



Une philosophie mise en question : lecture de la correspondance entre Descartes et Elisabeth

Delphine Coquard

► **To cite this version:**

Delphine Coquard. Une philosophie mise en question : lecture de la correspondance entre Descartes et Elisabeth. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. <NNT : 2015MON30011>. <tel-01206004>

HAL Id: tel-01206004

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01206004>

Submitted on 28 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par UNIVERSITE PAUL VALERY
MONTPELLIER III

Préparée au sein de l'école doctorale
Département de Psychanalyse
Ecole Doctorale 58
Et de l'unité de recherche C.R.I.S.E.S

Spécialité : Etudes psychanalytiques

Présentée par **Delphine COQUARD**

UNE PHILOSOPHIE MISE EN QUESTION
Lecture de la correspondance
entre Descartes et Elisabeth

Soutenue le 5 mai 2015 devant le jury composé de

Monsieur Jean-Daniel CAUSSE, Professeur, Université Paul-Valéry, Montpellier	Directeur
Monsieur Marie-Jean SAURET, Professeur, Université Toulouse-Le Mirail	Co-directeur
Madame Pascale MACARY, Professeur, Université Toulouse-Le Mirail	Rapporteur
Monsieur Bertrand OGILVIE, Professeur, Université Paris VIII	Rapporteur

REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche et d'écriture a été extrêmement important pour moi et je voudrais ici dire ma dette, et en tout premier lieu envers Jean-Daniel Causse. L'orientation intellectuelle et humaine qu'il a fixée pour la direction qu'il me proposait a constitué d'emblée un accueil de la question qui était la mienne et m'a permis de la travailler. Je le remercie pour sa présence constante, pour nos rencontres régulières et toujours intellectuellement riches et stimulantes, pour la rigueur et la liberté qu'il m'a offertes pendant ces années de travail.

Je remercie également Marie-Jean Sauret pour ses lectures et l'acuité de ses questions. Elles m'ont permis des cheminements, pas toujours très confortables mais toujours évidemment très nécessaires. Je le remercie également d'avoir toujours répondu immédiatement à mes questions chaque fois que j'en ai eu besoin.

En acceptant d'être mon co-directeur, Marie-Jean Sauret m'a de surcroît permis de maintenir le lien avec l'Université de Toulouse-Le Mirail où j'ai commencé à interroger cette correspondance avec Michel Lapeyre et Pierrette Malgouyres. Leur encouragement à poursuivre ce travail a été déterminant.

Je souhaiterais également remercier l'équipe de recherche de Toulouse qui m'a régulièrement accueillie pour des présentations de mon travail et m'a permis par les échanges que cela a occasionné de le réfléchir autrement ou de le préciser.

Il me faut dire encore que ce travail n'a été possible que parce que ma famille et mes amis m'ont, chacun à leur manière, accompagnée durant ces années et je les remercie pour leur présence. Je voudrais remercier plus particulièrement : Virginie, ma meilleure lectrice et irremplaçable amie, Alexandre et Stéphanie pour leur soutien dans les moments de doute, Catherine pour son enthousiasme encourageant, Christine pour les discussions et conseils de lecture et ma sœur, pour tout.

Au moment opportun, Nelly a accepté de se charger de la mise en page de ce travail, me dégageant d'un souci et me permettant de finir d'écrire librement. Je la remercie pour l'aide considérable qu'elle m'a apportée qui va bien au-delà de l'aspect technique.

Enfin, mille mercis à Virginie et Marine pour leurs relectures.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	6
INTRODUCTION	8
PREMIERE PARTIE :	33
UNE RENCONTRE ETONNANTE	33
CHAPITRE 1 - OU RESIDE L'ETONNEMENT ?	34
1- <i>Descartes, homme et philosophe</i>	34
2- <i>Les questions d'Elisabeth</i>	39
3- <i>Un étonnement redoublé</i>	46
CHAPITRE 2 - ELEMENTS D'ANALYSE	55
1- <i>Objections et réponses : un maintien du questionnement</i>	55
2- <i>« Ce n'est pas là hasard, mais conséquence » Lacan</i>	66
CHAPITRE 3. UNE SURPRISE. CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES DE TRAVAIL	79
1- <i>Hasard et tuché</i>	79
2- <i>Le geste de Descartes</i>	90
DEUXIEME PARTIE :	98
UN MAGISTERE DES PLUS CLASSIQUES	98
CHAPITRE 1 - ELISABETH, LE MAITRE ET LE SAVOIR	100
1- <i>Une direction spirituelle</i>	101
2- <i>Le maître et l'hystérique</i>	117
CHAPITRE 2 - LA QUESTION DU TRANSFERT OU « LES CHOSES DE L'AMOUR »	125
1- <i>La disparité subjective</i>	126
2- <i>Un amour attendu</i>	132
CHAPITRE 3 - UNE RENCONTRE - PAS-TOUTE - PHILOSOPHIQUE	143
1- <i>Déplacements et écarts</i>	145
2- <i>Le geste de Descartes : reprise</i>	152
TROISIEME PARTIE :	164
UNE SOLUTION SINGULIERE	164
CHAPITRE 1 : DES LETTRES ANTIDOTES	164
1- <i>Ecrire des lettres</i>	164
2- <i>« Vos lettres servent toujours d'antidote contre la mélancolie »</i>	175
CHAPITRE 2 : QUELQUES PROPOSITIONS	191
1- <i>Absence, présence et corps</i>	191
2- <i>Parler - Ecrire</i>	208
CONCLUSION	217
BIBLIOGRAPHIE	226

INTRODUCTION

Introduction

1-

Originale, cette correspondance entre Descartes et Elisabeth l'est incontestablement et c'est son importance philosophique qui lui assure généralement ce statut particulier sans cesse souligné. C'est sur le terrain philosophique que la correspondance est discutée soit pour étudier en quoi elle donne à la philosophie de Descartes l'occasion de se préciser, de se compléter, de se rectifier et de s'approfondir en se jouant autrement, soit en travaillant la position d'Elisabeth pour déterminer en quoi la pensée qu'elle développe permettrait de dessiner une position philosophique originale ou du moins une réflexion philosophique qui s'émanciperait pour partie des thèses cartésiennes. L'accent est donc mis sur les apports philosophiques produits. Mais une telle perspective laisse impensée la mise en question de la philosophie que cette correspondance nous semble donner à voir, mise en question qui la traverse de part en part. Car en effet, cette correspondance témoigne que c'est au cœur de la philosophie que naît sa propre mise en question. La richesse et l'intérêt philosophique des échanges seraient précisément ce à partir de quoi s'interroge la philosophie elle-même et la confronte à son manque. C'est ce décentrement d'étude que nous proposons. Il consiste à interroger ce qui s'indique dans cette correspondance au-delà des contenus philosophiques échangés.

L'importance philosophique de la correspondance entre Descartes et Elisabeth ne saurait donc s'épuiser en quelques traits, notamment du fait de la fécondité de ce qui y est discuté pour l'élaboration de la philosophie de Descartes et plus largement pour la philosophie elle-même. Nous voudrions cependant nous arrêter sur deux éléments importants pour situer notre travail. L'événement philosophique que constitue cette correspondance tient tout d'abord au fait qu'elle est reconnue comme le lieu où s'initie et s'élabore l'écriture du *Traité des Passions*. Les questions, sollicitations et insistances d'Elisabeth sont ce qui conduit Descartes à s'attacher à la question des passions et à rédiger le *Traité*. Jean-Marie Beyssade souligne notamment ce statut exceptionnel de la

correspondance en précisant qu'elle fait « passer d'un livre à un autre livre »¹. Bien qu'initialement privée et n'étant pas nécessairement destinée à ne plus l'être - puisqu'à la mort de Descartes, Elisabeth refuse la publication de ses propres lettres - cette correspondance ne constitue pas pour autant un moment privé qui éclairerait de façon anecdotique la pensée ou la philosophie de Descartes. Elle est bien le lieu où la pensée de Descartes s'élabore à part entière. C'est pourquoi il est classique de présenter la correspondance comme le « commentaire continu »² du *Traité des Passions* que Descartes construit, nécessitant d'y renvoyer sans cesse dès lors qu'il s'agit d'étudier cette question. Cette correspondance acquiert donc son statut philosophique : d'être étape fondamentale de la pensée cartésienne, elle devient une œuvre au même titre que les autres, bien que de nature différente étant œuvre épistolaire. Jean-Marie Beyssade³ voit une preuve de son statut d'œuvre dans le fait que Descartes y renvoie d'autres lecteurs : face à la demande de la reine Christine de connaître la doctrine morale de Descartes, le philosophe lui donne à lire des lettres écrites pour Elisabeth comme si elles constituaient finalement un livre comme un autre. Tel n'est pas le cas, bien entendu, et Descartes ne l'ignore pas puisqu'il s'entoure de précautions, signe de son embarras⁴. Reste que lire comme le fait Jean-Marie Beyssade ce geste comme preuve de l'accession de la correspondance à un autre statut que celui de correspondance privée permet d'en repérer le statut d'œuvre dans la manière dont Descartes lui-même s'y rapporte. Cette correspondance est donc philosophique dans les effets produits en termes d'élaboration intellectuelle et dans la place qu'elle acquiert dans la philosophie de Descartes. D'autre part, dans cette élaboration philosophique, le rôle d'Elisabeth n'est pas sans importance. Qu'elle en soit à l'initiative est ce qui lui a été d'emblée reconnu. Mais les études récentes⁵ viennent précisément interroger le statut d'Elisabeth et discuter le fait de savoir si on peut soutenir qu'Elisabeth développe, dans les questions et objections qu'elle soumet à Descartes, une philosophie qui lui est propre ou si elle est, dans ses objections mêmes, cartésienne.

¹ Jean-Marie Beyssade, « Philosophe par lettres », dans Descartes, *Correspondance avec Elisabeth*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p.26.

² *Ibid.*, p.27.

³ *Ibid.*, p.28.

⁴ Cf. Notamment *Descartes à Elisabeth*, lettre du 20 novembre 1647, p.211 dans Descartes, *Correspondance avec Elisabeth*, Paris, GF-Flammarion, 1989. La pagination donnée sera désormais toujours celle de cette édition.

⁵ Cf. Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Vrin, Paris, 2014 : colloque qui fait le point sur cette question. Cf. également Marie-Frédérique Pellegrin, « " Etre cartésienne ", un devenir ? De Descartes à Poulain de la Barre ; d'Elisabeth à Eulalie », dans Delphine Kolesnik-Antoine (sous la dir. de), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Editions, 2013. p.365 à 384.

Or, bien qu'il s'agisse de philosophie dans le questionnement et l'élaboration des réponses, bien que ce soit à Descartes philosophe qu'Elisabeth s'adresse, bien que ce soit peut-être d'une place originalement philosophique qu'Elisabeth se fait l'interlocutrice de Descartes, on ne peut pas dire que cette correspondance constitue une élaboration philosophique classique. Que ce soit une correspondance philosophique, sûrement exemplaire de surcroît⁶, ne doit pas faire oublier qu'il s'agit d'une correspondance qui présente la particularité d'aborder les questions théoriques articulées à des questions intimes. Cette correspondance est en effet marquée de part en part par la « mélancolie » de la princesse et l'espoir que celle-ci nourrit de trouver dans la philosophie, et surtout auprès de Descartes, un remède à sa difficulté d'être. Elisabeth questionne certes Descartes sur cette mystérieuse union de l'âme et du corps, mais aussi et surtout parce qu'elle en constate les effets bien réels (indisposition du corps, tristesse, lassitude, chagrin, fièvre lente...). C'est à un philosophe médecin de l'âme⁷ qu'elle s'adresse en l'interrogeant à partir de sa propre singularité, de sa souffrance et de son incompréhension. Et il faut bien reconnaître que c'est à cela que Descartes répond, c'est à des questions posées d'un lieu intime et singulier qu'il fait droit⁸. En cela aussi, cette correspondance doit être regardée comme un moment exceptionnel, exceptionnel en ce que la question philosophique qu'Elisabeth adresse à Descartes ne saurait se déprendre de ce lieu d'où elle interroge et en ce que Descartes se fait l'interlocuteur d'une femme qui s'expose. Mais ce faisant, cette correspondance met à l'épreuve la philosophie, sinon l'éprouve, dans sa capacité à répondre à la demande.

2-

Notre travail consiste à soutenir que le caractère exceptionnel de cette correspondance l'est par ce qui excède le strict philosophique, sans en annuler pour autant l'importance puisque c'est en partant de lui qu'il est mis en question. Cette demande de savoir qu'Elisabeth adresse à Descartes conduit le philosophe à excéder son

⁶ Pour cette question, nous renvoyons à la présentation qu'en fait Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, p.9 à 36.

⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.66. Geneviève Rodis-Lewis parle, dans sa biographie de Descartes, d'un « Descartes psychothérapeute ». cf. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, CNRS Editions, 2010, p.213.

⁸ Denis Kambouchner précise : « Et lorsque Gassendi lui adressera par manière d'objection contre la *Sixième Méditation* cette double question, comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels, Descartes refusera d'y répondre [...] ». Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, *op. cit.*, p.36.

terrain. Elle conduit la philosophie aux frontières de ce qui n'est pas elle et la confronte à son manque. Cette correspondance est donc exceptionnelle parce qu'elle montre que la philosophie est une scène où peut se jouer ce à quoi elle ne peut pas répondre. Elle est aussi exceptionnelle parce qu'alors la philosophie s'y découvre comme une scène où s'invente une réponse à la demande qui lui est faite. Soutenir qu'il y a dans cette correspondance quelque chose en excès par rapport à la philosophie est cependant solidaire d'un certain exercice de la philosophie et de la structure épistolaire de l'échange. Toute philosophie ne conduit pas en ce sens à cette frontière. Dans cette perspective, il faut encore rappeler que cette question philosophique qu'Elisabeth adresse à Descartes ne saurait se dépendre de ce lieu d'où elle interroge ni du fait que Descartes se fait donc l'interlocuteur d'une femme qui s'expose.

Conduire ce projet passe par trois temps. Un premier temps consiste à repérer ce qui par la correspondance fait effraction dans la philosophie cartésienne. Le véritable inattendu se situe dans la manifestation dans l'espace des lettres du sujet de l'inconscient et de son écoute par Descartes. Dans un premier temps de ce parcours, on propose l'hypothèse selon laquelle ce qui fait retour dans et par cette correspondance est ce que la philosophie de Descartes exclut ou méconnaît, mais aussi en quelque sorte appelle. Par « position philosophique » nous entendons à la fois le contenu de la philosophie de Descartes et sa position comme philosophe. Dans un deuxième temps de ce travail, on met en lumière que c'est précisément dans ce lien classique entre Descartes et Elisabeth que l'excès naît. C'est dans le lien au maître et au savoir que la philosophie se confronte à ce qui vient la déborder. L'étude de la dimension classique de leur lien - on pourrait dire typique - permet de déployer l'idée d'une correspondance qui ne serait pas-toute philosophique. Autrement dit, une certaine philosophie fait elle-même naître ce qui lui échappe. Le troisième temps propose que l'excès auquel la philosophie est conduite par cet échange entre Descartes et Elisabeth permet d'élaborer une solution singulière qui engage le statut de la correspondance et permet de situer la réponse de Descartes dans son acte, celui d'écrire des lettres.

3-

C'est donc moins ce qu'ils disent, ou plus exactement, moins le débat philosophique qui nous importe ici que ce qui se passe entre eux du fait de cette

demande de savoir philosophique qu'Elisabeth adresse à Descartes et qui porte une certaine critique de la philosophie. C'est avec cette orientation que nous allons proposer une présentation de cette correspondance et de ses étapes.

La première étape de leur correspondance court de mai 1643 à novembre 1643. Elle porte sur la question de l'union de l'âme et du corps. Elisabeth fait preuve d'une grande finesse à laquelle d'ailleurs Descartes rend hommage⁹. Elle ne pointe pas là seulement une difficulté théorique d'importance mais également ce qui d'emblée relève du souci. Descartes répond précisément sur la question des relations entre l'âme et le corps en utilisant l'analogie de la pesanteur. Elisabeth ne saisit pas qu'il s'agit simplement d'une analogie et interroge davantage mais la question reste en suspens. Si elle reste telle, c'est du point de vue théorique, ou, dit autrement, Descartes n'insiste guère plus que nécessaire sur le contenu. Deux lettres sont envoyées par Elisabeth sur cette question, mais la dernière reste sans réponse de Descartes qui ne lui écrit que cinq mois plus tard en reprenant la correspondance sur des questions mathématiques¹⁰. Si Descartes n'en dit pas beaucoup plus sur cette question de l'union de l'âme et du corps qu'il laisse donc théoriquement non réglée, il va en revanche lui faire deux remarques. La première a pour fonction d'attribuer les difficultés que rencontre Elisabeth à un excès de philosophie, soit ensemble de méditation et de raisonnement, laissant trop la part belle à un imaginaire délétère en la matière : « [...] C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. »¹¹ Et il lui indique que lui-même n'a « jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul » et qu'il a « donné tout le reste de [son] temps au relâche des sens et au repos de l'esprit »¹². Il rajoute la nécessité d'un isolement, même relatif, pour s'adonner à cette « relâche ». De la même manière que dans le *Discours de la méthode* où il souhaite « faire voir quels sont les chemins »¹³ qu'il a suivis, Descartes réarticule

⁹ Descartes à Elisabeth, lettre du 21 mai 1643, p.67 : « Et je puis dire avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. »

¹⁰ Marie-Frédérique Pellegrin rappelle qu' « il manque les dernières lettres de cette partie de leur échange ». Marie-Frédérique Pellegrin, « " Etre cartésienne ", un devenir ? De Descartes à Poulain de la Barre ; d'Elisabeth à Eulalie », dans Delphine Kolesnik-Antoine (sous la dir. de), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, op. cit., p.377.

¹¹ Descartes à Elisabeth, lettre du 28 juin 1643, p.74.

¹² Descartes à Elisabeth, lettre du 28 juin 1643, p.74.

¹³ Descartes, *Discours de la méthode*, Œuvres philosophiques, Tome I, Edition de F. Alquié, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1992.

ici pour Elisabeth que la pertinence de la pratique qu'il lui indique se fonde également sur le fait qu'il l'a lui-même et pour lui-même pratiquée. La seconde remarque de Descartes consiste à souligner que la difficulté tient à la tentative de vouloir penser, c'est-à-dire concevoir, la distinction de l'âme et du corps et, dans le même temps, leur union, « ce qui se contrarie » dit-il¹⁴, alors même que rien n'est plus facile pour qui l'éprouve. Il confirme par là le nécessaire abandon de la raison et de ses crispations de maîtrise¹⁵. Descartes insistera d'ailleurs tout au long de cette correspondance sur la nécessité de se laisser aller aux conversations oiseuses et Elisabeth comprend très bien que Descartes tâche de la persuader de l'inconfort d'être raisonnable, même si elle précise qu'elle est seulement « un peu » raisonnable, c'est-à-dire trop pour ne pas être lucide et pas assez pour être comme Descartes¹⁶.

La seconde étape de cette correspondance, de Juillet 1644 à Juin 1645, est marquée par la « maladie » d'Elisabeth sur laquelle l'échange se centre désormais. Descartes apprend en effet d'abord par une lettre d'Elisabeth en juillet 1644, puis par une lettre de Pollot en mai 1645, que la princesse est malade. Il va lui proposer une série de remèdes qui montre qu'il reprend les termes de leur question de l'union, même si les conseils de traitement ne sont pas, dans un premier temps du moins, clairement détachés de l'aspect strictement médical. De ces différents remèdes, Elisabeth dit tout le bien qu'elle en pense et toute leur pertinence, mais répond systématiquement qu'ils ne valent pas pour elle.

Dans un premier temps de la maladie, Descartes acquiesce aux remèdes strictement médicaux que suit Elisabeth : la diète et l'exercice. Mais il insiste d'emblée sur l'infériorité de ces remèdes si on les compare à ce que peut l'âme, « qui a sans doute beaucoup de force sur le corps »¹⁷. Cette proposition de Descartes consiste - et cela se retrouvera tout au long de la correspondance - à soigner le corps par une conversion de la pensée. Ce qu'il entend par un tel remède se précise et/ou se modifie, en bref se décline, au fur et à mesure des réponses d'Elisabeth. Tout d'abord, Descartes prend le temps de faire la différence entre sa proposition et l'action stricte de la volonté : la force de l'âme ne relève pas d'un acte de volonté dont on sait les limites sur le corps et sur

¹⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.75.

¹⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.75 : « [...] Et ne voulant point la supplier de se défaire [des raisons qui prouvent la distinction de l'âme et du corps] pour se représenter la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher. » Descartes la « supplie » (p.75) quand même quelques lignes plus loin et lui demande de « l'éprouver en soi-même ».

¹⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 22 juin 1645, p.104-105.

¹⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juillet 1644, p.89.

l'âme. Il s'agit bien plutôt d'une stratégie indirecte : détourner la pensée en lui donnant de quoi se persuader, et notamment en s'accoutumant à se convaincre et à croire en la santé du corps. Cette remarque permet d'anticiper ce qui sera dit plus tard, à savoir que souvent la cause est ailleurs que dans le corps, en particulier quand Descartes précise que « la cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse »¹⁸. S'il convoque ici la suggestion, elle est pensée comme autosuggestion en quelque sorte et permet de contrer les effets dévastateurs de ces deux figures inversées. La première consiste à se centrer sur le corps malade dont les effets sont à la fois de rendre inapparente la cause réelle et d'aggraver aussi la tristesse, enfermant dans un cercle dont on ne peut sortir. Il s'agit alors de renverser l'union de l'âme et du corps en luttant contre les effets du corps sur l'âme par une promotion des effets de l'âme sur le corps. Pour le dire autrement, il s'agit d'une certaine manière de rendre son esprit centre de l'attention puisque là seulement résident un pouvoir, même limité, et la possibilité d'ouvrir un espace de liberté. La seconde figure inversée est celle de la suggestion par un tiers, déclaré implicitement charlatan (astrologues ou médecins), qui peut rendre malade certaines personnes par la seule action de sa parole :

*Cette persuasion est sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable, que celle de certaines gens, qui, sur le rapport d'un astrologue ou d'un médecin, se font accroire qu'ils doivent mourir en certain temps et par cela seul deviennent malades, et même en meurent assez souvent, ainsi que j'ai vu arriver à diverses personnes*¹⁹.

On peut dire alors que Descartes ne propose cette solution d'autosuggestion que pour éviter les effets ravageants des autres formes d'influence. Notons à cet égard qu'il propose sa solution avec prudence (« cette persuasion est sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable que celles » etc.) et présuppose que tout vaut mieux qu'une parole suggestive délétère : il vaudrait mieux alors se soigner tout seul que de faire appel à un autre abusant de son pouvoir et peu digne de confiance.

Dans le deuxième temps de la maladie, qui est en fait une réapparition de symptômes qui se sont déplacés (l'indisposition de l'estomac est remplacée par la fièvre lente, la toux sèche, l'obstruction de la rate et « [ses vapeurs qui infectent] le reste du corps »²⁰), Descartes va directement aux causes psychiques des symptômes qu'Elisabeth rapporte et le fait en indiquant qu'il n'est pas médecin. C'est là qu'il précise que « la

¹⁸ Descartes à Elisabeth, lettre du 18 mai 1645, p.95.

¹⁹ Descartes à Elisabeth, lettre de juillet 1644, p.90.

²⁰ Elisabeth à Descartes, lettre du 24 mai 1645, p.98.

cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse »²¹. Et s'il le fait plus frontalement que précédemment c'est parce qu'il interprète en ce sens les propos d'Elisabeth et répond à une demande qu'elle ne clarifie qu'*a posteriori*. Elle lui a en effet demandé dans la lettre du 1^{er} Août 1644 de continuer à lui donner « des préceptes pour la conservation de [sa] santé »²². Mais c'est seulement dans la lettre du 24 mai 1645, soit après la réponse de Descartes, qu'elle énonce l'implicite d'une demande que Descartes, par sa réponse, a exhibé. Elle justifie après coup la lecture de Descartes en ces termes : aucun médecin n'a trouvé la cause de son mal ni ne lui a donné de remèdes aussi « salutaires » que ceux de Descartes, et ce, parce qu'elle ne leur a pas confié « la part que [son] esprit avait au désordre du corps »²³.

Descartes développe longuement cette conversion de la pensée qui peut seule guérir le corps. Cette explicitation du remède convoque ici un fond stoïcien, référence quasi nécessaire puisqu'elle est d'époque. Il en retient essentiellement la différence entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous et inclut évidemment dans la première catégorie la représentation que l'on se fait des choses et de ce qui nous arrive. Tout cela pour convaincre Elisabeth de la possibilité et de la nécessité de « rendre son âme contente » par la « force de [sa] vertu » et ce, « malgré les disgrâces de la fortune »²⁴. Un tel remède est possible puisque finalement c'est le même que l'on constate au théâtre : « Les histoires tristes et lamentables »²⁵ édifient et distraient autant que les gaies. Mais son orientation stoïcienne est d'emprunt. Elle est à ce titre accommodée et Descartes semble trouver nécessaire de s'en distancier puisqu'il précise qu'il n'est « point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible »²⁶. Il inscrit donc son remède dans le contexte singulier qui est celui d'Elisabeth dont, il le sait, elle dépend. « L'opiniâtreté de la fortune à persécuter [sa] maison »²⁷ ne peut être laissée de côté pour comprendre ce qu'il en est de son état et de la difficulté de guérir. La vie d'Elisabeth commence avec la guerre de Trente ans qui condamne sa famille à l'exil. Son histoire est entrelacée aux bouleversements historiques (guerres, conflits, luttes d'influence qui opposent les Etats allemands entre eux et à leurs adversaires) et Elisabeth dira à Descartes qu'elle a depuis longtemps abandonné les intérêts de sa maison à la destinée²⁸. Par ailleurs, Elisabeth est l'aînée des

²¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.95.

²² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er août 1644, p.92.

²³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

²⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.96.

²⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.97.

²⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.96.

²⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.96.

²⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 novembre 1646, p.189.

filles dans une fratrie de dix enfants dont elle s'occupe et se préoccupe beaucoup. Mais si le fond dépressif d'Elisabeth doit être éclairé par son histoire, Descartes le rapporte surtout à la puissance qu'elle a de vivre de façon très forte les événements qui la touchent. Elisabeth est une jeune femme très « sensible » ainsi qu'elle se qualifie elle-même²⁹ et surtout très marquée par les retentissements que les événements de sa vie et de sa famille ont en elle. Descartes va l'interpréter comme la marque des plus grandes âmes qui sont capables des plus grandes et des plus violentes passions, et peut-être des plus fermes lucidités. Mais justement, parce qu'il y a là le signe de la grandeur d'âme, c'est à elle qu'il va falloir confier la tâche de se défaire de ce qui fâche et effondre.

La réponse d'Elisabeth est claire : le diagnostic est pertinent mais le remède insuffisant du fait d'une force d'âme insuffisante pour endiguer les effets d'une accumulation de « désastres » dans sa vie que Descartes, à ses dires, ne mesure pas à leur juste proportion. Il lui répond en lui assurant qu'il se rend compte de ce qu'elle vit, au point du reste qu'il invente un autre remède, comme un dernier recours. Il propose alors une troisième manière d'entendre comment convertir la pensée pour soigner le corps : en la divertissant autant qu'il est possible des ennuis qu'elle ne peut éviter. Il revient à cet égard sur l'utilisation qu'il a faite de la comparaison avec le théâtre et reconnaît que la fréquentation de tragédies funestes ne saurait manquer de provoquer tristesse, accablement et, par voie de conséquence, « opilation »³⁰ de la rate et toux sèche, c'est-à-dire de rendre mélancoliques et malades même les mieux portants. Descartes, attentif et inventif, reconnaît, grâce à l'indocilité d'Elisabeth, l'errance, peut-être plus que l'erreur, de sa proposition mais ne renonce pas à déduire aussi ce qui pourrait alors guérir : la fréquentation de choses légères et gaies. Et suit une description que certains ont jugée poétique (il s'agit de « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et de telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien »³¹) mais qui semble faire prendre un tour comique aux impasses dans lesquelles Descartes s'enferme. Et même s'il a la prudence de préciser que « ce n'est pas tant la théorie que la pratique, qui est difficile en ceci », même s'il a la lucidité de reconnaître qu'il a pris la liberté d'écrire ses sentiments « tels qu'ils sont », même s'il a l'habileté de rappeler qu'il s'est appliqué à lui-même cette méthode³², Elisabeth lui répond le 22 juin 1645 qu'un tel expédient n'a aucun effet sur elle. Exit la verdure des bois et le chant des

²⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.99.

³⁰ Obstruction. *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.102.

³¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.102.

³² *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.102 et suivantes.

oiseaux. Ce sont les lettres de Descartes qui servent « d'antidote contre la mélancolie » ainsi que la lucidité d'Elisabeth le souligne clairement³³.

Mais peut-être Descartes, lui, ne l'entend-il pas encore clairement puisque sa troisième stratégie consiste à convoquer le *De vita beata* de Sénèque ouvrant ainsi la troisième étape de leur correspondance du 21 Juillet 1645 à Août 1645. Pourtant, dans une certaine mesure, il y a bien décalage dans la position de Descartes puisque la maladie d'Elisabeth n'est plus strictement l'objet de l'échange. Il entend en ce sens les difficultés qu'Elisabeth repère dans cette lutte contre la mélancolie devant être conduite par la force de son âme et se met à écrire des lettres pourrait-on dire purement philosophiques. Il fait donc bien une lecture de la demande d'Elisabeth lorsqu'elle précise que les lettres la soignent davantage que tous les conseils précis. Le choix de Sénèque semble à ce titre en accord avec la préférence déclarée d'Elisabeth à l'endroit du « divertissement d'étude »³⁴ : quand d'autres trouvent la philosophie fort pénible, Elisabeth s'en réjouit comme d'un moyen de s'isoler des soucis de sa vie quotidienne. Sa relâche à elle est le temps qu'elle consacre à la philosophie. Et Descartes semble l'entendre précisément puisqu'il insiste³⁵ sur la valeur de « relâche » des lettres qu'il lui écrit : elles sont en effet détachées des circonstances particulières de la vie mondaine d'Elisabeth et ne peuvent en aucun cas lui apporter de mauvaises nouvelles. Le temps des lettres est un temps hors temps et le philosophe lui assure cette protection en inscrivant la correspondance en rupture par rapport à tout autre courrier qui inquiète et angoisse, avant même de l'ouvrir, par prévention contre ce qu'il contient³⁶. Dans le même temps, Descartes finit par admettre qu'il est visiblement inutile de la persuader de l'utilité des distractions ordinaires.

Mais si on peut dire que Descartes ne l'entend pas encore clairement, c'est dans la mesure où le recours à Sénèque ne s'inscrit pas dans ses lettres comme un divertissement d'étude ni non plus comme un moyen de « fortifier son entendement » ainsi qu'Elisabeth le demandera plus tard³⁷. La lecture de Sénèque apprend comment « acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes »³⁸. Autrement dit, Descartes reprend encore les termes des conseils précédemment rejetés par Elisabeth. Ce recours à

³³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 22 juin 1645, p.104.

³⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juin 1645, p.107.

³⁵ Il le fait dans la lettre du 21 juillet 1645, p.108, et dans celle du 18 août 1645, p.116.

³⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

³⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.123.

³⁸ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p. 108-109.

Sénèque ne sait pas encore complètement se déprendre d'un volontarisme, même tempéré. Et du reste, c'est le point d'achoppement qu'Elisabeth repère : là où elle s'interroge sur ce que peut sa raison, Sénèque souligne ce qu'elle doit vouloir. L'objection majeure d'Elisabeth consiste à faire remarquer qu'« il y a des maladies qui ôtent tout à fait le pouvoir de raisonner » et « d'autres qui en diminuent la force » empêchant par là « de suivre les maximes que le bon sens aura forgées, et qui rendent l'homme le plus modéré sujet à se laisser emporter de ses passions, et moins capable à se démêler des accidents de la fortune, qui requièrent une résolution prompte »³⁹. Si la remarque d'Elisabeth a quelque chose de génial dans la saisie d'une fragilité humaine et ses difficultés propres, elle souligne également la vanité de la philosophie face à la souffrance psychique et à son désarroi, face également à ce qu'il faut bien reconnaître comme défaite de la raison.

Mais si on peut dire encore que Descartes n'entend pas suffisamment clairement la demande d'Elisabeth, c'est dans la mesure aussi où il convoque une autre parole que la sienne. Comprendre avec justesse que ce sont les lettres de Descartes qui servent d'antidote contre la mélancolie, c'est comprendre que c'est son attention qui importe, peut-être bien plus que le contenu des lettres. Qu'il soit purement philosophique ne suffit pas. Non que le contenu soit complètement indifférent - le dernier temps de leur correspondance le confirmera - mais il ne semble important que pour autant qu'il engage le philosophe. Elisabeth le précise à plusieurs reprises. Dans la lettre du 16 Août 1645, elle demande à Descartes de corriger Sénèque parce que la manière de philosopher de Descartes fait appel à la raison naturelle et montre ce qu'un esprit clair et attentif peut produire par lui-même. Au fond, elle cherche moins à comprendre Sénèque qu'à philosopher avec Descartes, la lecture du *De vita beata* n'étant qu'un prétexte à une rencontre avec Descartes. Plus loin dans la même lettre, elle compte sur les raisonnements de Descartes pour lever les difficultés qu'elle repère. Dans la lettre d'août 1645, elle ne tarit pas d'éloges à propos de la manière de raisonner de Descartes et elle finit par nourrir une certaine affection pour les obscurités du *De vita beata* parce qu'elles ont conduit Descartes à prendre « le soin »⁴⁰ de lui exposer sa manière de penser et de comprendre le texte, autrement dit à se réinvestir dans la correspondance, confirmant ainsi une interprétation en termes de désengagement dans ce choix qu'a fait Descartes en lui proposant le texte de Sénèque.

³⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 août 1645, p.114.

⁴⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.123.

Donc, en proposant Sénèque, ce n'est pas lui qui parle et cette inauthenticité est redoublée par le fait que cette pratique qui consiste à convoquer les Anciens comme argument d'autorité est bien peu cartésienne. Elisabeth, en bonne lectrice du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques*, ne saurait l'ignorer. Cette pratique est d'ailleurs si peu cartésienne que Descartes lui-même ne s'y tient pas, car dès sa deuxième lettre concernant Sénèque, il ne peut résister à exposer sa propre philosophie. Et pour cela, il n'a même pas besoin de lire les réponses d'Elisabeth. Rajoutons que Descartes n'expose pas sa philosophie comme une énième doctrine d'auteur, mais comme la manière dont la raison naturelle a de se déterminer sur des problèmes philosophiques. L'enjeu n'est pas dogmatique : il s'agit au contraire de puiser dans les ressources de sa propre raison, de penser par soi-même pour reprendre la formule consacrée.

A partir de là, soit le mois de septembre 1645, Descartes ne s'efforce plus d'administrer des conseils à Elisabeth. Ce sont donc bien les lettres de Descartes qui servent d'antidote à la mélancolie d'Elisabeth, et Descartes a mis deux mois, à peine pourrait-on dire, à l'entendre. Désormais, il travaille à la distraire par des considérations de métaphysique et de morale, distraction présentée comme une réflexion, avec elle, sur les moyens de « fortifier l'entendement ». Mener avec Elisabeth une telle réflexion est la voie que Descartes a trouvée pour la soustraire à cette tristesse dont les conséquences semblent désastreuses sur le corps et sur l'âme. Par là, c'est bien avec elle qu'il recherche. Ce n'est pas que Descartes renonce à savoir et même parfois à savoir très fermement (ainsi par exemple, quand il ne partage pas le scandale qu'Elisabeth repère dans la conversion de son frère au catholicisme, ou bien encore quand il tient à sa thèse d'un excès légitime des passions soumises à la raison), fermeté qui se lit aussi dans sa patience à déployer et prendre en charge ce sur quoi elle l'interroge sans jamais faillir à la tâche et ce, quelle que soit la diversité des questions (métaphysiques, morales, politiques, sociales, individuelles), quels que soient aussi les agacements d'Elisabeth. Mais c'est préciser qu'il n'hésite jamais à lui indiquer là où il n'est pas encore théoriquement très assuré, là où il a encore besoin de temps pour réfléchir.

Cette présence constante de Descartes dans la réponse pendant quatre ans semble faire évoluer le contenu même de la correspondance. Cette quatrième étape passe d'un contenu rigoureusement philosophique préoccupé de questions d'importance au récit d'un quotidien plus centré sur leur vie respective, et cette évolution semble signer, au moins pour Descartes, la guérison d'Elisabeth. Descartes paraît mettre là en pratique

une thèse sur la passion qui naît à l'occasion de la correspondance et qui sera théorisée dans le *Traité des passions*, à savoir, qu'avec le passionnel, c'est-à-dire avec ce que l'âme subit, il faut jouer sur le temps. Ce thème est anticipé dans une lettre de Juin 1645 où Descartes écrit à Elisabeth : « Je sais bien qu'il est presque impossible de résister aux premiers troubles que les nouveaux malheurs excitent en nous [...] ; mais il me semble que le lendemain, lorsque le sommeil a calmé l'émotion qui arrive dans le sang en telles rencontres, on peut commencer à se remettre l'esprit, et le rendre tranquille. »⁴¹ Face à la violence de la passion, la volonté ne peut souvent qu'attendre que le temps passe sans rien pouvoir faire d'autre ou bien encore suspendre son adhésion à ce que la passion propose ne s'assurant par là que d'une solution de repli. C'est ce qu'il indique à Elisabeth : attendre que la passion soit apaisée pour juger et agir⁴². Victoire sur l'orage passionnel d'autant plus précieuse qu'elle n'est pas toujours assurée⁴³.

Et c'est précisément parce que ce n'est pas toujours possible qu'il va s'agir de « fortifier l'entendement » soit s'habituer à bien juger. Ce qui submerge demande des efforts considérables et il s'agit très exactement d'enchaîner le jugement par des habitudes de penser là où la passion vient tout délier. Ce qui est visé, c'est de se constituer une sorte de mémoire lorsque le trouble passionnel vient assurer la défaite de la raison. Dans un tel contexte, penser un recours à la raison n'a de sens que s'il peut être toujours efficace, et c'était bien là la question d'Elisabeth. L'habitude à bien penser est alors convoquée pour pallier la déficience de la raison dans les moments de crise et son moyen est la répétition. Descartes reprend là un thème aristotélicien, à savoir celui de la dépendance de la vertu à l'habitude. Mais ce qui nous rend vertueux, c'est-à-dire capable de toujours bien agir, n'est pas la répétition d'actes comme chez Aristote. Descartes le transforme en habitude de penser. Il écrit à Elisabeth : « [...] On ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de le croire. »⁴⁴ La répétition et la ferme habitude à croire à ce que l'entendement a établi par ailleurs impriment tellement en l'esprit des jugements vrais qu'est constituée par là comme une seconde nature, une mémoire construite sur laquelle s'appuyer quand tout bascule, parce que le problème de ces moments-là, c'est bien de se souvenir. Cette

⁴¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juin 1645, p.106.

⁴² *Descartes à Elisabeth*, lettre du 15 septembre 1645, p.106.

⁴³ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.169 : « Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue qu'ils sont bien difficiles à pratiquer » Dans le *Traité des passions*, article 46, Descartes précisera que « si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir », indiquant par là qu'il n'est pas sûr que cela soit toujours possible. Cf. Descartes, *Les passions de l'âme*, Œuvres Philosophiques, Tome III, Edition de F. Alquié, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1989, p.989.

⁴⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 15 septembre 1645, p.134.

réflexion s'initie d'ailleurs par la reprise par Descartes des deux figures de troubles affectant la liberté de la raison en matière de jugement, et partant d'action et de décision, repérées par Elisabeth, soit les maladies qui ôtent le pouvoir de raisonner ou celles qui l'altèrent⁴⁵. Il s'agit donc d'être toujours disposé à bien agir par la subsistance en nous de vérités sous forme d'habitudes de penser. On pourrait dire que pour cela, Descartes entreprend un exposé de l'acquis intellectuel nécessaire à la vie morale.

Au cours de l'année 1649, Descartes prend la décision d'accepter le séjour en Suède que lui propose la reine Christine afin de lui donner des cours. En octobre 1649, il part à Stockholm d'où il écrit à Elisabeth une dernière lettre où il lui assure que l'éloignement ne changera rien à sa « dévotion » et à son « zèle »⁴⁶ et termine sur son désir de rentrer le plus tôt possible. Mais il la quitte en quelque sorte guérie. Dans le dernier temps de leur correspondance, Descartes se réjouit souvent de la santé et de la bonne humeur retrouvées d'Elisabeth. Elle-même ne le conteste pas vraiment. Des événements de leur vie respective viennent bien ponctuer ce dernier temps de la correspondance et faire souci. Ainsi, un des frères d'Elisabeth, Philippe, tue le courtisan de sa sœur Louise⁴⁷. Elisabeth est tenue pour l'instigatrice du meurtre et sa famille décide de l'exiler à Berlin. Par ailleurs, Descartes est sollicité comme philosophe par la reine Christine de Suède. Dans ce contexte, il donne à lire à la reine des lettres écrites pour Elisabeth et tente d'intervenir pour rapprocher les deux familles. Plusieurs lettres sont consacrées à cette question. Enfin, quelques soucis de santé d'Elisabeth sont rapportés dans le dernier temps de leur correspondance, mais s'ils sont évoqués, on ne s'y arrête pas vraiment. Dans tous les cas, ils ne sont plus l'objet de l'échange. Au fond, son exil à Berlin semble véritablement changer Elisabeth. Elle reconnaît avec une forme d'étonnement l'importance de l'affection que lui apportent en ce lieu ses proches⁴⁸. Ces personnes qui l'accueillent s'occupent d'elle. Descartes le souligne également : étant « grandement estimée et chérie de ses proches »⁴⁹, Elisabeth a « maintenant plus de santé et plus de joie »⁵⁰ qu'il ne lui en a jamais vu auparavant, au point qu'il ne lui souhaite pas de rentrer⁵¹. La correspondance a permis à Elisabeth de se sentir utile⁵².

⁴⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 1er septembre 1645, p.124-125.

⁴⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 9 octobre 1649, p.234.

⁴⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

⁴⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.181.

⁴⁹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de novembre 1646, p.185.

⁵⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre de décembre 1646, p.192.

⁵¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mars 1647, p.197.

⁵² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 28 novembre 1645, p.149.

4-

C'est donc à partir de ce qui se passe entre Descartes et Elisabeth que nous faisons l'hypothèse d'une philosophie mise en question et confrontée à son manque. Mais comment saisir cet inédit que constitue cette correspondance si la fécondité philosophique qui en rend compte n'en est que sa partie la plus visible ?

Le premier choix méthodologique consiste à prendre comme grille de lecture la question de la rencontre. Penser cette correspondance par l'idée de rencontre engage la volonté de dire quelque chose de cet événement dont la correspondance témoigne sans méconnaître justement que si événement il y a, il ne peut être réduit à une logique explicative qui en ruinerait par avance la singularité. Si toute rencontre est singulière, il faut même dire que la singularité est nécessaire pour la constituer comme rencontre. Et en ce sens, il est impossible de produire une science de la rencontre, de la prévoir et encore moins de la prédire. Cela nous renvoie à un *a posteriori* nécessaire, redoublé par l'idée que c'est la correspondance publiée qui est étudiée comme un tout, comme un objet quasiment distinct des épistoliers eux-mêmes. La notion de rencontre permet ainsi de dire à la fois la singularité, l'imprévisible et l'inédit. Elle désigne en effet ce qui se produit dans une surprise et qui s'inscrit comme événement singulier. Dès lors, penser cette correspondance par l'idée de rencontre pose plusieurs questions qui constitueront des enjeux à diverses étapes de notre parcours :

a) La question du hasard et de la contingence

La notion de rencontre engage l'idée d'un événement imprévu, voire imprévisible et suppose donc en quelque sorte l'idée de surprise. En posant l'idée que tout n'est pas nécessaire, la rencontre permet d'introduire l'idée d'un certain hasard, et dans ce contexte d'assimiler hasard et contingence. Mais qu'est-ce que le hasard et comment joue-t-il dans la rencontre, dans cette rencontre entre Elisabeth et Descartes ? Et si le hasard pose question, c'est dans la mesure où il pourrait être tout aussi bien le nom donné à ce que l'on ne comprend pas et qui n'est pas de part en part contingent. Cette perspective engage à interroger la part prise par chacun des épistoliers pour que leur correspondance constitue une rencontre ou encore ce qu'ils sont l'un pour l'autre pour que se manifeste et s'inscrive dans la durée le désir de s'écrire. Pour éclaircir ce

point, on pourrait tout d'abord partir de l'idée qu'une rencontre est un événement contingent. Cela revient à dire qu'elle aurait pu ne pas être et qu'elle doit son existence à un certain nombre d'aléas, ce que l'on nomme autrement les contingences de la vie qui produisent ou permettent des modifications de l'existence. Mais la rencontre comme événement contingent veut dire aussi qu'elle aurait pu être autre et qu'elle aurait pu cesser. Il s'agit là de majorer l'idée que rien dans les éléments de la rencontre ne dessine, avant que cette rencontre ne soit effectivement réalisée, ce qu'elle va être ni ce qui par elle va arriver ni sous quelle forme. Et son possible néant n'est pas annulé par le fait qu'elle ait eu lieu et qu'elle ait eu lieu sous telle forme. Ce repérage permet d'insister sur l'idée qu'il n'y a aucune nécessité prédisant la rencontre, ni surtout cette rencontre-là sans que pour autant il s'agisse de la penser en dehors de la question de la causalité. Ainsi, s'il faut qu'il y ait contingence pour qu'il y ait rencontre, cette situation ne saurait créer de part en part la rencontre. Il faudrait pour la produire, en dehors des circonstances, des possibilités déjà présentes. Ce n'est donc pas pour rien que la contingence produit une rencontre. Elle permet parfois de réaliser des conditions nécessaires à la rencontre, conditions qui ne doivent rien au hasard et dont on pourrait *a posteriori* reconstruire les éléments. Le hasard peut alors jouer comme cause faisant surgir cette nouveauté. L'élaboration du concept de *tuché* chez Aristote correspond à cet effort à la fois de penser une causalité exceptionnelle, faisant droit dès lors à l'accidentel et à l'inédit de la rencontre, et d'articuler le hasard à cette causalité. Le hasard nomme alors la conjonction entre un rapport de causalité quelconque et un intérêt humain, lequel est pensable sous l'idée d'une finalité en quelque sorte imaginaire puisqu'elle n'est pas effectivement poursuivie au moment de la rencontre et qu'elle ne peut être reconstruite que d'après le résultat. Ce qui se produit par hasard aurait donc pu être recherché. C'est cette part prise par le désir du sujet dans la *tuché* qui intéresse notamment Lacan, et la reprise qu'il fait d'Aristote sera à travailler. Mais on peut déjà dire que le hasard est ici ce que le sujet n'a pas décidé, choisi, maîtrisé, ce qu'il n'a pas pu prévoir, ce qui était alors à ce titre impossible, alors même qu'il en est d'une certaine manière pourtant partie prenante, la plupart du temps à son insu. Le hasard est ce à quoi le sujet donne du sens, cet imprévisible auquel il donne sa dignité de s'en saisir et de s'y arrêter. Le hasard nomme alors un surcroît, qui, s'il est dépendant du contingent, ne saurait s'y réduire.

Enfin, qu'il y ait eu rencontre, qu'elle se constate voire se saisisse en un certain nombre d'éléments, n'implique pas qu'il ne peut pas y avoir d'attendus ni surtout de méprise sur la rencontre. La rencontre ne serait alors pas là où on croit qu'elle est. Le

ratage pourrait même être lu comme une dimension constitutive de la rencontre, hypothèse qui résonnerait avec la proposition lacanienne selon laquelle toute rencontre est rencontre manquée. Dire que toute rencontre est rencontre manquée suppose de lire là quelque chose de structurel, en tant que la rencontre avec le réel est toujours manquée, même si les formes du ratage tiennent à la contingence de l'histoire de chacun. Mais si toute rencontre est rencontre manquée, elle n'est pas toujours manquée de la même manière au sens, cette fois-ci, où Lacan parle de *distuchia*, mauvaise rencontre, et d'*eutuchia*, d'heureuse rencontre. Si cette dernière notion se saisit de prime abord comme rencontre féconde, il s'agira néanmoins de la préciser, ne serait-ce que pour interroger ce qui permet de la dire telle en ce qui concerne ce lien entre Descartes et Elisabeth. Reste que c'est une manière de repenser le hasard dans la rencontre : s'il n'y a nul fait de hasard dans la rencontre traumatique au sens où elle advient pour tous dans le lien au réel, l'*eutuchia* en revanche serait plutôt une surprise qui ne serait pas donnée à tout le monde de connaître. L'heureuse rencontre ne peut être que le fait du hasard dans la mesure où rien ne destine ni n'appareille deux personnes pour qu'elles se rencontrent.

b) La question de l'amour

La question de la rencontre pose celle de l'amour. La correspondance entre Descartes et Elisabeth ne peut pas être étudiée si on fait l'impasse sur l'amour puisque c'est lui qui opère l'inédit de la relation et sa singularité. Disons-le rapidement : Elisabeth interroge Descartes sur ce qu'elle ne comprend pas et dont elle suppose Descartes savant ou « sachant ». Cette supposition de savoir se décline dans un premier temps comme supposition d'un savoir philosophique et strictement théorique portant sur l'union de l'âme et du corps, mais très vite⁵³ ce savoir se nourrit d'une dimension pratique, quasi clinique, où Descartes n'est plus seulement l'autre du savoir, mais aussi l'autre du soin. Cette relation qui se noue autour de la difficulté d'être d'Elisabeth et qui s'appuie sur la demande de savoir adressée à Descartes est ce qui classiquement se nomme transfert, parce qu'elle ne peut se déprendre de ce que l'on prête à l'autre. Si le transfert au sens large du terme est compris comme attachement à l'autre du savoir ou du soin (ainsi, le professeur, le médecin, le prêtre sont les figures les plus classiquement engagées dans la relation transférentielle), Lacan le reprend comme demande d'amour adressée au savoir. Dans le *Séminaire VIII. Le Transfert*, il va lire *Le Banquet* de Platon où Socrate se dit savant dans « les choses de l'amour » pour éclairer le concept de transfert en psychanalyse et dans le *Séminaire XX. Encore*, il affirme : « Celui à qui je

⁵³ Soit à partir de juillet 1644, dès la 8ème lettre sur les 59 qui constituent la correspondance publiée.

suppose le savoir, je l'aime.»⁵⁴ Ainsi, que la correspondance entre Descartes et Elisabeth soit une correspondance philosophique n'empêche nullement que Descartes et Elisabeth s'aiment. Elle engage même, comme correspondance philosophique, un lien d'amour. Plus largement, on pourrait rappeler qu'il est constitutif de la philosophie de se nouer à la question de l'amour, en convoquant évidemment son origine tant étymologique qu'historique, mais en insistant surtout sur cette idée, que l'étymologie d'une certaine manière dilue et que Jean-Luc Marion rappelle dans *Le phénomène érotique*⁵⁵, à savoir qu'il faut bien, d'abord, aimer le savoir ou la sagesse pour le ou la rechercher, que l'amour initie la démarche philosophique, et ce, notamment parce qu'elle requiert l'épreuve d'un manque qui pose quelque chose comme désirable et, ici identiquement, aimable. Certes, on pourrait dire alors qu'il ne s'agit pas tant d'amour entre Descartes et Elisabeth que d'un amour commun pour un élément tiers - le savoir, la vérité, le sens - amour commun qui justifierait la rencontre entre deux personnes unies par la même recherche, le même désirable. Mais même en faisant droit à cette objection qui semble méconnaître que la demande de savoir s'adresse toujours à quelqu'un, il est tout de même possible de remarquer que leur correspondance dure sept ans sans être justifiée par des obligations officielles. Descartes, bousculé dans ses certitudes par les oppositions d'Elisabeth, pris au dépourvu par l'extrême acuité du problème des passions tel que le vécu d'Elisabeth lui livre, aurait pu ne pas se tenir à cette correspondance où l'indocilité d'Elisabeth le malmène. Il faut bien supposer que quelque chose les unit au cours de toutes ces années. Comment ne pas penser que deux personnes qui correspondent de façon aussi engagée – que cet engagement tienne au constat que les problèmes philosophiques qui y sont discutés les travaillent tous deux, au rythme des lettres, à l'attention et au respect dont elles témoignent ou bien encore aux choses intimes qui s'y livrent – s'aiment ? La tradition philosophique sur cette question du lien qui unit Descartes et Elisabeth se décline en diverses attitudes. Une, probablement la plus importante, consiste à ne rien dire, à n'y faire droit d'aucune manière, au profit d'un contenu philosophique strictement objectivable. Une deuxième n'insiste au contraire sur cette question que pour en démentir la pertinence, affichant un certain mépris pour cette approche, sinon pour cette supposition. Descartes et Elisabeth s'aiment-ils, s'agit-il d'amour entre eux ? Ces questions, rapportées explicitement ou implicitement, ne sont pas alors passées sous silence mais convoquées pour être rejetées. Le rejet n'est d'ailleurs pas sans pertinence puisque ces questions sont de toute manière

⁵⁴ Jacques Lacan, *Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.64.

⁵⁵ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, 2003, p.10-11.

abordées dans un registre romanesque qui en sape par avance tout intérêt en dénaturant le sens qu'il peut y avoir à penser l'amour dans le lien au savoir et à celui ou celle qui en est l'intermédiaire. Enfin, quand elles sont l'occasion d'un certain traitement, c'est le plus souvent pour insister sur le type d'amour que l'on peut éventuellement concevoir entre eux – amour intellectuel, estime, respect, etc. – autant de manières de souligner la noblesse du sentiment, autant de dénégations, autant d'esquives. C'est contre cette tentation d'esquiver, d'affadir le phénomène que le rappel de Lacan à propos de la position freudienne sur le transfert pourrait servir :

*Dans les Observations sur l'amour de transfert, Freud n'hésite pas à appeler le transfert du nom d'amour. Freud élude si peu le phénomène amoureux, passionnel, dans son sens le plus concret qu'il va jusqu'à dire qu'il y a entre le transfert et ce que nous appelons dans la vie amour, aucune distinction vraiment essentielle. La structure de ce phénomène artificiel qu'est le transfert et celle du phénomène spontané que nous appelons amour et très précisément l'amour-passion, sont, sur le plan psychique, équivalentes.*⁵⁶

Et un peu plus loin, il précise : « Le transfert, c'est l'amour. »⁵⁷ Cette citation mériterait bien des commentaires et des précisions ; retenons-là tout d'abord comme garde-fou en la lisant comme une mise en garde de Lacan contre toute tentative d'édulcorer la thèse freudienne du transfert comme amour, d'en méconnaître l'audace. Plus largement, il s'agit aussi de ne pas céder à la frilosité qui consisterait à nommer « amitié » le lien entre Descartes et Elisabeth. Bien sûr Descartes et Elisabeth sont amis, comme un philosophe peut l'être avec une princesse avec qui il entretient une correspondance suivie témoignant d'intérêts intellectuels communs et de respect mutuel. Il n'en demeure pas moins que dans cette correspondance, la question de l'amour s'articule à la rencontre au moins de deux façons.

L'amour, en tant qu'amour de transfert, pourrait être pensé tout d'abord comme ce qui produit la rencontre, ce qui en est à l'origine, ce qui la caractérise sinon ce qui la cause. Cette perspective implique la position du sujet supposé savoir à qui la demande de savoir est adressée, mais par là même, cela implique aussi une superposition de temporalité dont la rencontre dans l'espace des lettres porterait la trace et déploierait les conséquences. En effet, si c'est Elisabeth qui inaugure la correspondance, dans l'édition publiée que nous étudions, c'est également elle qui antérieurement demande une entrevue avec Descartes. La correspondance est donc précédée d'une rencontre physique

⁵⁶ Jacques Lacan, *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1975, p.144.

⁵⁷ *Ibid.*, p.144.

entre Descartes et Elisabeth, d'un entretien. Adrien Baillet, biographe de Descartes, rapporte cette initiative d'Elisabeth en ces termes :

Cette princesse avait été élevée dans la connaissance d'un grand nombre de langues et de tout ce que l'on comprend sous le nom de belles-lettres. Mais l'élévation et la profondeur de son génie ne permirent point qu'elle s'arrêtât à ces connaissances où se bornent ordinairement les plus beaux esprits de son sexe, qui se contentent de vouloir briller. Elle voulut passer à celles qui demandent la plus forte application des hommes ; et elle se rendit habile dans la philosophie et les mathématiques ; jusqu'à ce qu'ayant vu les Essais de philosophie de M. Descartes, elle conçut une si forte passion pour sa doctrine, qu'elle compta pour rien tout ce qu'elle avait appris jusque là, et se mit sous sa discipline pour élever un nouvel édifice sur ses principes. Elle le fit donc prier de la venir voir afin qu'elle pût puiser la vraie philosophie dans sa source.⁵⁸

Dès lors, correspondance et entretien sont surtout tous deux précédés de la rencontre d'Elisabeth avec la philosophie de Descartes, dans la solitude de la lecture. Mais l'amour ne joue peut-être pas seulement pour dessiner une configuration singulière qui permettrait la rencontre. En effet, pour que la rencontre soit telle, c'est-à-dire qu'elle inaugure une dimension nouvelle, on peut dire avec Althusser, bien qu'il le travaille dans un autre contexte théorique, qu'« il faut que (la rencontre) dure, que ce ne soit pas une " brève rencontre ", mais une rencontre durable [...] »⁵⁹ Il précise d'ailleurs à cet égard que « toute rencontre est provisoire, même quand elle dure »⁶⁰. Et un peu plus haut : « En un autre langage, rien ne vient garantir que *la réalité du fait accompli* soit la *garantie de sa pérennité* [...] »⁶¹ C'est donc la question de la pérennité de cette rencontre qu'il faut ici souligner. Dans ce contexte d'analyse, l'amour de transfert pourrait être ce qui donne consistance à cet être aléatoire qu'est toute rencontre en lui assurant une certaine permanence et ce, peut-être parce qu'il y aurait une certaine homologie entre amour et rencontre sous le biais de leur extrême précarité.

D'autre part, si une rencontre est lisible comme un moment exceptionnel, inédit et non réitérable, comme un événement, au sens où Alain Badiou, dans *L'éloge de l'amour*⁶², le distingue de l'expérience parce qu'il ne rentre pas dans la loi des choses, l'amour pourrait être compris comme ce qui, comme résultat, témoigne de cet

⁵⁸ Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1992, p.214.

⁵⁹ Louis Althusser, « Le courant souterrain de la rencontre » (1982) p.553 à 594 dans *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, « Le livre de Poche/Biblio Essais », 1994, p.555.

⁶⁰ *Ibid.*, p.561.

⁶¹ *Ibid.*, p.561.

⁶² Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009, p.28.

événement. L'amour à ce titre surgirait de la rencontre, comme cette nouveauté qui signe la rencontre comme relation inaugurant une dimension nouvelle. Mais dès lors, il n'aurait pas la même position dans le processus constitutif de la rencontre et peut-être plus alors strictement le même sens que l'amour de transfert. En lisant la rencontre comme événement, Badiou précise qu'elle reste opaque et que la lisibilité ne peut se faire qu'à partir des conséquences multiformes. L'une d'elles pourrait être l'amour qui, *a posteriori*, déterminerait la rencontre comme rencontre. On pourrait dire alors qu'il y a eu rencontre parce que quelque chose comme de l'amour a eu lieu, qui ne saurait strictement s'identifier à l'amour de transfert. Deux pistes d'analyse pourraient étayer cette approche de la correspondance. Il s'agira tout d'abord de s'arrêter sur cette formule d'Elisabeth qui pose très clairement que ce sont les lettres de Descartes qui servent d'antidote à la mélancolie. La voie d'analyse consisterait à penser les lettres comme signe, c'est-à-dire ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. Les lettres fonctionneraient alors comme signe de l'attention et de l'amour que Descartes lui porte. D'autre part, ce que Lacan appelle la métaphore de l'amour permettra d'ouvrir à une autre lecture. La métaphore de l'amour s'opère quand un changement de positions s'effectue : *l'érôménos*, initialement l'objet d'amour devient *érasstès*, désirant à son tour. Plus largement, la métaphore de l'amour a lieu quand chacun devient à la fois *érasstès* et *érôménos*, quand chaque partenaire de la relation est à la fois sujet du manque et détient l'objet cause du désir de l'Autre. Il s'agira d'examiner l'hypothèse selon laquelle cette métaphore opère pour Descartes dans la correspondance : d'aimé, il devient aimant, c'est-à-dire désirant, et la prise en charge d'une question (celle des passions) dont l'intérêt ne lui était pas apparu, ou apparu comme urgent, témoignerait de ce changement de place. La formule de Jean-Marie Beyssade, précédemment citée, selon laquelle la correspondance fait passer d'un livre à un livre en contenant d'une certaine manière déjà l'idée.

c) La question des lettres

Un des partis pris de ce travail est de penser la rencontre entre Descartes et Elisabeth dans la correspondance, les lettres se pensant comme l'espace dans lequel et par lequel elle a lieu, et ce, quelles que soient les rencontres antérieures ou celles, ponctuelles, qui entrecoupent la correspondance et auxquelles il faudra faire droit. Cela engage donc le statut de la lettre. Des lettres comprises comme missives, on peut dire qu'elles ont un certain contenu, qu'elles délivrent un message. Considérer les lettres comme un message, c'est insister sur l'idée qu'elles sont porteuses de sens, c'est se

concentrer sur ce qu'elles disent et énoncent. Le contenu philosophique de l'échange prend ici son importance, mais également les éléments intimes qu'Elisabeth livre d'elle à Descartes tout autant que les réponses de Descartes leur accordant un intérêt personnel et théorique, faisant droit à un certain souci du singulier. La maladie de l'âme et les symptômes du corps sont parlés au sens où ils sont formulés à quelqu'un. Elisabeth ne se tait pas, ou plus, et trouve un lieu et une personne à qui faire part de cette douleur et difficulté d'être. La lettre est le lieu où Elisabeth parvient à dire quelque chose d'elle. Elle reconnaît d'ailleurs que si Descartes l'aide autant c'est qu'elle a pu lui dire quelque chose qu'elle n'a dit à personne : la part que son esprit avait au désordre du corps.

Mais dès lors les lettres semblent revêtir une importance tout autant capitale qu'équivoque. Soulignons tout d'abord que les lettres doivent être comprises en tant qu'elles sont un écrit mais elles peuvent tout aussi bien désigner la possibilité de parler et d'échanger. La précision d'Elisabeth selon laquelle ce sont les lettres qui servent d'antidote à la mélancolie sera étudiée en tant qu'elle enseigne sur le rapport qu'elle entretient avec les lettres de Descartes. Il s'agira de questionner le jeu de distance/présence que l'écrit instaure ou représente. En étudiant le conte d'Edgar Poe, *La lettre volée*, Lacan fait d'ailleurs ressortir d'autres fonctions de la lettre que celle strictement de délivrer un message. La lecture de Lacan⁶³ met en effet en valeur que cette lettre que la Reine reçoit puis se fait voler a des effets alors même que son contenu n'est pas engagé puisque de lui justement nous n'en savons jamais rien. Cela permet de souligner d'une part que la fonction d'une lettre n'est pas nécessairement d'être lue. Le contenu sémantique n'est pas si important que cela. La lettre trouve une autre fonction qui se trouve réalisée par le fait que l'on fait autre chose avec une lettre que simplement la lire : on peut, par exemple, la voler, la garder, la brûler, l'exposer, refuser de la publier, etc. L'analyse de Lacan fait ressortir également qu'une lettre modifie – à leur insu – ceux qui la possèdent. Mais on pourrait penser aussi ici qu'elle modifie également ceux qui l'écrivent. L'écriture permet alors des modifications pour chacun des épistoliers.

Le décentrement d'étude que nous proposons dans ce travail conduit dès lors à interroger ce qui se joue dans cet échange philosophique par lettres à partir d'un autre champ que la philosophie elle-même, la psychanalyse, et c'est essentiellement à partir de Lacan que dans ce champ nous avons travaillé. Ce choix méthodologique se nourrit

⁶³ Jacques Lacan, « Le séminaire sur " la Lettre volée " » dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.11 à 61 et « La Lettre volée » dans *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, « Points Essais », 2005, p.261 à 279.

de la précision de Pierre Hadot dans *Eloge de la philosophie antique* où il fait référence aux travaux de Pierre Courcelle et rappelle la fécondité en matière de compréhension d'un texte de la position méthodologique de ce dernier : partir du « principe très simple selon lequel un texte doit s'interpréter en fonction du genre littéraire auquel il appartient »⁶⁴. Ce principe méthodologique que nous avons pris comme guide remet au centre de l'attention le fait que ces lettres entre Descartes et Elisabeth constituent une correspondance dont il faut dire d'une part qu'elle est une correspondance réelle et non un genre choisi par un auteur à des fins d'exposition de ses thèses sous une forme autre que l'essai philosophique, et d'autre part que cette correspondance est initialement privée. Cette correspondance entre Descartes et Elisabeth porte donc la marque de son statut au sens où les questions et les réponses étaient proprement imprévisibles, comme l'était le mouvement que cet échange finalement dessine. Mais si on a affaire pour le dire simplement à de vrais interlocuteurs, dont la liberté d'écriture s'origine également dans le statut privé de ces lettres, alors la position subjective est particulièrement importante pour comprendre ce qui se joue dans les échanges d'énoncés. La psychanalyse permet alors d'interroger ce que la philosophie seule ne saurait toujours thématiser : elle permet de proposer des lectures de ces positions subjectives à l'œuvre et de leurs effets. Dans cette perspective, nous avons essentiellement travaillé à partir de Lacan, parce qu'il est allé chercher aussi son bien ailleurs que dans son propre champ, et notamment dans la philosophie, parce qu'à cette occasion il a proposé d'autres lectures de moments majeurs de l'histoire de la philosophie et permis de repenser des questions philosophiques importantes pour notre travail (ainsi de la question du sujet, ainsi du rapport au savoir). Lacan nous a donc fourni la possibilité d'éclairer autrement cette correspondance et de nourrir concrètement ce décentrement du regard que nous entendions conduire.

Enfin, la dernière remarque méthodologique concerne le traitement de notre support et se déduit en partie du point précédent. Nous avons en effet fait le choix, pour mettre en exergue ce que cet échange porte, d'étudier la correspondance entre Descartes et Elisabeth pour elle-même, comme un tout, quasi clos sur lui-même. Ce n'est pas dire que les éléments historiques dans lesquels s'inscrit cette correspondance ou auxquels elle renvoie sont ignorés. Ils sont d'ailleurs parfois pris en compte. Mais ils ne constituent ni une étude ni une référence à partir de laquelle est analysée cette

⁶⁴ Pierre Hadot, *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Editions Allia, 2009, p.14.

correspondance. C'est dans cette perspective que se justifie aussi le choix de travailler à partir des lettres entre Descartes et Elisabeth dans l'édition de Jean-Marie et Michelle Beyssade chez GF-Flammarion, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*⁶⁵. Outre que cette édition constitue un document facilement accessible à tous et à toutes, elle permet de lire les lettres dans leur mouvement sans que cette lecture ne soit entrecoupée par des lettres de Descartes à d'autres correspondants.

⁶⁵ Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, *op. cit.*

PREMIERE PARTIE

Première partie :

Une rencontre étonnante

Le trait commun à toutes les présentations et/ou études de cette correspondance, quelles que soient les portes d'entrée et quelles que soient les raisons, philosophiques ou historiques, de s'y rapporter, est donc d'en souligner le caractère exceptionnel dans l'œuvre de Descartes en lui accordant une place à part y compris parmi toutes les correspondances du philosophe¹. Cette correspondance constitue un événement, sous peine de quoi son caractère exceptionnel ne se soulignerait pas de façon aussi insistante ni massive, et sa dimension philosophique permet incontestablement de l'expliquer. Mais que l'auteur des *Méditations métaphysiques*, celui du dualisme de l'âme et du corps, mais aussi celui d'une certaine science moderne, soit l'interlocuteur d'Elisabeth dans cette correspondance, c'est-à-dire soit celui qui fasse droit à ce sujet interrogeant à partir de sa singularité et qui met en chantier une réflexion sur les passions, a néanmoins de quoi étonner. Cette correspondance peut être considérée comme nous donnant à voir et à découvrir un Descartes fort méconnu, sinon totalement ignoré, un Descartes dérogeant à son image la plus massive de philosophe rationaliste. Peut-être est-ce dû à une relative méconnaissance dans laquelle est saisie la philosophie cartésienne, réduite souvent à quelques traits qui l'ont rendue célèbre ? Mais cet effet de surprise pourrait bien être autre chose que l'effet de l'ignorance de la complexité de la philosophie de Descartes : il serait au contraire produit par une sorte d'effraction dans sa propre philosophie.

Interroger cette correspondance en la pensant comme une rencontre consiste dans un premier temps à souligner les éléments qui font de cette correspondance un moment exceptionnel pour voir ce qu'ils donnent à penser de ce lien entre Descartes et Elisabeth tel qu'il s'expose dans les lettres. Et si surprise il y a, alors la correspondance

¹ Citons quelques uns des commentaires. Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, Vrin, 2002, p.89 : « La correspondance suivie que Descartes entretient de mai 1643 à février 1649 avec Elisabeth de Bohême, présente pour la question des passions, un intérêt exceptionnel. » Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p.249 : « En aucune autre partie de son œuvre plus que dans les lettres à la princesse palatine Elisabeth, fille du roi de Bohême Frédéric en exil aux Pays-Bas, Descartes ne témoigne d'autant d'attention à la pensée de son interlocuteur [...]. » Jean-Marie Beyssade, « Philosopher par lettres », *op.cit.*, p.23 : « La princesse Elisabeth, correspondante exemplaire, est la seule sans doute avec qui la correspondance philosophique de Descartes se soit pleinement accomplie comme genre spécifique. C'est pourquoi les lettres qui se sont échangées entre 1643 et 1649 constituent un ensemble exceptionnel, qui doit être considéré à part [...]. »

doit donner à voir qu'il s'y passe à la fois quelque chose de moins et de plus que ce qui y était attendu, peut-être surtout quelque chose d'autre.

Chapitre 1 - Où réside l'étonnement ?

Interroger le paradoxe relevé suppose de tâcher de cerner l'étonnement, de faire le départ autant que faire se peut entre ce qui était attendu et ce qui ne l'était pas. Tout se passe comme si la philosophie cartésienne ne semblait pas permettre de prévoir cette rencontre, comme si elle n'était pas elle-même préparée à cette rencontre avec Elisabeth. Voyons ce qu'il en est.

1- Descartes, homme et philosophe

L'abord tardif de la question des passions, témoignant de l'union de l'âme et du corps, dans la philosophie de Descartes est un lieu commun des commentaires de cette correspondance et du *Traité des passions* qui y trouve son origine ; le sont également le manque d'approche originale et spécifique de Descartes au début de la correspondance et son manque de curiosité par rapport à ce thème. Tout ceci est bien connu mais permet d'aborder l'étonnement que suscitent cette correspondance et son caractère insolite. En effet, l'étonnement s'appuie tout d'abord sur le fait que de façon objectivement repérable, Descartes n'a jamais construit une véritable réflexion sur le thème des passions antérieurement à cette correspondance. Carole Talon-Hugon le souligne² radicalement en proposant cette recension éclairante en elle-même : « Ce thème n'est abordé qu'en 1633, dans *l'Homme*, puis en 1644, dans les *Principes*. » Et en note elle précise : « *L'Homme* leur consacre 5 pages, les *Principes*, un paragraphe seulement »³ : une philosophie donc qui ne s'intéresse guère aux passions et à ce phénomène de l'union de l'âme et du corps sur lequel interroge Elisabeth. Il faut remarquer d'ailleurs que si tous les commentateurs soulignent d'une manière ou d'une autre que ce sont les questions et sollicitations d'Elisabeth qui conduisent Descartes à prendre en charge la question des

² Cf. aussi Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann philosophie, 2008, p.77.

³ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison, op.cit.*, p.16 et note de bas de page n°5.

passions, Descartes lui-même précise que cette question n'a jamais été pour lui un objet d'étude ni même un projet. En pleine rédaction du *Traité des Passions* et alors qu'il en soumet la lecture à Elisabeth, Descartes écrit à cette dernière que c'est une matière – les passions – qu'il n'a « jamais ci-devant étudiée », le « petit traité » qui lui donne à lire n'étant que « le premier crayon »⁴.

Ce thème est donc exclu de fait de la philosophie cartésienne, et Kambouchner⁵ émet l'hypothèse que ceci s'explique en partie par le fait que les passions n'ont jamais dû être un problème pratique pour Descartes. Le peu d'intérêt manifeste de Descartes pour ce problème serait dès lors indice que ce n'en était pas vraiment un pour lui, que sa vie d'homme n'a guère dû le confronter à ces limites de la raison que les passions font parfois éprouver, que ses propres passions ne lui ont sûrement pas paru problématiques. Ainsi, Kambouchner rappelle qu'à travers ses écrits, on peut largement supposer que Descartes, et ce de façon assez spontanée, ne s'est guère trouvé confronté au drame intime qu'une affectivité non maîtrisée fait vivre, qu'il y a tout lieu de supposer qu'une certaine tranquillité en matière affective le caractérisait au point que le problème des passions s'est toujours pour Descartes présenté d'un point de vue pratique comme quelque chose d'assez facile à résoudre⁶. L'analyse se soutient à la fois d'affirmations doctrinales de Descartes et de précisions qu'il fait lui-même sur sa vie personnelle dont le pari de Kambouchner est de les penser sincères⁷. Ainsi par exemple, il rappelle la troisième maxime de la morale provisoire énoncée dans le *Discours de la Méthode* que Descartes pose ainsi :

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées [...]. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse⁸.

et la commente en ces termes : « Pour décider de régler ses désirs en réputant inaccessible tout ce qui ne dépend pas de nous, il faut s'être déjà reconnu à soi-même un pouvoir très entier sur ses propres pensées. »⁹ Kambouchner fait donc l'hypothèse d'une

⁴ Descartes à Elisabeth, lettre de mai 1646, p.166.

⁵ Denis Kambouchner, *L'homme des passions, op.cit.*, p.22-23 notamment

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p.23

⁸ Descartes, *Discours de la méthode*, Œuvres philosophiques. Tome I, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », Edition de F. Alquié, 1988, p.195-196.

⁹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions, op.cit.*, p.22.

position théorique de Descartes qui ne serait pas sans lien en quelque sorte avec sa propre expérience face aux passions, dont il précise qu'elles ont dû très rapidement apparaître à Descartes soit comme convenables soit comme inoffensives ou faciles à maîtriser. Et cette lecture se nourrit en effet de ce que Descartes dit de lui-même, et ce, de différentes manières. Ainsi, par exemple, lorsqu'il commente à Elisabeth ce traité des passions qu'il est en train de rédiger, il précise : « Je crois bien que la tristesse ôte l'appétit à plusieurs ; mais, pour ce que j'ai toujours éprouvé en moi qu'elle l'augmente, je m'étais réglé là-dessus. »¹⁰ Il expose ainsi clairement qu'effectivement ces affirmations théoriques se nourrissent de l'observation de sa propre expérience. Mais encore, il confie à Elisabeth l'« inclination qu'[il] a toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui les [lui] pouvait rendre le plus agréables [...] »¹¹. Mais cette absence de problème pratique ne saurait justifier à elle seule l'absence du traitement de cette question et Kambouchner d'ailleurs précise bien que si les passions n'ont pas dû être un problème pratique pour Descartes ne l'obligeant ainsi pas à s'y confronter, elles constituent en revanche un véritable problème théorique pour sa philosophie. Il écrit : « [...] Sans doute aussi que la passion en elle-même était pour lui - théoriquement - un objet particulièrement difficile à penser. »¹² En effet, les passions témoignent de l'union de l'âme et du corps et en ce sens n'appartiennent pas à l'âme seule, mais à l'homme composé d'une âme et d'un corps. Elles constituent une difficulté majeure dans la mesure où la philosophie cartésienne posant âme et corps comme deux substances distinctes, irréductibles l'une à l'autre, les passions obligent à penser le principe de leur relation. L'âme est substantiellement distincte du corps, son essence ne consiste en rien d'autre que la pensée ; celle du corps en revanche réside dans l'étendue. Corps et âme sont donc des substances dont les attributs s'excluent. Dès lors ce qui fonde la possibilité de les penser distinctement et clairement est également ce qui rend radicalement impossible de penser leur union. Les cadres conceptuels cartésiens ne permettent pas de penser l'union de l'âme et du corps, ils ne permettent pas de répondre à la question d'Elisabeth qui cherche à savoir comment une substance immatérielle peut être émue et troublée par des mouvements du corps, comment le corps peut causer des affections de l'âme, ni à sa réciproque à savoir comment l'âme peut mouvoir le corps. La réponse de Descartes à Elisabeth consiste d'ailleurs à reprendre sa position classique.

¹⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.167.

¹¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.167.

¹² Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, op.cit., p.31.

Certes tout d'abord, Descartes reconnaît la pertinence de la question d'Elisabeth¹³ et lorsque cette dernière insiste dans la lettre suivante, Descartes reconnaît volontiers s'être « mal expliqué »¹⁴. Mais dans les deux cas, il réitère les principes de sa philosophie et notamment ce qui se déduit de la distinction des substances : l'indérivabilité de la connaissance de l'union par rapport à celle de chacune des deux substances. L'union s'éprouve mais se conçoit difficilement. Ainsi Descartes écrit :

Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé par l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens¹⁵.

Descartes insiste sur le nécessaire abandon de la raison et de la méditation en ce qui concerne l'union, rappelant ainsi que l'entendement ne peut pas tout connaître, que l'union échappe à sa saisie strictement rationnelle. Le sérieux et la consistance des objections d'Elisabeth ne modifient pas, du moins pas fondamentalement, les positions théoriques de Descartes. Des variations sont notables tout de même entre les textes théoriques de Descartes et cette correspondance, notamment l'introduction de la troisième notion primitive. Sur ces points, nous renvoyons aux études spécifiques. Il n'en demeure pas moins que le problème de l'union comme problème métaphysique est un problème insoluble. Mais justement il n'est un problème que dans ce cadre puisque l'union ne constitue aucunement un problème à qui la vit et l'éprouve sans réfléchir. Descartes précise d'ailleurs à Elisabeth : « D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme [...].¹⁶ »

Ainsi, si la philosophie cartésienne ne préparait pas à cette rencontre avec Elisabeth, ce n'est pas au sens où la question que la princesse pose ne s'imposait pas logiquement en suite donc des thèses cartésiennes précédentes ni même au sens où son absence de traitement n'en faisait pas ressortir en creux la nécessité : mais c'est bien

¹³ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 mai 1643, p.67 : « Et je puis dire avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. »

¹⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.73.

¹⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.73.

¹⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.74.

plutôt au sens où le problème qu'Elisabeth pose constitue une difficulté majeure, insoluble dans la philosophie cartésienne. Il s'agit donc de souligner que ce que dans un premier temps la philosophie de Descartes semblait exclure, c'est moins la rencontre avec Elisabeth, c'est-à-dire avec une interlocutrice qui l'interroge ou avec cette interlocutrice-là qui l'interroge, qu'avec ce sur quoi elle l'interroge.

D'ailleurs les commentateurs précisent que lorsque Gassendi lui pose la même question, Descartes refuse d'y répondre¹⁷. Et si cette question est donc plutôt une question à éviter, la manière dont Elisabeth la pose théoriquement redouble la difficulté. Le point le plus problématique dès le début de la correspondance est qu'Elisabeth demande une autre définition de l'âme que celle donnée par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Elle écrit à Descartes : « [...] Je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de la substance, séparée de son action, de la pensée. »¹⁸ Après les réponses de Descartes nécessairement insatisfaisantes, elle insiste :

Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. Et pour cela, je pense qu'il y a des propriétés de l'âme, qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations Métaphysiques m'ont persuadée, par de si bonnes raisons, de l'inextension de l'âme¹⁹.

Elisabeth demande à Descartes une définition autre que celle qui consiste à la définir par son attribut principal ou son essence, soit la pensée. Qu'est-ce que l'âme ? Une chose qui pense, telle est la réponse qu'établissent les *Méditations Métaphysiques*. Elisabeth demande une réponse autre : penser est l'activité de l'âme, son attribut. Qu'est-ce que l'âme en dehors de son activité, quelle est sa nature ? L'orientation de cette question est toujours de comprendre comment à partir de ce qu'elle est, l'âme peut avoir une action sur le corps. Mais c'est la question prise sous ce biais-là que Descartes ne pouvait entendre, à laquelle il ne pouvait faire droit, tant elle contrevient à sa philosophie la plus fondamentale : la connaissance de la substance est précisément donnée par son attribut essentiel ou essence, pour l'âme donc, la pensée. Concevoir l'âme en dehors du fait qu'elle pense ou s'interroger de savoir si l'âme en tant qu'elle est unie au corps ne doit

¹⁷ Cf. notamment commentaire de Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, *op.cit.*, p.36

¹⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

¹⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.77.

pas avoir une autre définition que celle qui la fait être *res cogitans* n'a donc pour la philosophie de Descartes, et pour la philosophie de Descartes seulement²⁰, aucun sens.

En conséquence, la position de Descartes homme et philosophe rendait prévisible l'indigence du traitement de cette question dans ses écrits. Mais elle justifie aussi comme très attendu, d'une part le refus de traiter cette question dans une certaine orientation théorique et, d'autre part les réponses qu'il propose et répète à la princesse Elisabeth lorsque la question de l'union est théoriquement engagée, réponses qui ne bouleversent pas les acquis métaphysiques précédents. Ce ne serait donc pas dans les premiers éléments de réponse qu'il y aurait véritablement rupture. Ce qui est vraiment inattendu, ce n'est pas à proprement parler les réponses de Descartes, mais c'est bien que Descartes réponde à cette question.

2- Les questions d'Elisabeth

Que Descartes réponde déjà aux questions initiales de la princesse est en soit seul suffisant pour que cette correspondance atteste de quelque chose de nouveau. Rappelons encore qu'à d'autres Descartes n'a pas répondu. Le rôle d'Elisabeth dans cette prise en charge de la question par Descartes est unanimement souligné comme incontestablement déterminant - quelle que soit la part de contingence dans cette histoire, sur laquelle nous reviendrons. Ainsi, même si Denis Kambouchner²¹ précise qu'on ne peut pas supposer que Descartes n'aurait pas affronté le problème philosophique des passions sans la sollicitation d'Elisabeth et rappelle à cet égard que la question morale, spécifiquement en tant qu'elle est engagée par le problème des passions, constitue une extension de la philosophie de Descartes qui ne pouvait manquer de s'imposer, d'autant que « la répétition des sollicitations [...] accompagnant la gloire, ne pouvait être indéfiniment déçue »²², il n'en demeure pas moins que la contingence de l'histoire veut que ce soit avec Elisabeth et par ses interrogations à elle que Descartes s'y

²⁰ Denis Kambouchner, *L'homme des passions, op.cit.*, p.53 : « Or, si le problème est ainsi de trouver ou identifier des notions de l'âme et du corps qui n'excluent pas entre eux toute espèce de communauté réelle, et qui ainsi laissent subsister ou aménagent positivement la possibilité d'une synthèse que les concepts proprement cartésiens rendent en principe impraticable, il semble bien que par exemple la notion aristotélicienne de l'âme, qui en fait " quelque chose du corps ", un principe de vie, un lieu d'échéance de ses affections et de déterminations de ses mouvements, remplisse déjà beaucoup mieux de tels réquisits [...] »

²¹ *Ibid.*, p.30.

²² *Ibid.* p.30.

confronte. Et quand bien même une telle émergence de la question aurait pu naître d'autres raisons et d'autres personnes, c'est dans le contexte de la demande d'Elisabeth et du lien que Descartes noue avec elle qu'une telle réflexion et théorisation s'engagent.

Ainsi, le premier élément d'étonnement est cette prise en compte de la question d'Elisabeth, mais ce qui va donner lieu à quelque chose de véritablement inédit, c'est la suite de l'échange lorsqu'on passe au temps de la maladie. C'est à partir de là véritablement que Descartes témoigne d'une remise en cause des contenus des réponses qu'il propose. La réitération des objections d'Elisabeth ne lui permettront plus de maintenir qu'on peut, du moins facilement, guérir le corps par l'âme pas plus que l'on peut, par la seule force de la volonté et de la raison, guérir l'âme. C'est à partir de ce temps qu'il montre qu'il s'engage véritablement dans cette question, qu'il décide de repenser à nouveaux frais la question des passions et d'y consacrer une réflexion philosophique digne de ce nom. Le *Traité des passions* prend d'ailleurs en charge cette question insoluble que pose Elisabeth au début de la correspondance (à savoir comment l'âme immatérielle peut mouvoir le corps ou être émue par lui) en posant la glande pinéale comme point de contact entre ce que tout oppose²³.

Qu'il s'engage dans cette question au point d'accepter les réfutations qui lui sont faites, là est véritablement ce qui acte cette correspondance comme moment exceptionnel. On pourrait même dire que c'est l'issue donnée à cette prise en charge de la question initiale qui fait apparaître cette dernière rétrospectivement comme véritablement notable. Mais c'est tout autant dire que la maladie d'Elisabeth joue là un rôle majeur. D'une part c'est elle qui permet une relance de la question : devant l'insistante incompréhension d'Elisabeth, Descartes ne répond plus, lui proposant des problèmes mathématiques qui pourraient être lus comme venant opportunément en quelque sorte décaler la correspondance. Et en effet, si ce n'était la maladie d'Elisabeth, Descartes ne semblait pas enclin à poursuivre sur cette question de l'union de l'âme et du corps qu'il laisse théoriquement non réglée pour Elisabeth. D'autre part, Descartes n'est pas conduit à ce changement inédit par les réfutations d'Elisabeth quand la question examinée est théoriquement engagée mais bien quand elle a suscité de la part du philosophe des prescriptions médico-morales qu'Elisabeth sape une par une. D'ailleurs, Carole Talon-Hugon en travaillant l'émergence de la question des passions dans la philosophie cartésienne s'appuie bien entendu sur la correspondance mais à partir de

²³ Cf. Sur cette question, les analyses de Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison, op.cit.*, p.140 et suivantes et Denis Kambouchner, *L'homme des passions, op.cit.*, introduction.

mai 1645²⁴, soit quand Descartes ayant appris par Pollot la maladie d'Elisabeth écrit à la princesse à ce sujet, comme si les lettres antérieures ne comptaient pas ou étaient de moindre importance. Pourtant, les passions sont bien le phénomène typique de l'union de l'âme et du corps. Et à ce titre, les premières lettres initiant la correspondance sur cette question de l'union sont bien le préalable important à l'abord de la question des passions. On pourrait même souligner que la question des passions ne joue dans la correspondance qu'après l'impossibilité d'aborder théoriquement la question de l'union autrement qu'en étant conduit à des impasses. Cet ordre est bien entendu au moins chronologique mais faire l'hypothèse d'un lien de conséquence n'est pas impossible : on peut voir la question des passions comme venant rejouer concrètement et surtout relancer ce que la réflexion théorique a contraint d'abandonner. L'impasse du temps théorique ouvre la voie pour une mise en question autre de cette union problématique entre le corps et l'âme : par la mise en scène des passions et des symptômes. Nous n'ignorons pas que des lettres de cette période sont manquantes et Marie-Frédérique Pellegrin²⁵ précise que dès lors, on ne sait pas si Descartes a fini par convaincre Elisabeth sur cette question théorique du dualisme. Elle précise même que dans la mesure où l'échange reprend sur un autre thème (les questions mathématiques), cela « laisse supposer que d'une manière ou d'une autre, la princesse s'est ralliée à son interlocuteur ». Mais d'une part, qu'Elisabeth ait été ou non convaincue ne change rien aux objections sérieuses qu'elle lui oppose théoriquement et qui sont toujours d'ailleurs discutées²⁶, indiquant bien là combien la position cartésienne présente une difficulté majeure. D'autre part, si elle a été convaincue, Elisabeth reprend tout de même cette question par le biais autre que fournit la maladie. Enfin, on pourrait dire que se joue là le choix méthodologique de lire la correspondance telle qu'elle est publiée et qui fait par là même ressortir l'impasse de la question théorique de l'union de l'âme et du corps, impasse qui, même si elle a été dépassée par Elisabeth, se rejoue dans le temps de la maladie. Ainsi, il n'est pas impossible de lire les symptômes, passions et autres difficultés qu'Elisabeth décrit comme venant d'une certaine manière valider la position de Descartes : il y a bien union de l'âme et du corps. En témoignant par ses passions de l'union de l'âme et du corps, Elisabeth reconnaît qu'elle est possible mais met au défi

²⁴ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, *op.cit.*, p.90.

²⁵ Marie-Frédérique Pellegrin, « " Etre cartésienne ", un devenir ? De Descartes à Poulain de la Barre, d'Elisabeth de Bohême à Eulalie », dans Delphine Kolesnik-Antoine (sous la dir. de), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, *op. cit.*, p.377.

²⁶ Cf. notamment Igor Agostini, « Le mythe du cartésianisme d'Elisabeth », dans Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, *op. cit.*, p.101 à 118.

Descartes de la lui expliquer. Au fond, la question théorique n'est pas réellement abandonnée même si elle est prise sous un biais autre ou autrement travaillée : l'incompréhension de la manière dont l'âme peut agir sur le corps se retrouve dans le travail de sapes des solutions que Descartes propose pour que l'âme guérisse le corps. C'est dire que d'une certaine manière on ne saurait faire débiter la prise en charge des passions dans la correspondance en mai 1645 sans mettre cette date en perspective avec l'échec précédent qui la sous-tend et lui donne un sens différent. Or c'est bien à partir de la maladie que Carole Talon-Hugon commence son étude du rôle de la correspondance dans la genèse du traitement des passions dans la philosophie cartésienne, et ce choix n'est pas sans signification puisqu'on pourrait dire qu'il revient à accorder aux lettres de ce que nous avons repéré comme la deuxième étape la fonction d'un début. Ce repérage de Carole Talon-Hugon incite donc à penser que là seulement commence véritablement quelque chose, que le véritable inédit coïncide avec, sinon est causé par, la prise en compte de la maladie d'Elisabeth dans leur relation.

Pour étudier la rupture que le temps de la maladie propose, il convient tout de même de souligner à nouveau que la question de l'union de l'âme et du corps unifie la correspondance ou en tous cas en fournit le fil essentiel et continu, quels que soient les autres thèmes qui sont occasionnellement abordés. Mais cette unité thématique masque peut-être la spécificité des demandes qui méritent d'être clarifiées. Ainsi, rappelons que la correspondance s'initie sur une demande précise d'Elisabeth, que l'on reconnaît d'ordre théorique, relancée quelques mois plus tard par une demande plus pratique. Dans les deux cas, ce qui est en question c'est bien l'union de l'âme et du corps, difficulté que l'on peut considérer comme unifiant leur correspondance. La deuxième demande d'Elisabeth intervient dans le deuxième temps de leur correspondance lorsqu'il est question de la maladie d'Elisabeth. Avant toute demande formulée de la part d'Elisabeth, Descartes prend en charge son souci de santé. Mais il s'y autorise en raison d'un précédent : « Car, bien que je ne sois pas médecin, l'honneur que Votre Altesse me fit, l'été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable »²⁷. Descartes s'occupe donc de la maladie d'Elisabeth en reprenant la question de l'âme et du corps mais dans une orientation différente puisqu'alors il s'agit de voir ce que l'on peut en apprendre ou en déduire comme conséquences pour la conduite de la vie, et précisément,

²⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.95.

ici, pour la guérison. Pour la conservation de la santé, l'âme est posée comme plus influente que les remèdes strictement médicaux pratiqués par Elisabeth et Descartes indique clairement qu'il lit les symptômes d'Elisabeth comme relevant d'une cause psychique. L'attitude de Descartes se légitime en quelque sorte d'une demande d'Elisabeth bien qu'elle ne soit pas explicitement dans les lettres d'Elisabeth. Reste qu'à cette intervention de Descartes, Elisabeth acquiesce puisqu'il a « la bonté de [lui] vouloir guérir le corps avec l'âme »²⁸. Déjà dans la lettre du 1er Août 1644, Elisabeth remerciait Descartes de lui « donner des préceptes pour la conservation de [sa] santé »²⁹ répondant à la lettre de juillet 1644³⁰ où Descartes inaugure, dans l'échange épistolaire du moins, ses interventions à propos de la maladie d'Elisabeth. La deuxième demande d'Elisabeth serait donc que Descartes continue à tâcher de lui guérir le corps avec l'âme. Cette deuxième demande est donc effectivement plus pratique que la première et semble postuler que les difficultés de la première question sont laissées de côté, ou donc, ont été résolues. Bien qu'Elisabeth ne semblait pas comprendre comment l'âme pouvait influencer le corps, elle semble désormais en prendre acte et souhaiter une application concrète de cette union de l'âme et du corps. Ces deux demandes successives font néanmoins apparaître un glissement : on passe en effet de la question de la nature de l'âme à celle de son usage en vue de la guérison du corps. Mais surtout on passe d'une question théoriquement engagée à une question subjectivement investie. Au fond, le premier temps fait apparaître une question que n'importe qui pouvait poser. C'est la question d'une raison pourrait-on dire abstraite qui réfléchit sur un problème laissé en suspens dans les textes antérieurs de Descartes. L'argumentation d'Elisabeth, si elle rend bien compte de sa question à elle, ne vaut pas que pour elle et a une dimension universelle en quelque sorte, rationnelle et logique.

On pourrait faire valoir ici à titre éventuel d'objection la lecture que fait Henri Gouhier de cette difficulté qu'Elisabeth soumet à Descartes, soit l'incapacité à comprendre comment l'âme immatérielle peut mouvoir le corps. Il soutient en effet qu'il y a là une difficulté psychologique et non philosophique³¹. Son argumentation consiste tout d'abord à souligner le « malentendu » qu'il y a entre Descartes et ses interlocuteurs sur cette question et notamment avec Elisabeth. Gouhier soutient un malentendu entre eux et non un désaccord car il ne s'agit pas de réponses différentes à une même question,

²⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.99.

²⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er août 1644, p.92.

³⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre du juillet 1644, p.89/90.

³¹ Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p.326 et suivantes.

mais « ce qui fait question pour eux ne fait pas question pour lui »³². Ainsi, ce qui est premier pour Descartes, c'est le vécu de l'union qui rend confus nos pensées et notamment notre conception claire et distincte de chacune des substances. Il y a donc pour Descartes un problème de la distinction de l'union de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union. Dès lors pour concevoir clairement ce qu'est l'âme et ce qu'est le corps, faut-il commencer par se défaire de l'union pour concevoir la distinction des substances. Gouhier souligne que les interlocuteurs de Descartes prennent le problème à l'envers de lui : en cartésiens, ils partent de la distinction des substances rencontrant en conséquence une difficulté à concevoir l'union. Il y a donc pour eux un problème d'union qui se pose à partir de la distinction que la métaphysique a établie. A partir de là, Gouhier en déduit que la difficulté relevée par Elisabeth, entre autres, est une difficulté psychologique induite par une intériorisation de la philosophie cartésienne. Descartes se confronte là aux effets induits de sa philosophie qui empêchent d'être dans « l'attitude mentale »³³ de concevoir ce qui pour lui (parce que le problème ne s'est pas posé dans cet ordre) ou pour des non cartésiens mais aussi des non philosophes (qui partent du vécu concret de l'union) ne posent aucun problème : soit l'union de l'âme et du corps et leur distinction. La philosophie cartésienne annule cette familiarité première de l'union de l'âme et du corps et Elisabeth doit se mettre dans l'attitude psychologique de retrouver ce que la fréquentation des textes de Descartes lui a fait perdre. D'où d'ailleurs que Descartes fait valoir que, pour ceux qui n'ont jamais philosophé, l'union n'est pas un problème³⁴.

Mais d'être psychologique, cette difficulté n'en est pas pour autant personnelle ni singulière : elle est même typique des cartésiens, au sens de ceux qui lisent Descartes sérieusement et tâchent de le comprendre. De plus, d'être psychologique, cette difficulté n'en reste pas moins philosophique au sens où elle est produite par un certain mode de raisonnement. Dès lors, tout lecteur des *Méditations* s'y confronte, qu'il soit, ainsi que Gouhier nomme joliment Elisabeth, « une cartésienne de désir »³⁵, ou bien un penseur ayant la volonté de comprendre la philosophie de Descartes. Cette analyse de la difficulté en termes psychologiques ne nous semble dès lors pas annuler le caractère non singulier de la question d'Elisabeth dans le temps théorique de leur échange.

³² *Ibid.*, p.326.

³³ *Ibid.*, p.330.

³⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.74.

³⁵ Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, *op.cit.*, p.338.

En revanche, à partir du deuxième temps de la correspondance, ce sont les questions, remarques et objections d'une personne singulière, qui souffre et éprouve cette union de façon problématique et particulière. La théorie cartésienne est passée là à l'épreuve de la singularité, mais on pourrait tout autant dire d'une expérience, qui d'être probablement typique, n'en reste pas moins unique et valable que pour cette personne-là. C'est du reste ce qu'Elisabeth rappelle à Descartes : elle ne conteste pas vraiment l'intérêt et la valeur de ses conseils, mais surtout leur pertinence et leur efficacité pour elle. Un moment de la correspondance est assez révélateur à cet égard. Il s'agit de celui où Descartes lui propose de tâcher de se divertir des malheurs qui affligent. Il formule son remède en ces termes :

Ce sont des ennemis domestiques, avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent ; et je ne trouve à cela qu'un seul remède, qui est d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de n'employer que l'entendement seul à les considérer, lorsqu'on y est obligé par la prudence³⁶.

La réponse d'Elisabeth ne se fait pas attendre :

Si je pouvais encore conformer [ma vie] à vos derniers préceptes, il n'y a point de doute que je me guérirais promptement des maladies du corps et des faiblesses de l'esprit. Mais j'avoue que je trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination des choses qui y sont continuellement représentées [...].

Et elle ajoute :

Je considère bien qu'en effaçant de l'idée d'une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse (que je crois m'être seulement représenté par l'imagination), j'en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que [je fais avec] l'affection que j'y apporte. Mais je ne l'ai jamais su pratiquer qu'après que la passion avait joué son rôle³⁷.

Deux remarques pour conclure ce point. D'une part, Elisabeth objecte à Descartes en faisant valoir non pas une analyse générale - ce qui aurait été possible et plus en accord avec un mode de discours philosophique - mais une position où elle parle

³⁶ Descartes à Elisabeth, lettre de mai ou juin 1645, p.100.

³⁷ Elisabeth à Descartes, lettre du 22 juin 1645, p.104.

en première personne³⁸. D'autre part, elle s'exclut et se pose comme exception, rappelant sa singularité et obligeant Descartes à se confronter à cette question de l'âme et du corps comme une question désormais investie dans la particularité de l'existence mais aussi dans la particularité de la souffrance et de son effet moral, et notamment dans la particularité du sens donné au constat de l'impuissance de la raison.

3- Un étonnement redoublé

Carole Talon-Hugon décrit ainsi ce moment :

*Elisabeth contraint Descartes à abandonner pour un temps (celui de cet échange singulier, qui se poursuit parallèlement à d'autres échanges avec Mersenne, Huygens, Clerselier, etc.) la haute mer de la spéculation métaphysique ou des abstractions mathématiques, pour aborder les rivages de l'homme concret.*³⁹

Et elle soutient que l'innovation cartésienne en matière de passions, c'est-à-dire sa décision d'abandonner ce qu'elle appelle « une doctrine des passions hâtivement bricolée et une morale d'emprunt » tient d'avoir été mise « à l'épreuve de l'expérience d'un sujet singulier »⁴⁰.

C'est donc parce que Descartes fait droit à ce sujet singulier qu'est Elisabeth dès le deuxième temps de leur correspondance qu'une prise en charge théorique d'une question évitée jusqu'alors est possible. On pourrait faire valoir que cette Elisabeth est d'une certaine manière déjà présente dès la première lettre : n'appartenant pas au monde des savants, elle n'en a pas les mêmes codes d'exposition⁴¹ et enkyste ces questions dans une singularité manifeste et incarnée. Ainsi, par exemple, les questions qu'elle a à poser sont accompagnées de propos sur sa personne, d'insistance sur son infériorité, de précautions qu'elle réclame. Elisabeth se qualifie de « personne ignorante et indocile », elle lui dit « la honte » qu'elle a d'écrire et d'exposer ainsi son style, elle réclame le

³⁸ Cf. Delphine Kolesnik-Antoine, « Elisabeth philosophe : un cartésianisme empirique ? » dans Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin, (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, op. cit., p. 119 à 137.

³⁹ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p.110.

⁴⁰ *Ibid.*, p.110.

⁴¹ Sabrina Ebbersmeyer rappelle que « Lisa Shapiro a quant à elle tenté d'identifier le style philosophique propre à Elisabeth et l'a identifié par sa manière singulière de poser des questions [...] ». Cf. Sabrina Ebbersmeyer, « Epicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Elisabeth » dans Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes, deux philosophes ?*, op. cit., p.171.

secret : « Vous connaissant le meilleur médecin pour [mon âme], je vous découvre si librement les faiblesses de mes spéculations, et espère qu'observant le serment d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes sans les publier. »⁴² Leur échange est dès le début de la correspondance placé sur un terrain qui n'est pas strictement celui d'un échange entre savants à propos de difficultés théoriques indépendantes de leur personne mais se teinte d'emblée d'une dimension personnelle puisque Descartes n'est pas seulement le philosophe à qui on soumet des réflexions et raisonnements mais aussi celui à qui on expose des difficultés de compréhension dont on tient à souligner qu'elles dépendent en partie, et même en grande partie, de la faiblesse de l'esprit de l'interlocutrice. Donc certes Elisabeth dès la première lettre installe une différence de style dans l'échange par rapport aux autres correspondances de Descartes. Mais il n'en demeure pas moins que le contenu de la correspondance et des questions change entre le premier temps de la correspondance d'une part et le deuxième et les suivants d'autre part.

L'explication de ce qui a pu paraître étonnant - que Descartes réponde et s'engage dans le traitement de cette question - serait donc résolu par le fait de l'interlocutrice et de la place d'où elle interroge. Mais nous voudrions soutenir que ce point redouble l'étonnement plus qu'il ne le lève. Et proposer l'idée que l'étonnement est redoublé ne revient pas à contester la proposition de Carole Talon-Hugon, bien au contraire : c'est se donner les moyens de s'y arrêter pour en faire surgir toute la fécondité. Ainsi émettre l'hypothèse que cette explication - à savoir que le changement philosophique de Descartes ne s'est fait que parce qu'il a accepté de mettre sa philosophie « à l'épreuve de l'expérience d'un sujet singulier » - relance le questionnement bien plus qu'il ne résout l'interrogation reconnaît que ce repérage dit quelque chose de la vérité de cette correspondance, de la vérité de ce qui se passe entre eux mais qu'il faut interroger ce qu'il y a justement de vérité dans cette proposition-là. Une telle interrogation présuppose alors que la vérité de cette proposition n'est peut-être pas là où on croit qu'elle est.

Pourquoi y aurait-il donc lieu de s'étonner de ce que Descartes philosophe fasse droit à ce sujet qu'incarne Elisabeth ? L'étonnement pourrait se saisir de façon très générale par l'idée que ce que fonde la philosophie cartésienne lorsque commence cette correspondance et ce dont elle témoigne dans son parcours comme dans son résultat exclut en droit ce qui se passe en fait dans la correspondance. Quelque chose dans l'échange épistolaire et dans la démarche de Descartes pourrait être lu comme venant déroger à la posture philosophique attendue en suite des *Méditations métaphysiques* sur

⁴² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 21 mai 1643, p.67/68.

lesquelles Elisabeth l'interroge, et plus largement peut-être à toute posture philosophique. Dit autrement, il y a dans la correspondance la mise en scène d'un sujet et son écoute qui cristallisent ce qui aurait pu être exclu. Mais cette généralité pourrait se décliner différemment selon au fond la manière dont on entend l'idée de « sujet singulier ».

Il y aurait une manière peut-être plus proprement philosophique d'entendre ce que peut vouloir dire dans le contexte de la correspondance cette « mise à l'épreuve de l'expérience d'un sujet singulier ». Avant toute chose, il faut préciser que cela renvoie peut-être à la position d'Elisabeth qui, honnêtement et avec sérieux, examine les propositions de Descartes et ne feint pas la compréhension. Elle le répète à plusieurs reprises : sa volonté est de s'instruire. Mais elle ne le fait pas à n'importe quel prix, celui qu'engagerait une idolâtrie pas si peu coutumière en philosophie et qui la conduirait à acquiescer à ce que dit Descartes quoiqu'il dise ; ou bien justement le fait-elle à n'importe quel prix, ne renonçant jamais à objecter quand elle n'est pas d'accord, ne renonçant jamais à interroger quand elle ne comprend pas malgré les affirmations répétées de Descartes. Sa singularité se joue tout d'abord parce que c'est elle qui pense, comprend ou ne comprend pas, c'est à partir de ses doutes philosophiques et de ses difficultés de compréhension qu'elle interroge. Cette attitude est celle à laquelle les commentateurs rendent généralement hommage comme étant d'ailleurs proprement cartésienne. Elisabeth est par exemple décrite comme étant « résolue à l'exigence cartésienne intransigeante de parvenir à l'évidence, avant de donner son acquiescement »⁴³. Mais il n'est pas sûr que cette manière de penser soit proprement ce qui rend unique cette correspondance ni même soit ce qui justifie que ce soit étonnant que Descartes fasse droit à cette interlocutrice-là.

Cette expression renvoie peut-être surtout au fait que cet examen minutieux se fait à partir de ce qu'elle est, de ce qu'elle éprouve et constate pour elle-même : une expérience non de pensée ou de réflexion mais de vécu pourrait-on dire. C'est cette singularité-là qui s'entend massivement dans la formule de Carole Talon-Hugon : les propositions de Descartes ne sont pas mises à l'épreuve d'un esprit singulier, d'une *res cogitans* pourrait-on dire, ou du moins pas seulement, elles sont surtout mises à l'épreuve d'une personne singulière qui éprouve dans sa chair la limite des préceptes

⁴³ Pascal Dupond, « Réflexions sur la Correspondance avec Elisabeth », dans Laurent Cournarie, Pascal Dupond, Michel Nodé-Langlois, *Descartes, passions et sagesse*, Toulouse, CRDP Midi-Pyrénées, « Dioti », p.8.

cartésiens, leur vacuité, leur inadéquation ou leur trop grande généralité. Et son argument est le renvoi à son intimité, intimité des symptômes, intimité des douleurs morales, intimité des incapacités. Elisabeth n'hésite pas à confronter les principes philosophiques de Descartes à leur application concrète pour elle-même, elle n'hésite pas à s'exposer et c'est d'avoir expérimenté leur insuffisance qu'elle répond à Descartes. Le premier niveau d'étonnement serait donc que Descartes se confronte là à tout ce que le parcours du cogito a exclu. Le moment du cogito cartésien est en effet celui d'un rejet par le doute de tout savoir et c'est dans ce rejet que Descartes découvre l'existant ego dont l'épure est nécessaire pour fonder la science. Mais par là même il y a rejet de tout ce qui le singularise puisque c'est sur ce rejet que se fonde la possibilité de l'entreprise que veut conduire Descartes, rejet de tout ce qui le singularise donc et notamment sa biographie, sa mémoire, le vécu propre de l'unité psychosomatique. Au fond, de façon presque triviale, on pourrait dire que l'étonnement réside dans le fait qu'au sortir des *Méditations* Descartes fasse droit à l'homme empirique en tant qu'empirique. Par cette formulation nous voulons dire qu'il ne s'agit pas tant de repérer que Descartes s'engage à penser l'homme concret, ce qu'il va faire en pensant à nouveaux frais la question des passions, ce qu'il avait déjà fait dans ses écrits antérieurs, même de façon succincte et insuffisante, en ne méconnaissant pas l'union de l'âme et du corps, mais qu'il s'y engage en pensant à partir de l'homme concret, cet existant unique et particulier, union d'une âme et d'un corps. Et si Descartes dans cette correspondance réfléchit à partir de la personne, il se laisse également enseigner par ce sujet-là.

Cette place d'où Elisabeth interroge reste, malgré tout, à être entendue telle que l'on vient de le souligner, une place consciente, vivant certes un désarroi patent mais prenant appui sur ce désarroi pour élaborer des objections philosophiquement construites. Or, le sujet singulier que Descartes écoute n'est pas nécessairement celui-là, c'est-à-dire au fond l'individu. La vérité de la proposition de Carole Talon-Hugon se situerait alors au-delà de la question de l'homme concret et devrait être comprise en excès par rapport à son propre énoncé. Pour étayer cette piste, il semble nécessaire tout d'abord de préciser que « cette mise à l'épreuve d'un sujet singulier » ne peut se comprendre sans l'inscrire dans la situation de parole qui est la leur du fait de l'épistolaire, à savoir la situation d'adresse et l'inscription dans la durée de cette correspondance mais aussi le fait que les lettres à Descartes fournissent un lieu d'expression, un lieu où parler est possible. Rappelons en ce sens qu'Elisabeth précise qu'elle n'a pas avoué aux médecins la part que son esprit avait aux désordres du corps. Il

n'en va pas de même avec Descartes dans ces lettres : « Mais à vous, Monsieur, je le fais sans scrupule, m'assurant qu'un récit si naïf de mes défauts ne m'ôtera point la part que j'ai en votre amitié, mais me la confirmera d'autant plus, puisque vous y verrez qu'elle m'est nécessaire. »⁴⁴ Le lien qui s'installe entre eux durant toutes les années de cette correspondance permet d'observer cette mise à l'épreuve et lui donne aussi le sens de moments éprouvants où le souci du singulier, les effets produits par les positions subjectives occupées par les épistoliers et le caractère très personnel du lien excèdent beaucoup le simple esprit critique propre à toute interrogation philosophique, fût-elle conduite à partir d'une singularité éprouvée. De même, cela excède le repérage de réponses philosophiques de Descartes qui s'ajusteraient à l'interlocutrice pour faire face à la tristesse qui l'envahit.

La position que l'on voudrait soutenir est que le sujet écouté par Descartes dans cette correspondance n'est autre que le sujet de l'inconscient, celui que la psychanalyse a permis de travailler, soit d'abord le sujet qui vient faire perdre au sujet de la philosophie classique l'illusion d'une transparence à lui-même. Et cette manifestation est d'une certaine manière coextensive à la temporalité de la correspondance. Précisons avant d'aller plus loin que le terme de sujet est particulièrement polémique. Outre le fait qu'il n'a pas strictement le même sens ni ne recouvre strictement la même élaboration conceptuelle dans l'histoire de la philosophie, il est d'un usage particulièrement sous contrôle à propos de la philosophie de Descartes. Le terme de sujet n'étant pas employé par Descartes et faisant de surcroît signe vers des problématiques modernes étrangères à sa philosophie, son usage ouvre alors la porte à des contresens ou des interprétations de la philosophie cartésienne illégitimes. De plus, la réalité que désigne le terme de sujet, l'existant ainsi désigné pourrait-on dire, n'en est pas moins chez Descartes non univoque, ne serait-ce qu'au cours des *Méditations*. Ainsi à ce propos Jean-Marie Beyssade précise :

*Ego qui va s'affirmer dans le " ego sum, ego existo " n'est pas le produit de la réflexion : cet ego sera aussi bien l'ego de la pensée d'avant la réflexion. Certes on ne le découvre comme certain pour Descartes qu'au terme de la réflexion, d'où ce que nous, les historiens de la philosophie, nous appelons "les équivocités du sujet cartésien ". A la fois sujet psychologique du désir, des sensations, des passions, de tout ce qu'on veut, mais aussi sujet intellectuel de la science*⁴⁵.

⁴⁴ Elisabeth à Descartes, lettre du 24 mai 1645, p.98.

⁴⁵ Jean-Marie Beyssade, « Une journée dans la quête du sujet cartésien », *Littoral*, n°25, avril 1988, p.12.

Les précautions semblent donc toujours requises, même si, au passage, il faut bien remarquer que le terme est tout de même employé. Mais les précautions sont d'autant plus nécessaires quand il s'agit de lectures n'appartenant pas à proprement parler au champ philosophique. Ainsi par exemple, Jean-Claude Milner quand il commente dans *L'Œuvre claire* la lecture lacanienne de Descartes, et notamment l'existant que le cogito fait émerger, précise que cet existant est « nommé sujet par Lacan, non par Descartes »⁴⁶. Et d'ailleurs en évoquant le sujet écouté par Descartes comme étant le sujet de l'inconscient, c'est bien à l'élaboration psychanalytique du sujet que nous nous référons. Mais là non plus, le propos n'est pas sans difficulté car Lacan a lui-même un usage historicisé à l'intérieur de son propre parcours du terme de sujet⁴⁷, terme qui se révèle plurivoque et d'un maniement complexe. L'est enfin, non univoque, la lecture lacanienne de la référence à Descartes et selon sur quel moment du cogito porte l'accentuation lacanienne, l'usage ou l'orientation de la lecture varie. Bref, des précautions qui ont valeur de ne pas méconnaître l'hétérogénéité des champs théoriques et disciplinaires et partant de ne pas en produire une certaine dilution préjudiciable à leur fécondité tout autant qu'à la fécondité de leur confrontation. Dans cette perspective, procédons à partir de ce qui intéresse cette correspondance entre Descartes et Elisabeth.

En effet, le fil qui est le nôtre est celui de l'étonnement produit par cette correspondance dans tout son déploiement, c'est-à-dire non seulement la prise en compte d'une question philosophique non traitée sinon évitée jusqu'alors, mais aussi la rencontre entre Descartes et cette interlocutrice-là et le déroulement de leur relation dans et par les lettres. Deux aspects nous semblent alors importants comme point de départ. Tout d'abord, il semble majeur de ne pas oublier l'événement philosophique de la découverte cartésienne du cogito qui fonde, quelles que soient les précisions et les nuances savantes que ce moment philosophique nécessite, un certain type de rapport à soi, un certain type de « sujet », qui ouvre une perspective philosophique qui pose tout de même, et donc, quoiqu'il en soit, un sujet défini comme sujet de la conscience, c'est-à-dire celui qui peut bien penser des choses fausses ou ne pas savoir si ce qu'il pense est vrai ou faux, celui qui peut bien douter de ce qu'il pense au point de rejeter tout le savoir acquis, mais qui ne peut pas ne pas savoir qu'il pense quand il pense. Le deuxième aspect consiste à rappeler que la correspondance est une situation de parole et qu'à ce titre c'est surtout l'incidence de la distinction entre énoncé et énonciation telle que la

⁴⁶ Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire*, Paris, Seuil, 1995, p.40.

⁴⁷ Cf. notamment, Bertrand Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet*, Paris, PUF, « Philosophies », 1987. Cf. également Erik Porge, « La division du sujet et le retour de la vérité », *Littoral*, n°36, p.9 à 25.

psychanalyse la déploie qui nous semble intéressante pour notre question. En reprenant la découverte freudienne de l'inconscient, Lacan réélabore le sujet comme divisé par son propre discours. Il définit l'homme comme un parlêtre, soulignant par là qu'il tient ce qu'il est du fait de parler. Il s'en déduit que tout être humain est pris dans les rets du langage et dès lors qu'il exerce la fonction de la parole, c'est-à-dire dès lors qu'il parle, il est ce que la psychanalyse nomme un sujet. Le sujet est alors l'effet produit par le fait de parler. Mais cela suppose de prendre la mesure du fait que l'énonciation déborde toujours l'énoncé. Ainsi, d'une part quand on parle, on ne sait pas ce qu'on dit et d'autre part cela implique ce que Lacan expose en ces termes dans *L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* : « Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand je parle, je suis le même que celui dont je parle. »⁴⁸ Et un peu plus loin, il rajoute : « Il n'en reste pas moins que le *cogito* philosophique est au foyer de ce mirage qui rend l'homme moderne si sûr d'être soi dans ses incertitudes sur lui-même. »⁴⁹

Deux grandes orientations nous semblent alors ouvertes pour nourrir notre analyse. L'une pose que le sujet se déduit comme ce qui échappe à qui parle comme tel. Parler revient alors à prendre acte que le sujet de l'énoncé n'est pas le sujet de l'énonciation. Il y a plusieurs manières de donner consistance à cette distinction. Mais on pourrait proposer que le sujet de l'énoncé serait celui que l'on peut définir par l'intention de signifier et qu'il s'avère démenti ou bien débordé par le sujet de l'énonciation, celui que l'on peut déduire du fait de dire ou de ce qui a réellement été dit soit parce que ce qui a été dit n'est pas ce qui a été intentionné soit du fait de l'équivocité propre à tout dit. Il y a une dimension que l'écrit néanmoins semble exclure, c'est celle qui concerne tous les ratés de la parole, ceux qui font dire à Lacan, contre le proverbe commun, que ce sont les paroles qui restent et non les écrits. Et en effet, ce qui est dit est dit et ne peut être effacé ni repris. L'écrit en revanche permet ce travail qui peut venir faire disparaître les hésitations et manquements que l'oral révèle. Certes, il y a bien comme un effet de réel dans cette correspondance, quand Elisabeth par exemple précise qu'elle a été interrompue sept fois en écrivant telle lettre⁵⁰ ou indique à Descartes qu'il peut lire à même la lettre les interruptions subies durant l'écriture : « J'ai été si souvent interrompue, en vous écrivant, que je suis contrainte de vous envoyer

⁴⁸ Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *Ecrits, op. cit.*, p.517.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 septembre 1645, p.137.

mon brouillon [...]»⁵¹. Reste que l'écrit se retravaille, de surcroît comme écrit publié. Ainsi, Sylvie Taussig précise à propos des correspondances savantes du XVII^e siècle :

*[...] Nous n'avons pas affaire à des textes littéraires au sens strict du terme. [...] Pour autant, certaines de ces correspondances ont été éditées en tant qu'œuvres à part entière, celles de Gassendi ou de Descartes par exemple, et à cette fin soigneusement relues et sans doute retravaillées [...]*⁵².

Quel que soit le statut de la correspondance avec Elisabeth, sa dimension écrite annule donc certaines possibilités d'expression qui échappent à l'intention. Il n'en demeure pas moins que le sujet qui parle prend le risque du malentendu, y compris et d'abord pour lui-même. Et même si l'écrit peut, d'être retravaillé, faire disparaître ce que la parole souvent permet de révéler, il introduit de toute manière une mise à distance du sujet par rapport à lui-même où le je qui écrit n'est pas le je dont il écrit quelque chose. La deuxième voie consiste à accentuer l'idée que le sujet est effet du langage et de la parole et dès lors c'est le signifiant qui le représente. Cette voie implique qu'aucun savoir ne pourra le définir et que le sujet se manifeste d'être objection à cette tentative. Si le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant c'est tout autant dire qu'il ne nomme pas son être ou que l'être du sujet n'a pas de signifiant. Le sujet qui parle est celui qui échappe à toute saisie et se manifeste dans cette impossibilité du savoir à en produire une définition.

La correspondance comporte, nous semble-t-il, de quoi donner consistance de façon concrète à cette perspective théorique. Cela s'expérimente autour de la figure de Descartes comme maître, dans sa double dimension - à savoir qu'Elisabeth le considère comme un maître mais aussi qu'il occupe lui-même cette place et lui répond de là. Que Descartes soit pour Elisabeth un maître ne fait aucun doute, du moins dans ce qu'elle dit. Les ingrédients de la relation maître/disciple se retrouvent ici de façon classique : de l'autorité philosophique reconnue à Descartes, et de façon insistante soulignée, à l'infériorité dans laquelle massivement ne cesse de se placer Elisabeth, de la connaissance comme objet de la correspondance à la dette qu'elle dit lui devoir en matière de compréhension. Ce rapport à l'instruction est ce qui permet d'ailleurs de repérer, dans les propos d'Elisabeth, ce qu'est un maître pour elle. En effet, à propos de Sénèque, elle a cette remarque qui dévalorise ses prétentions à occuper à ses yeux la place du maître, parce qu'il cherche, dit-elle, à être admiré et non à instruire. Elle

⁵¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.164.

⁵² Sylvie Taussig, « Les correspondances savantes comme une utopie », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Vol. 6, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002, p.38.

formule cette idée à plusieurs reprises. Dans la lettre du 16 août 1645, elle indique qu'elle a trouvé dans le livre de Sénèque « quantité de belles périodes et de sentences bien imaginées pour [lui] donner sujet de méditation agréable, mais non pas pour [l']instruire de celui dont il traite »⁵³. Dans la lettre suivante, elle réitère sa critique en précisant que les défauts de raisonnement du livre de Sénèque tiennent au « dessein de s'acquérir des admirateurs, en surprenant l'imagination, plutôt que des disciples, en informant le jugement »⁵⁴. Si Elisabeth formule clairement que Sénèque ne peut être un maître parce qu'il ne permet pas de s'instruire, elle reconnaît cette place à Descartes précisément pour cette question de l'instruction. Et c'est toujours le même verbe qu'elle emploie. Par exemple, dès les premières difficultés de compréhension, elle écrit à Descartes qu'elle ne s'en émeut pas plus que cela depuis qu'il a « entrepris de l'instruire »⁵⁵. Si l'on n'oublie pas que c'est elle qui est allée en quelque sorte chercher Descartes, elle est allée chercher un maître, c'est-à-dire quelqu'un dont elle attend consciemment qu'il l'instruise. Mais Descartes lui aussi occupe la place du maître, au moins parce qu'il met du temps à douter de ses solutions et que son insistance à en donner coûte que coûte illustre sa volonté que « ça marche ». Mais aussi parce que malgré tout, c'est-à-dire bien qu'il précise qu'il n'est pas médecin⁵⁶, il lui répond d'une place de savant et finit par être comme ces médecins qui ne comprennent rien. Ainsi il propose des réponses, voire a, au début, réponse à tout. Même s'il prend acte des refus d'Elisabeth en lui proposant sans cesse d'autres solutions qu'il invente de façon parfois désespérée, il n'en reste pas moins qu'il lui en propose sans cesse, pensant toujours trouver la réponse et ne s'interroge jamais sur ce savoir visiblement inadéquat et défaillant.

Or, Elisabeth ne cesse de mettre Descartes en échec et de le destituer comme maître. On pourrait faire valoir ici la différence entre ce qui, en Elisabeth, vient défier le savoir et le pouvoir de celui qu'elle reconnaît comme maître et son intention qui n'est pas de le mettre en échec, mais au contraire d'apprendre de lui. La formulation d'Alfredo Zenoni rend compte de cette situation : « Si le sujet du sens sait ce qu'il veut dire - puisque c'est par lui que les choses sont vécues et reçoivent un sens - le sujet de la

⁵³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 août 1645, p.114.

⁵⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.122.

⁵⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.71. Cf. aussi le terme « instruction » dans la lettre du 1er juillet 1643, p.77 et la lettre du 1er août 1644, p.91. Enfin, cf. lettre du 21 novembre 1643, p.84, où elle apprend par une lettre de Descartes plus qu'elle ne l'aurait fait en « six mois » avec son habituel professeur de mathématiques.

⁵⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre 18 mai 1645, p.95 : « Car, bien que je ne sois pas médecin, l'honneur que Votre Altesse me fit, l'été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable. »

parole comme articulation, appréhendée dans sa littéralité, est un sujet qui ne veut pas ce qu'il dit ou qui dit à son insu. Il est un sujet " parlé ". »⁵⁷ Enfin par cette réfutation qu'Elisabeth conduit des propositions de Descartes dans cette correspondance, on peut observer qu'elle réclame consciemment un savoir que par ailleurs elle réfute sans cesse. Tout se passe comme si elle lui renvoyait que finalement, s'il parle, c'est pour rien ou ne rien dire, tant elle lui fait mesurer l'impuissance de ses remèdes, tant elle fait échouer successivement toutes les tentatives qu'il lui propose pour la guérir, tant elle conteste toutes les explications qu'il lui propose. A chaque fois elle s'exclut et se pose comme exception, puisqu'elle ne dénie pas vraiment l'intérêt et la valeur des conseils de Descartes, mais seulement leur pertinence ou leur efficacité pour elle, comme si aucun savoir ou discours général ne pouvait permettre de dire quelque chose de ce qu'elle est ou vit. Toujours est-il qu'Elisabeth sollicite de lui un savoir, dont elle montre l'impuissance à produire un savoir sur l'objet qu'elle est. Bref, un ratage bien organisé, qui ne relève pas de sa demande et qui permet de déduire qu'il y a du sujet se manifestant de se situer toujours ailleurs que là où on veut le saisir par un savoir.

Chapitre 2 - Eléments d'analyse

Comment interpréter ce moment inattendu tel qu'il a été repéré ? Comment lire ce qui se passe dans cette correspondance ?

1- Objections et réponses : un maintien du questionnement

La lecture précédente permet d'une certaine manière de mettre en question la concordance entre l'incidence de la découverte de l'ego du cogito et ce sujet sur lequel s'élabore le questionnement tout autant que ce sujet qui élabore le questionnement dans la correspondance. Notre lecture, en tâchant de repérer le véritable inattendu, a sans conteste pour fonction d'insister sur ce que nous avons appelé une effraction dans et par cette correspondance à la philosophie cartésienne. Or, bien entendu, on pourrait faire

⁵⁷ Alfredo Zenoni, « La lettre, au-delà de l'herméneutique », *Feuillets du Courtil*, n°17, Mars 1999, p.117.

valoir d'autres lectures qui pourraient dès lors fonctionner comme autant d'objections possibles à ce choix. C'est à les examiner que cette partie s'attache. Mais cet examen se soutient d'un parti pris, qui s'exprime dans une double position.

La première consiste à mettre entre parenthèses un quelconque jugement sur ces autres lectures en laissant ici hors analyse le contenu qu'elles proposent et les orientations interprétatives qui s'en déduisent pour ne s'attacher qu'au fait qu'elles existent et qu'elles se présentent souvent, même involontairement, comme ayant pour effet de gommer ce qui fait question, comme s'il s'agissait de saturer d'explications positives pour ne pas s'arrêter trop longtemps sur un inédit et une atypie pourtant repérés. En conséquence, notre position consiste par effet contraire à s'installer dans la brèche et voir ce qu'elle nous apprend de ce moment, de la nature de leur relation et aussi sûrement de la philosophie. Le parti pris revient en quelque sorte à soutenir que ce qui est intéressant c'est que ce texte questionne, et qu'il est moins intéressant de montrer que ce questionnement est facilement évitable ou explicable, voire n'est qu'un effet d'une ignorance de la philosophie cartésienne et que l'on peut dès lors le résorber par la convocation d'interprétations savantes, dont il ne s'agit pourtant pas de contester en soi la valeur ni l'intérêt.

La deuxième continue d'une certaine manière à mettre entre parenthèses l'évaluation proprement philosophique du contenu des autres lectures, bien qu'il s'agisse d'y faire droit, pour plutôt accentuer que, quelle que soit la pertinence des analyses, elles ne parviennent pas à faire taire le questionnement initié.

Ainsi, un des points probablement le plus important à considérer est celui qui consiste à intégrer cette correspondance et surtout ce qui s'y passe comme un moment de la philosophie cartésienne qui ne viendrait pas l'inquiéter ou la déstabiliser, et encore moins étonner au point de produire une certaine incompréhension, mais d'une certaine manière la rejouer autrement, voire l'achever au sens où elle accomplirait dans et par cette correspondance sa forme la plus complète. La lecture consisterait à gommer les points de rupture pour insister sur ce que, malgré l'apparente différence, soit concorde et correspond à la philosophie cartésienne bien comprise, soit en déploie les potentialités. Est représentative de cette orientation la lecture que propose Jean-Marie Beyssade. Dans l'introduction à l'édition GF de cette correspondance, il écrit : « La correspondance entre Descartes et Elisabeth marque une péripétie dans la philosophie cartésienne, le dernier mouvement par quoi elle s'est révélée à elle-même : il ne la déchire pas, mais il en

déplace l'équilibre, il la décentre sans la déraciner. »⁵⁸ Et en s'interrogeant sur la manière de saisir ce qui en marque tout de même l'originalité, il rajoute : « Pour le dire d'un mot, c'est l'ego qui accède à sa forme ultime. Ce qui s'appelait depuis longtemps le " vrai homme " devient une personne, " une seule personne ", mais " une personne entière ". »⁵⁹

Nous n'allons donc pas discuter de savoir si l'ensemble de la philosophie cartésienne trouve son achèvement dans une parfaite connaissance de l'homme. Mais cela n'empêche pas de souligner que c'est tout de même aux forceps que cet achèvement et cet accomplissement se sont effectués. On peut inévitablement rappeler l'incroyable insistance d'Elisabeth pour que quelque chose se décale et s'examine à nouveaux frais. Il faut bien en effet toute l'indocilité d'Elisabeth pour venir à bout des réponses de Descartes. Il n'est donc pas sans intérêt de revenir sur l'attitude de Descartes face à cette question qu'Elisabeth le conduit à affronter. Ainsi au début de la correspondance, Descartes fait fond sur la doxa de son époque et de son parcours intellectuel. Qu'il n'ait jamais réellement réfléchi en philosophe à la question est incontestablement un premier élément de réponse. Kambouchner rappelle à cet égard à propos du choix de Sénèque : « C'est que Descartes savait pouvoir y trouver ce qui à part soi lui manquait, à savoir tout au moins *une thématization de la question*. »⁶⁰ Et un peu plus loin : « *En tant que première thématization* [...] l'illustre doctrine stoïcienne restait ici de toute première utilité. »⁶¹ Qu'il y ait là un effet du mode épistolaire pourrait également être envisagé et c'est la thèse que soutient Carole Talon-Hugon⁶². En effet, elle considère que l'urgence de l'échange épistolaire, d'autant qu'Elisabeth est malade et lui demande des remèdes, situation qui ne souffre guère de délai, conduit Descartes à s'appuyer sur les thèses les plus admises. Mais ces explications insistent davantage sur l'absence de philosophie de Descartes sur ce point théorique de l'union qu'elles n'accentuent ce qui le conduit à s'y attacher et ce qui le conduit à s'y attacher ne semble pas être un déroulement logique de sa philosophie mais bien Elisabeth. Ce serait donc la constance d'Elisabeth à saper ces solutions toutes faites qui le conduirait à prendre le temps d'un examen que l'urgence de la correspondance aurait dans un premier temps empêché. Et il faut bien reconnaître que Descartes a pris le temps de répondre aux multiples objections d'Elisabeth : il aurait pu ne pas le faire. Carole Talon-Hugon précise que la durée de la correspondance neutraliserait dès lors l'urgence et permettrait un véritable examen, au point du reste que

⁵⁸ Jean-Marie Beyssade, « Philosopher par lettres », *op. cit.*, p.30

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, *op. cit.*, p.29.

⁶¹ *Ibid.*, p.30.

⁶² Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, *op. cit.*, p.89 à 112.

le *Traité des passions* débute par une rupture assumée avec cette doxa qu'il a dans un premier temps convoquée sans réflexion. Descartes précise en effet dès le premier article du *Traité des passions* :

*[...] Toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée*⁶³.

Mais s'il est patent que Descartes prend la mesure de la doxa sur laquelle il s'appuie au fur et à mesure de la correspondance, il n'en reste pas moins qu'il la maintient longtemps et il faut toute l'insistance d'Elisabeth pour l'acculer en quelque sorte dans ses propres impasses. La durée ici se mesure peut-être alors plus au nombre de lettres qu'il a fallu pour que quelque chose se décale ou s'examine qu'au temps réel de la correspondance : sur les sept ans qu'a duré leur correspondance, Descartes et Elisabeth ont échangé 59 lettres⁶⁴ dont à peu près la moitié dans les deux premières années où se concentre l'examen de cette question, c'est-à-dire l'abandon de cette doxa et l'élaboration de sa position philosophique. Enfin, la correspondance pourrait à la limite ne pas étonner si on entend par sujet singulier l'homme concret, l'individu. Il n'est pas de même si le sujet écouté par Descartes dans cette correspondance ne saurait de part en part s'identifier à cette personne nommée Elisabeth.

Le deuxième point consiste à porter l'accent sur le geste de Descartes et l'interrogation quant à sa qualification de geste proprement philosophique ou non en faisant valoir les lectures qui font de cette correspondance l'acmé de la démarche philosophique non pas en référence à son contenu mais à son mode d'interrogation, ou plutôt à un contenu qui serait proprement philosophique mais d'être produit par le mode de questionnement que Descartes accomplit dans cet échange épistolaire avec cette interlocutrice-là. Ainsi, selon Guenancia, Descartes accomplirait sa philosophie précisément parce qu'il change de mode d'interrogation philosophique. Il se positionne contre ceux qui feraient de cette correspondance un ensemble marginal par rapport à la philosophie de Descartes dévalorisant par là la valeur proprement philosophique des réponses que Descartes apporte à la princesse et ce justement, parce qu'il le fait sous le

⁶³ Descartes, *Les passions de l'âme*, article 1, op. cit., p.951-952.

⁶⁴ Cette précision se fonde sur l'édition publiée que nous étudions.

mode épistolaire de la conversation, dans une structure dialogique qui manquerait de rigueur. Sa position s'inscrit donc en faux contre ces lectures et il défend que

*C'est en mettant à mal la cohérence systématique, c'est en osant transgresser ses propres règles que Descartes accomplit sa philosophie, non pas en la refermant sur elle-même, à la manière d'une axiomatique, mais en l'exposant délibérément, en pleine connaissance de cause, à l'objection des choses elles-mêmes, et en montrant par là les limites de l'ambition systématique, l'irréductibilité du réel au rationnel, bref en faisant preuve, comme le dit Kant en parlant d'Epicure, d'un véritable esprit philosophique, c'est-à-dire d'un authentique esprit critique.*⁶⁵

Ce que nous aimerions tout d'abord souligner dans cette analyse, c'est la lecture strictement abstraite qu'elle propose. Si cette lecture reconnaît effectivement que Descartes met à l'épreuve sa philosophie, il n'est nullement question de cette « expérience d'un sujet singulier » que notait Carole Talon-Hugon pour saisir l'originalité du mode d'interrogation dont témoigne l'échange entre Descartes et Elisabeth dans cette correspondance. Certes, il faut souligner que la formule de Guenancia selon laquelle Descartes dans cette correspondance n'est pas dans la position de considérer que le réel serait entièrement rationnel est une autre manière de dire que Descartes fait droit à un ordre de choses qui lui échappe et échappe à la théorisation philosophique et plus largement à la rationalité. Reste que la manière de l'analyser gomme ce qui est par ailleurs repéré comme l'événement de cette correspondance, y compris par Guenancia lui-même. Mais il s'agirait aussi de préciser que la correspondance peut rester à plus d'un titre marginale par rapport à la philosophie de Descartes sans que cette position ne prenne le sens d'une dévaluation de cette correspondance. Ainsi Carole Talon-Hugon note que la correspondance constitue d'une certaine manière une « parenthèse morale entre deux discours positifs » tout en insistant sur l'idée que c'est « dans cette enclave pratique que la rédaction, et surtout le contenu du *Traité*, se joue »⁶⁶. Son statut d'enclave engage d'ailleurs davantage à interroger le geste de Descartes et interroger de savoir si sa fécondité philosophique tient à un geste qui serait véritablement de part en part philosophique. Et si Descartes, ainsi que le note Guenancia, transgresse ses propres règles, pourquoi faire immédiatement de cette transgression un accomplissement de sa philosophie ? Il faut bien sûr considérer que l'intention de l'analyse de Guenancia consiste à vouloir défendre le caractère philosophique de la correspondance contre les lectures qui le contestent. En

⁶⁵ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p.252.

⁶⁶ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p.110

conséquence sa lecture majorerait un trait pour s'opposer à un autre. Mais il n'en demeure pas moins que la question mérite peut-être de se poser : le geste de Descartes est-il encore, dans cette correspondance, proprement philosophique ? Sa fécondité, y compris philosophique, ne tient-elle pas certes à une transgression mais qui conduit la philosophie aux frontières de ce qui n'est pas elle ?

Le troisième point consisterait à souligner que Descartes a toujours confié à la philosophie la tâche de guider nos actions en cette vie. Il n'y aurait dès lors aucun étonnement à avoir parce que la correspondance illustre une démarche et un contenu propres à la philosophie morale. Les textes de Descartes sont d'ailleurs très clairs. Il y a évidemment le passage extrêmement classique du *Discours de la méthode* où Descartes rejette la philosophie uniquement spéculative pour clairement choisir ce qu'il appelle une philosophie pratique, en insistant sur la valeur des connaissances « utiles à la vie »⁶⁷. Mais le début du *Discours* atteste d'emblée de cette articulation. Rappelons ce qui est très connu. Descartes écrit : « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie. »⁶⁸ A cela on pourrait rajouter que la philosophie morale de Descartes, ou ce qui pourrait se nommer tel, n'est pas à proprement parler un système, bénéficiant d'une unité comme celle donnée par Descartes à la physique par exemple, ni même une partie de la réflexion relevant d'un intérêt spécifique et repérable comme chez d'autres philosophes classiques, tel que Kant par exemple. La philosophie morale de Descartes se construit plutôt progressivement au gré de la réflexion, même si on peut considérer comme Pierre Guenancia que la morale est un thème constant, essentiel et présent dès le début de sa démarche et notamment dans l'ancrage de cette dernière dans le récit autobiographique du *Discours*. Mais cette absence d'aspect à proprement parler doctrinal et systématique à la question morale chez Descartes est ce qui justifie que Kambouchner choisit d'aborder ce qu'il appelle « la morale de Descartes » entre guillemets pour les raisons indiquées plus haut comme « la manière dont une certaine disposition d'esprit, associée à une certaine pratique se définit, se fonde, se réfléchit et trouve à s'affiner »⁶⁹. Donc, la perspective morale de Descartes serait moins une doctrine qu'une pratique, s'élaborant dans un questionnement ouvert et incessant. La correspondance avec Elisabeth en est dès lors un moment. Une variante de ce point

⁶⁷ Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie, *op. cit.*, p.634.

⁶⁸ Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, *op. cit.*, p.577.

⁶⁹ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, *op. cit.*, p.18.

serait de considérer que Descartes n'accomplit dans ce geste épistolaire abondamment souligné rien d'étonnant puisqu'il renoue avec une tradition antique. C'est la constitution de ce qu'il appelle « une doctrine du contentement de l'âme » qui fait dire à Pierre Guenancia que par là « Descartes se trouve de plain-pied avec les philosophes de l'Antiquité »⁷⁰. Pascal Dupond écrit également :

*Nous assistons ainsi à une sorte de mise à l'épreuve des principes cartésiens, de leur cohérence intrinsèque et de leur pouvoir de fonder des règles pour la vie. La philosophie cartésienne est ainsi appréhendée dans sa dimension pratique, et reliée à la grande tradition de la sagesse grecque, pour laquelle l'enjeu du philosopher est la qualité de la vie*⁷¹.

Notre orientation consiste ici à s'arrêter sur l'évidence avec laquelle la filiation antique de Descartes est soulignée. Il est certes à prendre au sérieux la parenté de la correspondance avec un magistère de type classique, nous aurons à y revenir dans la deuxième partie de ce travail. Dans cette perspective, Pierre Hadot soutient une présence d'une certaine manière toujours vivace de la conception antique de la philosophie chez Descartes, dans *Les Méditations métaphysiques*⁷² comme dans cette correspondance. A propos de cette dernière, il écrit : « [...] Les *Lettres à la princesse Elisabeth* [...] sont d'ailleurs, jusqu'à un certain point, des lettres de direction spirituelle. »⁷³ Et dans *La philosophie comme manière de vivre*⁷⁴, il le formule ainsi : « Les *Lettres* de Descartes à la princesse Elisabeth de Palatinat prennent parfois l'allure de lettres de direction spirituelle, dignes de l'Antiquité. » Mais Pierre Hadot use d'un rapprochement qui d'une part ne méconnaît pas l'écart entre la correspondance et le magistère classique : on notera les très modérés « parfois » et « jusqu'à un certain point ». D'autre part ce rapprochement se souligne plutôt comme un trait qui ne va pas de soi : en effet, Pierre Hadot précise dans le même temps que Descartes s'inscrit dans le siècle, le XVII^e, qui marque le choix de « traités systématiques, écrits avec intention de proposer un système pour lui-même »⁷⁵, choix dont Descartes est un des représentants majeurs et choix qui consacre aussi la disparition des formes antiques de la philosophie. On va mettre ici de côté la lecture et l'examen des *Méditations* comme exercices spirituels, parce qu'il s'agit d'une pratique solitaire et non d'une correspondance et parce

⁷⁰ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p.250.

⁷¹ Pascal Dupond, « Réflexions sur la correspondance avec Elisabeth », op. cit., p.7.

⁷² Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1995, p.396 et suivantes notamment.

⁷³ *Ibid.*, p.399.

⁷⁴ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, « Le livre de poche », 2001, p.98.

⁷⁵ *Ibid.*, p.98.

que Pierre Hadot conteste d'une certaine manière la lecture de Foucault faisant au contraire du « moment cartésien » le repérage d'une rupture avec la question antique du souci de soi⁷⁶. Mais à s'en tenir aux seules correspondances, il faut tout de même souligner que cette parenté de la correspondance avec le magistère ne s'observe qu'avec Elisabeth et uniquement dans cette correspondance. Donc, même si Descartes renoue avec les traditions antiques du magistère, il n'y a qu'avec Elisabeth qu'il le fait alors même que d'autres correspondances se poursuivent en parallèle. Cette pratique n'est donc pas tant une donnée de la philosophie cartésienne qu'une véritable exception dans cette correspondance. On pourrait en effet concevoir que Descartes aurait pu attendre d'être en position d'une philosophie systématique et achevée dans l'exercice solitaire de la pensée pour pratiquer la philosophie autrement, dans l'exercice dialogique rapporté à la question de la qualité de la vie. Mais ce n'est pas en termes chronologiques que l'on peut repérer ces deux finalités de la philosophie, ni même éventuellement en termes de choix conscient et librement intentionné. Guenancia le précise sans équivoque. Ainsi à propos des lettres à Elisabeth, il écrit : « Mais c'est seulement avec ces lettres que Descartes devient un philosophe recherchant de façon expérimentale et approchée la solution appropriée à chacun des problèmes qui lui sont exposés. »⁷⁷ Cette citation a surtout pour fonction de souligner le caractère tout à fait unique d'une telle pratique de la philosophie pour Descartes. D'autre part ce qui semblait prévu, c'est l'échange théorique et philosophique puisque les lettres viennent à la place d'une rencontre manquée. Descartes et Elisabeth n'ayant pas pu se voir, ils s'écrivent faute d'avoir pu se rencontrer. Mais ni la maladie d'Elisabeth ni son indocilité, ni sa demande portant sur la difficulté d'être n'étaient prévisibles au point de permettre à la correspondance de se construire intentionnellement sur le mode de la philosophie antique. Et même si Descartes semble lui proposer des solutions proches des exercices spirituels antiques par le rôle dévolu au travail sur soi et à la volonté notamment, il faut surtout insister sur le fait que c'est justement en tant que moraliste et classique que Descartes est sans cesse réfuté par Elisabeth. Il faudrait alors peut-être plus justement dire que Descartes essaye seulement de renouer avec « la grande tradition de la sagesse grecque » et qu'Elisabeth rend difficile ce projet. Enfin, et cela en est une conséquence, ce qui fait l'originalité de la position de Descartes n'est pas tant la proximité avec les démarches antiques que sa proximité avec les démarches modernes d'un souci du singulier et d'un soin qui opère par la position subjective occupée et non essentiellement par le contenu de ce qui est

⁷⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001, p.15.

⁷⁷ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p.250-251.

échangé, ni non plus par une maîtrise de la relation. C'est du moins en ce sens que la formule d'Elisabeth « ce sont vos lettres qui servent d'antidote à la mélancolie » peut être notamment lue.

Le quatrième point se formulerait de façon lapidaire et consisterait à mettre en doute la pertinence de la confrontation entre le sujet cartésien - ego - et le sujet qui s'expose dans cette correspondance et qui est écouté par Descartes : cette confrontation pourrait n'avoir aucun sens, tant les deux ne sont pas du même niveau, surtout si elle oriente le repérage d'un hiatus entre les deux, et ce, quelle que soit la manière dont on entend l'idée de sujet singulier.

Pour dire quelque chose de ce point, nous voudrions partir de l'analyse que propose Jean-Luc Marion dans le *Phénomène érotique*, et notamment la mise en relation qu'il effectue entre l'oubli de la question de l'amour dans la philosophie, son silence qui confine au refoulement et le moment cartésien du cogito. S'il y a bien oublié, c'est dans la mesure où Marion rappelle les origines de la philosophie : « La philosophie se définit comme " l'amour de la sagesse " parce qu'elle doit en effet commencer par aimer avant de prétendre savoir. »⁷⁸ Mais c'est aussi dans la mesure où il soutient que la philosophie cartésienne est représentative de cet oubli de l'amour en fondant le cogito sur le rejet de l'amour. Ainsi après avoir rappelé l'exclusion entre la formule du cogito et la question de l'amour : « *Ego cogito, ego sum* - autrement dit : comme je suis en tant qu'*ego*, un *ego* essentiellement *cogitans* et principalement pensant par mise en ordre et en mesure d'objets, alors l'événement érotique ne m'advient jamais que comme une dérivation seconde, voire une perturbation regrettable », Marion conclut : « A partir de cet *ego cogito*, l'événement de l'amour n'a pas plus de raison que la disposition érotique n'a de légitimité ; ou encore que *l'ego cogito* ne s'établit lui-même qu'à l'encontre de l'instance érotique et qu'en la refoulant. »⁷⁹ Son argument consiste principalement à s'appuyer sur la définition de l'ego c'est-à-dire la déclinaison de la *res cogitans* comme chose qui doute, qui affirme, qui nie, qui entend peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et même qui sent. Reprendre la longueur de cette liste ne fait qu'insister sur l'élément manquant : la *res cogitans* n'est pas une chose qui aime, ni qui hait. Mais cette analyse pourrait se mettre en perspective avec la modification par le duc de Luynes, premier traducteur français de Descartes, de la définition de l'ego : à

⁷⁸ Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, op. cit., p.10-11.

⁷⁹ *Ibid.*, p.17-18.

partir de 1647, la chose qui pense est aussi celle qui aime, qui hait, qui veut et ne veut pas, etc. Ce fait pourrait ne pas vouloir dire grand-chose dans la mesure où il ne semble pas dépendre de Descartes, Jean-Luc Marion précisant que le duc de Luynes « la rectifia d'autorité »⁸⁰. Sauf que Kambouchner en reprenant cette question, et en attribuant toujours la modification au même duc de Luynes, s'interroge néanmoins sur le sens de cette prise en compte de l'amour et la commente en ces termes : « Cette addition [...] symbolise à l'évidence un progrès de la réflexion cartésienne sur la place des passions dans la nature de l'homme »⁸¹. Et même si Kambouchner rappelle que cette prise en compte est tardive, l'ego n'étant, y compris au début de la correspondance, qu'entendement et volonté, même s'il souligne qu'il convient de s'interroger sur le sens et la portée philosophiques des textes de Descartes sur l'amour doutant par là qu'ils constituent une véritable modification philosophique, il établit néanmoins un lien entre la position philosophique de Descartes et cette addition comme si Descartes n'y était pas pour rien ainsi que la précision de Marion le laissait penser. Sans trancher sur cette question, soulignant simplement que justement elle fait question, on pourrait se contenter de noter que cette addition s'effectue en 1647 soit vers la fin de la correspondance quand le lien entre Descartes et Elisabeth n'a plus à se prouver comme lien transférentiel et quand la question des passions a été largement examinée. Kambouchner fait d'ailleurs remarquer que cette addition est contemporaine de deux lettres à Chanut sur l'amour⁸² et qu'elle suit la rédaction du *Traité des Passions*⁸³. Fait de coïncidence peut-être, qui ne change rien à vrai dire au positionnement initial du cogito, mais qui permet de poser au moins deux choses : d'une part, il y a bien exclusion entre l'existant du cogito et ce qui se joue dans la correspondance et d'autre part, il n'est pas dit que ce qui se passe dans la correspondance n'ait pas eu des effets retours sur la position métaphysique du cogito. Il n'est pas dit donc que la confrontation entre l'ego du cogito et le sujet mis en scène dans la correspondance soit complètement sans pertinence.

Pour conclure, on voudrait aussi souligner que, comme tout grand auteur, Descartes fait date dans l'histoire en opérant certains changements qui peuvent aussi être lus comme opérant à l'insu de leur auteur. Notamment sa philosophie est porteuse d'un

⁸⁰ *Ibid.*, p.20.

⁸¹ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, op. cit., p115 à 147.

⁸² Descartes, « Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 », *Œuvres philosophiques*, Tome III, p.709 à724 et « Lettre à Chanut du 6 juin 1647 », *ibid.*, p.736 à 742.

⁸³ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, op. cit., p.117.

certain rapport au sujet, au savoir et à l'autre qui échappe en partie à sa propre théorisation philosophique. Dans cette perspective, la philosophie cartésienne est lue par divers auteurs comme faisant sens du côté d'une lecture qui peut rendre paradoxal que Descartes soit en même temps l'auteur de cette philosophie et celui qui écoute cette femme qui s'expose et cherche dans la philosophie une médecine de l'âme, une femme qui vit avec la plus grande intensité ses passions et s'en soucie. Ainsi, Foucault fait de ce qui l'appelle le « moment cartésien » le temps d'une rupture avec la question du souci de soi antique en soutenant que le moment du cogito peut être lu comme recentrant sur la question de la connaissance de soi. Lacan reconnaît en Descartes le fondateur de la science moderne qui exclurait une dimension du sujet importante pour lire cette correspondance. Marion lit la philosophie cartésienne comme le point de départ du refoulement de la question de l'amour en philosophie. Bien sûr ces lectures sont portées par des questions propres à leurs auteurs. Et eux-mêmes d'ailleurs s'entourent de précautions. Foucault par exemple en choisissant la formulation « moment cartésien » précise bien : « Je l'appellerai - d'un mot que je sais mauvais, qui est là à titre purement conventionnel - je l'appellerai le " moment cartésien ". »⁸⁴ Marion souligne que toute la métaphysique, pas seulement la métaphysique cartésienne, semble s'être accommodée pendant quatre siècles de ce qu'il appelle son « aveuglement érotique »⁸⁵. Enfin, l'usage que Lacan fait de Descartes et de sa philosophie est complexe et par là riche et divers et Lacan ne le réduit pas au trait que nous avons convoqué. Il n'en demeure pas moins que c'est la philosophie de Descartes ou le signifiant « cartésien » qui sont retenus pour rendre compte de certaines orientations et que ce choix peut aussi rétrospectivement dire, non pas toute la vérité, mais quelque chose de la vérité de cette philosophie et de ce philosophe.

Il nous semble donc possible de maintenir le questionnement quant au statut étonnant de cette correspondance. Mais il faut préciser que fournir des hypothèses d'interprétation ne va pas consister à annuler la question ou faire en sorte que cette correspondance ne fasse plus question. Il va s'agir bien plutôt de proposer des éléments pour élaborer cette question, pour la déplacer et ouvrir à ce qu'elle questionne : en retrouver en quelque sorte toute la complexité, moins dans son contenu philosophique que dans son existence même.

⁸⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p.15.

⁸⁵ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, op. cit., p.19.

2- « Ce n'est pas là hasard, mais conséquence » Lacan⁸⁶

Cette formule de Lacan, sortie de son contexte, peut nous servir de proposition et a pour fonction d'interroger un lien possible entre les deux éléments précédemment constatés, à savoir un philosophe tout autant qu'une philosophie et une expérience d'une rencontre avec cette interlocutrice qu'est Elisabeth. Si la formule de Lacan a tout d'abord pour nous la fonction d'insister sur l'absence de coïncidence entre les deux éléments repérés afin de ne pas s'en tenir au constat d'une correspondance comme moment unique, elle permet aussi de proposer de lire cet inédit en termes d'effets induits ou simplement rendus possibles par. C'est donc par un certain nombre de propositions que l'on va tâcher de faire droit à l'idée qu'il n'y a peut-être là, dans cet inédit que constitue cette correspondance, non hasard, mais conséquence d'une certaine figure de la philosophie et du philosophe qui la porte.

L'hypothèse de lecture serait alors de proposer que dans et par cette correspondance reviendrait ce que la position philosophique de Descartes - et ceci renvoie à la fois au contenu de sa philosophie et à sa position comme philosophe - exclut ou méconnaît mais aussi en quelque sorte appelle. Les propositions qui suivent déclinent ces dimensions de lecture de la correspondance qui sont parfois entremêlées et/ou des variations les unes des autres.

Première proposition : une correspondance témoin de l'échec de la science

Nous avons vu qu'il était possible de soutenir que s'exprime dans la correspondance ce que la psychanalyse définit comme le sujet de la parole. Dans le même temps, Lacan lit Descartes et sa philosophie comme représentant le discours de la science moderne. Ce positionnement s'accompagne de la proposition selon laquelle « la science constitue une idéologie de la suppression du sujet »⁸⁷. Mais la proposition de Lacan selon laquelle la science peut se comprendre comme une idéologie de la suppression du sujet se complète par la précision de son échec à y parvenir. C'est cela qui s'agit ici d'examiner en pensant la correspondance comme l'exposition de l'impossibilité de la science à suturer le sujet. Dès lors, ce qui se passe dans la

⁸⁶ Jacques Lacan, « Du sujet enfin en question », *Ecrits, op. cit.*, p.232.

⁸⁷ Jacques Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.437.

correspondance ne serait pas du hasard mais le retour de ce que la science exclut, le sujet, et la mise en échec de ses prétentions. Le sujet qui s'exprime dans la correspondance est celui qui pose la question du sens, le sujet qui parle, le sujet qui souffre et ne comprend pas sa souffrance, présupposant par là qu'elle est liée à la question du sens. Autant d'éléments qui témoignent de la présence d'un sujet que la science ne prend pas en compte.

Deuxième proposition : Descartes débordé par ce qu'il fonde

Descartes serait débordé par ce qu'il fonde dans la mesure où la philosophie qu'il construit et la place de philosophe que partant cela lui donne créent les conditions de possibilités de l'adresse dont il est l'objet avec Elisabeth. Il y aurait cependant deux manières de pouvoir soutenir l'hypothèse selon laquelle Descartes serait dans cette correspondance débordé par ce qu'il fonde. Il le serait tout d'abord au sens où la rencontre avec Elisabeth et les questions qu'elle lui adresse étaient imprévisibles et viennent insister sur justement ce qui échappe à la maîtrise de la position philosophique cartésienne. Le désarroi dont Descartes témoigne dans cette correspondance en serait l'indice. C'est d'ailleurs dans ce cadre notamment que prend sens l'idée que la rencontre qui a lieu entre Elisabeth et Descartes dans la correspondance est précédée et sustentue par au moins une autre rencontre, antérieure à celle qui se passe dans l'espace des lettres : la rencontre d'Elisabeth avec la philosophie de Descartes par la lecture. Ainsi, en incarnant le discours de la science, Descartes manifeste, y compris à son insu, une volonté de maîtrise et de compréhension. Or, c'est à ce nouveau discours qui prétend régler tous les problèmes qu'Elisabeth s'adresse, mais pour le mettre en question sinon en échec. Dans cette perspective, la position d'Elisabeth est typique de ce que l'on étudiera en deuxième partie de ce travail, à savoir du sujet hystérique. Si la philosophie que développe Descartes appelle en quelque sorte la contestation que le sujet hystérique lui adresse, c'est pour autant que ce dernier est précisément ce qui prétend se soustraire à toute prétention à dire ce qu'il est, à toute prétention à objectiver ce qu'il est comme sujet. En ce sens, la position cartésienne ne pourrait pas aller sans la manifestation de ce qui lui résiste, de ce qui cherche à lui échapper. Cette perspective se donne à lire particulièrement sur la question du corps que nous allons développer dans le point suivant. Mais on peut l'entendre aussi en faisant droit à la proposition de Lacan selon laquelle la psychanalyse est dépendante de la science moderne, qu'elle y trouve ses

conditions d'existence et notamment parce que le sujet sur lequel opère la psychanalyse est le sujet de la science. Descartes fonde donc la possibilité d'expression d'un sujet qui sera celui que la psychanalyse entendra et qui s'exprime ici avec Elisabeth.

Troisième proposition : un corps incarnant la résistance

S'il est bien, certes parmi d'autres, un élément notable dans cette correspondance, c'est la présence du « corps » d'Elisabeth. Notable tout d'abord parce qu'il est présent de façon régulière d'un bout à l'autre de la correspondance : elle parle de son corps, même, on le verra, quasi incidemment, comme une familiarité nullement choquante ni incongrue dans le contexte d'une correspondance avec un philosophe duquel elle n'est pas à proprement parler une familière, même s'il faut préciser que leur amitié se nourrit et se construit au fur et à mesure de l'échange épistolaire et même s'il faut aussi préciser que Descartes est placé en position de médecin dès le début de la correspondance. Notable aussi parce que dès lors, ce corps présent, et dont l'essentiel, on le verra encore, est de souligner que d'une certaine manière il gêne, s'exhibe et ne saurait se faire oublier. Notable enfin parce que sa présence tend à dire toujours la même chose : il est subi et subi dans la douleur et la souffrance là où la demande d'Elisabeth se formule clairement en termes de volonté de maîtrise. Mais il faudrait encore remarquer que cette présence du corps d'Elisabeth qui ne semble ne souhaiter rien d'autre que de s'en débarrasser se fait dans l'espace épistolaire qui acte l'absence de la rencontre des corps.

Notre hypothèse de lecture consisterait dès lors à supposer que ce n'est peut-être pas pour rien qu'Elisabeth s'adresse à Descartes, que son rapport au corps ferait sens par rapport au traitement que la philosophie cartésienne propose du corps ou bien que le corps d'Elisabeth tel qu'il s'expose dans cette correspondance est strictement dépendant, au sens où il en serait une ou des réponses, du traitement du corps dans la philosophie de Descartes.

Lorsque débute la correspondance, la question du corps dans la philosophie cartésienne pourrait se présenter par trois caractéristiques majeures.

Ce que l'on peut pour commencer inévitablement souligner c'est que Descartes est d'abord le philosophe qui fait du sujet une *res cogitans*, une chose pensante, essentiellement. La première caractéristique serait donc quasi négative et consisterait à souligner que la philosophie cartésienne n'est pas à proprement parler une philosophie

du corps ni qui accorde une place majeure au corps, ce qui la singularise étant le cogito et la distinction réelle des substances. Ce n'est pas nier que Descartes accorde une place certaine au corps ni à l'homme comme union de l'âme et du corps. D'ailleurs cette vision un peu rapide de la philosophie de Descartes a été soulignée par nombre de commentateurs qui ont travaillé sur l'importance conférée aux sens et à la dimension corporelle dans les analyses de Descartes⁸⁸, même s'il faut tout de même rappeler que l'essentiel du travail de Descartes sur la question de l'union est dû à la correspondance avec Elisabeth. Mais réajuster cette place du corps ne saurait conduire à atténuer le primat donné à l'esprit. Le passage très connu de la sixième partie du *Discours de la méthode* est exemplaire à cet égard (« [...] L'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rend les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'il faut le chercher. »⁸⁹) en ce qu'il condense à la fois cet intérêt souvent oublié de Descartes pour le corps, le rappel que ce qui existe est bien l'homme mais également le primat de l'esprit puisque c'est bien en vue de son bien-être que l'intérêt pour le corps humain est indéniable. Réajuster cette place du corps ne saurait non plus faire oublier que le dualisme cartésien conduit à penser la stricte indépendance des substances, l'une étant *res cogitans*, l'autre *res extensa*, ne saurait faire oublier que la découverte métaphysique du cogito acte un existant qui ne peut être qu'une *res cogitans*. Lorsqu'Elisabeth s'adresse à Descartes, la philosophie qu'elle vient de lire définit massivement le sujet comme raison, voire comme pure raison au sens banal du terme, c'est-à-dire comme pure pensée. La philosophie qu'elle vient de lire trouve son originalité dans sa dimension métaphysique.

La deuxième caractéristique majeure le projet de connaissance qui est celui de Descartes. Et en effet, la distinction des substances s'inscrit dans le projet de les connaître et dans ce projet, le corps est pensé comme chose étendue. La seconde méditation, notamment, rompt avec une conception du corps défini par ses qualités sensibles (poids, dureté, couleur, chaleur, etc.) que ce soit avec le morceau de cire ou bien avec les hommes aux chapeaux. Il faut cependant rappeler que Descartes n'a jamais nié une spécificité du corps humain, et particulièrement n'a jamais réfuté que le corps humain, à l'inverse des corps inanimés, soit un et indivisible, en accord avec

⁸⁸ Cf. Notamment Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, op. cit. Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 1998. Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien : " la force qu'a l'âme de mouvoir le corps "*. Descartes, Malebranche., Rennes, PUR, « Philosophica », 2009. Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006.

⁸⁹ Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie, op. cit., p.634-635.

l'expérience la plus commune de tout homme. En revanche, que ces données soient incontestables n'implique pas qu'elles puissent donner lieu à une connaissance. Or, là est le projet cartésien. D'une certaine manière, ainsi que le rappelle Vincent Aucante, « le corps est présent à l'esprit selon deux modes qui s'excluent, à savoir l'obscurité des sens et l'idée claire et distincte de l'étendue »⁹⁰. Dans ce projet de connaissance, le modèle de la machine occupe une place tout à fait importante. Pierre Guenancia rappelle que « la science cartésienne, en cela moderne, médiatise le rapport direct de l'homme aux choses et à lui-même en y intercalant des modèles »⁹¹. Et l'automate en devenant le modèle détermine le corps comme un objet de la pensée scientifique et technique. L'enjeu est véritablement celui-là : le corps est pensé comme une machine afin d'accéder plus facilement à la connaissance de sa structure. La formule de Guenancia pour saisir cette conception mérite d'être citée : « Entre notre corps que l'on croit connaître et le corps que l'on veut connaître, la machine propose un corps que l'on peut connaître. »⁹² Cette caractéristique ouvre la dimension de la science et de la maîtrise qu'elle permet, et porte en elle la promesse d'un corps qui n'est plus un mystère, le modèle de la machine permettant de penser l'étude possible de chaque partie du corps comme du fonctionnement de l'ensemble. Rappelons que la machine est pour Descartes un modèle et qu'elle est toujours pensée dans le registre de la comparaison et de l'analogie. Mais peut-être l'essentiel n'est pas là. Lacan en rend compte, nous semble-t-il, en jouant sur l'équivoque : « Bien entendu, rien ne prouve que le corps soit une machine, et il y a même toutes les chances qu'il n'en soit rien. Mais là n'est pas le problème. L'important, c'est que ce soit ainsi que l'on ait abordé la question. Je l'ai nommé tout à l'heure, le *on* en question, c'est Descartes. »⁹³

La troisième caractéristique évoque la spécificité du corps comme corps humain. Certes le corps humain comme corps relève de l'étendue et à ce titre la physique peut l'étudier. Mais ce corps est d'emblée reconnu dans la philosophie de Descartes comme n'étant pas simple corps mais corps humain et dès lors c'est la médecine qui est concernée par ce corps uni à l'âme. Quel que soit le traitement relativement pauvre et/ou tardif de la question de l'union de l'âme et du corps, Descartes ne l'a jamais méconnue et la *Sixième Méditation* y fait droit d'une manière intéressante par la question de la douleur. Le corps humain peut être vu comme un corps en général, mais si j'éprouve

⁹⁰ Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes, op. cit.*, p.26

⁹¹ Pierre Guenancia, *Descartes*, Paris, Bordas, 1986, p.64.

⁹² *Ibid.*, p.67.

⁹³ Jacques Lacan, *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, op. cit.*, p.106.

l'union c'est bien « parce que je suis ce corps précis qui m'est assigné »⁹⁴ : en témoigne la souffrance que je subis et qui me le rappelle. Le sentiment de la douleur est ce par quoi la nature m'enseigne que je suis avec ce corps « conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »⁹⁵. Et Descartes conclut :

*Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau [...]*⁹⁶.

La douleur est donc convoquée par Descartes comme preuve de l'union de l'âme et du corps, la douleur, et non le plaisir, bien qu'il l'évoque antérieurement lorsqu'il précise la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps : « J'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non en celles des autres corps qui en sont séparés. »⁹⁷ Seule la douleur⁹⁸ est gardée comme preuve de cette union de l'âme et du corps dont il vient d'établir la distinction.

C'est par rapport à ces trois dimensions du traitement du corps qu'il nous semble possible de proposer à la réflexion que l'adresse d'Elisabeth à Descartes n'est pas due au hasard.

Elle ne le serait pas tout d'abord au sens où l'oubli du corps caractérise d'emblée Elisabeth, où elle se présente volontiers comme étant un pur esprit, où elle semble parfois volontiers souhaiter l'être. Dans cette perspective, il est intéressant de repartir de la lecture que Gouhier fait de la difficulté d'Elisabeth au début de cette correspondance et que nous avons évoquée plus haut : à savoir la difficulté qu'il nomme psychologique. Rappelons que cette lecture consiste à souligner le fait qu'Elisabeth part de la distinction de l'âme et du corps, et non de l'union. C'est le point de perspective métaphysique qu'Elisabeth a intériorisé au point que la donnée première de l'union en est comme littéralement oubliée. Tout se passe justement comme si Elisabeth pense en étant un pur esprit. Qu'elle ait un corps auquel son âme est unie et avec lequel elle entretient des liens, là est le problème, là est l'incompréhensible. Ce qui fait question pour elle, c'est

⁹⁴ Jean-Luc Marion, « Préface : La médecine a-t-elle un statut métaphysique ? », dans Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes, op. cit.*, p.XIX.

⁹⁵ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Œuvres philosophiques. Tome II, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », Edition de F. Alquié, 1992, p.492.

⁹⁶ *Ibid.*, p.492.

⁹⁷ *Ibid.*, p.485.

⁹⁸ Et la faim et la soif, mais pas le plaisir.

bien l'union de l'âme et du corps. Dans le même ordre d'idées, on pourrait aussi rappeler que Descartes lui dit qu'elle pense trop et lui demande de sentir, c'est-à-dire d'éprouver cette union. La position métaphysique de l'ego semble d'une certaine manière convenir parfaitement à Elisabeth. Et c'est bien ce que Gouhier précise à sa manière : Elisabeth est une « cartésienne de désir »⁹⁹. Mais on pourrait repérer aussi cet oubli du corps dans la préférence affichée pour les choses de l'esprit : Elisabeth ne cesse de le répéter, ce qui lui plaît c'est l'étude, ce qui lui plaît, c'est lire et travailler les œuvres de Descartes, lui écrire et philosopher avec lui. Et elle se plaint régulièrement que sa vie sociale et sa famille viennent souvent interrompre ce travail. Ainsi par exemple, dans la lettre de juillet 1646, elle écrit à Descartes son espoir de pouvoir enfin se consacrer à l'étude : « On me promet en Allemagne assez de loisir et de tranquillité pour la [la méthode Descartes] pouvoir étudier, et je n'y amène de plus grands trésors, d'où je prétends tirer plus de satisfaction, que vos écrits. »¹⁰⁰

Mais ce choix de Descartes ne serait pas non plus dû au hasard au sens où Martine de Gaudemar précise que, pour qui le corps souffrant dérange, le "claim" est d'être une *res cogitans*. Elle écrit : « Le corps vivant et souffrant fait horreur à ceux qui voudraient être de purs esprits, et le revendiquent dans un claim angélique (je ne suis qu'une chose pensante). »¹⁰¹ Dans son étude sur la notion de personnage, Martine de Gaudemar propose d'essayer de retrouver toute la complexité du personnage et notamment, « en restituant l'énoncé à la parole énonciatrice qui portait l'assertion, de façon à lui rendre sa puissance expressive »¹⁰² et « dans le sillage de Cavell », elle appelle « claim leur revendication. [...] Le claim est une demande faite à autrui. »¹⁰³ Cette orientation propose de lire dans les caractéristiques du personnage une adresse faite à l'autre qu'il s'agirait de savoir entendre et dans le contexte du « claim » d'être une *res cogitans*, cette adresse se soutient d'un corps qui gêne et dont on aimerait bien être débarrassé. Si le corps vivant et souffrant gêne celle qui veut être un pur esprit, la réciproque s'énonce tout autant : pour qui veut être un pur esprit, le corps vivant et souffrant gêne. Et c'est d'une certaine manière ce « claim » qu'Elisabeth via ce qui s'expose de son corps adresserait à Descartes ici. Que ce soit de façon théorique ou dans la description des symptômes, le corps apparaît toujours comme ce qui est encombrant, ce sans quoi probablement nous serions plus heureux, comme si le corps était de façon récurrente ce sur quoi on bute. Ainsi, Elisabeth écrit dans une lettre abordant la question

⁹⁹ Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p.326.

¹⁰⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

¹⁰¹ Martine de Gaudemar, *La voix des personnages*, Paris, Cerf, 2011, p.294.

¹⁰² *Ibid.*, p.244.

¹⁰³ *Ibid.*, p.208.

de l'immortalité de l'âme : « [...] on ne saurait douter que nous vivrons plus heureusement, exempts de maladies et de passions du corps »¹⁰⁴, et dans la lettre du 28 octobre 1645 : le corps « est l'origine de tous les déplaisirs de la vie [...] l'âme de tous les plus grands contentements »¹⁰⁵. On pourrait lire aussi en ce sens, bien que cela ne soit pas exclusif d'autres perspectives interprétatives, la présence du corps d'Elisabeth, moins en tant que présence que dans la manière dont à ces occasions multiples, le corps s'expose. Ainsi, lorsque le corps d'Elisabeth est concrètement présent, pourrait-on dire, c'est-à-dire autrement que par la question théorique de l'union de l'âme et du corps, sa présence en majore le côté souffrant. Cette exposition du corps et du corps souffrant est évidemment concordante avec le fait qu'elle pose Descartes comme médecin et guérir suppose de livrer ce qui ne va pas. Cependant, le corps reste du côté de ce qui dérange et de ce qui est précisément décrit, y compris quand la maladie n'est pas à proprement parler l'objet de l'échange. De surcroît, le corps n'est jamais évoqué du côté du plaisir. Le seul plaisir dont il est question est toujours celui de l'esprit.

Regardons un peu le texte, qui livre donc un corps d'une part décrit et d'autre part dans la dimension du corps souffrant et rebelle à toute maîtrise. Ainsi par exemple, il est question de « quelques restes d'indisposition dans l'estomac »¹⁰⁶, « de fièvre lente, accompagnée de toux sèche »¹⁰⁷. Elisabeth qui avoue à Descartes la part que son esprit prend aux désordres du corps, écrit :

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle, étant d'un tempérament sujet aux obstructions et demeurant en un air qui y contribue fort ; aux personnes qui ne peuvent point faire beaucoup d'exercice, il ne faut point une longue oppression de cœur par la tristesse, pour opiler la rate et infecter le reste du corps par ses vapeurs. Je m'imagine que la fièvre lente et la toux sèche, qui ne me quitte pas encore, quoique la chaleur de la saison et les promenades que je fais rappellent un peu mes forces, vient de là.¹⁰⁸

Cette présence du corps est constante, avons-nous dit, tout au long de la correspondance et se maintient même dans le dernier temps où la maladie n'est plus l'objet de l'échange. Quelques exemples parmi d'autres. Dans la lettre du 29 novembre 1646, Elisabeth écrit

¹⁰⁴ Elisabeth à Descartes, lettre du 30 septembre 1645, p.136.

¹⁰⁵ Elisabeth à Descartes, lettre du 28 octobre 1645, p.148.

¹⁰⁶ Descartes à Elisabeth, lettre de juillet 1644, p.89.

¹⁰⁷ Descartes à Elisabeth, lettre du 18 mai 1645, p.95.

¹⁰⁸ Elisabeth à Descartes, lettre du 24 mai 1645, p.98.

que « [...] le changement d'air et de diète » lui a donné « au lieu de la galle, quelques apostèmes aux doigts »¹⁰⁹. Le 30 juin 1648, Elisabeth commence ainsi sa lettre à Descartes : « L'enflure que j'ai eue au bras droit, par la faute d'un chirurgien qui m'a coupé partie d'un nerf en me saignant, m'a empêché de répondre plus tôt à votre lettre du 7^e de mai [...] »¹¹⁰. A cela s'ajoute bien entendu toutes les descriptions des passions et de leurs effets problématiques. Et même si c'est Elisabeth qui fait valoir auprès de Descartes que parfois nos passions nous sont chères, ce n'est que pour insister sur les limites du volontarisme préconisé. Elle a d'ailleurs du mal à admettre la thèse de Descartes selon laquelle il est des passions d'autant plus meilleures qu'elles penchent plus vers l'excès. Ce sur quoi en revanche il y a accord, c'est sur l'évidence du pouvoir que la raison doit avoir sur le corps et sur l'affectivité. Quelles que soient les objections d'Elisabeth, elles n'ont pas pour fonction de remettre en cause le projet mais sa réalisation possible, et parfois simplement possible pour elle. Kambouchner le rappelle à propos de l'examen de Sénèque : « [la question] du pouvoir de la raison sur l'affectivité est ici placée hors discussion [...] »¹¹¹.

Si on souhaite être un pur esprit, le corps incontestablement gêne. Mais un corps qui gêne est avant tout un corps que l'on ne maîtrise pas, que l'on ne maîtrise pas parce qu'on ne le comprend pas. L'orientation d'Elisabeth va d'ailleurs de façon plus générale en ce sens : elle s'adresse à Descartes parce qu'elle veut comprendre et guérir, et très sûrement comprendre pour guérir. La philosophie cartésienne n'est pas à ce titre avare de promesses. C'est là que ce que souligne Lacan n'est pas sans importance : que le corps ne soit pas une machine ne fait aucun doute, y compris dans la philosophie de Descartes puisqu'il ne convoque la machine que comme analogie ou modèle. C'est là aussi que la formulation de Guenancia selon laquelle le modèle de la machine propose un corps que l'on peut connaître résonne. L'important n'est peut-être pas là, dans la machine comme modèle et modèle uniquement, mais dans l'effet produit par une philosophie qui propose de penser le corps comme une machine. Elle peut dès lors en toute logique être le destinataire de ce claim repéré par Martine de Gaudemar. Elisabeth s'adresse à Descartes, c'est-à-dire au philosophe dont le projet est de proposer par le paradigme de la machine une intelligibilité possible du corps à des fins de maîtrise.

On pourrait trouver somme toute paradoxal que ce corps dont Elisabeth aimerait se passer ou maîtriser soit aussi présent. Comment comprendre cette apparente

¹⁰⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 29 novembre 1646, p.190.

¹¹⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 30 juin 1648, p. 217.

¹¹¹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, op. cit., p.29.

contradiction ? Ce fait est très sûrement ouvert à de multiples lectures. Une, tout d'abord, que nous avons soulignée plus haut, consisterait à penser que l'exposition de ce corps souffrant vient valider l'union de l'âme et du corps qu'Elisabeth ne comprend pas et semble signer l'abandon de la question théorique de l'union de l'âme et du corps en proposant un acquiescement à cette union puisque le corps souffre effectivement. Stratégie plus retorse qu'il n'y paraît puisqu'Elisabeth semble devant les manifestations les plus concrètes de l'union mettre au défi Descartes d'expliquer comment cette fameuse union fonctionne : comme si par là, Elisabeth n'abandonnait absolument pas la question de l'union de l'âme et du corps qui était la sienne dans le début de la correspondance. La question du corps prise par le fil de la douleur serait dès lors plutôt complexe. Elle semble en effet en quelque sorte s'inscrire dans la droite ligne de la *sixième méditation* où la douleur est ce qui valide et renseigne sur l'union de l'âme et du corps, sur ce corps auquel je suis tout autant réellement joint que séparé. Mais elle pourrait aussi prendre le sens d'une véritable objection à la position théorique de Descartes par ce que nous avons appelé une mise au défi qui s'appuie sur un corps parlant par où le sujet s'exprime. Reste qu'Elisabeth ne semble pas se satisfaire d'une affirmation pure et simple du fait de l'union et contraint le philosophe à se confronter à la question de l'explication en le confrontant à une réalité du corps souffrant. Par là, c'est aussi le modèle de la machine qu'elle interroge et dont elle permet aussi très probablement d'éprouver les limites en « avouant [à Descartes] la part que [son esprit] avait aux désordres du corps »¹¹². Mais d'un autre côté on pourrait considérer que cette présence du corps est au fond une présence du corps parlé. N'oublions pas que la correspondance acte l'absence réelle des corps. Et même si les lettres par le texte donnent une certaine réalité ou matérialité au corps d'Elisabeth, cela reste une réalité toute littéraire. Ce que l'échange en tant qu'il est épistolaire et philosophique permet ici, c'est d'avoir affaire à un corps autre que le corps réel. Et si cette lecture est possible, elle résorbe le paradoxe d'un corps présent alors même qu'il gêne : ce n'est pas le corps littéraire qui gêne, c'est celui que l'on ressent.

Mais dès lors, autant le corps-symptôme en quelque sorte vient confronter la philosophie cartésienne à ce qu'elle ne prend guère en charge et constitue un retour de qui est exclu, du moins méconnu, autant le corps-littéraire vient s'accorder à elle par un corps qui est pensé, décrit, parlé, un corps sur lequel on réfléchit, un corps sur lequel on discute, sans finalement affronter la présence des corps, bref, un corps d'une certaine manière intellectualisé. Rappelons que la définition de la *res cogitans* inclut le fait de

¹¹² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

sentir : je suis une chose qui veut etc. et qui sent. Mais sentir veut dire alors penser sentir¹¹³.

Quatrième proposition : l'existence comme objection à la philosophie

C'est finalement à une certaine vérité qu'Elisabeth dans cette correspondance confronte Descartes : la vérité de l'existence fait retour comme ce que le savoir philosophique ne saurait saisir. Il y a là retour de ce sur quoi le discours philosophique, à s'en tenir à ce qu'il est, achoppe. Or s'il ne peut se saisir d'une certaine vérité, ce discours peut du moins s'en approcher ou en faire surgir quelque chose. Mais dès lors ce n'est qu'en faisant droit à une singularité qui interroge. Ainsi, Martine de Gaudemar, toujours dans son étude du personnage, précise que « les questions fondamentales de l'existence ne peuvent être entendues et travaillées que depuis une situation particulière. Cette intuition s'est très tôt vérifiée, à l'aube de la philosophie, par le questionnement socratique inséparable du personnage platonicien de Socrate »¹¹⁴. La position de Martine de Gaudemar rappelle que la prise en charge de l'existence par la philosophie n'est pas nécessairement une évidence et qu'elle n'est possible qu'à certaines conditions dont la figure de Socrate tel que Platon le met en scène serait paradigmatique. Mais cette prise en charge ne consiste pas tant à en saisir rationnellement quelque chose qu'à en créer les conditions d'expression. C'est peut-être cette inspiration socratique qu'Elisabeth ferait retrouver à Descartes dans cette correspondance, et même c'est peut-être d'être en position socratique qu'Elisabeth permettrait à ce texte philosophique qu'est la correspondance de prendre en charge la question de l'existence.

On pourrait objecter pourtant que l'existence n'est pas exclue de la philosophie cartésienne dans la mesure où c'est de là que part Descartes dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations métaphysiques*, c'est-à-dire dans les deux textes qui pourraient être lus justement comme induisant son exclusion. Descartes partirait de l'existence, de la sienne très exactement, dans la mesure où toute sa réflexion philosophique est nouée à ses conditions existentielles particulières. En ce sens, Descartes précise très clairement dans le *Discours de la méthode* : « Ainsi mon dessein

¹¹³ Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Seconde méditation, *op. cit.*, p.414 à 429. Cf. aussi, Sixième méditation, *op. cit.*, p.480 à 505 et Descartes, *Les principes de la philosophie*, *op. cit.*, I, art.9, p.95 : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser ».

¹¹⁴ Martine de Gaudemar, *La voix des personnages*, *op. cit.*, p.210.

n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. »¹¹⁵ Admettons. Ce que l'on peut poser a minima en revanche, c'est que la question de l'altérité pose théoriquement problème à la philosophie cartésienne. Jean-Luc Marion en analyse très précisément l'exclusion notamment dans un chapitre de ses *Questions cartésiennes*¹¹⁶, chapitre dont le sous-titre est « La solitude du cogito et l'absence d'alter ego ». Dans ce travail, il recense les figures éventuelles d'autrui que Descartes convoque dans les *Méditations* mais montre que la position philosophique cartésienne les récuse une à une. Dans une philosophie de l'ego, l'existence d'autrui comme sujet qui dit et se dit lui aussi ego semble exclue, sa seule existence possible n'est pensable qu'à partir de l'ego lui-même et Marion montre que la question de l'amour ne fait pas varier les données du problème et l'impasse cartésienne sur la question de l'altérité. Sa conclusion est aussi radicale que la philosophie de Descartes :

*L'entreprise de la philosophie première se joue, selon Descartes, par et à partir de l'ego, pour y reconduire toute chose. Elle exige donc, en chacun de ses moments, que l'altérité d'un autre, fini et humain, soit réduite, ou - ce qui revient au même - se compose entièrement à partir de l'ego. S'il se dégage un ego, il ne s'en dégagera qu'un ; l'ego est unique ou ne l'est pas ; il sera donc seul ou ne sera pas. Fondamentalement, l'ego exclut l'alter ego.*¹¹⁷

A cette difficulté théorique nous voudrions rajouter en rappel les analyses de Kambouchner sur la question des passions qui précisent que Descartes n'a probablement jamais connu les problèmes existentiels d'Elisabeth face aux passions et que cette absence de vécu explique en partie qu'il ait été dépourvu devant cette femme sur qui les passions produisent des effets ignorés de lui. Certes on pourrait dire alors que cette compréhension à partir de sa singularité est une manière de prendre en compte très rigoureusement l'existence, celle-ci n'étant que d'être singulière. Mais on pourrait tout autant voir là l'indice d'une généralisation aveugle à cette altérité que la pensée de l'existence suppose. L'individu ne saurait être mesure de toutes choses, ce qui semble être pourtant la position de Descartes : ce qu'il n'a pas vécu, il ne le comprend pas, ne l'envisage pas et a du mal à y faire droit. Ce à quoi le confronte Elisabeth dans cette correspondance c'est à cet autre qui n'est pas pareil, cet autre qui ne se soumet pas et témoigne par là même de sa liberté, cet autre imprévisible qui produit des désarrois

¹¹⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, première partie, *op. cit.*, p.571.

¹¹⁶ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, p.189 à 219.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.207

tellement son altérité est pour le coup radicale. Et Elisabeth semble l'interlocuteur idéal pour que s'effectue cette confrontation. Pierre Guenancia le formule ainsi, en précisant que Descartes est, dans la correspondance, contraint d'appréhender sa pensée « du point de vue de cet autre que constitue pour lui cet interlocuteur si particulier qu'est Elisabeth : une princesse (et non un savant), une femme (et non un homme), une personne libre, sans affiliation, ni doctrinale ni sectaire (elle n'est pas un disciple de Descartes) »¹¹⁸. Et il conclut : « On ne peut pas être plus différent de Descartes. »¹¹⁹ Dans cette perspective, il faut dire que certes la correspondance permet cette confrontation par le contenu qu'elle apporte (les questions singulières d'Elisabeth, la douleur d'exister, les symptômes, les incapacités, etc.), elle la permet incontestablement aussi du fait même de la personne qui porte ces interrogations (et le fait qu'elle soit une femme n'est sûrement pas anecdotique). Mais elle la permet surtout d'être structure dialogique réelle. Par là, nous voulons dire qu'il ne s'agit pas dans cette correspondance d'un dialogue fictif, composé à des fins d'exposition de thèses philosophiques là où l'essai aurait aussi pu être choisi. C'est le fait justement qu'il s'agisse d'une correspondance qui s'écrit entre deux subjectivités qui permet à la question de l'existence de faire retour et de mettre la philosophie et le philosophe en défaut. La correspondance avec cette interlocutrice-là confronte Descartes à l'altérité dans ce qu'elle a de plus immaîtrisable.

Mais dès lors, la position de Descartes comme homme et philosophe, même si elle trouve son point d'ancrage dans le récit de sa vie, ne conduit pas à une philosophie qui permet de penser l'existence, ni en tant que cette formule renvoie à la question de l'altérité et de la diversité humaine ni en tant que cette formule renvoie à la question d'un sens toujours à donner et qu'Elisabeth déploie dans toute son épaisseur et sa vérité. La philosophie de Descartes pourrait être lue comme ayant perdue cette intuition socratique que rappelait Martine de Gaudemar et à laquelle Elisabeth le contraint de faire droit dans l'espace privé de cette correspondance. D'ailleurs, la précision précédemment citée de Descartes selon laquelle il va se contenter de faire voir par quels chemins il est passé lui-même est peut-être moins le rappel de la singularité éventuellement non réitérable de sa démarche que la confiance en une universalité de la raison qui dès lors suffit à s'exposer pour pouvoir s'imiter. Mais face à la rationalité des propositions qui est d'emblée ce qui marque les réponses de Descartes face à la difficulté d'être d'Elisabeth, et la correspondance et l'épistolaire le confrontent à une réalité que la seule raison ne saurait saisir. La correspondance exhibe une réalité de

¹¹⁸ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p. 251.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.251.

l'existence dans toute son épaisseur problématique que la *res cogitans*, en tant qu'elle cogite pour paraphraser Lacan¹²⁰, ne peut que rater. Ainsi, ce n'est pas seulement, nous semble-t-il, que la philosophie, cartésienne nommément, ne peut pas saisir l'existence en tant qu'elle est ce qui se présente comme provenant de l'altérité, c'est l'existence elle-même, dans ses ratés, dans ses douleurs, dans ses interrogations de sens et dans sa toujours possible vacuité qui est l'autre radical de cette raison philosophique en exercice. Et finalement, comment mieux que par le symptôme qui défie toute maîtrise rationnelle est-il possible de montrer l'impuissance de la raison face à la difficulté d'être et la défaite de la philosophie quand le sens de l'existence ne peut se décider de quelques préceptes ?

La correspondance viendrait illustrer cette proposition de Lacan : « Il est difficile de ne pas voir, dès avant la psychanalyse, introduite une dimension qu'on pourrait dire du symptôme, qui s'articule de ce qu'elle représente le retour de la vérité comme telle dans la faille d'un savoir. »¹²¹

Chapitre 3. Une surprise. Conclusions et perspectives de travail

1- Hasard et *tuché*

La formulation de Lacan qui nous a servi de guide dans le temps précédent a incontestablement pour fonction de démasquer le hasard comme le nom qui pourrait être donné à la méconnaissance de liens peu apparents et non volontaires. Et en effet, nous l'avons déjà posé en introduction, le hasard peut constituer une solution de facilité quand on ne comprend pas. Il serait dès lors une manière impropre de désigner une causalité cachée à l'entendement humain. Or, Lacan, en utilisant le terme de conséquence et non celui de cause, n'engage pas à une telle perspective. Il permet au

¹²⁰ Jacques Lacan, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, « Points Essais », 1990, p.59.

¹²¹ Jacques Lacan, « Du sujet enfin en question », *Ecrits, op. cit.*, p.234.

contraire de se défaire de toute idée de déterminisme strict et présuppose le maintien de la contingence : cela aurait pu ne pas se produire. Cette formulation nous semble intéressante parce qu'elle ouvre à deux éléments importants pour saisir ce qui se passe dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth. D'une part elle permet de souligner des possibilités déjà présentes en dehors de la stricte contingence et qui font que ce qui arrive ne peut être complètement du hasard. Une autre accentuation de cette idée serait de proposer que ce qui arrive peut ne pas exister et n'est pas en ce sens nécessaire, mais ne peut en tant que pure contingence accéder par soi seul à l'existence. Il faut en effet ce que banalement on appelle un concours de circonstances. D'autre part, il nous semble qu'une telle orientation consiste à poser qu'un ensemble de possibles lorsqu'il devient accompli peut se lire comme conséquence. Mais qu'un sens puisse être donné à l'événement une fois qu'il a eu lieu, autrement dit que cet événement se laisse saisir par un lien de conséquence, n'annule pas que ce qui s'est produit dépend d'un ensemble de contingences, n'annule pas non plus le fait que c'était à proprement parler imprévisible. Ce serait en effet son effectuation qui permettrait d'y voir une conséquence possible, ce serait son effectuation qui permettrait de désigner par effet retour un ensemble d'éléments comme constituant des possibilités. Enfin cela n'empêche pas non plus que ce qui s'est produit, une fois que cela s'est produit, semble strictement dépendant des conditions dans lesquelles cela s'est produit comme si au fond elles semblaient nécessaires.

C'est ce statut très particulier de la rencontre que la correspondance donne à penser. Cela engage à clarifier ce qu'est exactement le hasard et comment il joue dans la correspondance.

La notion de hasard est d'un usage tellement commun qu'il en est venu à désigner nombre de choses et de points de vue qui parfois peuvent même apparaître contradictoires entre eux, puisque cela va de l'inexpliqué à l'inexplicable, du contingent à un imprévisible ne s'opposant pas à la nécessité. Pour élaborer ce point, on va s'appuyer sur la théorisation du hasard dans la philosophie d'Aristote parce qu'elle s'élabore dans des directions différentes rendant compte dès lors de la complexité de l'usage de la notion de hasard. On renvoie également à cet égard aux analyses de Pierre Aubenque dans *La prudence chez Aristote*¹²².

Que refuse-t-on exactement sous le nom de hasard en travaillant avec la formulation de Lacan ? Ou peut-être partons de ce que le terme de hasard peut désigner

¹²² Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986, notamment p.64 à 84.

et qui n'est pas ce qu'il s'agit de refuser par l'analyse précédente. Dans un premier temps, le hasard peut s'assimiler à la contingence au sens où il en est un synonyme. En ce sens, il ne s'agit pas de nier la part de contingence, ou de hasard donc, dans cette rencontre entre Descartes et Elisabeth. On pourrait même alors dire qu'il y a là hasard, c'est-à-dire contingence. Elle est même constitutive de l'idée de rencontre. Pierre Aubenque relève cette assimilation du hasard et de la contingence dans le contexte philosophique de *l'Ethique à Nicomaque*. Rappelons brièvement que la conception de la contingence chez Aristote s'accompagne d'un monde comportant un certain inachèvement, une certaine indétermination. Dans un monde absolument pensable par la science, dans un monde où tout serait nécessaire, il n'y aurait aucune place pour la contingence ou ce que dans ce contexte se nomme également hasard. Dans un tel monde, le hasard serait et ne pourrait être que le nom de notre ignorance des causes. Mais la philosophie d'Aristote pose que l'indétermination est celle du monde et que partant l'indéterminé réside dans les choses elles-mêmes comme une de leurs propriétés. Dans un tel contexte, le hasard est alors possible, parce qu'il est lié à l'indétermination du monde, ce qui implique que parmi les choses qui arrivent certaines ne pouvaient pas être prévues, certaines tiennent donc aux contingences de l'existence. Cette dimension du hasard se retrouve à propos de la correspondance. Et c'est ce que précise Guenancia en parlant de la rencontre entre Descartes et Elisabeth comme d'une « rencontre fortuite »¹²³. Il y a plusieurs niveaux de contingences dans cette rencontre, puisqu'il y a aussi plusieurs moments de rencontre : moment de la rencontre d'Elisabeth avec les œuvres de Descartes, moment où ils se voient et conversent ou bien moment de la rencontre créée dans et par les lettres. C'est sur la contingence de la rencontre épistolaire que nous aimerions nous arrêter. En effet, la contingence de la correspondance est tout d'abord formellement repérable dans la mesure où leur désir premier n'était pas de s'écrire mais de se voir. Si la rencontre implique l'idée de hasard, de quelque chose d'imprévisible, dans le cas présent, on peut même dire que les lettres dérogent à ce qui était prévu. C'est la raison pour laquelle la correspondance s'engage avec une dimension provisoire puisque le recours à la lettre se fait en attendant de pouvoir se voir. Ce sont bien ici les aléas de l'existence qui lancent la correspondance. Le caractère épistolaire de leur échange est à ce titre, plus que les autres rencontres antérieures, contingent, puisqu'il en accumule les dimensions : il aurait pu ne pas être, il n'était pas prévisible, il n'était pas ce qui était prévu, il ne pouvait être prévu tel qu'il s'est effectué. D'ailleurs, si les premières lettres évoquent la rencontre manquée et le souhait de se voir, toute la correspondance est marquée par ces

¹²³ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant, op. cit.*, p.249.

contingences qui font qu'ils peuvent ou ne peuvent pas se voir : ils évoquent leurs déplacements qui rendent envisageable la rencontre physique ou qui rendent nécessaire le recours à la lettre. Et même si le recours à l'écrit change de valeur au cours de la correspondance, même s'il semble satisfaire les épistoliers eux-mêmes, même si l'absence n'est plus l'objet de la même plainte, toujours les contingences sont évoquées et sont posées comme influant dans un sens ou dans un autre le rythme ou la modalité de leur relation. Une fois la correspondance engagée, la contingence se maintient donc. Et c'est aussi en un autre sens qu'elle se retrouve au cours des lettres, au cours des lettres c'est-à-dire pas seulement au début. Ce qui était en effet prévisible, c'est l'échange théorique et philosophique, non ce que la singularité d'Elisabeth, notamment, produit au fur et à mesure des réponses de Descartes. Il semble que le désarroi de Descartes puisse se lire ainsi : Descartes fait face à quelque chose qu'il n'avait pas du tout prévu. Enfin, la contingence jouerait dans la rencontre épistolaire en tant qu'elle s'adosse justement au genre épistolaire lui-même c'est-à-dire celui qui met en scène des subjectivités dont le positionnement est labile et non prévisible et dont l'imprévisibilité oblige à un tracé non linéaire, oblige à bifurquer sans cesse en fonction justement d'une réponse qui pouvait toujours être autre que celle qui a été faite, d'une réponse qui déroge à celle qui pouvait être attendue, d'une réponse que le correspondant ne pouvait pas prévoir. C'est du reste particulièrement vrai avec Elisabeth puisqu'elle semble toujours être là où on ne l'attend pas.

Finalement ce qui se refuse par le nom de hasard, ce n'est donc pas l'idée de contingence mais c'est tout d'abord l'idée de pure coïncidence. Il s'agirait en effet de faire l'hypothèse qu'une pure coïncidence n'aurait pas permis que la rencontre dure, qu'elle s'élabore, qu'elle soit féconde. Et peut-être avant toute chose une pure coïncidence n'aurait pas permis que la rencontre s'identifie comme rencontre. C'est ce que dit d'une certaine manière la notion de *tuché* telle que l'élabore, tout d'abord, Aristote dans la *Physique*¹²⁴. La *tuché* désigne, ainsi que le définit précisément Pierre Aubenque, « la rencontre, non de deux séries causales, mais d'un rapport de causalité quelconque et d'un intérêt humain, ou encore la rencontre d'une série causale réelle, douée d'une certaine finalité et d'une finalité imaginaire telle qu'elle pourrait être reconstruite d'après le résultat »¹²⁵. Dans cette mesure il y a bien quelque chose d'accidentel dans la rencontre puisqu'elle n'était ni prévue ni prévisible. En ce sens, elle reste dépendante de l'idée de contingence. Mais ici le hasard n'est pas la contingence,

¹²⁴ Aristote, *Leçons de physique*, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1991, livre II, p.103 à 165.

¹²⁵ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p.76.

d'une part parce que le hasard comme *tuché* ne s'oppose nullement à la nécessité. La série causale qui produit par accident la rencontre peut bien, elle, se dérouler de façon strictement nécessaire et n'est en rien changée par ce que par ailleurs, et par accident, elle produit. D'autre part et en conséquence, le hasard comme *tuché* n'est que l'autre nom d'un surcroît, projeté sur une réalité en soi existante et ce, parce qu'elle fait sens pour un individu. Aristote expose l'exemple, devenu paradigmatique, de l'homme qui va au marché et qui y rencontre son débiteur. Tout se passe comme si cet homme était allé au marché pour recouvrer son argent, alors qu'il y est allé pour un autre motif, faire ses courses. Le motif initial véritablement recherché est dès lors cause par accident du second, qui n'est reconstruit qu'*a posteriori*. Pierre Aubenque le commente : « Le hasard n'est en ce sens qu'une illusion rétrospective, la projection d'une finalité humaine sur un rapport causal qui est, de soi, tout à fait étranger à cette finalité-là. »¹²⁶ Que le débiteur aille au marché, que l'homme auquel il doit de l'argent n'y aille pas, et la présence du débiteur au marché n'a strictement aucun sens pour personne mais surtout ne produit rien, aucune rencontre. C'est la raison pour laquelle la pure coïncidence qui peut se formuler sous le nom de hasard se refuse. Ce qui ne se refuse pas sous le nom de hasard, c'est une coïncidence mais qui fait sens en raison de possibilités déjà présentes bien qu'*a posteriori* reconstruites. Ainsi le refus du hasard tel qu'il vient d'être précisé renvoie aussi au refus de considérer que ce qui se passe d'unique ne puisse prendre aucun sens et soit laissé à un aléatoire n'engageant aucunement de se situer par rapport à lui, puisque c'est de se situer par rapport à lui qu'il y a *tuché*. Donc si le hasard désigne la *tuché*, il ne s'agit pas de refuser le hasard dans cette rencontre entre Elisabeth et Descartes, puisqu'il en est la cause mais aussi, comme effet, son autre nom : le fait exceptionnel produit est une rencontre, *tuché*, au sens d'Aristote. La notion de *tuché* chez Aristote nous intéresse alors dans cette correspondance parce qu'elle articule le hasard à la question du choix et du sens. C'est ainsi qu'un ensemble de possibles lorsqu'il devient accompli peut se lire comme conséquence. Mais qu'un sens puisse être donné à la contingence lorsque l'événement a eu lieu, autrement dit que cet événement se laisse saisir par un lien de conséquence une fois qu'il a eu lieu, n'annule pas que ce qui s'est produit dépend d'un ensemble de contingences. Cela pose le hasard comme cause, mais ne l'assimile pas à la contingence. Reste que dès lors, l'événement, une fois qu'il a eu lieu, révèle des possibilités déjà présentes qui ont sûrement permis que le hasard soit érigé comme cause, qu'il soit, ainsi qu'on le précisait en introduction, ce sur quoi les individus s'arrêtent, ce à quoi ils donnent sens. D'ailleurs, le sens commun dit quelque chose de

¹²⁶ *Ibid.*, p.76.

cette vérité du hasard dans l'usage qu'il fait du mot : en effet, l'imprévu est nommé hasard quand ce qui arrive importe à l'homme. Un événement qui ne nous concerne en rien n'est pas, dans l'usage, appelé hasard. Mais l'élaboration aristotélicienne fait dépendre la *tuché* d'un choix qui se situe au niveau de la pensée, et c'est pour cela qu'il y a production de sens, c'est-à-dire construction d'une finalité imaginaire qui aurait pu être voulue. Aristote réserve à cet égard le terme de *tuché* aux êtres doués de choix, le terme d'automaton aux êtres inanimés ou dénués de possibilités de choix. C'est là qu'une des lectures lacaniennes de la *tuché* aristotélicienne est utilisée dans notre analyse. Car en effet, le déplacement qu'opère Lacan par rapport à la notion de *tuché* consiste à garder cette approche en termes de choix qui signe la spécificité de la lecture aristotélicienne du hasard comme *tuché*, mais pour en faire un choix qui se situe au niveau de l'inconscient. Dès lors ce qui se produit par contingence vient faire sens pour le sujet pour produire la *tuché*, la rencontre.

Ce que sont Elisabeth et Descartes l'un pour l'autre n'est donc pas indifférent pour produire la rencontre. C'est cette dimension éclairée *a posteriori* par ce qui se passe dans cette correspondance que la lecture guidée par la formulation empruntée à Lacan a tâché de proposer à la réflexion. Mais cette orientation est également, bien que d'une autre manière, soulignée par les commentateurs. En effet, la situation fragile de Descartes en 1642 - année de la rencontre avec Elisabeth, c'est-à-dire de l'entretien - semble être reconnue comme participant à ce nouage autour de la question des passions et du lien avec Elisabeth. Le contexte personnel de Descartes n'y serait alors peut-être pas pour rien dans cette rencontre, c'est-à-dire dans ce lien d'amitié qui se noue entre eux à ce moment-là de sa vie et qui se noue autour de la question des passions. La rencontre avec Elisabeth coïncide en effet avec le début de la querelle d'Utrecht¹²⁷ et l'inimitié avec G. Voet, situation qui le fragilise et l'affecte. Ces deux moments sont lus, notamment par Jean-Luc Marion¹²⁸, comme convergents pour faire éprouver à Descartes l'expérience des passions et pour susciter un intérêt théorique nouveau. Ainsi, Marion écrit :

*Dans les deux cas*¹²⁹ *Descartes se trouve pris dans une relation qui l'affecte personnellement en profondeur, comme sans doute jamais auparavant ; l'une l'affecte de la passion, au moins, de l'affection, l'autre de la passion, presque, de*

¹²⁷ Sur cette question, nous renvoyons à Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, op. cit.*, p.200 à 250 notamment, mais aussi René Descartes et Martin Schoock. *La querelle d'Utrecht*, textes établis et annotés par T. Veerbeek, Paris, « Les impressions nouvelles », 1988.

¹²⁸ Jean-Luc Marion, Préface à René Descartes et Martin Schoock. *La querelle d'Utrecht*, textes établis et annotés par T. Veerbeek, *op. cit.*, 1988, p.17.

¹²⁹ C'est-à-dire l'amitié avec Elisabeth et la querelle d'Utrecht.

*la haine [...] Ne faudrait-il pas voir dans ces deux événements convergents à tout le moins l'un des motifs de l'étude devenue prioritaire et de plus en plus radicale des passions ?*¹³⁰

Autre manière aussi de dire que la contingence s'invite dans cette rencontre, autre manière de dire que le hasard est *tuché*.

En produisant un inédit, une rencontre est à proprement parler de l'ordre de ce qui n'était pas prévisible et constitue en ce sens un défi puisque dès lors les éléments qui l'ont constituée ne sauraient se saisir entièrement. Il en va ainsi de la correspondance comme de toute rencontre : toujours la raison dernière manque. C'est ce que les analyses d'Althusser présentées en introduction de ce travail permettent de rappeler. La contingence de la rencontre ne saurait d'aucune manière s'annuler : que la rencontre ait eu lieu, qu'elle se soit inscrite dans la durée, qu'elle ait eu lieu dans telles ou telles conditions, toujours elle aurait pu ne pas se produire et la raison ou les raisons qui font que finalement elle s'est produite restent à proprement parler indéterminables comme cause. Poser le hasard comme cause est une manière de penser cette situation spécifique de la rencontre. Quelle que soit la lisibilité que permet *l'a posteriori*, une certaine opacité semble se maintenir, garante semble-t-il de la contingence, indice également de son imprévisibilité stricte. Pourtant, ce qu'il s'agit de tenir ensemble, c'est à la fois cette absence de nécessité dans la rencontre, le fait pur qu'elle s'est passée telle qu'elle s'est passée et une réflexion sur le fait que quelle que soit la contingence, elle ne s'est passée telle qu'elle s'est passée que dans les conditions où elle s'est passée. C'est d'une certaine manière l'orientation de ce que propose Kambouchner. D'une part, il souligne qu'on ne peut pas en quelque sorte absolutiser le rôle d'Elisabeth. Il rappelle à cet égard que les sollicitations dont Descartes était l'objet et le manque finalement de sa propre philosophie auraient probablement pu le conduire au même travail sur la morale et les passions. Mais d'autre part, il reconnaît un rôle aux « sollicitations d'Elisabeth ». Enfin, il précise que l'examen de la question des passions « ne se sera jamais imposé à lui que sous la pression des objections que la princesse Elisabeth, dans ses lettres de 1645, avait trouvé à faire à ses prescriptions médico-morales »¹³¹.

Ce dernier point suggère comme une impression de nécessité. Tout se passe en effet comme si ce qui arrive avait eu besoin de certaines conditions pour arriver, comme si la nécessité ne saurait être absente de l'histoire. A ce stade de l'analyse, on pourrait en

¹³⁰ Jean-Luc Marion, Préface à René Descartes et Martin Schoock. *La querelle d'Utrecht*, textes établis et annotés par T. Veerbeek, *op. cit.*, p.17.

¹³¹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, *op. cit.*, p.16.

déduire deux liens possibles entre rencontre et nécessité. D'une part, la rencontre serait cet événement qui fait accéder la contingence à une forme de nécessité. Peut-être est-ce même quand la contingence donne l'impression de nécessité, quand la contingence parvient à se faire passer pour de la nécessité qu'il y a alors rencontre, c'est-à-dire au fond quelque chose qui compte, qui fait date. D'autre part, on pourrait dire aussi que la contingence est ce qui révèle le nécessaire à la rencontre : ce serait donc grâce à la contingence qu'une compréhension de ce qui était nécessaire pour qu'il y ait rencontre peut éventuellement s'élaborer. En ce qui concerne le premier point, il nous semble que c'est ce que repère Guenancia en soulignant que ce qui est pourtant purement fortuit - la question philosophique qu'Elisabeth conduit Descartes à examiner - trouve sa place dans l'œuvre de Descartes comme si c'était attendu et nécessaire. Il précise en effet que Descartes « a exercé sa réflexion sur des sujets qui ne figuraient pas au programme de son travail philosophique et qui se sont pourtant parfaitement incorporés à sa pensée, au point d'en constituer un moment essentiel »¹³². Et un peu plus loin : « C'est dans une nouvelle voie, qui pourtant recoupe toutes les autres, que ces lettres ont engagé le philosophe, sans qu'il s'y soit de lui-même engagé et sans qu'il l'ait prévu. »¹³³ Quant à la deuxième approche, le caractère épistolaire de leur rencontre nous semble pouvoir élaborer des éléments pour la penser. Il s'agit alors d'examiner l'hypothèse selon laquelle la rencontre entre Descartes et Elisabeth et ce qui constitue son atypie telle que nous l'avons soulignée n'ont pu se faire que dans la correspondance, c'est-à-dire dans les lettres comme lieu spécifique. Dans cette perspective, Sylvie Taussig, en travaillant spécifiquement sur les correspondances au XVII^e siècle, soutient que « les lettres dont l'objet, qu'il soit scientifique, littéraire ou philosophique, se situe de toutes façons à la frontière des genres, se classent tout naturellement au pays de nulle part [...] »¹³⁴. Nous voudrions donc soutenir que l'atypie de cette rencontre entre Descartes et Elisabeth trouverait dans l'atypie de l'écriture épistolaire son lieu d'expression nécessaire. Dit autrement, si la rencontre entre Descartes et Elisabeth se situe d'une certaine articulation entre la philosophie et ce qui n'est pas elle, si cette rencontre peut manifester des dimensions qui échappent à la rationalité tout autant cartésienne que philosophique, il fallait un cadre particulier pour que cela puisse advenir qui soit homologué à ce qui s'exprime. C'est ce cadre que fournirait la structure épistolaire de l'échange. Cette dernière ferait partie alors à part entière de l'événement de cette rencontre, elle en constituerait une dimension essentielle.

¹³² Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, *op. cit.*, p.249.

¹³³ *Ibid.*, p.250.

¹³⁴ Sylvie Taussig, « Les correspondances savantes comme une utopie », *op. cit.*, p.39.

Ainsi, au crédit de cette lecture, il faut rappeler dans un premier temps que l'écriture épistolaire n'est pas un traité philosophique et ne vise pas l'élaboration d'un savoir systématique. Sylvie Taussig le rappelle : « [Les lettres] montrent le travail en cours d'élaboration, une prolifération d'hypothèses, des tâtonnements, etc. [...] Les lettres sont un espace d'exploration, un lieu de savoir en mouvement, de construction de la pensée par l'échange et le dialogue [...] »¹³⁵ La correspondance entre Descartes et Elisabeth, en participant de cette dimension commune aux correspondances, offre ce lieu ouvert à l'expression d'une certaine singularité, mais aussi à l'expression d'objections provenant d'un lieu du sujet non strictement rationnel. Mais c'est aussi une écriture qui entretient un rapport au temps déterminant dans la possible expression d'une intimité, de ses méandres et de ses difficultés. La temporalité de l'épistolaire nous paraît une dimension incontournable de la rencontre entre Descartes et Elisabeth, une dimension incontournable pour que la rencontre se forme, c'est-à-dire s'élabore, se construise, se nourrisse, mais incontournable aussi pour que s'exprime ce sujet de la parole qui ne peut surgir que si on lui en laisse le temps. Et s'il n'y a de singularité possible que lorsqu'il y a histoire, cela engage alors nécessairement la durée.

Peut-être à ces dimensions au fond structurelles de toute correspondance, s'ajoutent des caractéristiques propres à cette correspondance-là. Rappelons que si cette correspondance entre Descartes et Elisabeth est reconnue comme un moment exceptionnel, c'est aussi parce qu'elle déroge aux correspondances que Descartes a entretenues avec d'autres correspondants. Un des premiers traits de cette distinction est incontestablement la demande de secret et la confiance qui met Descartes à une place unique, c'est-à-dire celle que n'occupe personne pour Elisabeth, celle que personne n'a donnée à Descartes. Même la correspondance avec la reine Christine laisse Descartes à une place de pur philosophe en quelque sorte. Pourtant elle pourrait présenter des similitudes : c'est une femme qui l'interroge et ses questions portent sur la morale et l'affectivité. Mais outre le fait qu'il lui donne à lire des lettres écrites pour une autre, Descartes ne déroge pas vraiment dans cette correspondance à l'échange codifié. Pierre Guenancia note à propos de la correspondance avec Christine que le ton y « très différent »¹³⁶ de celui des lettres avec Elisabeth. Enfin, cette correspondance avec Elisabeth a encore une spécificité qui participe de son atypie. C'est une autre situation de bord : elle est en effet à la frontière entre le public et le privé. Cela peut s'entendre parce que s'y échangent des thèmes très publics (la philosophie publiée de Descartes) et

¹³⁵ *Ibid.*, p.50.

¹³⁶ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p.251.

très privés (la maladie d'Elisabeth et ses confidences). Mais cet élément n'est peut-être pas suffisant dans la mesure où les correspondances philosophiques de Descartes sont finalement toutes « à la frontière du public et du privé »¹³⁷. On pourrait donc plutôt dire qu'en ce qui concerne la correspondance entre Descartes et Elisabeth, la question du statut des lettres constitue moins une des caractéristiques relevées par les commentateurs qu'un des thèmes de leur échange tout au long de leur relation. Mais ce que l'on pourrait surtout dire, c'est que cette correspondance témoigne elle-même de sa difficulté à trouver son statut, entre sa dimension publique et sa dimension privée. En effet, d'emblée Elisabeth demande le secret, semblant par là inscrire cette correspondance dans sa dimension privée. Cette dimension est d'ailleurs semble-t-il une condition de la confiance. Dès sa première lettre, Elisabeth exprime ses propres prudences par rapport au recours à l'écrit : « La honte de vous montrer un style si déréglé m'a empêchée jusqu'ici de vous demander cette faveur par lettre. »¹³⁸ Elisabeth n'ignore pas que la lettre a valeur d'une certaine confiance et d'une certaine mise à nu, ce qui suppose l'établissement d'un pacte sous peine d'en être potentiellement menacée. Elle intuitionne que se découvrir ainsi faible, voire fragile et fragilisée par la difficulté d'être, ne peut se faire qu'avec l'assurance de la confidentialité. Elisabeth est une personne publique, n'ignorant pas la dimension également publique du philosophe à qui elle s'adresse. D'ailleurs le thème du secret revient régulièrement au cours de leur correspondance. Ainsi, après avoir rappelé le risque d'écrire, Elisabeth précise : « Mais je me fie tant au soin de M. de Palotti, que je sais que ma lettre vous sera bien rendue, et à votre discrétion, que vous l'ôterez, par le feu, du hasard de tomber en mauvaises mains. »¹³⁹ Descartes semble acquiescer à ces précautions et à cette volonté de soustraire ces lettres à une certaine publicité en lui proposant un « chiffre » c'est-à-dire un code pour écrire¹⁴⁰ mais aussi en évoquant ses craintes par rapport à l'écrit. Ainsi, d'une part, même s'il refuse de brûler les lettres d'Elisabeth, il n'entache en rien la garantie du secret en précisant qu'il considèrera les lettres comme « les avares font de leurs trésors, lesquels ils cachent d'autant plus qu'ils les estiment [...] »¹⁴¹. Mais il formule aussi des craintes quant à l'usage et l'interprétation qui pourraient être faits de ses lettres si quelqu'un venait à les lire. Dans sa lettre d'octobre 1648, il précise : « J'ai eu enfin le bonheur de recevoir les trois lettres que Votre Altesse m'a fait l'honneur de

¹³⁷ Jean-Marie Beyssade, « Philosopher par lettres », *op. cit.*, p.11.

¹³⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

¹³⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.100. Cf. aussi *Elisabeth à Descartes*, lettre du 27 décembre 1645, p.157.

¹⁴⁰ Notamment, *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.184.

¹⁴¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 mai 1643, p.70.

m'écrire, et elles n'ont point passé en de mauvaises mains. »¹⁴² Enfin, à la fin de leur correspondance, Descartes semble décider à lui écrire en assumant que les lettres puissent être lues par d'autres personnes qu'Elisabeth. Néanmoins, il n'oublie pas de rappeler quelques craintes :

*Je ne manquerai pas de rechercher avec soin les occasions [de rendre service à Elisabeth], et ne craindrai point d'écrire ouvertement tout ce que j'aurai fait ou pensé à ce sujet [...] encore que les lettres que j'écrirai fussent vues, j'espère qu'elles ne pourront être mal interprétées, ni tomber entre les mains de personnes qui soient si injustes [...].*¹⁴³

Dans la mesure où la situation sociale des deux correspondants exclut en droit l'absence possible de publication, on peut regarder leurs précautions respectives à l'égard de l'écrit de même que l'insistance d'Elisabeth à propos du secret comme la conscience plus ou moins claire de cette possibilité de publicité. Il faut préciser néanmoins que ces éléments prennent sens aussi comme précautions et attentions au bon acheminement des lettres et que ce thème est un topos des correspondances du XVII^e siècle. Sylvie Taussig le rappelle :

*[...] Les guerres incessantes, voire seulement les brigands et le danger des routes en général, ou encore les épidémies compromettent souvent le commerce épistolier. Les plaintes sont récurrentes à cet égard ; et étant donné que l'acheminement des lettres ressemble parfois au parcours du combattant qu'il se fasse par le service des postes ou bien par le truchement de quelque ami en déplacement, la rubrique "réception du courrier" est un lieu obligé de chaque lettre.*¹⁴⁴

Quoiqu'il en soit, Descartes donc ne brûle pas les lettres et de surcroît, il en donne à lire à la reine Christine, leur refusant par là un statut purement privé. A cet égard, on pourrait distinguer la question du destinataire du point de perspective d'où une lettre s'écrit. Il s'agirait de distinguer à qui la lettre est destinée de pour qui elle est écrite. Le point de perspective de l'écriture d'une lettre serait non pas le destinataire d'une lettre, ici Descartes ou Elisabeth, mais le lieu d'où l'écriture est lue pour chacun. Ce qui importerait pour chacun, bien que sûrement partiellement inconsciemment, c'est moins la question de savoir qui va la recevoir que la question de savoir qui va la lire. Cette correspondance supposerait alors la présence d'un tiers dans le rapport duel qu'elle pose nécessairement, le tiers occupant la place singulière que chacun lui donne. Mais cette

¹⁴² Descartes à Elisabeth, lettre d'octobre 1648, p.225.

¹⁴³ Descartes à Elisabeth, lettre de juin 1649, p.233.

¹⁴⁴ Sylvie Taussig, « Les correspondances savantes comme une utopie », *op. cit.*, p.44.

distinction entre le destinataire d'une lettre et le point de perspective d'où cette lettre s'écrit entérine que cette correspondance n'a pas de statut ni clairement privé ni clairement public. Et bien que cette correspondance soit d'abord une affaire privée, en quelque sorte une affaire à deux, leur écriture ne peut pas ne pas être marquée par ce point de perspective, sous peine de quoi précautions et exigence du secret n'auraient pas raison d'être et n'auraient pas de raison non plus de se maintenir tout au long de la correspondance et de venir la ponctuer régulièrement¹⁴⁵. Le fait que Descartes donne à lire quelques lettres qu'il a écrites « pour » Elisabeth à la reine Christine vient illustrer cette hésitation de statut qui marque cette correspondance.

Le hasard jouerait donc diversement dans cette rencontre parce qu'il peut signifier contingence ou *tuché*. Mais s'il était contingent qu'ils s'écrivent, la dimension épistolaire était en revanche peut-être nécessaire pour qu'advienne ce qui est advenu, pour que ce geste de Descartes qui nous interroge dans ce travail puisse exister.

2- Le geste de Descartes

Soutenir que l'atypie de cette correspondance dont rend compte l'étonnement qu'elle suscite et l'effet de surprise qu'elle produit procède d'une effraction revient à vouloir souligner qu'il y a là, dans et par les lettres, quelque chose qui fait irruption de façon inattendue et transgressive dans la philosophie de Descartes, quelque chose qui vient briser sa linéarité.

L'étonnement réside certes dans le contenu philosophique de cette correspondance et dans la prise en compte de ce que la philosophie peut appeler expérience d'un sujet singulier, c'est-à-dire au fond l'individu. Descartes écoute l'expérience singulière d'Elisabeth et accepte de se laisser enseigner par elle. Mais peut-être même là, l'étonnement ne tient pas essentiellement à la pratique philosophique de Descartes, c'est-à-dire au fait qu'il cherche des réponses s'ajustant philosophiquement à ce que lui objecte son interlocutrice. L'étonnement tiendrait plutôt à la position de Descartes. Cette position consiste d'une part à accepter de ne pas savoir, que ce soit en

¹⁴⁵ Cf. notamment aussi *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.165, *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.171.

termes de contenu puisqu'il va mettre en chantier le *Traité des passions*, ou que ce soit en termes d'attitude puisqu'il finit par renoncer à vouloir la guérir, abandonnant par là la visée du bien telle que la philosophie peut la construire. Mais cette position tient d'autre part au fait qu'il accepte, dans la méconnaissance de ce qu'il fait exactement, d'écrire des lettres qui la divertissent. Peut-être pourrait-on faire l'objection que ce n'est pas absolument nouveau qu'un philosophe accepte de ne pas savoir. Descartes d'une certaine manière en a déjà fait l'épreuve. Et Socrate reste, de cette attitude, le représentant exemplaire. Mais d'une part la démarche de Descartes, antérieure à cette correspondance, n'est pas tant d'accepter de ne pas savoir que de rejeter un savoir du fait de son manque de fondement certain, et ce, dans la solitude de la méditation et dans une démarche méthodique tout à fait consciente et réfléchie, même si son issue n'était pas à proprement parler maîtrisée et prévue. D'autre part à la différence de Socrate, la position de Descartes dans cette correspondance n'est pas celle d'un non savoir qui serait initial et de principe, ni même d'un non savoir qui serait reconnu et réfléchi ou même l'objet même de la réflexion. Cette position est bien plutôt une conséquence de la destitution d'une place de savant, destitution qui garde une certaine opacité au sens où elle est plus un effet dont les lettres donnent témoignage au cours du temps qu'un fait acté par le philosophe. Ainsi, il est incontestable que Descartes se pose initialement comme savant. Mais même quand il est à la place d'un savant malmené, même quand il reconnaît ne pas vraiment savoir, jamais par exemple il ne fait à l'autre la supposition d'un savoir. Bien sûr, parfois il reconnaît qu'Elisabeth doit bien être à même de juger ce qu'il est mieux pour elle. Mais cette concession est plus indice de sa déroute que véritable supposition d'un savoir à l'autre, dans le sens où cela n'induit pas une interrogation radicale sur le manque de savoir mais plutôt la volonté de le combler. Le désarroi de Descartes pourrait d'ailleurs être lu ici comme le signe qu'il ne comprend rien du tout à ce qui se passe.

D'ailleurs l'étonnement le plus radical est bien entendu la manifestation dans l'échange avec le philosophe Descartes de ce sujet que la psychanalyse définit comme le sujet qui parle et qui, ainsi que le rappelle Lacan, n'est pas le sujet conscient¹⁴⁶, mais le sujet qui se manifeste dans les interstices de ce qui est dit. Une surprise donc parce que Descartes laisse être la possible expression d'un sujet qui échappe à la maîtrise du discours philosophique mais aussi à la maîtrise de tout discours, y compris de celui qui l'énonce, parce qu'il se laisse conduire, même si c'est dans le désarroi, par des objections

¹⁴⁶ Jacques Lacan, « Séance du 25 janvier 1955 de la Société Française de Philosophie », dans *Métapsychologie et philosophie, Troisième rencontres psychanalytiques d'Aix en Provence, 1984*, Paris, Les Belles Lettres, « Confluents », 1985, p.224.

provenant d'un immaîtrisé sans arrêt souligné, qu'il se laisse conduire au fond par ce qu'il ne voit pas - que le sujet est divisé - et que sa théorisation philosophique exclut. Car si Descartes fait droit à la complexité des sentiments et aux difficultés que pose l'union de l'âme et du corps, il reste le philosophe qui rend impossible toute théorisation d'un inconscient psychique. Il est pourtant ce philosophe qui écoute Elisabeth, celle qui lui livre des symptômes qui ne relèvent pas du pur somatique, celle qui a même un corps qui parle, celle qui représente le type même de patiente que rencontra Freud, celle pour qui ce qui soigne est moins ce qui est dit que le fait que ce soit dit, ou écrit.

Nous voudrions alors proposer, comme perspective, de lire cette correspondance par un temps qui lui est postérieur et qui est postérieur de surcroît à la découverte freudienne. En ce sens, ce temps n'est pas seulement postérieur mais possède aussi une dimension d'extériorité. Evidemment nous n'ignorons pas que cette lecture a ses facilités, et notamment celle de reconnaître, une fois qu'on le sait déjà, quelque chose qui ne pouvait ni se penser ni se vivre de cette manière à l'époque donnée. Cela implique également de céder à l'anachronisme avec le risque de trahir le sens d'une œuvre ou d'une expérience qui ne peut se comprendre que pensée dans le temps dans lequel elle a eu lieu. Pierre Hadot rappelle d'ailleurs cette règle d'interprétation et de compréhension des textes :

L'effort pour replacer, autant qu'il est possible, les œuvres dans les conditions concrètes où elles ont été écrites, conditions spirituelles d'une part, c'est-à-dire tradition philosophique, rhétorique ou poétique, conditions matérielles d'autre part, c'est-à-dire milieu scolaire et social, contraintes venues du support matériel de l'écriture, circonstances historiques.

Et il conclut : « Toute œuvre doit être replacée dans la *praxis* dont elle émane. »¹⁴⁷ C'est dans le même état d'esprit que Pierre Hadot précise également sa réticence à la philosophie comparée (dans le contexte de son propos il s'agit de comparaison entre les attitudes philosophiques de l'Antiquité et de l'Orient) parce qu'elle peut créer des « confusions et des rapprochements arbitraires »¹⁴⁸. C'est sans oublier ces indications que nous allons exposer la perspective de réflexion proposée.

Précisons tout d'abord que Pierre Hadot lui-même ne rappelle ses réticences à l'égard des comparaisons que parce qu'il en est venu à reconnaître une certaine fécondité à cette orientation interprétative : les analogies qu'il dit « troublantes » alors même

¹⁴⁷ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.116.

¹⁴⁸ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.418.

qu'elles « ne peuvent s'expliquer par des influences historiques » permettent, dit-il, « peut-être de mieux comprendre tout ce qui peut être impliqué dans les attitudes philosophiques qui s'éclairent ainsi les unes par les autres »¹⁴⁹. On peut dire également que la fascination que Socrate suscite, et dont Lacan rend compte en précisant qu'il est à l'origine « du plus long transfert de l'histoire »¹⁵⁰, ne peut s'expliquer uniquement parce que Socrate serait fils de son temps, mais parce que son histoire, sa relation aux autres et à lui-même, son rapport au savoir disent quelque chose d'une vérité qui intéresse l'humanité. Pierre Hadot appelle cela découvrir « le sens humain » d'un texte, c'est-à-dire « le situer [...] dans le problème général de l'humanité »¹⁵¹. A charge, nous semble-t-il, pour chaque époque d'en conceptualiser quelque chose avec les cadres conceptuels qui sont les siens. Enfin, peut-être faut-il rajouter que si la pensée s'historicise, pourquoi ne pas soutenir que telle ou telle découverte est nécessairement précédée de « pas » qui ne prennent le sens de « pas » qu'une fois effectuée la découverte, mais aussi plus simplement qu'une question peut s'élaborer dans l'histoire des hommes avec les spécificités de chaque époque tout en entrant en résonance avec des modalités qui lui sont dès lors pour partie étrangères. Nous voudrions à cet égard citer Michel Foucault quand il travaille la question du souci de soi antique dans *L'herméneutique du sujet* :

Et il me semble que ce qui fait tout l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci : c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité. C'est-à-dire que, en des termes qui sont bien entendu absolument étrangers à la tradition historique de cette spiritualité, que ce soit celle de Socrate ou de Grégoire de Nysse, et de tous leurs intermédiaires, en des termes qui étaient ceux du savoir analytique lui-même, il a essayé de poser la question qui est historiquement, proprement spirituelle [...]. En faisant resurgir cette question, je crois qu'il a effectivement fait resurgir à l'intérieur même de la psychanalyse la plus vieille tradition, la plus vieille interrogation, la plus vieille inquiétude de cette epimeleia heautou, qui a été la forme la plus générale de la spiritualité.¹⁵²

Défendre notre hypothèse de lecture de la correspondance revient à proposer que la psychanalyse ne crée pas certaines dimensions de l'humanité et des relations humaines mais fournit des concepts et des analyses pour les nommer et les étudier là où on les

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.419.

¹⁵⁰ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p.16.

¹⁵¹ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.116

¹⁵² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p.31.

pensait autrement, là où aussi on ne les pensait pas. Et c'est parce qu'elle opère sur un sujet souffrant que la psychanalyse peut éclairer cette correspondance parce que sa pratique l'a conduit à forger des concepts et des analyses pour s'orienter dans cette rencontre. C'est donc un éclairage que nous voudrions apporter, éclairage certes qui ne consiste pas à suivre une question dans son cheminement chronologique mais à la retrouver à partir de ce qui a permis de l'identifier autrement. Mais le cheminement chronologique, s'il n'est pas notre choix, n'en demeure pas moins possible : la situation humaine, ses désarrois et ses difficultés sont coextensifs à la philosophie et chaque époque pourrait témoigner d'une manière de s'y rapporter et de les traiter. Quoiqu'il en soit, il s'agit dès lors de considérer que s'anticipe entre Elisabeth et Descartes une rencontre dont les moyens et les effets interrogent suffisamment pour que rien dans ce qui est déjà connu ne suffise à en rendre compte. Notre proposition ne résorbe d'ailleurs pas l'étonnement mais peut permettre en revanche de le nommer et dès lors de se situer autrement par rapport à la répétition du constat du caractère exceptionnel de cette correspondance. Peut-être en effet notre hypothèse a pour tentative de pouvoir interpréter ce qui est unique et ce, parce qu'on lit ce qui se passe entre Descartes et Elisabeth dans et par les lettres moins en fonction de ce qui a eu lieu que par rapport à ce qui aura lieu. La correspondance constituerait alors un inédit parce qu'elle jouerait ce que les cadres du XVII^e siècle ne sauraient pouvoir penser. Ainsi l'étonnement se maintient bien mais prend peut-être une autre consistance : si ce qui se passe entre eux est étonnant, c'est dans la mesure où cela excède quoi que ce soit de déjà connu et expérimenté, quelque chose qui au fond en ce sens était strictement imprévisible. C'est aussi pour cette raison que cette correspondance constitue une surprise. C'est également la raison pour laquelle on ne reconnaît pas ce qui se passe, parce que précisément cela ne s'est jamais passé. Il y a là l'expérience d'une rencontre dont certaines dimensions ne peuvent être nommées que rétrospectivement. Et il nous semble que l'unanimité des commentateurs sur le caractère exceptionnel de cette correspondance dit quelque chose de cette lecture. Reste à préciser qu'il s'agit bien de s'attacher à certaines dimensions de cette correspondance que la psychanalyse peut éclairer autrement, notamment dans la question du sujet que nous avons abordée dans cette partie, et non de résorber la spécificité de cette correspondance du XVII^e siècle, et non d'identifier terme à terme ce qui ne peut en aucune façon l'être.

Mais il est une autre manière encore d'entendre que la correspondance donne témoignage d'une certaine effraction dans la philosophie cartésienne. On a en effet ici, dans la correspondance, le témoignage de l'histoire d'une pensée. Carole Talon-Hugon précise ainsi : « C'est à la lente constitution de ce nouvel objet [les passions] qu'on assiste »¹⁵³. Geneviève Rodis-Lewis le repère également : « Il est rare de pouvoir suivre, grâce à la curiosité et à la pénétration d'une correspondante, l'enrichissement progressif de la pensée d'un philosophe. »¹⁵⁴ Mais si ces deux citations insistent sur l'aspect temporel de la constitution d'une pensée, et implicitement sur ce avec quoi et contre quoi cette pensée s'est construite, le *Traité des passions* va d'une certaine manière gommer cette histoire, en balayant la référence aux Anciens en quelques phrases pour assumer de commencer l'étude des passions en commençant tout de nouveau¹⁵⁵. Descartes ne dit aucun mot sur cette lente élaboration dans et par la correspondance avec Elisabeth, rien de ses points de départ, rien de sa confrontation, via les questions d'Elisabeth, à la philosophie des Anciens, rien du choix de se situer par rapport à cette dernière dans la particularité des propositions, sinon par le rejet en bloc du savoir transmis. En ce sens, dans le *Traité des Passions*, Descartes semble en accord avec ce que les *Méditations* ont établi et qui est ce qui est reconnu par Lacan comme exemplaire du discours de la science : c'est en ignorant les hésitations et les scories d'un parcours de pensée que la pensée avec Descartes tire la certitude d'elle-même. Ce qu'elle exclut dans sa considération ce sont toutes ces aspérités de la pensée. La science désinscrit ce qui la fonde car c'est de cet oubli qu'elle tire sa puissance opératoire, ce qui la fonde c'est-à-dire son parcours quant au savoir, mais aussi ce qui la cause, c'est-à-dire son désir. Et même s'il y a bien dans les *Méditations* et le *Discours* l'exposé du parcours de Descartes, c'est celui d'un « sujet » naturel en quelque sorte, non celui postérieur à l'énoncé du cogito. Ce que la science que fonde Descartes exclut, ce sont les péripéties d'une histoire. En conséquence, le fait que ce moment nous soit donné à voir prend là une dimension exceptionnelle qui viendrait nourrir l'idée d'une effraction dans la philosophie de Descartes. La correspondance est en ceci étonnante que, d'être privée, elle aurait pu ne jamais voir le jour. Et si, ainsi que le précise Lacan, la science ne s'intéresse à la vérité qu'en tant qu'elle concerne la vérité de ses propositions¹⁵⁶, si ce qui fait la spécificité de la science, c'est de ne rien vouloir savoir du désir qui l'anime, ni de son histoire, c'est pourtant cela même que la correspondance nous donne à voir, que l'on

¹⁵³ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p.90.

¹⁵⁴ Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, op. cit., p.225.

¹⁵⁵ Descartes, *Les passions de l'âme*, op. cit., p.952.

¹⁵⁶ Jacques Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, op. cit., notamment p.874 à 877.

puisse ou non nommer ce qu'il en est du désir de Descartes dans cette rencontre avec Elisabeth autour de la question des passions.

Le prolongement, le point de fuite de ces questionnements serait alors la qualification du geste de Descartes dans cette correspondance, ce geste de Descartes dans toutes les dimensions inattendues que nous avons déployées. Est-il de part en part philosophique ? Est-il de part en part le geste d'un philosophe ? On pourrait spécifier cette question et se demander si, dans cette correspondance avec Elisabeth, Descartes philosophe autrement ou s'il fait autre chose que de la philosophie ? Il n'est pas certain que cette alternative puisse être tranchée par un choix exclusif. Il est en revanche certain que Descartes dans cette correspondance philosophe autrement, c'est-à-dire au moins autrement qu'à son habitude. Guenancia ainsi écrit : « Ces lettres donnent le spectacle unique d'une philosophie qui s'émancipe de la forme systématique dans laquelle elle était jusque là prise. »¹⁵⁷ Mais à supposer que l'hypothèse selon laquelle Descartes fait là, dans ses lettres, autre chose que de la philosophie - ce que nous aurons à examiner dans la suite de ce travail - on peut peut-être supposer que la condition de cela est qu'il philosophe autrement, que cette autre pratique de la philosophie permet la possibilité de se confronter à ses propres limites ou bien donc, à ce qui n'est plus strictement de la philosophie.

Mais si cette autre pratique de la philosophie trouve dans cette correspondance une forme inédite en elle-même et pour Descartes, elle n'est pas non plus de part en part nouvelle et comporte bien des dimensions qui la font être, à sa manière, l'héritière d'une certaine pratique de la philosophie et représentative d'un rapport au savoir.

¹⁵⁷ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, op. cit., p.251.

DEUXIEME PARTIE

Deuxième partie :

Un magistère des plus classiques

La question directrice de ce travail consiste à interroger cette correspondance en tant qu'elle témoigne d'une demande de savoir qui conduit le philosophe à excéder son terrain. Dans cette perspective, il faut tout d'abord préciser que cette demande de savoir est avant tout une demande de savoir philosophique. C'est bien en tant que philosophe qu'Elisabeth s'adresse à Descartes et c'est bien dans la philosophie qu'elle cherche de quoi traiter la question de l'existence. Ce qui se passe entre eux d'exceptionnel est dès lors solidaire de cette place de la philosophie dans leur relation au moins parce que c'est en tant que rencontre philosophique que cette correspondance est exceptionnelle. Mais on pourrait aussi envisager que c'est à l'occasion d'une relation philosophique qu'une rencontre se noue. Et évidemment la question est de savoir comment entendre que la philosophie soit ici occasion.

Il ne s'agit pas de ne pas accorder à la dimension philosophique de leur échange un rôle essentiel. Ce qui se passe entre eux nous semble au contraire dépendre de cette demande de savoir philosophique et de ce désir de philosophie qui les anime tous deux, et ce, pour deux raisons essentielles. D'une part, cette demande de philosophie n'est pas demande de n'importe quelle philosophie. Elle s'inscrit en effet dans la dimension pratique que Descartes soutient où la philosophie doit avoir pour tâche de guider nos actions et s'articule d'emblée à la question du soin de l'âme, assurant par là une parenté qu'il s'agira de déployer avec la tradition de la philosophie antique. Le premier élément de justification de notre perspective présuppose donc que toute philosophie n'aurait peut-être pas pu ouvrir à cette rencontre que la correspondance effectue mais qu'en convoquant une philosophie qui renoue avec son lieu de naissance, cette demande de savoir d'Elisabeth révèle une part de la vérité de l'interrogation philosophique, comme sa ou ses raisons d'être, et permet d'éclairer pourquoi c'est bien parce qu'elle est spécifiquement demande d'un certain savoir philosophique que cette demande d'Elisabeth produit ce qu'elle produit. Ce faisant, elle révèle des places et des enjeux qui, mettant au jour ce qui structure cette relation philosophique, permettent de participer à

son explication. D'autre part, on ne peut nier que cette demande de savoir philosophique est aussi plus simplement demande de savoir : qu'il soit philosophique n'en est qu'une particularité, comme une de ses possibilités. Il faudrait dire alors que la dimension philosophique de cette demande est le prisme, peut-être privilégié, à partir duquel se révèle ce qu'il y a de paradigmatique à toute demande de savoir. Le lien entre Descartes et Elisabeth qui s'origine de cette demande de savoir est structuré dès lors selon des places qui produisent des effets, structure que le simple cadre de la philosophie ne saurait épuiser. Ainsi, le rapport au savoir structurerait leur relation et permettrait d'expliquer en ce sens ce qui se passe, certes pas seulement, mais tout de même aussi, dans une demande de savoir philosophique. A cet égard, quand Michèle Le Doeuff précise qu' « il y a un désir de philosophie qui ne saurait rendre compte de lui-même » et qu'elle décide de le prendre « comme il est, sans lumière complète »¹, peut-être pourrait-on faire valoir qu'il est tel dans la mesure où il ne saurait se soutenir pour s'expliquer du seul contenu de savoir théorique échangé, dans la mesure aussi où il ne pourrait strictement s'éclairer à partir de lui-même et nécessiterait, pour que quelques pans d'opacité puissent être levés, d'être mis en perspective.

C'est cette mise en perspective que cette partie propose en travaillant ce qu'il y a de typique dans le lien entre Descartes et Elisabeth en tant qu'il se médiatise par la question du savoir. Cette partie a donc plus précisément pour objet de lire, au-delà de l'étonnement que suscite cette correspondance, ce qu'il y a de structurel dans ce lien entre Descartes et Elisabeth et qui en explique une dimension essentielle que l'on ne peut méconnaître pour comprendre cette rencontre. Il s'agit donc d'étudier, à travers la singularité de leur relation, les figures et places classiques qui en tissent en quelque sorte la trame. Dès lors, si l'imprévisible et l'inédit caractérisent la correspondance entre Descartes et Elisabeth, on ne peut désormais aucunement dire que rien n'était attendu dans ce qui se passe entre eux. S'attacher à la dimension extrêmement classique de cette correspondance permet de regarder autrement ce qu'ils sont l'un pour l'autre, ce qu'ils sont l'un avec l'autre et de voir comment c'est justement là que la philosophie se confronte à ce qui l'excède.

C'est la raison pour laquelle, ainsi qu'Octave Mannoni² le rappelle aussi à propos de la relation entre Freud et Fliess, cette relation entre Descartes et Elisabeth s'est sans aucun doute jouée mille fois dans l'histoire, elle porte d'autres noms, elle se nourrit d'autres intérêts, elle se formule dans d'autres mots et prend d'autres formes qu'une

¹ Michèle Le Doeuff, *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1989, p.11.

² Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, « Points », 1985, p.115 à 130.

relation épistolaire. Mais son intérêt tient aussi justement à ceci que la singularité de leur relation rejoint un certain universel sans s'y résorber. Son intérêt tient au fait que ce qui se joue entre eux autour du savoir n'est pas prêt de disparaître tant qu'il y aura de l'humanité ou tant qu'il y aura du sujet, il tient au fait que se joue quelque chose que la seule philosophie ne saurait thématiser.

Chapitre 1 - Elisabeth, le maître et le savoir

Ce premier temps de l'analyse va proposer de lire la relation entre Descartes et Elisabeth comme paradigmatique de couples bien connus dans l'histoire et soutient une réponse frontale à la question de savoir à quelle rencontre nous avons affaire ici dans cette correspondance : à la rencontre d'un maître et d'un disciple, à celle d'un maître et d'une hystérique.

Telles sont les réponses en effet que ce premier temps va essayer de justifier en proposant des comparaisons et des parallèles qui ont pour but de faire ressortir l'aspect très classique de leur lien, classique au point de pouvoir se saisir par des figures devenues quasiment mythiques. Si les deux peuvent fournir des grilles de lectures et partant permettre de regarder autrement ce qui se passe entre eux, les ingrédients de leur relation et les places que chacun occupe, proposer deux modèles suffit déjà à montrer que cette correspondance ne peut complètement s'y identifier ni s'y réduire, qu'elle garde, comme rencontre, quelque chose d'irréductible. Ce sont justement les variations qu'ils permettent en termes de regard sur les mêmes éléments qui participent de l'intelligibilité de cette correspondance. Rappelons que le terme de rencontre a été choisi pour pouvoir déployer la richesse et la complexité de l'événement qu'il désigne. Ce lien entre Descartes et Elisabeth est donc à la fois celui d'un maître avec son disciple et celui d'un maître avec une hystérique, mais ni complètement l'un ni complètement l'autre.

1- Une direction spirituelle

Ce lien maître/disciple entre Descartes et Elisabeth mérite, avant d'être développé, quelques précisions. En effet, les études récentes³ sur la correspondance proposent de discuter, notamment, ce statut de disciple, responsable d'une certaine cécité à l'égard de l'originalité des positions philosophiques d'Elisabeth. Mais cette orientation consiste surtout à se défaire de la dépendance théorique stricte d'Elisabeth à l'endroit de la philosophie cartésienne pour étudier les décalages et spécificités propres à ce que la princesse propose au cours de la correspondance. Cette orientation ne consiste donc pas à refuser l'idée que d'une certaine manière Elisabeth serait la disciple de Descartes. Marie-Frédérique Pellegrin rappelle d'ailleurs que de façon très classique, Elisabeth peut être dite disciple de Descartes, puisqu'« être disciple de quelqu'un, c'est être ou avoir été son élève »⁴. Et elle rajoute :

*Qu'il s'agisse bien d'un enseignement, la correspondance entre Descartes et Elisabeth le montre de manière exemplaire. Les rôles entre maître et disciple sont clairement répartis (du moins au départ) puisqu'Elisabeth demande des éclaircissements à Descartes sur certains points difficiles de sa philosophie.*⁵

Travailler dans ce chapitre la parenté avec un lien maître/disciple ne consiste pas donc à gommer l'originalité des positions et objections d'Elisabeth puisqu'elles sont justement ce qui produit des déplacements dans ce lien maître/disciple.

Ainsi, des lettres entre Descartes et Elisabeth, Pierre Hadot précise, on l'a vu, qu'elles « prennent parfois l'allure de lettres de direction spirituelle, dignes de l'Antiquité »⁶. C'est donc par certaines caractéristiques que cette correspondance pourrait être considérée comme signant sa filiation à une certaine tradition philosophique. En répondant dans *La philosophie comme manière de vivre* à la question d'Arnold I. Davidson portant sur une perte éventuelle, consécutive à la disparition de genres philosophiques propres à l'Antiquité, comme les correspondances notamment, Pierre Hadot précise par là même les traits les plus saillants de la philosophie antique. Il dit : « Vous me demandez s'il y a eu perte de ce point de vue-là. Tout d'abord, il y a [...] la perte, partielle d'ailleurs, mais bien réelle, de la conception de la philosophie comme

³ Sur cette question, cf. Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes, deux philosophes ?*, op. cit.

⁴ Marie-Frédérique Pellegrin, « " Être cartésienne ", un devenir ? De Descartes à Poulain de la Barre, d'Elisabeth de Bohême à Eulalie », dans op. cit., p.368.

⁵ *Ibid.*, p.368

⁶ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.98.

mode de vie, comme choix de vie, aussi comme thérapeutique. »⁷ Et ce sont ces deux dimensions essentielles - mode de vie et thérapeutique - qui nous intéressent en tant qu'on les retrouve dans cette correspondance, explicitement ou implicitement, volontairement ou non, sous des formes aussi quelque peu modifiées par rapport aux codes antiques.

Que veut dire tout d'abord qu'une philosophie soit un mode de vie ? Notre porte d'entrée consiste à partir de l'idée qu'une telle philosophie n'est pas simplement un discours, mais qu'elle ne saurait non plus se passer du discours. En effet, il faut préciser que la conception de la philosophie comme mode de vie sur laquelle insiste Pierre Hadot lorsqu'il s'agit de la philosophie antique s'inscrit dans une opposition qui d'une certaine manière la structure. Cette opposition se retrouve d'ailleurs au cours de l'histoire de la philosophie chaque fois que la permanence ou la survie de la philosophie antique est en question⁸. Ce qui s'oppose ainsi, de façon d'ailleurs extrêmement classique, c'est bien entendu d'une part la philosophie comme discours, comme théorie pure, comme système n'ayant d'autre finalité que sa propre exposition et d'autre part la philosophie comme manière de vivre donc, la philosophie qui n'a d'autre raison d'être, voire d'autre définition que d'être utile à l'existence des hommes. Cette opposition d'ailleurs confine à l'exclusion dans la mesure où peut ne pas être considéré comme philosophe celui qui croit que son discours peut suffire. Ainsi Pierre Hadot rapporte le refus de Pétrarque au XIV^e siècle d'appeler « philosophes » les professeurs « assis dans une chaire », refus qui conduit dès lors Pétrarque à réserver le nom de philosophe « à ceux qui confirment par leurs actes ce qu'ils enseignent »⁹. Et dans le même sens, il rappelle :

Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des "sophistes" par les philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Plutarque, qui déclare qu'une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaires, et ont posé

⁷ *Ibid.*, p.99

⁸ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p.392 : « Parfois au sein même de l'institution universitaire, le plus souvent en réaction contre elle et dans des milieux qui lui étaient étrangers, comme certaines communautés religieuses ou profanes, quelquefois aussi de manière solitaire, certains philosophes, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours, sont restés fidèles à la dimension existentielle et vitale de la philosophie antique. »

⁹ *Ibid.*, p.394

*leurs livres et leurs manuels, ils ne sont pas meilleurs que les autres hommes
" dans les actes réels de la vie ".¹⁰*

Mais penser la philosophie comme mode de vie, ce n'est cependant pas exclure le discours ou même l'aspect théorique de l'élaboration philosophique. C'est même à un statut intéressant du discours philosophique qu'une telle conception de la philosophie confronte. La citation précédente de Pierre Hadot en indique déjà deux modalités. D'une part, le discours doit donner lieu à une vie conforme à ce qui est soutenu théoriquement. Dans cette perspective, Pierre Hadot précise par exemple que Platon se soucie de ne pas être de ces philosophes qui ne font que parler¹¹. D'autre part le discours doit se forger d'être en prise avec l'expérience du philosophe au point d'y trouver son lieu privilégié d'élaboration, ce qui permet aussi de penser son existence, de l'élaborer, de l'orienter dans une reprise théorique et pas seulement de la vivre sous peine de quoi sinon la vie philosophique serait une vie banale que rien ne distingue, quand bien même elle serait vertueuse. Deux dangers guettent donc le philosophe : croire que « son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être lié à une vie philosophique », « croire qu'il est possible de se passer de la réflexion philosophique »¹². Descartes peut ainsi par bien des aspects s'inscrire dans cette orientation de la philosophie comme mode de vie, et notamment du fait de la place et du rôle qu'il accorde à une élaboration philosophique en lien incessant à sa propre expérience et à sa propre existence. Nombre d'éléments de la première partie de notre travail pourraient être repris en ce sens qui soulignent que l'expérience du philosophe nourrit sa réflexion, que ses élaborations théoriques guident son existence, qui soulignent la parenté possible entre la position cartésienne et la tradition antique. C'est du reste un des traits majeurs du *Discours de la méthode* : si Descartes montre comment ses choix philosophiques sont en prise avec son parcours, il en précise aussi par effet retour la fécondité pour sa vie concrète. Ainsi cette conception de la philosophie comme mode de vie est soutenue et donnée à voir comme pratiquée par Descartes dans certains de ses écrits antérieurs mais elle est présente, dans cette correspondance qui nous intéresse ici plus spécifiquement, dans les propos de Descartes lui-même et les formulations des demandes d'Elisabeth qui se font tous deux écho. Ainsi par exemple, Descartes lui donne des conseils parce qu'il les a éprouvés lui-même : « [...] j'ai expérimenté en moi-même, qu'un mal presque semblable, et même plus dangereux, s'est guéri par le remède que je viens de dire »¹³. Par exemple encore, il

¹⁰ *Ibid.*, p.269.

¹¹ *Ibid.*, p.422.

¹² *Ibid.*, p.422

¹³ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.103.

reconnaît aussi que ses positions philosophiques, notamment sur la question des passions se sont déduites de son expérience : « Je crois bien que la tristesse ôte l'appétit à plusieurs ; mais, pour ce que j'ai toujours éprouvé en moi qu'elle l'augmente, je m'étais réglé là-dessus. »¹⁴ Les réponses d'Elisabeth portent la marque de cette exigence de lien entre le discours philosophique et son utilité pour la vie concrète, particulièrement quand elle déplore ne pas arriver à appliquer les conseils de Descartes, présupposant ainsi que là est leur essentielle raison d'être. Ainsi, par exemple, elle conclut sa lettre du 1er juillet 1643 en le remerciant « des éclaircissements et conseils » qu'elle dit priser « au-dessus des plus grands trésors qu'[elle] pourrait posséder »¹⁵, en août 1644, elle souligne la bonté dont il témoigne en lui donnant « des préceptes pour la conservation de [sa] santé »¹⁶, en juin 1645, elle parle de Descartes comme d'une personne d'un tel mérite « au conseil duquel [elle peut] commettre la conduite de [sa] vie »¹⁷, en août 1645, elle évoque « les vérités [enseignées par Descartes] qui doivent être connues pour faciliter l'usage de la vertu »¹⁸, en octobre 1645, elle entérine déjà le changement en écrivant à Descartes : « J'ai toujours été en une condition, qui rendait ma vie très inutile aux personnes que j'aime ; mais je cherche sa conservation avec beaucoup plus de soin, depuis que j'ai le bonheur de vous connaître, parce que vous m'avez montré les moyens de vivre plus heureusement que je ne faisais. »¹⁹ Les réponses d'Elisabeth portent aussi la marque d'une réflexion qui s'élabore de se déduire d'une expérience, ce que ses objections aux remèdes cartésiens montrent abondamment.

Mais si « vivre en philosophe », ainsi que le rappelle Pierre Hadot, « c'est précisément *aussi* réfléchir, raisonner, conceptualiser, d'une manière rigoureuse et technique [...] »²⁰, alors il y a une troisième manière de donner pleinement sa place dans cette philosophie au discours : le contenu doctrinal peut s'élaborer comme exercice spirituel, c'est-à-dire finalement être au service de la finalité propre à la philosophie antique : former plutôt qu'informer²¹. Une telle conception du discours philosophique est en cela intéressante qu'elle déplace la ligne d'opposition entre théorie et pratique

¹⁴ Descartes à Elisabeth, lettre de mai 1646, p.167.

¹⁵ Elisabeth à Descartes, lettre du 1er juillet 1643, p.78.

¹⁶ Elisabeth à Descartes, lettre du 1er août 1644, p.92.

¹⁷ Elisabeth à Descartes, lettre du 22 juin 1645, p.104.

¹⁸ Elisabeth à Descartes, lettre du 16 août 1645, p.115. cf. aussi Elisabeth à Descartes, lettre d'août 1645, p.122 et lettre du 30 septembre 1645, p.136.

¹⁹ Elisabeth à Descartes, lettre du 28 octobre 1645, p.149.

²⁰ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op.cit., p.422.

²¹ Une telle formule est reprise par Pierre Hadot à Victor Goldschmidt dans son commentaire des dialogues de Platon parce qu'il la juge extrêmement adéquate à l'esprit de la philosophie antique. Cf. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.97 et p.149.

puisque la théorie est une pratique, puisque la théorie doit se pratiquer c'est-à-dire se méditer, se reprendre, s'intérioriser et ce, dans la mesure où on ne saurait se transformer sans transformer sa manière de penser et de concevoir l'existence et le monde, dans la mesure aussi où la réitération intellectuelle des conceptions est à elle-même une transformation de l'être parce qu'elle vise à créer des habitudes intellectuelles. Le discours philosophique peut donc être à lui-même une transformation de l'âme. Pierre Hadot le détaille ainsi :

[...] le discours est un moyen privilégié grâce auquel le philosophe peut agir sur lui-même et sur les autres, car, s'il est l'expression d'une option existentielle de celui qui le tient, il a toujours directement ou indirectement, une fonction formatrice, éducatrice, psychagogique, thérapeutique. Il est toujours destiné à produire un effet, à créer dans l'âme un habitus, à provoquer une transformation du moi.²²

C'est doublement que Descartes, dans ces lettres avec Elisabeth, nous semble correspondre à cette orientation : dans le contenu doctrinal qu'il soutient et dans ce que ce faisant, c'est-à-dire en l'exposant à Elisabeth à des fins précises, il pratique. Ainsi, à l'issue de la discussion autour du livre de Sénèque, est réitérée de la part d'Elisabeth sa demande faite à Descartes de lui enseigner « les moyens de fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie »²³. C'est dans la lettre du 15 septembre 1645 que Descartes répond explicitement à sa demande²⁴ et il le fait en soutenant qu'il y a « deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger : l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, toutes les fois que l'occasion le requiert »²⁵. La référence à l'habitude dont le moyen est la répétition et qui se spécifie en habitude de penser n'est pas ici convoquée dans son efficacité à proprement parler théorique. En effet, d'un point de vue théorique la vérité ne gagne rien à être répétée. Une vérité n'est pas plus ou moins établie d'être énoncée une fois ou plusieurs, la certitude n'en est pas non plus davantage assurée. Ce que Descartes soutient ici c'est l'efficacité pratique de la répétition parce qu'en créant en nous des habitudes de penser elle permet que le jugement soit assuré dans toutes les circonstances où il est requis de juger,

²² Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.270-271.

²³ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.123.

²⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 15 septembre 1645, p.131 : « [...] Cela me fit différer de répondre à la difficulté qu'il vous a plu me proposer, touchant les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie. C'est pourquoi, sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière. »

²⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 15 septembre 1645, p.131.

particulièrement dans l'urgence puisque l'habitude à toujours bien penser nous permet de faire corps en quelque sorte avec les vérités et les rend alors moralement fécondes. Réduites au seul moment de leur établissement, ces vérités ne sauraient permettre notre disposition à bien agir parce qu'on aurait bien juger : pour cela elles doivent être répétées afin de devenir nôtres et créer des dispositions telles qu'elles relèvent désormais de notre caractère. D'être répétées, ces vérités sont devenues notre façon de penser et nous rendent dès lors enclins à bien agir. C'est donc bien notre moralité qui se construit et s'affermi dans cette répétition. Les vérités théoriques sont ici considérées dans leur enjeu moral, au sens où cela permet de le distinguer de leur enjeu épistémologique strict, et Descartes soutient cette habitude qui nécessite la répétition des connaissances parce qu'il se place sur le versant de l'âme humaine et de l'effet produit du côté du sujet. Mais ce contenu doctrinal soutenu est de surcroît exposé, exposé et non démontré, et non fondé. Ce n'est pas dire qu'il ne peut l'être ni même bien sûr que Descartes ne l'a pas déjà fait ailleurs. Mais dans ces lettres qui répondent à la demande d'Elisabeth, Descartes n'établit pas ce qu'il énonce, les vérités qu'il convoque (la question de Dieu, l'immortalité de notre âme, la dualité de l'âme et du corps, etc.) ne sont pas à proprement parler fondées, mais simplement exposées en elles-mêmes. Certes on peut considérer que Descartes fait fond sur les connaissances solides d'Elisabeth issues notamment des *Méditations métaphysiques* et des *Principes*. Il sait qu'elle a lu ses œuvres et qu'elle les a travaillées. Il table donc sur des acquis. Mais on pourrait aussi considérer que les vérités sont ici convoquées dans leur enjeu moral et psychologique et que dès lors il convient de les rappeler : par là nous voulons dire tout autant les exposer que les remémorer, les exposer pour les remémorer. Leur exposition, qui se fait dans une sorte de fulgurance dogmatique, dans une concentration qui pourrait bien « augmenter leur vigueur persuasive »²⁶ ainsi que Pierre Hadot le soutient à propos de la formulation du tétrapharmakon dans la *Lettre à Ménécée* d'Epicure, pourrait être lue comme venant servir cette remémoration et permettre l'actualisation nécessaire à leur efficacité pratique.

Cet exposé de la vérité dont la connaissance est requise pour toujours bien juger prend ainsi l'allure d'un magistère où le maître semble exposer un contenu philosophique visant strictement à transmettre à son disciple de ce qu'il faut savoir. Les lettres portant sur le commentaire du texte de Sénèque et celles du début de la quatrième période de leur correspondance sont tout à fait représentatives de cette perspective. La plupart expose un contenu philosophique long et précis. Une lettre même commence

²⁶ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.271.

directement sur un contenu philosophique strict, sans les indications propres à un échange épistolaire : une adresse précise au destinataire, une allusion au courrier antérieur, une évocation de la vie personnelle des épistoliers, une question d'actualité, par exemple. Ainsi la lettre de Descartes à Elisabeth du 6 octobre 1645 commence ainsi :

*Je me suis quelquefois proposé un doute : savoir s'il est mieux d'être gai et content, en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir, pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on devienne plus triste.*²⁷

Suit une élaboration proprement philosophique de ce dilemme. Les lettres de Descartes se font d'ailleurs plus longues, plus longues que celles d'Elisabeth, plus longues aussi que celles qu'il écrivait antérieurement. Et il le note lui-même : « Je réserve pour une autre fois à considérer ce que Sénèque a écrit de ceci ; car ma lettre est déjà trop longue [...] »²⁸. Cet exposé prend donc l'allure d'un magistère mais il prend surtout l'allure d'une direction spirituelle où le contenu doctrinal est exposé parce qu'il ne s'agit pas de rechercher à proprement parler la vérité, ou pas seulement, mais de se laisser transformer par ce savoir afin de modifier son rapport au monde et à l'action, et aussi à soi-même. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Epicure écrit à son disciple Ménécée après avoir établi son quadruple remède sous forme de « courtes maximes frappantes »²⁹ : « Médite, donc, tous ces enseignements et tous ceux qui s'y rattachent : médite-les jour et nuit, à part toi et aussi en commun avec ton semblable. »³⁰ Descartes finalement ne dit rien d'autre qui précise, dans le *Discours de la méthode*, après avoir exposé ses règles de la morale provisoire en trois maximes : « Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses. »³¹ L'exposé écrit lui-même et la reprise qu'il permet ont bien ici valeur d'exercice spirituel : Elisabeth ne s'y trompe pas, elle qui précise à plusieurs reprises qu'elle lit et relit les lettres de Descartes ainsi que ses œuvres, qu'elle les emporte dans ses voyages pour les reprendre et les méditer, elle qui déplore aussi ne pouvoir se consacrer davantage à l'étude du fait des impératifs de sa vie mondaine. Ainsi, par exemple, en juillet 1646, alors qu'elle s'apprête à partir en Allemagne, Elisabeth écrit à ce propos à Descartes :

²⁷ Descartes à Elisabeth, lettre du 6 octobre 1645, p.138.

²⁸ Descartes à Elisabeth, lettre du 18 août 1645, p.121.

²⁹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.271.

³⁰ Epicure, « Lettre à Ménécée », dans *Lettres*, Paris, Nathan, 1982, p.80.

³¹ Descartes, *Discours de la méthode*, Troisième partie, op. cit., p.596.

*Mais il [son séjour] me serait encore trop long, si je ne m'assurais que vous y continuerez la charité de me faire profiter de vos méditations par vos lettres, puisque, sans leur assistance, les froideurs du nord, et le calibre des gens avec qui je pourrais converser, éteindraient ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature, et dont je reconnais l'usage par votre méthode.*³²

Et en novembre 1646, « [...] j'emploie le peu de temps qui me reste des lettres que j'ai à écrire, et des complaisances qu'il me faut avoir pour mes proches, à relire vos œuvres où je profite plus en une heure, pour cultiver ma raison, que je ne ferais toute ma vie aux autres lectures »³³.

Cet usage du discours et tous les conseils qui accompagnent la manière de s'y rapporter nous permettent de souligner plusieurs points.

Tout d'abord, la philosophie s'y pense là comme thérapeutique. Cette caractéristique est bien un trait classique des philosophies antiques ainsi que le précise André-Jean Voelke dans son ouvrage consacré à cette question : « Dans l'Antiquité, l'idée que le philosophe doit traiter l'âme à l'aide d'une thérapeutique conçue sur le modèle de l'art médical est un lieu commun. »³⁴ Et c'est une formule d'Epicure qui est le plus souvent³⁵ convoquée comme paradigmatique de cette orientation : « Vide est le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme. »³⁶ Si toutes les écoles antiques divergent néanmoins dans la manière précise de concevoir leur thérapeutique, Pierre Hadot souligne que deux éléments communs les unissent : d'une part, toutes admettent que « l'homme se trouve, avant la conversion philosophique, dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même »³⁷. D'autre part, la thérapeutique est indissociable de la philosophie comme mode de vie dans la mesure où elle vise un soin non pas ponctuel mais qui s'effectue par « une transformation profonde de la manière de

³² *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

³³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 29 novembre 1646, p.190-191.

³⁴ André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Cerf, « Vestigia : pensée antique et médiévale », 1993, p.73.

³⁵ *Ibid.*, p.25. Cf. aussi Pierre Hadot, « Préface », dans André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p. X.

³⁶ Citée par Pierre Hadot, « Préface », *ibid.*, p. X.

³⁷ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, p.48.

voir et d'être de l'individu »³⁸. A cet égard, on pourrait reprendre cette prescription d'Epicure à son disciple Ménécée que nous avons évoquée plus haut selon laquelle il faut méditer et méditer jour et nuit, seul et avec son semblable : si elle suppose que le discours philosophique doit se pratiquer, elle indique aussi que c'est l'affaire d'une vie. C'est l'affaire d'une vie tout d'abord au sens où la méditation n'est pas réduite à quelques heures par jour comme pourrait l'être une activité quelconque dans la mesure où une telle méditation concerne l'être. Mais c'est l'affaire d'une vie aussi dans la mesure où aucune limitation temporelle n'est donnée, comme si cet idéal n'était pas effectivement accessible. Certes l'indication d'une méditation constante pourrait renvoyer au fait que les préceptes théoriques proposés heurtent le sens commun et vont contre toutes les habitudes intellectuelles initiales : à ce titre, cela nécessite un effort continu pour en inscrire d'autres à la place. Mais dans la mesure où rien n'indique que le travail sera, dans un temps plus ou moins proche, terminé, cet effort n'est plus à proprement parler une médiation provisoire, mais un nouveau mode de vie. Pierre Hadot précise d'ailleurs que « le philosophe vit ainsi dans un état intermédiaire : il n'est pas sage mais il n'est pas non-sage »³⁹. C'est aussi la raison pour laquelle à propos de cette orientation philosophique, il parle de conversion : il ne s'agit pas de dire que le philosophe est devenu sage, mais qu'il a changé radicalement son rapport au monde et à soi-même, et cela, de façon définitive. Et même si l'épicurisme, à l'exception des autres écoles antiques, semble promettre de vivre en dieu parmi les hommes⁴⁰, cela n'implique nullement que ces méditations et les pratiques qui s'en déduisent devront être abandonnées, ne serait-ce que pour maintenir cette position qui, si elle s'est élevée à une position divine, n'en reste pas moins humaine et est, à ce titre, toujours potentiellement inquiétée par ses propres fragilités.

Cette dimension thérapeutique est incontestablement présente dans la correspondance entre Descartes et Elisabeth. Kambouchner⁴¹ le souligne d'ailleurs : la correspondance est d'emblée marquée par le conseil et la discussion sur le conseil. Et c'est dès le début qu'Elisabeth place ce recours à la philosophie dans le registre de la médecine : c'est bien au médecin de l'âme qu'Elisabeth s'adresse pour qu'il fournisse des « remèdes » aux « faiblesses de ses spéculations »⁴². La philosophie comme thérapeutique est bien sûr massivement présente dans la période épistolaire où l'échange se centre sur la maladie d'Elisabeth et Descartes est clairement à une place analogue à

³⁸ *Ibid.*, p.16-17.

³⁹ *Ibid.*, p.50.

⁴⁰ Epicure, « Lettre à Ménécée », *op. cit.*, p.80.

⁴¹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, *op. cit.*, p.11 à 88.

⁴² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.66.

celle des médecins, au point d'en être parfois concurrent. Le philosophe est bien là requis pour soigner et guérir. Mais le soin de l'âme excède ce que la maladie du corps vient inquiéter : il s'agit de construire sa vie et d'en être content, de penser et agir en sachant ce que l'on fait et pourquoi on le fait, de réconcilier l'existence concrète et ses choix théoriques, de savoir en quelque sorte faire face à l'existence, dans ses difficultés et ses imprévus pour ne pas avoir l'impression de subir et de pâtir de ses aléas. Ainsi, les questions d'Elisabeth excèdent le problème du corps souffrant, elles engagent aussi la question de la liberté du sujet face à ce qu'il ne maîtrise pas quand bien même ses passions lui sont chères, elles engagent aussi des problèmes concrets qui viennent heurter ce à quoi on croit : ainsi de la conversion de son frère au catholicisme. Le soin se déploie donc dans toutes les dimensions de l'existence et c'est bien en ce sens qu'il peut y avoir là direction spirituelle.

En conséquence, le deuxième point permet de souligner que la direction spirituelle s'éprouve plus concrètement dans la question des exercices spirituels. Ils en sont une pièce maîtresse dans la mesure où ils ont pour objet de permettre à la visée thérapeutique de s'effectuer, dans la mesure où ils sont ce par quoi le nouveau mode de vie va s'élaborer. Les exercices spirituels sont donc au service de la conversion visée. D'ailleurs, ceux-ci sont définis de façon générale comme visant une modification et une transformation dans le sujet qui les effectue⁴³. Plusieurs éléments peuvent venir, dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth, faire sens vers cette notion d'exercices spirituels ainsi définis ou peuvent en prendre, pour paraphraser Pierre Hadot, « l'allure ». Ce qui se rapproche le plus, en effet, des exercices spirituels antiques, ce sont bien entendu les conseils que Descartes donne à Elisabeth durant le temps de la maladie, conseils qui ont comme fil conducteur de tâcher de guérir le corps par l'âme ou de guérir l'âme par la seule force de la volonté et de la raison. Ils s'en rapprochent dans le contenu qu'ils proposent, ils s'en rapprochent surtout d'en être directement inspirés. Le fait que Descartes renvoie Elisabeth à Sénèque s'inscrit dans cette perspective. A cet égard, Carole Talon-Hugon écrit :

La pensée stoïcienne, comme la pensée épicurienne, qui sont les principales figures de référence pour Descartes en matière de morale reposent sur l'affirmation de la liberté de la volonté. L'homme veut la conversion qui lui permettra d'atteindre la béatitude. Les exercices spirituels (askesis) qui sont destinés à délier les liens qui attachent l'individu à son point de vue trop humain

⁴³ Cf. Notamment Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.22 et p.276.

*sont un travail sur soi de la pensée et du vouloir. [...] Descartes partage cet optimisme et ce volontarisme [...]. C'est précisément de ce pivot de l'édifice qu'Elisabeth doute : est-il suffisant de vouloir ?*⁴⁴

Rappelons en effet que ce sont précisément tous ces conseils fort inspirés des philosophies antiques qu'Elisabeth réfute consciencieusement. Mais qu'elle réfute ce que lui propose Descartes n'enlève rien au fait qu'il lui propose et par là témoigne de ce que l'on a appelé, en première partie de ce travail, une tentative de renouer avec cette tradition antique des exercices spirituels. Mais un tel rapprochement ne se limite pas à cela. On a déjà vu plus haut en quoi, dans cette correspondance, le discours philosophique pouvait être en lui-même un exercice spirituel. Ce point est important, notamment aussi parce qu'il donne de l'exercice spirituel une image fidèle à l'idée que rappelle Pierre Hadot selon laquelle c'est bien « toute la philosophie qui est exercice spirituel »⁴⁵. Ainsi, les exercices spirituels ne sont pas essentiellement une pratique qui s'ajouterait à la théorie. Reste que parfois l'exercice spirituel peut avoir pour visée de prolonger le discours, de se l'approprier parce qu'on l'aurait en quelque sorte véritablement expérimenté. C'est en ce sens que Pierre Hadot précise que tout discours doit être relayé par un effort intérieur et dans cette perspective, il renvoie à Plotin qui soutient qu'on ne peut comprendre l'immortalité de l'âme si on ne s'entraîne pas à séparer par la pensée l'âme et le corps. Cette perspective nous semble résonner avec l'incitation réitérée que fait Descartes à Elisabeth d'éprouver l'union de l'âme et du corps, de l'éprouver c'est-à-dire pas seulement de la penser, pas seulement de la comprendre. Enfin, la question du rapport au temps nous semble un élément important de rapprochement entre l'esprit de l'exercice spirituel et ce qui se passe dans cette correspondance. En effet, le temps constitue classiquement un élément incontournable de l'exercice spirituel, et ce, de façon quasi évidente car si celui-ci a vocation à opérer une transformation de l'individu, transformation qui se pense comme modification du caractère en quelque sorte, c'est-à-dire en fait une modification non de surface par laquelle je peux bien acquiescer intellectuellement à certaines vérités sans me les approprier, sans que celles-ci deviennent comme une seconde nature, mais une modification de tout mon être, alors nécessairement cela prend du temps. Descartes prend acte de cela quand il précise par exemple que « nous avons été enfants avant que d'être hommes »⁴⁶ et que dès lors, des opinions, préjugés et autres croyances sont tellement inscrites en nous que cela va demander effort et temps pour les désinscrire et

⁴⁴ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p.101.

⁴⁵ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.145.

⁴⁶ Descartes, *Les principes de la philosophie*, op. cit., p.91.

les remplacer par d'autres pensées. C'est cette dimension temporelle coextensive à la notion d'exercice spirituel que Pierre Hadot dit retrouver dans le texte des *Méditations métaphysiques* de Descartes et son élaboration par journée, mais aussi dans les réponses de Descartes aux objections qui lui sont faites. En tous cas, ce qui permet à Pierre Hadot de soutenir que les *Méditations* sont construites comme des exercices, c'est entre autres⁴⁷, leur temporalité. Dans cette correspondance, Descartes ne méconnaît pas la nécessité d'un certain rapport au temps pour que ce qu'il prescrit puisse faire son effet : ainsi rappelons qu'il précise à Elisabeth que ce n'est pas tant la théorie qui est difficile que la pratique et que pour cela, il faut du temps. Il ne méconnaît pas non plus l'importance de ce rapport au temps en lui écrivant des lettres purement philosophiques qui ont valeur de « divertissement d'études » et lui permettent une reprise. Notons enfin ici que le temps joue encore autrement mais il nous semble dans la même finalité : Descartes inscrit ses lettres dans un temps hors temps, c'est-à-dire dans un temps détaché des urgences quotidiennes. Il précise qu'Elisabeth saura que ces lettres ne contiennent rien qui fâche et qu'elle pourra les ouvrir au moment opportun pour elle en quelque sorte. Le temps de l'étude n'est pas le même temps que le temps social, un temps qui ne se mesure pas de la même manière parce qu'il n'a pas la même finalité : sa mesure n'est pas l'urgence que nécessite l'action mondaine, sa mesure est le temps de la compréhension et de l'intériorisation, sa mesure est le temps du sujet.

Cette attention de Descartes aux caractéristiques particulières de la vie d'Elisabeth - la prise en compte nommément qu'elle est coutumière des courriers annonçant de mauvaises nouvelles - fait ressortir une autre dimension importante des exercices propres à la direction spirituelle : le lien qui unit individuellement le maître et le disciple. Pierre Hadot déploie ces éléments de la relation maître/disciple ainsi : « Les textes antiques avaient des destinataires bien précis, soit le groupe des élèves, soit un disciple particulier, à qui on écrivait ; et on écrivait toujours aussi dans des circonstances particulières, précises : soit que l'on mette par écrit les leçons qu'on avait données, soit que l'on écrive à un correspondant qui avait posé une question. »⁴⁸ Et un peu plus loin :

Le maître, qui écrit, ou dont on écrit les paroles, connaît ses disciples, il sait, par les discussions précédentes, ce qu'ils savent, ce qu'ils ne savent pas ; il connaît aussi leur état moral, les problèmes qui se posent à eux ; il parle aussi souvent en fonction de cette situation particulière. On est toujours en présence

⁴⁷ Il y a aussi le fait que Pierre Hadot voit une adresse aux lecteurs, qui est un « tu » masqué derrière le « je ». Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.396.

⁴⁸ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.94.

*d'un écrit qui est plus ou moins un écrit de circonstances, et non pas un exposé de portée universelle, valable pour tous les temps et tous les pays, mais au contraire très particularisé.*⁴⁹

On pourrait évidemment considérer que c'est Elisabeth qui conduit Descartes à individualiser ses réponses par les objections systématiques qu'elle formule à la généralité des remèdes et solutions qu'il lui propose. Et d'une certaine manière effectivement, Descartes ne peut pas, à moins de ne pas continuer à lui écrire, ne pas prendre acte de ce qu'elle oppose et qui finalement consiste surtout à douter, non du bien fondé du précepte cartésien, mais de sa pertinence pour elle, de sa capacité à un jour pouvoir l'appliquer pour elle-même. Et même si Descartes n'individualise de plus en plus ces propositions que sous l'effet des objections d'Elisabeth, il n'en demeure pas moins qu'il le fait. Mais, il nous semble tout de même que cette individualisation de la relation n'est pas le simple fait d'Elisabeth et peut être observable sur la question théorique sur laquelle s'initie la correspondance, et cela, de la propre initiative de Descartes. En effet, Descartes convoque dans sa première lettre l'analogie avec la pesanteur pour expliquer comment l'âme, immatérielle, peut mouvoir le corps. Elisabeth lui répond ne pas comprendre et exprime ses difficultés mais aussi ce qui lui semblerait intellectuellement plus simple que l'analogie avec la pesanteur : « Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel »⁵⁰. La réponse de Descartes nous semble très exactement proposer une solution tenant compte au plus près de la manière de penser d'Elisabeth. Il lui écrit en effet :

*[...]je me suis servi ci-devant de la comparaison avec la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre ; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles, ainsi qu'on les imagine, à cause que j'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement persuadée que l'âme est une substance distincte du corps. Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps.*⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p.95-96.

⁵⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.72.

⁵¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.75.

Enfin, Descartes a également particularisé cette relation par la proposition qu'il fait à Elisabeth de lui soumettre les difficultés spécifiques qu'elle rencontre dans ses œuvres, mais sûrement plus généralement en matière de philosophie. Cette proposition est lisible dans les propos de Descartes⁵² mais surtout dans ceux Elisabeth. Ainsi Elisabeth écrit : « J'ai employé tout l'hiver passé en des affaires si fâcheuses, qu'elle m'empêchèrent de me servir de la liberté que vous m'avez octroyée, de vous proposer les difficultés que je trouverai en mes études [...] »⁵³. En 1646 : « Cela m'a empêché jusqu'ici de me prévaloir de la permission, que vous m'avez donnée, de vous proposer les obscurités que ma stupidité me fait trouver en votre *Traité des passions* [...] »⁵⁴. Et à la toute fin de la correspondance, elle écrit à Descartes avoir « besoin de [son] explication »⁵⁵ sur un point de la préface aux *Principes*.

Enfin, cette dimension de l'exercice qui prend en compte la singularité du disciple ou de l'interlocuteur engage à préciser un troisième point, à savoir que la direction par lettres est considérée comme classique de la philosophie antique et surtout peut-être propice à sa finalité. Ainsi, la lettre permet notamment la prise en compte de la singularité du disciple, de sa demande et de ses difficultés, elle fait jouer autrement la réflexion en introduisant une distance ouvrant à des formulations autres que celles produites par la parole et son immédiateté, elle rend possible des compréhensions et la prise de conscience des difficultés⁵⁶. Mais on pourrait rajouter que, face à la difficulté de méditer et de méditer jour et nuit, l'échange épistolaire apporte un soutien constant et un cadre qui accompagne le disciple dans sa transformation. Le maître est par là présent à intervalle régulier, suivant le disciple dans son parcours, les lettres pouvant, dans leur fréquence comme dans leur contenu, s'y ajuster. Mais si les lettres permettent cette présence régulière du maître, elles permettent surtout, par leur existence même, sa présence constante. Le support écrit permet cela et la lettre est cette trace sur laquelle le disciple peut revenir. Là, plus massivement qu'ailleurs, s'engage la dimension structurelle de cet élément historique, car si l'Antiquité a reconnu dans la lettre et l'échange épistolaire une forme tout à fait ajustée à son projet, que celui-ci se formule de façon large comme direction spirituelle ou de façon plus précise comme élaboration

⁵² *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.109. Cf. aussi *Descartes à Elisabeth*, lettre de janvier 1646, p.159.

⁵³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.99.

⁵⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.163.

⁵⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 30 juin 1648, p.218.

⁵⁶ Nous renvoyons à cet égard à l'étude suivante : *Correspondance et magistère : la relation maître-disciple dans les lettres*, Centre des correspondances et journaux intimes des XIX-XX^e siècles, Cahier n°2, 1999.

d'exercices spirituels, c'est bien parce que la lettre présente des caractéristiques qui la font être ce recours tout à fait essentiel à la relation maître/disciple. Nous aurons à revenir sur l'importance de l'épistolaire dans cette rencontre entre Descartes et Elisabeth.

Pour conclure, on pourrait dire que quel que soit l'étonnement portant sur le fait que Descartes pratique une direction spirituelle par lettres avec cette interlocutrice, reste que des éléments sont là qui en assurent la parenté. Descartes ne saurait d'ailleurs être considéré comme ignorant de ce rapprochement possible. Outre que les commentateurs soulignent qu'il est allé chercher dans la philosophie antique, et notamment dans le stoïcisme, de quoi nourrir ses réponses à Elisabeth, les études diverses sur les œuvres cartésiennes font ressortir que Descartes a une solide connaissance des Anciens⁵⁷. C'est également ce sur quoi s'appuie Pierre Hadot pour défendre la parenté entre les *Méditations métaphysiques* et les exercices spirituels antiques : « Je pense, en effet, que lorsque Descartes choisit de donner à l'un de ses ouvrages le titre de *Méditations*, il sait très bien que ce mot dans la tradition de la spiritualité antique et chrétienne désigne un exercice de l'âme. »⁵⁸

Mais il s'agirait tout de même de distinguer entre les exercices spirituels qui s'appuient sur la volonté et qu'Elisabeth réfute ou refuse et ceux qui sont engagés par toute direction spirituelle philosophique - par là il s'agit d'insister sur le rôle du discours philosophique ou de l'étude - et par le lien maître/disciple. Il est en effet indéniable que l'exercice spirituel antique fait intervenir la volonté par le rôle qu'il lui attribue mais aussi par le fait que le disciple doit s'engager volontairement dans cette pratique et viser consciemment, et dans une certaine maîtrise, un effet. La définition concise que propose Pierre Hadot de l'exercice spirituel le souligne : « une pratique volontaire, personnelle, destinée à opérer une transformation de l'individu, une transformation du moi »⁵⁹. Le maître non plus d'ailleurs n'échappe pas à cette visée consciente et censément maîtrisée qui guide aussi une certaine écoute : écouter sans se moquer les difficultés de son disciple, lui garantir une liberté de parole, parce que le maître sait qu'il y aura des

⁵⁷ Ainsi, par exemple, le commentaire que propose Jean-Luc Marion des *Règles* fait en effet l'hypothèse que ce texte ne peut se comprendre que si on y voit le lieu où Descartes se confronte à l'héritage aristotélicien. Mais dès lors il précise que « chaque concept subit donc un multiple déplacement et réaménagement, qui mesure son écart avec le concept aristotélicien d'origine », faisant ressortir là l'extrême culture de Descartes en la matière. Cf. Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000, p.13 à 23.

⁵⁸ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.396.

⁵⁹ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p.145. Cf. aussi *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.276.

échecs, que le chemin est long et qu'il va falloir essayer et essayer encore. Une direction donc qui réfléchit y compris ses concessions et ses compréhensions ou qui les instrumentalise. Mais si l'exercice spirituel a surtout pour finalité de transformer le sujet dans sa totalité - Pierre Hadot parle d' « un savoir qui met en jeu toute la vie »⁶⁰ - peut-être peut-on alors considérer qu'une certaine forme moderne de l'exercice spirituel se joue là, dans cette correspondance entre Elisabeth et Descartes, avant l'heure : celui qui opère mais pas exactement là où la volonté des individus croyait agir, celui qui nécessite un temps qui produit une efficace d'être et non d'être toujours strictement instrumentalisé consciemment comme tel. L'hypothèse qui est la nôtre d'une solution par les lettres reprendra cette perspective. Ainsi, si on définit l'exercice spirituel, ainsi que Pierre Hadot lui-même le fait de façon plus générale à divers endroits, comme ce qui modifie l'individu et n'engage pas seulement sa raison mais tout son être, il peut y avoir une forme de l'exercice spirituel qui s'élabore autrement que par la voie de la volonté qui tente de s'emprunter au début de la correspondance. Il faut bien reconnaître que la correspondance avec Descartes a changé Elisabeth, que la mélancolie ne l'assaille plus autant, du moins pas dans ses propos. Mais dès lors, si changement il y a, on ne peut raisonnablement pas soutenir qu'il a été effectué par l'application des exercices spirituels les plus conformes aux modèles de l'Antiquité centrés sur la volonté.

A cet égard, nous voudrions soutenir ici le fait que l'invention de formes nouvelles n'annule en rien la dimension classique de ce qui se passe entre eux, mais au contraire y participe. Précisons tout d'abord qu'il est bien évident que Descartes n'est pas en mesure de pratiquer au XVII^e siècle des exercices spirituels strictement identiques à ceux de l'Antiquité. Penser la permanence de certaines caractéristiques suppose la présence irréductible de ces écarts. Il y a donc inévitablement à chaque époque quelque chose de nouveau, qui n'empêche aucunement d'appartenir à l'esprit de cette tradition. Mais surtout on pourrait dire que le fait que l'on ne puisse faire que des rapprochements entre ce qui se pratique dans cette correspondance par exemple et les formes les plus classiques des exercices spirituels dans l'Antiquité est encore une manière d'inscrire ce qui se pratique entre Descartes et Elisabeth dans l'esprit de cette philosophie. Bien sûr Pierre Hadot précise que des points communs existent entre les exercices spirituels des différentes écoles au-delà de leur diversité⁶¹, points communs qu'il n'est pas du tout assuré de retrouver de façon identique ou analogue dans cette correspondance. Il n'en demeure pas moins que ce qui fait la valeur d'un exercice spirituel, c'est sa plasticité et

⁶⁰ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.391.

⁶¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p.48.

la créativité dont il témoigne de la part du maître (il doit être alors ajusté à la situation, au disciple, aux circonstances) mais aussi de la part du disciple et Pierre Hadot rappelle que Platon et Aristote « invitaient leurs disciples à trouver par eux-mêmes les solutions dont ils avaient besoin »⁶². On pourrait comprendre que c'est ce qu'Elisabeth fait lorsqu'elle précise que ce sont les lettres de Descartes qui servent d'antidote à la mélancolie : elle dit par là ce qui pour elle est utile, ce qui à elle fournit l'aide qu'elle recherchait ou dont elle a besoin. Enfin, si la philosophie antique comprise comme mode de vie rend par principe impossible toute codification stricte et toute imitation mécanique, on pourrait considérer que peut prendre le nom d'exercice spirituel ou s'inscrire dans ce sillage toute pratique qui permet cette conversion, ce déplacement, cette modification engageant tout l'être. En conséquence, il nous semble que ce qui se passe entre Descartes et Elisabeth peut s'inscrire dans une telle tradition même si ce n'est pas à proprement parler la volonté qui est l'agent essentiel de cette solution que la correspondance peut donner à voir.

2- Le maître et l'hystérique

Lire cette correspondance entre Descartes et Elisabeth par le biais d'une direction spirituelle engage à souligner le rôle du discours philosophique et à s'arrêter sur l'importance du savoir et du lien au maître qui s'y noue. Et en effet, cette correspondance tourne autour du savoir : savoir manquant, savoir demandé, savoir possédé, savoir réfuté, savoir élaboré... Ces déclinaisons sont une autre manière de souligner que le savoir est un enjeu important du lien entre Descartes et Elisabeth, un savoir philosophique qui somme toute fait énigme et le fera peut-être, malgré tout, tout le long de la correspondance quelles que soient les figures qu'il sera possible de faire varier. Mais ce qui marque d'emblée cette correspondance est sans aucun doute d'être initiée et soutenue par cette demande de savoir dont témoigne Elisabeth. Et l'importance majeure du savoir pour elle ne semble jamais se démentir dans le parcours qu'elle accomplit avec Descartes, parcours intime et spéculatif certes mais aussi parcours temporel, puisque la dernière étape de leur correspondance, en fait la plus longue, se centre sur des questions philosophiques diverses sur lesquelles elle interroge Descartes. Au fond, seule la mort de Descartes semble mettre fin à cette situation où Elisabeth a à

⁶² *Ibid.*, p.57.

sa disposition un interlocuteur auprès de qui son désir de savoir peut trouver un lieu et une écoute mais aussi des réponses.

Mais dans ce lien au savoir, Elisabeth témoigne de quelque chose de typique que la notion de discours de l'hystérique telle que l'élabore Lacan permet de saisir. Cette grille conceptuelle conduit en ce sens à faire ressortir ce qu'il y a de structurel dans un tel rapport au savoir et au maître, conduit à faire d'Elisabeth et Descartes un exemple typique de ce « couple infernal »⁶³ qu'est l'hystérique et son maître.

Pour que la structure soit en quelque sorte livrée, la description semble nécessaire. Elle comporte néanmoins ses ambiguïtés. Ainsi, loin de tout diagnostic, nous appellerons hystérique tout sujet qui s'inscrit dans la configuration particulière que le discours de l'hystérique formalise.

Tout d'abord la notion de discours telle que l'élabore Lacan rend compte de ce fait selon lequel parler ne revient pas strictement à dire des énoncés, mais suppose la prise en compte de places dans lesquelles la parole en s'inscrivant prend son effet et produit des effets dépendants justement de la structure. Ainsi, quand on parle, on prend place, ce qui veut dire que l'on parle d'un certain lieu et à cause de quelque chose (ce qui correspond à la place de l'agent et à celle de la vérité). Mais quand on parle, on s'adresse à un autre et l'effet de cette action est une production (place de l'autre et place de la production). Et ceci est vrai pour toute prise de parole quelle que soit la singularité de ce qui est dit, des circonstances et des parties en présence. Ce qui se décline en revanche, ce sont les termes qui remplissent ces places et c'est cela qui nous intéresse ici : si toute rencontre est unique, toute rencontre est aussi structurée. Rappelons-le : le hasard joue, mais il ne joue pas comme pure coïncidence. Si rencontre il y a, c'est aussi en raison de ce qu'ils sont l'un par rapport à l'autre. Le discours de l'hystérique éclaire cela. Il correspond en effet à une modalité du lien social par lequel un sujet s'adresse à un autre, il constitue en ce sens une structure particulière de relation à la parole. Lacan, en faisant d'une position hystérique, un discours et non un simple comportement, permet de saisir une certaine configuration qui tient son nom de la place d'où le sujet parle (le sujet divisé), de ce qui le cause (l'objet *a*), de celui à qui il s'adresse (S1, le maître) et de ce que cela produit (S2, un savoir, impuissant à dire la vérité du sujet). Mais dès lors, cette configuration va pouvoir permettre de travailler ce qui est typique dans la situation particulière de parole que cette correspondance donne à observer. La structure du

⁶³ La formule est de Michel Lapeyre, dans *Clinique freudienne*, Paris, Anthropos, « Poche psychanalyse », 1996, p.42.

discours de l'hystérique pourrait être formulée simplement⁶⁴, en disant que le sujet divisé s'adresse au maître pour qu'il produise un savoir sur le sujet mais que ce savoir échoue à dire la vérité du sujet puisque, dès lors qu'il en dit quelque chose, il le transforme en objet, ratant par là son être de sujet. A vrai dire, une littérature abondante permet de travailler spécifiquement ce discours : ici nous ne l'étudierons pas à proprement parler pour lui-même, mais le convoquerons en tant qu'il semble tout à fait adéquat pour lire le lien entre les épistoliers.

Ainsi, donc, la demande de savoir d'Elisabeth initie la correspondance comme elle a d'ailleurs initié le désir de connaître le philosophe Descartes et la rencontre qui en a découlé. Rappelons que les précisions historiques⁶⁵ sur cette demande d'Elisabeth soulignent que c'est eu égard à sa réputation de philosophe et à sa philosophie publiée qu'Elisabeth demande à rencontrer Descartes. A l'invitation de Pollot à La Haye pour y rencontrer Elisabeth, Descartes se dit heureux qu'elle ait lu ses écrits de métaphysique⁶⁶. Geneviève Rodis-Lewis l'indique autrement en précisant qu' « on ne sait quels furent les points de la métaphysique sur lesquels Elisabeth interrogea Descartes lors de leur première rencontre »⁶⁷. Le savoir est incontestablement important dans cette rencontre. Mais son importance ne doit pas masquer les dimensions qui l'accompagnent et qui font qu'il est pris dans une configuration qui apparaît désormais somme toute assez banale.

Tout d'abord, la correspondance entre Descartes et Elisabeth que nous étudions débute par une lettre d'Elisabeth où sa demande de savoir s'expose mais par là même elle débute surtout par une question : Elisabeth interroge Descartes sur ce qu'elle ne comprend pas et le place en position de lui apporter la réponse. Elle s'adresse à celui qu'elle considère comme maître et attend de lui un savoir. On a vu combien la visée de l'instruction était explicitement formulée dans les propos d'Elisabeth. Et lui apporter du savoir, c'est ce que fait effectivement Descartes, répondant en ce sens à sa demande. Cette position qu'occupe Descartes, qui revient à se poser comme étant en mesure de répondre à sa question, pourrait être lue comme ce qui va provoquer le déplacement de la question : Elisabeth, on l'a vu, est malade et l'échange épistolaire se centre alors sur l'examen de sa maladie et les questions autour de l'union de l'âme et du corps que celle-ci suscite. Les symptômes viennent là incarner l'énigme qui est la sienne, c'est-à-dire à

⁶⁴ Et nous suivons ici la démarche de Pierre Bruno, dans *Lacan, passeur de Marx*, Toulouse, Eres, 2010, note 52, p.48.

⁶⁵ Cf. Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, op. cit. et Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, op. cit.

⁶⁶ Cf. Geneviève Rodis-Lewis, op. cit., p.211-212 et aussi Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome II, op. cit., note p.935.

⁶⁷ Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, op. cit., p.213.

la fois l'énigme qu'est pour elle l'union de l'âme et du corps et l'énigme qu'elle est, elle, par le fait de ces symptômes qui l'assaillent et qu'elle ne comprend pas. Et on pourrait considérer que tant que Descartes tâche de fournir une réponse positive à ses interrogations, les questions se renouvellent et par là se maintiennent tout comme se maintient l'insatisfaction.

Ce savoir tant demandé est dès lors aussi un savoir contesté. Elisabeth réfute les propositions de Descartes et semble tout mettre en place pour que ce savoir apparaisse incontestablement défaillant. Cette contestation du savoir est cependant double. En effet, par là, est tout d'abord contesté le maître. Qu'il faille distinguer entre ce qu'elle dit et ce qui en elle vient défier celui qu'elle pose en maître n'empêche pas que Descartes comme maître soit subverti, la distinction pouvant être également agent d'une subversion bien plus efficace. Et d'ailleurs, Descartes témoigne d'une forme de réussite de cette contestation, réussite lisible dans son désarroi et la reconnaissance de la nécessité de mettre en chantier un véritable travail sur la question des passions. Mais, ce qui est destitué dans ce savoir contesté ce n'est pas uniquement le maître : ce sont aussi les prétentions du savoir à dire quelque chose du sujet. Il faut ici rappeler que c'est la généralité des solutions proposées par Descartes qui est frontalement contestée, leur généralité qui manque par là toujours ce qui fait le propre du sujet : son irréductible singularité. En contestant les prétentions du savoir, Elisabeth rappelle que le sujet se soustrait toujours à toute saisie objectivante.

Enfin, on pourrait aussi noter que cette contestation du savoir a pour effet, dans ce lien avec Descartes, de produire du savoir nouveau ou, dans tous les cas, de mettre au travail. Le lien à Elisabeth a été précédemment repéré comme condition, certes contingente, mais néanmoins singulière et en un sens nécessaire, de cette prise en charge du phénomène passionnel par Descartes.

C'est donc bien un sujet hystérique qu'Elisabeth est là dans cette correspondance. Elle en est même une figure typique qui justifie que nous avons souligné plus haut l'extrême banalité des modalités de la description de leur relation. Il est en effet typique du sujet hystérique de s'adresser à l'autre du savoir pour en subvertir le pouvoir : c'est bien un maître sur lequel dominer que l'hystérique promet. Et nombre de figures antérieures et postérieures à cette correspondance (la sorcière, les hystériques de Charcot) se soumettent au même schéma au point qu'est récurrente la précision selon laquelle toujours à travers les siècles, l'hystérique adresse au maître l'énigme de ses

symptômes tout en développant « une objection de principe à toutes les figures du maître, vis-à-vis de toutes les fonctions de maîtrise »⁶⁸. Ce trait est particulièrement observable dès le deuxième temps de la maladie car Elisabeth questionne Descartes sur ses symptômes et le presse en quelque sorte d'en produire un savoir, tout en réfutant toutes les solutions qu'il lui propose. C'est bien le sujet souffrant qui est au commande de la question. Mais n'oublions pas que ce temps doit être mis en perspective avec la première question, celle portant sur l'union de l'âme et du corps. Nous avons vu en effet que le temps de la maladie jouait ce que la réponse de Descartes à la question théorique a laissé en suspens, ou dit autrement, la réponse théorique ne permet pas de faire taire la question. Dès lors, c'est sûrement dès la première question qu'Elisabeth interroge à partir de sa division : le contenu de sa question, le principe d'interaction entre l'âme et le corps, ne pouvant être considéré comme une question purement théorique, d'autant que Descartes lui-même rappelle⁶⁹ que lors d'un entretien précédant les lettres sur la « maladie », Elisabeth l'a interrogé sur sa métaphysique mais aussi sur ce dont elle souffrait. La question, qu'elle soit prise dans sa formulation théorique ou dans sa mise en jeu pratique, est dans tous les cas question portant sur ce qui fait énigme et qui concerne le sujet. Il faut noter aussi que Descartes ne déroge pas à la règle selon laquelle toujours on a répondu à l'hystérique, toujours jusqu'à Freud. Descartes ne se rend pas compte, du moins pas au début, du moins pas lucidement, qu'il répond à quelqu'un pour qui ce qui compte, ce n'est pas de répondre au sens où il s'agirait de proposer la certitude d'un savoir que l'on peut objectivement convoquer. Il ne se rend pas véritablement compte qu'il s'adresse à quelqu'un pour qui ce qui compte en ce sens serait de ne pas répondre. Et toujours cette réponse, en refusant d'entendre une vérité, sûrement particulière, mais aussi universelle - que le sujet est divisé - conduit au déplacement de la question mais également à son maintien. Typique est par là aussi l'insatisfaction qui est celle de ce sujet qu'Elisabeth représente et que dans le mouvement de contestation du savoir et du maître, elle reconduit. Mais dès lors, Elisabeth est aussi typique du sujet hystérique dans le fait de sans cesse se soustraire à ce qui prétend dire ce qu'il est et lui désigner sa place.

Dans *Le Maître et l'Hystérique*, Gérard Wajeman insiste sur cette double fonction du sujet hystérique, « faire dire et ne pouvoir être dite »⁷⁰, et souligne également combien le deuxième trait est moteur du premier. On pourrait d'ailleurs dire

⁶⁸ Michel Lapeyre, *Clinique freudienne*, op. cit., p.42.

⁶⁹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.95 : « Car bien que je ne sois pas médecin, l'honneur que Votre Altesse me fit, l'été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable. »

⁷⁰ Gérard Wajeman, *Le Maître et l'Hystérique*, Paris, Navarin/Seuil, 1982, p.14.

qu'il y a comme un cercle : elle demande du savoir, en fait éprouver les limites, ce qui conduit à susciter la production d'un nouveau. Ces trois temps se retrouvent dans la correspondance : Elisabeth demande à Descartes un savoir sur l'union de l'âme et du corps, puis plus spécifiquement sur les passions, phénomène typique de l'union de l'âme et du corps. De réfuter ce savoir, elle conduit Descartes à s'engager dans un travail de recherche sur cette question délaissée jusqu'à lors. Mais il n'est pas dit que cela s'arrête là : Kambouchner⁷¹ rappelle qu'Elisabeth ne trouvera jamais dans la philosophie cartésienne une réponse à sa question et la lettre d'Elisabeth du 25 avril 1646⁷² précise qu'elle a des questions à poser à Descartes sur des « obscurités » que sa « stupidité » lui a fait trouver dans le *Traité des passions*. Toujours est-il que cette impuissance du savoir qu'exhibe la contestation hystérique engage bien à une autre production de savoir. En la nommant « pousse-au-savoir »⁷³, Wajeman rend compte autrement de cette précision de Lacan : « S'il y a bien quelque chose que la psychanalyse devrait nous forcer de maintenir mordicus, c'est que le désir de savoir n'a aucun rapport avec le savoir [...]. Le désir de savoir n'est pas ce qui conduit au savoir. Ce qui conduit au savoir, [...] c'est le discours de l'hystérique. »⁷⁴ Ce qu'il s'agit d'engager ici, c'est une interprétation du statut du *Traité des passions* et avant cela peut-être d'interroger ce qu'il en est du désir de Descartes de s'attaquer à cette question qui, on l'a vu, n'a jamais été prise en charge par lui auparavant. Qu'un désir de travail sur cette question naisse à l'occasion de cette correspondance est incontestable. Même si ce fait peut sans doute se soumettre à d'autres biais interprétatifs, nous y reviendrons, il n'est pas impossible de le lire comme l'effet de ce discours de l'hystérique. Tous les propos de Descartes sur les passions, ceux de la correspondance mais aussi ceux du *Traité des passions*, se situeraient dès lors en bas à droite du schéma lacanien : à la place de la production.

Si l'hystérique fait cet effet, pourrait-on dire, c'est de parler d'un certain lieu et à cause d'une certaine vérité. Mais dès lors, le discours de l'hystérique qu'exemplifie de façon paradigmatique Elisabeth est surtout un lien social particulier dans lequel tout être parlant peut se trouver pris et d'ailleurs se trouve pris : on pourrait dire que tout individu est en position hystérique ou bien est dans le discours hystérique dès lors qu'il est en position de sujet barré en exercice, c'est-à-dire de sujet de la question qui place un Autre en position de lui apporter la réponse, mais plus largement tout individu est en position hystérique dès lors qu'il parle. La vérité de la position hystérique est surtout la vérité de

⁷¹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, op. cit., p.55 : « Les scrupules d'Elisabeth quant à la vraie nature de l'âme n'auront pas trouvé dans les réponses cartésiennes de quoi être absolument dissipés. »

⁷² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.163.

⁷³ Gérard Wajeman, *Le Maître et l'Hystérique*, op. cit., p.23.

⁷⁴ Jacques Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p.23.

tout sujet. Ce n'est donc pas à une dimension typique que nous nous trouvons confrontés mais bien à des strates : Elisabeth est donc typique du discours de l'hystérique et pour cette raison, typique aussi de tout sujet parlant en tant qu'il parle et typique de tout rapport au savoir en tant qu'il s'agit d'en susciter la recherche et de conduire à sa production. C'est aussi la raison pour laquelle Elisabeth n'est en quelque sorte qu'un exemple de partenaire du couple classique que constituent le maître et l'hystérique. C'est aussi la raison pour laquelle Elisabeth n'est peut-être qu'un exemple de ce que la philosophie illustre de façon privilégiée. Ce n'est sûrement pas pour rien que la place d'Elisabeth, d'être hystérique, pourrait tout aussi bien être socratique. On sait que Lacan travaille la position de Socrate en montrant qu'il entre dans le discours de l'hystérique. A cet égard, ainsi que le rappelle Zaloszcyc, Socrate met aussi le maître « au pied du mur de produire un savoir »⁷⁵. Mais peut-être cela tient aussi au fait qu'une certaine philosophie aurait une dimension hystérique en tant qu'elle se définit d'interroger le savoir et ses prétentions et s'adosse à la question du manque. Elisabeth serait alors dans cette correspondance en position socratique, c'est-à-dire en position philosophique, strictement maïeutique, et ferait en quelque sorte accoucher Descartes de quelque chose dont sa philosophie était porteuse. La question de l'union de l'âme et du corps, comme celle, plus particulière donc, des passions, ne sont en effet pas absentes de la philosophie de Descartes. Les regarder avec cette grille de lecture, c'est les considérer tout simplement en attente d'un développement dont on peut soutenir ici que c'est la rencontre avec une hystérique qui en a insufflé à Descartes le désir.

Pour conclure sur cette confrontation de la relation entre Descartes et Elisabeth à des couples universels, il faut tout d'abord souligner que le couple maître/hystérique tout autant que le couple maître/disciple permettent d'observer que celui qui enseigne quelque chose n'est pas figé à la place du maître, ou bien que le maître peut se faire à l'occasion disciple. Bien sûr Elisabeth permet massivement de prendre acte de cette subversion de la place d'enseignant, car si Descartes est incontestablement savant, si Descartes produit du savoir et même en produit sans cesse, celle qui enseigne véritablement quelque chose c'est bien Elisabeth : sur les limites du savoir, sur le sujet, sur le lien à l'autre, notamment. La philosophie antique ne dément pas cette possible inversion des rôles. Car, si le maître est de toute évidence davantage en possession d'un

⁷⁵ Armand Zaloszcyc, « L'atopie de Socrate », dans Bernard Baas et Armand Zaloszcyc (sous la dir. de), "Socrate". *Perspectives philosophiques - perspectives psychanalytiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1990, p.11.

savoir guidant sa vie, si le maître a déjà effectué pour lui-même cette conversion dont nous parlions plus haut, la perspective antique insiste aussi sur le fait que c'est le travail de toute une vie, que le philosophe n'est jamais parvenu à un état où plus rien jamais ne s'apprend. Le disciple en ce sens en le confrontant à sa singularité le confronte à une nouveauté toujours à élaborer. Et les limites de l'élève renvoient le maître en quelque sorte aux siennes. Mais cette instabilité dit aussi quelque chose du caractère inévitablement dialectique de tout savoir. Il n'est pas dit d'ailleurs que la forme épistolaire de ces relations ne participe pas grandement au caractère mouvant des places.

Mais il faut encore préciser que notre analyse s'est déployée dans une double direction. Le point de départ consiste en une mise en perspective historique en quelque sorte. En effet, la correspondance peut être lue comme entretenant une certaine parenté avec la philosophie antique et ce rapprochement historique, à être déployé, permet de voir en quoi le lien philosophique entre Descartes et Elisabeth peut être compris comme typique d'une direction spirituelle antique et de repérer ce qui le compose et le nourrit. L'inscription de la correspondance dans ce qui est plus proprement son héritage, soit la philosophie et son histoire, apporte un éclairage à cette rencontre et des éléments de réponse à la question de savoir ce qui se passe entre eux. Mais partir de ce qu'il y a de permanent d'une philosophie considérée ici dans sa valeur de commencement historique ne saurait être anodin dans la mesure où cela revient en quelque sorte à considérer que ce point de départ n'a rien d'accidentel. En effet, le permanent permettrait de supposer que quelque chose de structurel se joue dans ce lien philosophique et justifierait que se maintienne cette dimension de la philosophie antique au-delà du temps qui l'a vu naître. En ce sens, lorsqu'il souligne la présence de la philosophie antique dans la philosophie de Descartes et notamment dans cette correspondance avec Elisabeth, Pierre Hadot le fait dans un chapitre où il étudie « la permanence de la conception de la philosophie comme mode de vie »⁷⁶ et il évoque « une certaine survie de la philosophie antique »⁷⁷ dans la philosophie occidentale. Il va donc suivre les formes sous lesquelles elle se maintient à travers l'histoire de cette dernière⁷⁸. Mais si notre orientation est moins de souligner ce qu'il y a de permanent d'un autre temps que ce qu'il y a de structurel, il n'en demeure pas moins que le permanent peut bien se penser comme révélant ce qu'il y a de structurel et justifie en ce sens qu'il soit ce à partir de quoi la réflexion s'engage. La

⁷⁶ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.392.

⁷⁷ *Ibid.*, p.392.

⁷⁸ Cf. également Juliusz Domański, *La philosophie : théorie ou manière de vivre ?*, Paris, Editions du Cerf, 1996.

deuxième direction semble strictement inverse car si le couple hystérique/maître est aussi vieux que l'humanité, c'est bien sa formalisation moderne qui a permis de le retrouver dans cette correspondance du XVII^e. La mise en perspective psychanalytique permet de comprendre les places que chacun occupe mais aussi ce qui s'effectue au-delà de la singularité des sujets et du contenu de leurs énoncés. Cette confrontation nous apprend alors, en permettant de le mettre en exergue, ce qu'il y a, dans cette correspondance, de classique d'un lien philosophique tout autant que d'un lien au savoir, les deux pouvant se distinguer comme être l'expression l'un de l'autre. Elle nous apprend à tenir compte d'une dimension non individuelle qui est en quelque sorte aux commandes et qui est surtout engagée dès que l'on s'adresse à l'autre et dès que le savoir est en jeu.

Chapitre 2 - La question du transfert ou « les choses de l'amour »

Il va s'agir désormais de mettre en perspective avec la question du transfert l'aspect classique du lien au maître et au savoir que la relation philosophique a pu faire surgir. Si ces couples classiques ont bien un trait commun, c'est d'être dans une relation transférentielle et comprendre leur relation suppose de clarifier en quoi elle consiste.

Penser cette correspondance sous l'égide d'une relation transférentielle c'est donc d'une certaine manière la défaire de sa spécificité proprement philosophique. C'est aussi la défaire de sa dimension unique. En effet, le transfert au sens large du terme compris comme attachement à l'autre du savoir ou à l'autre du soin n'est pas propre à la situation analytique. Celle-ci pourrait sans doute être considérée comme le lieu d'observation privilégié de ce que l'on pourrait appeler les phénomènes de transfert en ce qu'elle crée une situation en quelque sorte artificielle et codifiée qui crée un transfert spécifique. Autrement dit, la situation analytique construit la possibilité d'une forme pure du transfert, ou purifiée au sens chimique du terme, en ce qu'elle s'y rapporte comme un élément de travail essentiel dans la direction de la cure. Elle suppose à ce titre que l'analyste en soit, d'une manière ou d'une autre, éclairé pour pouvoir travailler avec. Mais ces phénomènes de transfert existent en dehors d'une situation analytique et la précèdent toujours. Freud qualifie le transfert de phénomène humain : il ne l'invente pas, mais l'identifie comme ce qui agit depuis toujours dans les relations entre les hommes,

spécifiquement en tant qu'ils s'adressent les uns aux autres. Le propre de transfert serait alors d'être là, sous des formes variées, pas toujours identifiables et souvent méconnues. Il va sans dire que sa méconnaissance a des incidences sur la relation, à moins de quoi bien sûr la psychanalyse perdrait sa spécificité. Mais il n'est pas évident qu'il soit toujours méconnu en dehors de la situation analytique. Socrate se pose en effet, et c'est ce que notamment Lacan repère dans le commentaire qu'il fait du *Banquet* de Platon, comme celui qui n'est pas ignorant de cette relation transférentielle, nommée autrement par Socrate « les choses de l'amour ». Socrate sait en effet que ce n'est pas lui qu'aime Alcibiade, que cet amour s'adresse à un au-delà de lui-même et il en démasque l'illusion.

Ce préambule est nécessaire pour poser au moins deux choses. D'une part, on ne peut douter qu'il y ait transfert entre Elisabeth et Descartes, même si, et peut-être surtout, parce qu'ils en ignorent tous deux tout. Le transfert se joue et se joue d'autant plus clairement pourrait-on dire que les parties en présence l'agissent comme substance de leur relation sans la distance que procure une certaine lucidité, celle de Socrate ou celle de l'analyste. D'autre part, c'est parce que la situation analytique constitue une sorte de laboratoire, isolant le transfert et ses éléments de la vie banale, qu'elle peut fournir les cadres pour le repérer et le penser en dehors d'elle. Mais par effet retour, il est possible alors de penser que son lieu d'observation privilégié serait ces relations humaines banales où il opère sans la déformation d'une forme de conscience. Qu'il se distingue du concept de transfert tel qu'il se manie en analyse n'implique pas qu'il n'est pas observable de façon exemplaire ailleurs. Il se peut même qu'il fasse son œuvre de modification des individus comme des relations qu'ils entretiennent de façon plus autonome dans la mesure où les sujets y sont pris sans en jouer sinon à leur insu.

1- La disparité subjective

Au début du *Séminaire VIII. Le transfert*, Lacan souligne d'emblée qu'il va aborder le transfert dans sa « disparité subjective », formule qu'il précise au chapitre XIV : « J'entends par là que la position des sujets n'est aucunement équivalente. »⁷⁹ Toute situation de transfert s'accompagne en ce sens de cette disparité dans la fonction

⁷⁹ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, op. cit., p.233.

et la position des sujets et en constitue une caractéristique polysémique mais constante. Il n'y a donc pas de relation transférentielle sans cette disparité.

Elisabeth et Descartes ne font pas exception à la règle.

Cette précision de Lacan sur la disparité des positions peut tout d'abord prendre sens, à propos de cette correspondance entre Descartes et Elisabeth, de façon tout autant banale que classique : elle renvoie à une dissymétrie patente, y compris des protagonistes eux-mêmes, chacun occupant une place différente et inégale dans une relation de savoir légitimement reconnue et volontairement recherchée. Paul-Laurent Assoun rappelle que « Freud souligne bien qu'il y a des aspects conscients du transfert. Ainsi le transfert se manifeste-t-il par une admiration explicite qui parvient à la conscience du sujet alors même que son ressort se trouve inconscient, du côté du refoulé. »⁸⁰ Les marques de cette admiration consciente ponctuent régulièrement la correspondance entre Descartes et Elisabeth et les couples classiques que nous avons convoqués s'inscrivent très clairement dans cette orientation et se justifient de cette dissymétrie quant au savoir.

En conséquence, dans cette relation, l'un en sait plus que l'autre, du moins est-il supposé en savoir plus que l'autre, ce que l'on pourrait entendre en deux sens au moins. D'une part, il faut comprendre que l'un est, de façon évidente, censé en savoir plus que l'autre puisque c'est cette dissymétrie qui justifie sa place de maître et l'admiration et le respect dont il est l'objet. Les couples classiques précédemment décrits se structurent de ce savoir possédé par le maître. D'autre part, il est supposé savoir au sens où le savoir qui lui est attribué est effet de cette supposition. Il est ainsi supposé savoir au sens où le savoir qu'on lui prête n'est pas à proprement parler le savoir qu'il assume mais celui qui est supposé s'en déduire. On pourrait dire alors qu'un savoir lui est imputé qui peut se fonder sur un savoir par lui assumé. Ainsi en va-t-il de Socrate et des choses de l'amour. En effet, Lacan dans sa relecture du *Banquet* insiste sur le savoir assumé de Socrate en ce qui concerne les choses de l'amour qui fonderait le transfert dont Socrate est l'objet, notamment de la part d'Alcibiade. Ce qui est effectivement lisible dans les propos d'Alcibiade, c'est la fascination que le savoir de Socrate produit au point que ce savoir fascine y compris quand ce n'est pas à proprement parler Socrate qui en fait état mais d'autres rapportant ce que Socrate dit. Alcibiade le précise en effet explicitement en s'adressant à Socrate :

⁸⁰ Paul-Laurent Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le transfert*, Paris, Economica-Anthropos, « Poche psychanalyse », 2006, p.63.

*Toujours est-il que nous, quand nous entendons parler quelqu'un d'autre, fût-ce un excellent orateur, ces autres discours laissent totalement indifférent, si je puis dire, tout le monde ; tandis que, lorsqu'on t'entend, ou qu'on entend tes propos rapportés par un autre, celui qui les rapporte fût-il un fort pauvre sire, l'auditeur fût-il une femme, fût-il un homme, fût-il un jeune homme, nous en éprouvons un trouble profond : nous sommes possédés !*⁸¹

Il faut tout d'abord souligner que la remarque d'Alcibiade semble indiquer que c'est bien la nature du savoir de Socrate qui fascine au point que, dit par d'autres, il produit un effet similaire. Cela permet en conséquence de remarquer qu'un texte peut à cet égard produire le même effet pour autant qu'il est porteur de ce type de savoir et il en est ainsi d'Elisabeth avec la philosophie de Descartes. La manière dont Baillet en rend compte souligne clairement la fascination qu'un savoir peut exercer, quelle que soit d'ailleurs l'exactitude des propos du biographe de Descartes et la part de subjectivité dans cette description de la rencontre d'Elisabeth avec la philosophie de Descartes : « Jusqu'à ce qu'ayant vu les Essais de M. Descartes, elle conçut une si forte passion pour sa doctrine, qu'elle compta pour rien tout ce qu'elle avait appris jusque là, et se mit sous sa discipline pour élever un nouvel édifice sur ces principes. »⁸² Ce savoir, celui de Socrate ou celui de Descartes, peut s'identifier premièrement comme savoir philosophique, ce qu'il est effectivement. Mais dans la mesure où la situation transférentielle n'est pas propre à la philosophie, on ne saurait attribuer le caractère fascinant de ce savoir à sa qualité de savoir philosophique. Si on ne perd pas de vue que Socrate dit ne rien savoir, sauf en ce qui concerne les choses de l'amour, si on ne perd pas de vue qu'Elisabeth, qui a lu les œuvres de Descartes, l'interroge surtout sur l'union de l'âme et du corps, on pourrait considérer que le point commun est moins la dimension philosophique elle-même qu'une dimension philosophique en tant qu'elle fait énigme et en tant qu'elle concerne le sujet. Pontalis le rappelle : le savoir en jeu dans le transfert concerne des figures qui sont des « figures moins d'autorité que de détenteurs du secret : secret de l'âme, du corps, du savoir, du pouvoir sur l'esprit »⁸³. Mais si le philosophe, comme le médecin ou le prêtre, peut représenter le sujet supposé savoir que la psychanalyse théorise, ce n'est évidemment pas dans le même sens où le psychanalyste est amené à assumer cette fonction. Erik Porge le précise pour Fliess vis-à-vis de Freud : « Si Fliess pouvait être considéré comme un sujet supposé savoir par Freud, ce n'était pas au sens du sujet

⁸¹ Platon, *Le Banquet*, 215d, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p.753.

⁸² Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, op. cit., p.214.

⁸³ Jean-Bertrand Pontalis, *La force d'attraction*, Paris, Seuil, 1990, p.71.

supposé savoir la signification de son désir inconscient. »⁸⁴ Il en serait de même évidemment pour Descartes. Dans la mesure où Descartes assume un savoir sur l'union de l'âme et du corps, il pourrait être alors ici le sujet supposé savoir ce qu'Elisabeth éprouve et qui témoigne de l'union de l'âme et du corps.

En conséquence, la disparité subjective se décline aussi en ce qu'on pourrait appeler frontalement la dissymétrie des positions amoureuses des partenaires. En effet, si l'un est en position d'être supposé en savoir plus que l'autre, il détient alors ce qui manque à l'autre. La disparité subjective s'explique ici dans le fait que l'un possède ce que l'autre désire, l'un est *érôménos*, l'autre *érastès*. C'est ce que la lecture de Lacan du *Banquet* fait notamment ressortir et Lacan qualifie ce couple *érastès/érôménos* comme deux fonctions⁸⁵. Rappelons qu'Alcibiade désire ce qu'il croit que Socrate possède et par ce mouvement du désir se place comme *érastès* : celui qui désire, le sujet du manque. Dans cette logique, Socrate est dès lors, l'aimé, l'*érôménos* : celui qui a quelque chose, l'objet aimé. La disparité ainsi comprise se retrouve dans le lien entre Descartes et Elisabeth dont témoigne la correspondance. En s'adressant à Descartes parce qu'elle le suppose savant notamment sur cette question de l'âme et du corps, Elisabeth occupe la fonction de l'*érastès*, désirant ce savoir dont elle manque. Descartes est alors visé comme *érôménos*, celui qui a quelque chose de désirable. Tout comme Alcibiade désire ce savoir qu'il suppose Socrate posséder, Elisabeth semble de même désirer ce savoir qu'elle attribue à Descartes.

Ainsi, il y a donc disparité subjective dans la mesure où l'un est supposé savoir ce que l'autre ignore et l'important est moins le savoir effectivement possédé que celui supposé par celui ou celle qui adresse sa demande. Mais l'important est surtout de comprendre que Descartes occupe par là même une place, celle où le savoir est pour Elisabeth supposé. Le concept de sujet supposé savoir que construit Lacan donne ainsi consistance à la disparité subjective caractéristique de tout transfert mais lui donne consistance en l'articulant au registre symbolique. En effet, tout d'abord, en liant le transfert au savoir⁸⁶, Lacan insiste sur cet aspect qu'Alcibiade au fond indique et qu'Elisabeth illustre en rencontrant d'abord la philosophie de Descartes par ses lectures : le transfert n'est pas tant lié à la personne qu'au savoir qu'on lui prête. C'est à cette condition seulement que, dit par d'autres, le savoir socratique peut captiver, ou bien

⁸⁴ Erik Porge, *Freud Fliess*, Paris, Economica-Anthropos, « Poche psychanalyse », 1996, p.36.

⁸⁵ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, p.46. Cf. *Ibid.*, p.53.

⁸⁶ Jacques Lacan, *Séminaire XX. Encore*, *op. cit.*, p.64 : « Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime. »

qu'un texte peut avoir le même effet. L'intérêt d'une telle approche est donc avant tout de ne pas mettre au premier plan la question de la personne et du registre imaginaire que cela implique en permettant de voir derrière l'aspect phénoménal du transfert - l'amour porté à l'autre du savoir et du soin, la focalisation sur la personne, un strict affect - ce qui en est la structure : l'adresse au lieu de l'Autre. Lacan précise : « A est défini par nous comme le lieu de la parole, ce lieu toujours évoqué dès qu'il y a parole, ce lieu tiers qui existe toujours dans les rapports à l'autre, a, dès qu'il y a articulation signifiante. »⁸⁷ Ainsi le transfert manifeste, dans le moment du lien avec l'autre à qui on adresse la demande, la structure c'est-à-dire la relation du sujet avec le langage⁸⁸. Freud, d'une certaine manière, ouvrait cette voie ou la posait en d'autres termes. En effet, il rappelle dans les *Observations sur l'amour de transfert* que le thérapeute ne doit pas se tromper : l'affect que la relation met au jour ne tient pas à la personne du thérapeute mais au cadre de la relation. Il écrit : « [...] Il doit considérer que l'amour de la patiente est déterminé par la situation analytique et non par les avantages personnels dont il peut se targuer [...]. »⁸⁹ Sa mise en garde en quelque sorte consiste bien à rappeler que le transfert et l'amour qu'il suscite ne sont pas causés par la personne du thérapeute, il ne doit nullement s'en attribuer les mérites. Mais en liant clairement le transfert au savoir et non au maître, Lacan évite une confusion possible ou le maintien au premier plan de la question imaginaire, soit l'amour. Le point de perspective de Lacan permet de considérer, au-delà de l'aspect phénoménal du transfert, ce qui le fonde, soit le sujet supposé savoir compris comme une fonction. Ainsi, dans le *Séminaire XI*, il écrit : « Chaque fois que cette fonction peut être, pour le sujet, incarnée dans qui que ce soit, analyste ou pas, il résulte de la définition que je viens de vous donner que le transfert est d'ores et déjà fondé. »⁹⁰ Le point de perspective de Lacan permet donc également de comprendre ce qui structure toute demande de savoir, et notamment cette demande de savoir philosophique qu'Elisabeth adresse à Descartes. Le sujet supposé savoir renvoie dès lors à une fonction, et non à une personne, bien que cette fonction vienne à s'incarner. On peut dire autrement que la personne vient supporter cette fiction qu'est le sujet supposé savoir. La dimension symbolique du transfert est ainsi à situer notamment dans le processus de la parole et de l'adresse qu'elle comporte. En effet, avant de

⁸⁷ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, op. cit., p.202.

⁸⁸ Jacques Lacan, *ibid.*, p.208 : « En d'autres termes, il me paraît impossible d'éliminer du phénomène de transfert le fait qu'il se manifeste dans le rapport à quelqu'un à qui on parle. Ce fait est constitutif. »

⁸⁹ Sigmund Freud, « Observations sur l'amour de transfert », dans *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1994, p.118.

⁹⁰ Jacques Lacan, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1992, p.259.

signifier quelque chose, toute parole signifie avant tout pour quelqu'un. Cette adresse semble viser un semblable, un autre, ici Descartes. Pour autant, il n'est pas très important que cet autre soit véritablement autre dans la réalité puisqu'aussi bien nous pouvons tout autant nous adresser à nous-mêmes. C'est la raison pour laquelle le concept de sujet supposé savoir tel que le théorise Lacan permet surtout de poser qu'en interrogeant l'autre, ce n'est pas à une personne que l'on s'adresse, ou pas essentiellement à une personne, mais à un lieu, que Lacan nomme le lieu de l'Autre. Le concept d'altérité chez Lacan ne tient pas tout entier dans la question de l'autre semblable. Lacan formule, par l'idée de lieu de l'Autre, que le sujet est pris dans un ordre radicalement antérieur et extérieur à lui dont il dépend néanmoins. L'analyste ou bien ici le philosophe, selon des modalités certes différentes, sont appelés à occuper le lieu de la supposition.

Le savoir, et spécifiquement ici le savoir philosophique, est dès lors placé en position d'objet, d'agalma. En effet, si c'est la position du sujet supposé savoir qui fonde le transfert, c'est le savoir placé en position d'agalma qui en achève en quelque sorte les conditions puisque le savoir considéré comme agalma est effet de la supposition. Parce que l'autre est supposé savoir, le savoir qu'on lui suppose va prendre toute sa valeur d'objet caché et précieux. On pourrait considérer que l'agalma prend dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth la figure du savoir philosophique. Et le caractère agalmatique du savoir supposé possédé par Descartes pourrait être lisible à travers plusieurs éléments qui en seraient, au regard de cette grille de lecture, des indices. Ainsi, par exemple, pourrait-on relire en ce sens le caractère incomparable de la philosophie cartésienne aux yeux d'Elisabeth, puisqu'effectivement tous les autres savoirs ou philosophies ne sauraient souffrir la comparaison avec la philosophie et le talent de Descartes : ainsi, à propos des mathématiques où une lettre de Descartes lui apprend plus que son maître habituel l'aurait fait en six mois⁹¹, ainsi encore des médecins qui n'ont pas compris comme Descartes l'a fait la part que son esprit avait aux désordres du corps alors même qu'ils l'examinent tous les jours et que Descartes est loin⁹², ainsi enfin à propos de Sénèque et de la question du bonheur où une lettre de Descartes lui « a donné plus de lumière, au sujet qu'elle traite, que tout ce qu'[Elisabeth] a pu lire ou méditer »⁹³. On pourrait aussi évoquer la lettre où Elisabeth précise que les « éclaircissements et conseils » que lui donne Descartes sont ce qu'elle « prise au-dessus

⁹¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 21 novembre 1643, p.84.

⁹² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

⁹³ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.122.

des plus grands trésors qu'[elle] pourrait posséder »⁹⁴, celle où les raisons de son admiration sont « innumérables »⁹⁵, ou bien encore celle où les écrits de Descartes sont les « plus grands trésors » qu'elle amène en voyage⁹⁶. On pourrait encore rappeler les multiples endroits où Elisabeth dit qu'elle souhaite que Descartes continue à lui faire part de son savoir, où elle l'espère, où elle l'attend. On pourrait sûrement d'ailleurs multiplier les renvois aux lettres. Mais au fond, peu importe que le savoir comme agalma se repère explicitement dans les propos de l'épistolière. On pourrait considérer cette caractéristique comme relevant d'une déduction logique dès qu'il y a transfert, dès que peut se repérer le positionnement du sujet supposé savoir. Lacan précise en effet : « Du seul fait qu'il y a transfert, nous sommes impliqués dans la position d'être celui qui contient l'agalma [...] »⁹⁷. Et dans la mesure où le philosophe peut bien être amené à occuper cette place, bien que dans un sens différent, peut-on à tout le moins considérer qu'il en est de même pour lui.

2- Un amour attendu

Ce qui accompagne ce lien transférentiel, c'est bien entendu l'amour. Rappelons que Lacan n'hésite pas à les identifier : « Le transfert c'est l'amour »⁹⁸ dit-il dans *Séminaire I* au point que Jean Allouch travaillant la question de l'amour dans les *Écrits* et *Séminaires* de Lacan choisit de désigner par le néologisme « transmour » l'identité posée par Lacan entre l'expérience transférentielle et l'expérience amoureuse⁹⁹. Si le transfert, c'est l'amour, ou dit autrement de l'amour qui s'adresse au savoir, l'amour de transfert est dès lors un amour nécessaire et c'est cette nécessité qui tout d'abord nous intéresse en tant qu'elle participe de la dimension classique du lien qui se noue entre Descartes et Elisabeth à travers cette correspondance. Si on admet que la relation entre Descartes et Elisabeth à travers notamment la supposition de savoir faite à l'autre est à ce titre une relation transférentielle, alors que ce lien soit de ce fait même un lien d'amour ne saurait se contester. Plus largement, il est classique de toute relation de magistère au sens où nous l'avons définie plus haut d'engager l'amour entre le maître et

⁹⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.78.

⁹⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1644, p.92.

⁹⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

⁹⁷ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, op. cit., p.229.

⁹⁸ Jacques Lacan, *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p.144.

⁹⁹ Jean Allouch, *L'amour Lacan*, Paris, EPEL, 2009, p.10.

le disciple, sous peine de quoi elle ne se nouerait pas comme telle. La nécessité de l'amour de transfert participe donc du caractère classique du lien entre Descartes et Elisabeth parce qu'elle se retrouve dans toute relation transférentielle, philosophique ou non.

Tout d'abord, dire que l'amour de transfert est une donnée nécessaire d'une relation transférentielle suppose de préciser que ce ne sont pas à proprement parler les partenaires de la relation qui en justifient l'existence ni même en sont la cause au sens où ils seraient des êtres particulièrement exceptionnels. Sinon, effectivement toute relation de magistère par exemple n'impliquerait pas cet amour de transfert, pas plus que toute relation analytique. Mais parce que l'amour de transfert tient au savoir, et plus précisément au savoir placé en position d'agalma, il dépend de la position qu'occupe la personne d'incarner pour quelqu'un cette fiction qu'est le sujet supposé savoir. Pierre Bruno rappelle d'ailleurs que, si le fait qu'il y ait choix semble présenter la personne comme unique, « le crédit qui lui a été fait d'être, transitoirement, unique fait partie de la fiction nécessaire pour qu'au savoir soit supposé un sujet »¹⁰⁰. La proposition de Lacan, « celui à qui je suppose le savoir, je l'aime »¹⁰¹, articule très clairement que l'autre, c'est-à-dire le semblable à qui j'adresse ma demande, n'est pas à proprement parler l'objet de l'amour sinon en tant qu'il vient incarner la fiction que représente le sujet supposé savoir. L'objet de l'amour dans le transfert, c'est le savoir. En conséquence, l'amour de transfert ne s'adresse pas à proprement parler à la personne, ou bien faudrait-il dire que l'amour de transfert ne trouve pas sa raison d'être ou sa cause dans la personne, mais bien, donc, dans le savoir. Refuser de parler d'amour ainsi que les commentaires classiques de la correspondance le font à propos de la relation entre Elisabeth et Descartes, c'est en conséquence réduire cette question à une compréhension superficielle des dimensions du lien noué, compréhension superficielle qui tomberait sous le chef d'accusation d'une lecture romanesque et partant hors propos d'un lien philosophique qui relève d'une amitié entre savants ou entre personnes liées par le savoir. Mais par là, cela revient à méconnaître une dimension pourtant incontournable du lien que le savoir fait naître. On pourrait à cet égard se rapporter avec profit à une étude¹⁰² faite sur les liens entre sciences et amitié qui trouve son point de départ dans la mise à l'écart de la question de l'amitié, et plus largement de l'affectivité, dans les relations entre savants, et notamment

¹⁰⁰ Pierre Bruno, « Le choix de l'amour » dans Pierre Bruno et Marie-Jean Sauret, *Deux, l'amour*, APJL, 2002, p.35.

¹⁰¹ Jacques Lacan, *Séminaire XX. Encore*, op. cit., p.64.

¹⁰² Jean-Charles Darmon et Françoise Waquet (sous la dir. de), *L'amitié et les sciences. De Descartes à Lévi-Strauss*, Paris, Hermann, 2010.

les relations épistolaires. Le parti pris de cette étude consiste à tâcher de redonner à l'affection entre les correspondants un rôle essentiel, et éventuellement pluriel, pour aller au-delà du repérage de la déclaration des sentiments comme passage obligé mais purement anecdotique et formel. Françoise Waquet qui introduit ce thème dans l'ouvrage collectif précise qu'il s'agit « d'inviter à prendre en compte une passion négligée dans l'économie du savoir et amener à une vision plus complexe de la sphère intellectuelle »¹⁰³. Ce qui nous intéresse ici, c'est évidemment que cette étude consiste à souligner que le registre de l'affection n'est ni accessoire ni contingent dans ce lieu. Mais plus particulièrement, ce qui nous intéresse, c'est qu'à l'occasion de cette étude qui déploie de façon riche la fonction de l'amitié dans l'échange savant, sont rapportés sans aucune ambiguïté ni masque des extraits de correspondances qui évoquent le registre de l'amour que repère Lacan. Ainsi, pour donner un exemple extrait de cet ouvrage collectif, on pourrait renvoyer à l'article d'Emmanuel Bury, « L'amitié, entre argument et sentiment dans l'échange savant au XVII^e siècle »¹⁰⁴, où il rapporte un extrait d'une lettre de Descartes à Fermat. Descartes écrit, le 27 juillet 1638 : « Je n'ai pas eu moins de joie de recevoir la lettre par laquelle vous me faites la faveur de me promettre votre amitié, que si elle venait de la part d'une maîtresse dont j'aurais passionnément désiré les bonnes grâces. »¹⁰⁵ Dans un autre contexte, Sylvie Taussig rapporte aussi des éléments allant dans le même sens. En effet, dans son étude des correspondances savantes au XVII^e siècle que nous avons déjà travaillée en première partie, elle écrit : « [...] Les savants se jurent plus que de l'amitié, de l'amour. »¹⁰⁶ Et elle cite un extrait d'une lettre de Gassendi à Snellius, datant du 15 février 1625 : « Sache en effet que depuis le moment où ton Erasthothène, que tu as formé et élaboré, est tombé entre mes mains, j'ai brûlé d'un amour et d'un désir si grand de toi que je n'ai rien eu de plus à cœur que de te rencontrer ou bien de t'indiquer clairement mon sentiment pour toi. »¹⁰⁷ Mais, à l'occasion de ces citations, aucune précaution ne semble prise pour éviter que ne soit lu en termes de lecture romanesque la question de l'amour pourtant explicitement formulée, nulle précision pour éviter que l'on croit que les épistoliers soient amoureux l'un de l'autre. Dès lors, la prudence que l'on retrouve autour de cette question à propos de la correspondance entre Descartes et Elisabeth, sinon le mépris dont elle s'assortit, pose

¹⁰³ Françoise Waquet, « L'amitié, " une passion académique " », dans Jean-Charles Darmon et Françoise Waquet (sous la dir. de), *L'amitié et les sciences. De Descartes à Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p.5 à 18.

¹⁰⁴ Emmanuel Bury, « L'amitié, entre argument et sentiment dans l'échange savant au XVII^e siècle » dans Jean-Charles Darmon et Françoise Waquet (sous la dir. de), *op. cit.*, p.23 à 39.

¹⁰⁵ *Descartes à Fermat*, Lettre du 27 juillet 1638, citée par Emmanuel Bury, *ibid.*, p. 23.

¹⁰⁶ Sylvie Taussig, « Les correspondances savantes comme une utopie », *op. cit.*, p.48.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.48.

question : pourquoi avoir peur que la question de l'amour dans le lien au savoir ne soit pas comprise au niveau où elle se pose ? La position sexuée des partenaires ne nous semble pas indifférente dans ces prudences : qu'Elisabeth soit une femme ouvre à des possibilités semble-t-il autres pour les commentateurs que le lien entre Gassendi et Snellius, ou celui de Descartes et Fermat. Mais peut-être par là, en se prémunissant d'une possible lecture, font-ils davantage ressortir qu'effectivement ainsi que le soutient Lacan, c'est d'amour dont il s'agit dans tout lien au savoir. En soulignant que l'amour de transfert est l'équivalent de l'amour-passion, la lecture de Lacan nous semble aller dans le même sens que cette étude sur l'amitié qui ne rechigne pas à parler d'amour ou à nommer passionnel le lien qui unit des savants par le biais du savoir. Ces citations du reste témoignent à leur manière du fait que l'amour de transfert tient bien à la position qu'occupe l'interlocuteur, Snellius pour Gassendi par exemple, l'analyste dans la cure, Descartes dans la correspondance. Ce fait est d'autant plus massif dans cette rencontre entre Elisabeth et Descartes que la première rencontre qui suscite l'entretien n'est pas une rencontre physique. Ce sont les œuvres de Descartes qu'Elisabeth rencontre et en ce sens, sa philosophie. Le corps de Descartes ne vient d'aucune manière, semble-t-il, faire écran. Peut-être ne peut-on pas dire que ce transfert-là commence par une rencontre désincarnée, d'autant que la rencontre physique vient nouer ce qui est peut-être seulement initié, mais à tout le moins peut-on dire que cette histoire épure de la rencontre première la question du corps de l'interlocuteur en mettant par là même en exergue la rencontre avec le savoir philosophique par la lecture. Descartes le souligne à sa manière dans la Lettre-Dédicace aux *Principes de la philosophie* : « Le principal fruit que j'ai reçu des écrits que j'ai ci-devant publiés a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler [...] »¹⁰⁸. La rencontre physique avec Descartes intervient dans un deuxième temps mais quelle que soit l'importance de ce deuxième temps, on pourrait dès lors supposer que le transfert est déjà fondé. Descartes est d'abord pour Elisabeth le nom du philosophe qui a écrit une philosophie qui suscite pour elle un intérêt tel qu'elle souhaite en rencontrer l'auteur.

D'autre part, que cet amour de transfert soit un amour nécessaire permet également de reprendre la question de la rencontre et de la réélaborer. En effet, la nécessité de l'amour de transfert doit être entendue au sens où il est nécessaire qu'il y ait de l'amour et cet amour-là s'il y a transfert. Insistons : s'il ne s'agit pas de n'importe quel amour dans le lien noué autour du savoir, il ne s'agit pas non plus d'un amour simplement possible ou contingent, mais bien nécessairement inscrit dans toute relation

¹⁰⁸ Descartes, « A la Sérénissime Princesse Elisabeth », *Les principes de la philosophie, op. cit.*, p.87.

transférentielle. Ce qui reste en revanche contingent, c'est qu'il y ait transfert. La rencontre qui s'acte du fait même du transfert relève bien de la *tuché* au sens où Lacan l'a repris en en déplaçant l'accent. Il est en effet contingent qu'il y ait transfert mais celui-ci ne saurait relever du pur hasard au sens où nous l'avons travaillé en première partie comme pure coïncidence. L'amour de transfert dit d'ailleurs quelque chose de cette absence de pure coïncidence. Certes le caractère apparemment unique d'un partenaire choisi pour incarner le sujet supposé savoir participe, nous l'avons vu, de la fiction. Mais relever cette caractéristique permet justement d'insister sur le fait que ce n'est pas tant ce que sont les personnes en elles-mêmes mais ce qu'elles sont l'une pour l'autre qui est important. Et dès lors, l'amour de transfert révèle non pas ce qu'ils sont l'un pour l'autre, sinon de façon structurelle - un maître par exemple - mais qu'ils sont quelque chose l'un pour l'autre en vertu d'un trait renvoyant à un choix qui se situe au niveau de l'inconscient et qui est également aussi purement singulier. Ce qui se produit par contingence, la lecture de telle ou telle philosophie par exemple, vient faire sens pour le sujet pour produire la *tuché*, la rencontre. L'amour de transfert permet dès lors, dans le même temps où il se produit de façon nécessaire parce qu'il y a transfert, que quelque chose d'inédit advienne : ce qu'ils sont l'un pour l'autre bien qu'étant structurel ne s'opère que par un trait singulier, imprévisible et probablement aussi inconnaissable. A tout le moins peut-on en reconstruire quelque chose une fois que cela a eu lieu. Cet événement constitue donc bien malgré tout un défi car les éléments qui l'ont constitué ne sauraient se saisir entièrement.

L'amour de transfert peut donc être lu à la fois comme l'effet d'une articulation entre une dimension extrêmement classique et une dimension unique, tout autant qu'entre une dimension nécessaire et purement contingente. Si le transfert acte une rencontre qui relève d'une contingence qui n'est pas une pure coïncidence, l'amour de transfert relève en revanche de la nécessité, au sens classique du terme : il ne peut pas ne pas être dès qu'il y a transfert. Dans la première partie, nous avons, par la notion de rencontre, articulé de deux manières nécessité et contingence, en précisant d'une part que la rencontre pourrait être lue comme cet événement qui fait accéder la contingence à la nécessité, comme cet événement où la contingence parvient à se faire passer pour de la nécessité, et d'autre part que la contingence serait ce qui permet de révéler le nécessaire à la rencontre. L'amour de transfert tel que nous venons de le déployer rend compte de ces deux articulations. Mais il nous semble ici permettre aussi de préciser une troisième articulation entre contingence et nécessité. Il s'agit de poser en effet que la rencontre, toujours contingente, une fois qu'elle a eu lieu, engage à des conséquences

nécessaires. L'amour de transfert serait ici pensable au titre de conséquence nécessaire que la contingence produit en produisant la rencontre.

Si l'amour de transfert est nécessaire, au sens classique où il ne peut pas ne pas être dans toute relation de transfert et dans toute relation de magistère en tant qu'elle est aussi une relation transférentielle, il est un autre amour qui est en revanche contingent : celui qui existe parce qu'opère ce que Lacan nomme la métaphore de l'amour. Mais d'être contingent, il en est tout autant attendu, en un autre sens. Ce qui est nécessaire est attendu, et pour cause, puisqu'il ne peut pas ne pas se produire. Ce qui est contingent peut l'être aussi au sens où ce qui est contingent n'est pas pour autant totalement imprévisible, il peut même se penser comme étant classique lorsqu'il s'effectue, quand bien même son effectuation n'est pas nécessaire. Il y a même quelque chose de l'ordre de la probabilité qui s'ouvre dès qu'il y a possibilité structurelle. En effet, cette substitution qu'opère la métaphore de l'amour est de l'ordre du possible au sens où elle constitue une possibilité dans le jeu des places qu'occupent les partenaires d'une relation. Elle est également de l'ordre du probable, pouvant se calculer comme possible. Mais dire qu'elle est possible n'implique aucunement bien sûr sa nécessité et c'est bien d'ailleurs ce que Lacan met en valeur dans la position de Socrate. La métaphore de l'amour est refusée par Socrate. D'*érôménos*, il refuse d'être *érastès*. C'est bien dire qu'elle n'est ni nécessaire ni même à proprement parler prévisible. Si qu'elle puisse avoir lieu est prévisible au titre de possibilité, qu'elle ait lieu reste imprévisible. Son effectivité bien que possible relève donc toujours de la surprise. Il nous semble que l'utilisation par Lacan du registre du « miracle » lorsqu'il s'agit de la réalisation de cette métaphore peut être lue comme insistant sur ce caractère toujours surprenant de l'effectuation de cette métaphore. Ainsi, notamment on trouve, dans les propos de Lacan, ces deux formules : « [...] Je vous ai exposé la structure de la substitution, de la métaphore réalisée, qui constitue ce que j'ai appelé le miracle de l'apparition de l'*érastès* à la place même où était l'*érôménos* »¹⁰⁹. Et un peu plus loin : « Le miracle de l'amour est réalisé chez lui en tant qu'il devient le désirant. »¹¹⁰

Cet amour-là ne nous intéresse donc pas moins dans cette correspondance parce qu'il peut être une autre grille de lecture de ce qui se passe entre eux. Mais il nous

¹⁰⁹ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, op. cit., p.186.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.188.

intéresse aussi parce que d'être possible voire probable, il n'en demeure pas moins surprenant qu'il ait lieu.

Lacan appelle métaphore de l'amour ce qui se passe quand il y a substitution de places entre *érôménos* et *érastès*¹¹¹. Au fond, c'est l'idée que se réalise un changement où, par l'effet de la relation, celui qui était initialement en position d'aimé devient désirant à son tour. Faire de cette substitution ce par quoi l'*érôménos* se transforme en *érastès*, c'est reconnaître que l'on apprend à être désirant en faisant l'épreuve de l'amour¹¹². C'est bien ce qui pourrait valoir pour Descartes dans et par cette correspondance : étant initialement en position d'*érôménos* ou, dit autrement, occupant la fonction de celui qui a, il devient celui qui désire. La réalisation de la métaphore de l'amour se verrait en ce sens dans la mise au travail de Descartes sur cette question des passions en tant qu'elle permet un changement de place. Cette mise au travail de Descartes peut donc être lue soit par la grille de lecture du discours de l'hystérique ainsi que nous l'avons proposé dans le chapitre précédent, soit par la réalisation de la métaphore de l'amour. Mais, il n'est pas dit que ces deux points de perspective pour lire un même fait soient exclusifs l'un de l'autre. Gérard Wajeman rappelle en effet qu'en étant pousse-au-savoir, l'hystérique est par là même aussi celle qui fait ressortir qu'il manque quelque chose au maître auquel elle s'adresse. Il fait dès lors de ce qu'il appelle la « dimension castratrice »¹¹³ de l'hystérique une dimension structurale de sa position. D'être pousse-au-savoir, elle est aussi pousse-au-manque. La métaphore de l'amour confronte, de même, *via* la demande d'amour, au manque : elle permet à l'aimé de se découvrir manquant sous l'effet de cette demande d'amour en tant que celle-ci est essentiellement demande d'être aimé. Si la métaphore opère, c'est bien que la demande d'amour a réussi : l'autre accepte son manque et devient désirant. Penser l'homologie entre les effets de la demande hystérique et la métaphore de l'amour permet en outre de souligner qu'au-delà de la demande de savoir, dans les deux cas, il y a surtout demande d'être entendu là où on n'est pas un parmi d'autres mais bien un sujet singulier. D'ailleurs si quelque chose conduit à être considéré comme unique, c'est l'amour dans la mesure où cela engage quelque chose qui, contrairement au désir, n'est pas substituable. Dans le cadre de cette distinction aussi, Descartes aime Elisabeth. Qu'Elisabeth soit unique pour Descartes est d'ailleurs explicitement souligné par le philosophe,

¹¹¹ Cf. notamment Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, *op. cit.*, p.230 : « De ce seul fait, il remplit cette condition de métaphore, la substitution de l'*érastès* à l'*érôménos* qui constitue en soi-même le phénomène d'amour. »

¹¹² Cf. *Ibid.*, p.25.

¹¹³ Gérard Wajeman, *Le maître et l'hystérique*, *op. cit.*, p.27.

notamment dans la lettre-dédicace à Elisabeth qui figure en ouverture des *Principes de la philosophie*, lors de leur publication en français en 1647, soit dans le dernier temps de leur correspondance¹¹⁴. Ainsi, Descartes fait de la rencontre avec Elisabeth le bien le plus important que ses écrits lui ont apporté :

Le principal fruit que j'ai reçu des écrits que j'ai ci-devant publiés a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler : ce qui m'a donné moyen de remarquer en elle des qualités si estimables et si rares, que je crois que c'est rendre service au public de les proposer à la postérité pour exemple.

Un peu plus loin, il précise qu'il n'a « jamais rencontré personne qui ait si généralement si bien entendu tout ce qui est contenu dans [ses] écrits ». Et il conclut :

En sorte que je puis dire avec vérité que je n'ai jamais rencontré que le seul esprit de Votre Altesse auquel l'un et l'autre fût également facile, et que par conséquent j'ai juste raison de l'estimer incomparable. Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup d'années à s'instruire, mais en une Princesse encore jeune, et dont le visage représente mieux celui que les poètes attribuent aux Grâces que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve.¹¹⁵

En introduction, nous avons fait droit à l'objection selon laquelle il ne s'agit pas d'amour entre les deux mais d'amour commun pour un élément tiers - le savoir, la vérité, le sens, avons-nous dit - amour commun qui justifierait la rencontre entre deux personnes unies par la même recherche, le même désirable. Il est clair que notre parti pris s'écarte de cette lecture car prendre le transfert comme grille de lecture a pour fonction d'insister sur l'absence d'harmonie, sur le leurre ou la méprise, ou comme le dit Lacan, le discord. Il y a discord tout d'abord parce qu'on ne peut pas dire qu'ils sont unis par le même désirable, et ce, du fait de la méconnaissance structurale de l'objet du désir. En effet, les places dissymétriques qui ont été repérées s'accompagnent en revanche toutes deux d'une méconnaissance. Lacan rappelle ainsi la méconnaissance fondamentale du sujet quant à l'objet du désir : « [...] [L'*éras*tès] ne sait pas ce qui lui manque, avec cet accent particulier de l'inscience qui est celui de l'inconscient. D'autre

¹¹⁴ Descartes l'a d'ailleurs donnée à lire à Elisabeth. Cf. *Descartes à Elisabeth*, lettre du 6 juin 1647, p.209.

¹¹⁵ Descartes, « A la Sérénissime Princesse Elisabeth », *Les principes de la philosophie*, op. cit., p.87 à 90.

part, l'*érômenos*, l'objet aimé, ne s'est-il pas toujours situé comme celui qui ne sait pas ce qu'il a, ce qu'il a de caché et qui fait son attrait ? »¹¹⁶ Mais cette méconnaissance s'accompagne d'une double méprise. D'une part, ce que l'un a n'est pas ce qui manque à l'autre, et c'est du reste ce qu'indique Socrate en refusant que s'effectue la métaphore de l'amour - il n'a pas ce qu'Alcibiade croit qu'il possède. Lacan insiste :

*Entre ces deux termes qui constituent, dans leur essence, l'amant et l'aimé, observez qu'il n'y a aucune coïncidence. Ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y a, caché, dans l'autre. C'est là tout le problème de l'amour. Qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, n'a aucune importance. Dans le phénomène, on en rencontre à tous les pas le déchirement, la discordance. Nul n'a besoin pour autant de dialoguer, de dialectiquer [...], il suffit d'être dans le coup, d'aimer, pour être pris à cette béance, à ce discord.*¹¹⁷

D'autre part, la méprise se situe aussi dans le fait que ce que l'un est n'est pas ce qu'il est pour l'autre.

Ce dernier point implique de souligner l'incertitude quant au destinataire de l'adresse. Lacan d'ailleurs le rappelle dans son commentaire de « La lettre volée » : « L'identité du destinataire d'une lettre est tout aussi problématique que la question de savoir à qui elle appartient. »¹¹⁸ Les acquis précédents permettent de souligner que le transfert suppose qu'au-delà du semblable, la parole s'adresse à l'Autre. Ce n'est donc pas vraiment au semblable que l'on s'adresse. Dans cette perspective, on pourrait également faire valoir que les réponses de Descartes ne font pas varier les termes de la demande et de la question d'Elisabeth, termes qui se maintiennent quasiment à l'identique au cours des cinq lettres où ce sujet est abordé. Ainsi, à la première formulation de la demande d'Elisabeth – « comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante) »¹¹⁹ - la réponse de Descartes consiste à préciser qu'il y a deux choses que l'on doit savoir sur l'âme, l'une est qu'elle pense, l'autre est qu'elle est unie au corps, et il lui propose l'analogie de la pesanteur. Elisabeth réitère sa difficulté, quasiment dans les mêmes termes. Elle écrit : « [...] de ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps [...] »¹²⁰. La réponse suivante de Descartes consiste à faire remarquer que si l'union de

¹¹⁶ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, op. cit., p.53.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.53.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p.271.

¹¹⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

¹²⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.71.

l'âme et du corps est difficilement concevable, en revanche elle se connaît très clairement par les sens. Elisabeth concède mais ne cède en rien sur la difficulté initiale : « Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait. »¹²¹ Le point de butée est toujours le même : qu'est-ce que l'âme pour pouvoir mouvoir le corps ? Et à affronter cette difficulté, Elisabeth envisage la possibilité que l'âme ne se réduise pas à l'opération de la pensée par laquelle on la connaît et suggère que l'âme pourrait être autre chose que la stricte pensée. En ce sens, elle reste fidèle à sa demande initiale d'une définition de l'âme, au point même de supposer que la définition cartésienne n'est pas adéquate pour penser l'union de l'âme et du corps¹²². L'insistance d'Elisabeth, quelles que soient les réponses de Descartes, pourrait être lue ici comme indiquant que c'est sa question à elle, et que malgré tout, que son interlocuteur en fasse cas ou non, elle continue de se la poser, comme si elle en était finalement le véritable destinataire. Ce serait dès lors à elle qu'elle s'adresserait, la relation épistolaire pouvant être lue comme le montage nécessaire qui permettrait à ce questionnement d'exister, à cette question de se réfléchir. Mais même si on admet que la possibilité d'avoir une adresse ne suffit pas à Elisabeth à assurer un cheminement pour elle-même puisqu'elle requiert toujours et sans cesse la réponse de Descartes, la question du destinataire n'est pas pour autant réglée. A supposer qu'on s'adresse au semblable, ou bien que l'adresse au semblable soit essentielle, la question de savoir qui est ce semblable reste comme telle irrésolue, même si des éléments de réponse peuvent être et ont été dessinés. Ainsi, en effet, on pourrait dire que Descartes est pour Elisabeth un maître, mais tout aussi bien un interlocuteur digne, ou encore un homme qu'elle anime d'un désir de savoir. De même Elisabeth serait pour Descartes un disciple, une femme qui l'a mis au travail, mais aussi pourquoi pas, sa muse. C'est ce que propose Jean Allouch pour penser le lien entre les savants et les princesses dont il souligne à cette occasion qu'il n'a rien d'exceptionnel puisque s'il évoque le lien entre Descartes et Elisabeth, c'est pour le mettre en série avec Diderot et Catherine II et Freud et Marie Bonaparte¹²³. S'il y a une façon « princesse » d'aimer, c'est bien entendu d'un amour « exclusif, infallible et éternel »¹²⁴ ce que semble parfaitement illustrer Elisabeth dans la mesure où rien ne la détourne du lien à Descartes : ni Sénèque, ni les lettres données à une autre, ni la mort. S'il s'agit bien

¹²¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.77.

¹²² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.77.

¹²³ Jean Allouch, « La princesse, le savant et l'analyste », *Topique n°112 : La temporalité du transfert*, 2010, p.37 à 43. Ce numéro est consacré à la publication du *Journal* d'Elisabeth Geblesco et le couple princesse/savant est la grille avec laquelle Jean Allouch lit la relation d'Elisabeth Geblesco avec Lacan.

¹²⁴ *Ibid.*, p.38-39.

d'amour entre la princesse et le savant, Jean Allouch le pense par la catégorie de l'amour échange, figure possible de l'amour de transfert mais là encore, « le pouvoir de la princesse sur le savant n'est pas identique à celui du savant sur la princesse »¹²⁵, là encore aucune symétrie ni réciprocité.

Qui est Descartes pour Elisabeth et est-il le même tout au long de la correspondance ? Qui est Elisabeth pour Descartes ? L'insistance de Lacan sur l'idée de disparité subjective pour penser le transfert participe de la mise en valeur de la méprise. Non seulement ce n'est pas vraiment au semblable que l'on s'adresse, non seulement il n'y a pas de relation d'égal à égal au sens de relation symétrique et réciproque, y compris si l'on pense la relation par la grille de l'amour échange qui suppose que « le savant et la princesse conversent de puissance à puissance »¹²⁶ mais il n'y a pas non plus connaissance du semblable. A ce titre, il faut dire qu'il n'y a pas de rencontre avec le semblable et la question de savoir qui on rencontre ou ce qu'on rencontre ne saurait se régler par la position du partenaire explicite.

Pour conclure, la question du secret nous paraît tout à fait révélatrice de la dimension de la méprise dans cette correspondance. En effet, on l'a vu, Elisabeth dès sa première lettre réclame le secret, Descartes semble le lui promettre et cette question les occupe tout le long de la correspondance. Mais Descartes ne respecte pas cette demande de secret puisqu'il donne à lire à la reine Christine quelques lettres écrites à Elisabeth. Qu'il lève le secret alors qu'Elisabeth lui réclame, et qu'il le lève de cette manière, pourrait être indice du décalage entre ce que Descartes met dans cette correspondance et ce qu'elle y met elle, indice aussi qu'il ne comprend pas ce qui se passe entre eux dans l'espace épistolaire : ni la qualité de son geste, ni ce qui fait le prix de la confiance, ni l'affection qui s'y joue, ni l'offense de donner à lire à une autre des lettres privées.

La position socratique, en indiquant que l'amour tient à la méprise, indique tout autant que la rencontre qui s'effectue dans le transfert tient à cette dimension du leurre. D'ailleurs Lacan souligne que c'est bien parce que l'analyste n'est pas pour l'analysant ce qu'il est sur le plan de la réalité que quelque chose opère dans le transfert. Il s'agit donc d'insister sur le fait qu'il ne peut y avoir rencontre - que cette rencontre renvoie à l'amour de transfert ou à la réalisation de la métaphore de l'amour - sans cette méprise, que la méprise est à ce titre constitutive de la rencontre. Reste que l'analyste n'est pas

¹²⁵ *Ibid.*, p.39.

¹²⁶ *Ibid.*, p.39.

pris dans le leurre même s'il en joue et qu'à la différence de Socrate, il ne le démasque pas pour en laisser le soin à la tâche analysante. C'est en ce sens qu'il faut encore préciser que le lien entre Descartes et Elisabeth est certes incontestablement classique d'une relation transférentielle en tant que ces éléments se retrouvent dans toute relation transférentielle, y compris analytique. Mais cette relation est aussi classique d'un transfert ignoré où la dimension imaginaire reste prégnante. Ainsi, si la dimension symbolique est ce qui structure le lien et est, à ce titre, logiquement première, le registre imaginaire garde dans cette correspondance toute son importance parce qu'il est phénoménalement au premier plan au point parfois de saturer la scène. Il pourrait se décrire par ce que Nestor A. Braunstein appelle « la phénoménologie de la rencontre entre deux moi » :

Ce qui est en jeu ? Les identifications projectives ; les attributions d'intentions réciproques, les manœuvres ouvertes et cachées de séduction et de défense ; les complicités autour de ce qui se parle et de ce qui se tait ; les réponses aux demandes, l'intention manifeste d'agir pour le bien de l'autre, en corrigeant sa perception distordue de la réalité ; la prétention orthopédique et éducative [...]»¹²⁷.

Et même si Descartes se décale de la dimension « orthopédique », la relation entre Descartes et Elisabeth illustre à l'envie ces dimensions décrites.

Chapitre 3 - Une rencontre - pas-toute - philosophique

Cette demande de savoir d'Elisabeth trouve donc à la fois écoute et réponses dans cette correspondance et auprès de Descartes, même si les réponses ne la satisfont pas toujours. Dans cette perspective ce serait la dimension philosophique de leur lien et la position de philosophe de Descartes qui seraient ici à majorer. Cependant notre hypothèse serait que la rencontre entre Elisabeth et Descartes dans cette correspondance ne serait « pas-toute » philosophique. Nous empruntons cette formulation à Lacan. Par là, il s'agit dans cette étude de soutenir que pas-tout dans cette correspondance n'est pris

¹²⁷ Nestor A. Braunstein, *Depuis Freud, après Lacan*, Eres, « Points Hors Ligne », 2008, p.57.

dans le champ philosophique, que la dimension philosophique de cette correspondance ne permet pas de comprendre tout ce qui se passe entre eux. Par cette formulation, Lacan subvertit la logique classique en faisant porter la négation sur le quantificateur universel et on verra l'intérêt de ce déplacement pour notre question au fur et à mesure de son déploiement. Quoiqu'il en soit, c'est ce qu'en introduction de ce travail nous désignons par l'idée que quelque chose dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth excède la stricte dimension philosophique de leur échange. Penser quelque chose qui excède, penser quelque chose qui serait en excès revient à soutenir que quelque chose échappe à la philosophie, quelque chose qui est en plus, ou qui reste une fois déduits les éléments proprement philosophiques. Comment aborder ce que pour le moment nous nommerons cet à-côté de la dimension philosophique de la correspondance ? Comment qualifier ce qui semble tout de même se déduire des limites même de la philosophie ?

Mais avant cela, cette hypothèse d'une rencontre pas-toute philosophique doit encore être située par rapport à la dimension classique de leur lien à laquelle est consacrée cette partie. En effet, nous avons montré dans cette partie que cette relation entre Descartes et Elisabeth est typique d'une demande de savoir et d'une demande de savoir s'inscrivant dans l'esprit de la philosophie antique. Dès lors, cet excès par rapport à la dimension philosophique de leur lien vient-il s'inscrire dans cet aspect classique ou bien au contraire y déroger ? Reprendre cette interrogation sur ce qui viendrait peut-être échapper à la philosophie dans ses codes les plus attendus pourrait tout d'abord se lire comme dérogeant bien évidemment à l'aspect classique que nous étudions dans cette partie. Placer dès lors cette interrogation dans le chapitre consacré à cette dimension classique a pour fonction de souligner que l'empilement des grilles de lecture que cette partie propose et qui font ressortir ce qu'il y a de structurel entre eux ne résorbe aucunement la question initiale : quelque chose reste malgré tout, que ces dimensions précédemment déployées ne sauraient permettre de comprendre de part en part. Mais cela a aussi pour fonction d'insister sur l'idée que ce qui excède les dimensions classiques s'articule justement à ces mêmes dimensions, naît en leur sein. Enfin, on pourrait aussi voir dans ce qui excède la dimension typiquement philosophique de leur lien quelque chose de classique, mais classique d'une rencontre. En conséquence, placer cette interrogation dans cette partie a sous cet angle pour fonction de souligner qu'il ne saurait y avoir de véritable rencontre sans que quelque chose d'absolument unique et nouveau n'apparaisse. Que quelque chose excède les dimensions typiques serait alors

classique de toute rencontre et permettrait de faire droit au caractère imprévu auquel ouvre la rencontre tout autant qu'à son caractère singulier.

Il s'agit dès lors de mettre au travail ces interrogations par l'hypothèse du pas-tout, en partant du repérage de ce qui, à l'intérieur même des cadres classiques repérés, se déplace et permet l'advenue d'un surcroît.

1- Déplacements et écarts

En étant classique d'un transfert non analytique, la correspondance entre Descartes et Elisabeth se déterminerait sans ambiguïté comme une rencontre philosophique. Elle serait ainsi rencontre philosophique au sens où elle ne serait pas à proprement parler autre chose que de la philosophie et notamment pas encore bien sûr une rencontre analytique, au sens aussi où c'est précisément de ne pas déroger aux attendus propres à la philosophie que le transfert entre eux d'eux existe tel qu'il existe. Mais si elle se détermine comme rencontre philosophique, c'est aussi d'être classique d'une pratique de la philosophie héritée de la tradition antique. Que Descartes philosophe autrement dans cette correspondance avec Elisabeth, c'est ce que la première partie de notre travail a abordé et que cette deuxième partie nourrit par un parallèle conduit avec la pratique de la philosophie antique dans un lien de magistère. On pourrait dire tout d'abord que le premier déplacement est celui qu'effectue Descartes en philosophant autrement mais en faisant bien de la philosophie, une philosophie d'ailleurs tout à fait essentielle d'être première. Ce déplacement, pour original qu'il soit provenant de Descartes, maintient leur relation comme philosophique. Mais il nous semble qu'à l'intérieur de ce premier déplacement, d'autres peuvent être observés qui permettent d'envisager que quelque chose dans cette correspondance ne soit pas de part en part philosophique, ou même que Descartes ne soit pas de part en part philosophe, ou même encore que ce ne soit pas Descartes qui soit là en position de philosophe. Certains éléments viennent déplacer les lignes trop marquées, assouplir les distinctions trop massives et subvertir les répartitions trop certaines. Il s'agit donc de repérer ce qui se déplace, qui produit comme un brouillage des cartes.

Dans cette perspective, le premier point à envisager consiste en un rapprochement de cette correspondance avec une philosophie de type socratique. Ce rapprochement est lisible par exemple dans les commentaires de Guenancia lorsqu'il précise, à propos de la correspondance : « Progressivement dans ces lettres, Descartes, guidé par la princesse qui lui demande de la guider dans la pensée et dans la conduite de la vie, conçoit de plus en plus, de mieux en mieux, la philosophie comme *pratique*. Le contemporain et l'égal de Galilée se rapproche ici de la figure de Socrate [...] »¹²⁸. Guenancia d'ailleurs se positionne par rapport à ce rapprochement pour réfuter une certaine manière de le comprendre. Ainsi il écrit :

*Il ne s'agit pas d'opposer, dans l'œuvre de Descartes, une conception moderne de la philosophie comme science ou science des sciences à une conception antique d'allure ou d'inspiration socratique davantage orientée sur la conduite de la vie, la sagesse, le contentement que sur l'ambition de devenir l'égal des autres sciences, mais seulement de remarquer la coexistence de ces deux idées et la reprise par Descartes de l'idée la plus ancienne de la philosophie qui se trouve être aussi la plus adéquate à sa pensée propre.*¹²⁹

On le voit, son propos semble surtout avoir pour fonction de s'opposer à une lecture chronologique de l'œuvre de Descartes où on pourrait repérer deux temps successifs renvoyant à des conceptions différentes de la philosophie, opposition à une telle lecture qui entend rappeler que « [...] Descartes n'a jamais cessé de s'intéresser aux sciences et d'en attendre beaucoup »¹³⁰. La seule précision par Descartes, au début du *Traité des passions* - soit son dernier ouvrage publié - d'aborder les passions en physicien et non en moraliste, suffirait à illustrer la position de Guenancia. Mais l'intérêt de cette position pour nous réside dans le fait qu'elle est l'occasion de renvoyer à une manière cartésienne de pratiquer la philosophie qui serait donc « d'allure ou d'inspiration socratique ». C'est cette précision que l'on voudrait reprendre pour montrer que le parallèle avec Socrate, s'il est possible dans cette correspondance, participe précisément de ce qui opère des déplacements. Il nous semble en effet défendable que si rapprochement avec la figure de Socrate ou avec une philosophie de type socratique il peut y avoir à propos de la correspondance, il est clairement le fait d'Elisabeth et non de Descartes. Ce qui donne une allure spécifiquement socratique à la correspondance tient essentiellement à l'aspect dialogique de leur lien et à une interrogation philosophique constante procédant par objections et réfutations du savoir proposé. Il y aurait ici déplacement dans la mesure où

¹²⁸ Pierre Guenancia, *Descartes, Chemin faisant, op. cit.*, p.257.

¹²⁹ *Ibid.*, p.286.

¹³⁰ *Ibid.*, p.287.

cette place de Socrate, si elle est celle du philosophe, n'est pas dans cette correspondance, celle de Descartes : c'est bien Elisabeth qui interroge sans cesse, qui met, ainsi que nous l'avons analysé dans le couple maître/hystérique, « le maître au pied du mur de produire un savoir ». La position de Descartes ne permet pas alors de penser un rapprochement possible entre cette correspondance et Socrate. S'interroger de savoir si Descartes est de part en part philosophe dans cette correspondance appelle ainsi en miroir de savoir si seul Descartes est en position de philosophe dans cette correspondance et à conduire ce rapprochement avec Socrate, on est amené à une subversion des places : Elisabeth serait en position socratique quand Descartes, pris dans ce lien de type socratique, sans avoir pour autant la place d'Alcibiade, semblerait avoir la place de celui qui est renvoyé, alors même qu'il était le sujet questionné, à ce qui lui manque. Si la place de Socrate est la place du philosophe, alors ce serait Elisabeth qui serait philosophe dans ce lien ainsi considéré.

Mais peut-être pourrait-on regarder Socrate, ainsi que Lacan le fait, comme enseignant quelque chose, non de la position du philosophe, mais de celle de l'analyste, comme si, ainsi que le précise Bernard Baas, il s'agissait « de faire de la figure psychanalytique de Socrate la vérité de sa figure philosophique »¹³¹. Cela reviendrait à s'intéresser à Socrate en tant qu'il occupe moins la place du philosophe que celle de l'analyste. Il s'agit de souligner aussi qu'en interrogeant l'autre et en le confrontant à son manque, Socrate placerait son interlocuteur en position analysante. En n'étant pas ignorant du transfert, Socrate ne serait pas alors en véritable position philosophique. Dans une telle perspective, c'est bien Descartes qui serait alors en position de philosophe, et cela justement, de n'être pas en position socratique. La position du philosophe serait ici la position du maître qui s'offre comme *érôménos* en prenant une position savante. Dans ce cadre, on peut effectivement conduire un rapprochement avec la philosophie antique, bien qu'il s'agirait d'une philosophie antique qui ne serait pas de style socratique. D'ailleurs en proposant le rapprochement entre les *Lettres à Elisabeth* et la philosophie antique, Pierre Hadot compare Descartes à un « directeur de conscience »¹³², fonction que l'on ne saurait attribuer à Socrate.

¹³¹ Bernard Baas, « Socrate en excès », dans Bernard Baas / Armand Zaloszcyc (sous le dir. de), *"Socrate", perspectives philosophiques - perspectives psychanalytiques, op. cit.*, p.9.

¹³² Pierre Hadot, « Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I Davidson », dans Arnold I. Davidson et Frédéric Worms (sous la dir. de), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Editions rue d'Ulm, 2010, p.24.

Le deuxième point à envisager est ainsi cette figure de Descartes comme maître. Là encore, certains déplacements peuvent être observés. Tout d'abord, la figure du maître pourrait en effet être déclinée dans le sens où Descartes ne serait pas le même maître tout au long de la correspondance. Ainsi, dans le premier temps, Descartes s'illustre massivement par le savoir qu'il propose aux questions d'Elisabeth et serait maître par le savoir qu'il avance. Mais dès le temps de la maladie, il lui donne des conseils, suggestions et autres programmes de guérison et se présente là comme ce qui pourrait se nommer plutôt un maître de conduite puisque dès lors il se fait plus moraliste que savant. Enfin, dans le dernier temps de la correspondance où il cherche avec elle comment faire face à la mélancolie en traitant philosophiquement les questions diverses qu'elle rencontre, il devient plus spécifiquement maître spirituel. Il reste dans tous les cas un maître et remplit en ce sens sa fonction de philosophe sur le modèle de la philosophie antique. Il n'en demeure pas moins qu'à l'intérieur de toutes ces figures que ne démentirait donc pas la philosophie, Descartes n'est pas un maître identique à lui-même tout au long de la correspondance. Plus majeur peut-être encore est de rappeler ce qui occasionne ces déplacements : la confrontation avec Elisabeth. Bien sûr, on l'a vu, dans la philosophie antique, celui qui apprend quelque chose n'est pas figé à la place du disciple. Cependant, que le maître antique apprenne toujours quelque chose, que le maître antique soit confronté à la singularité de son disciple qui le confronte en ce sens sans cesse aux limites de son savoir n'implique pas pour autant que le maître antique soit désavoué dans ses positions théoriques comme dans ses conseils ainsi que le fait systématiquement Elisabeth, notamment quand Descartes est le plus proche de pratiquer ce qui se reconnaît comme philosophie antique. Il y a un trait d'ailleurs que nous n'avons pas évoqué et qui rapproche encore une fois cette correspondance de l'esprit de la philosophie antique : c'est le choix par le disciple de son maître et on se souvient que c'est bien Elisabeth qui demande à être présentée au philosophe, elle aussi qui lui écrit en premier. Pierre Hadot le rappelle à l'occasion d'une confrontation entre antiques et modernes : autant la rencontre avec un professeur de philosophie est le fait du hasard, autant dans l'Antiquité, le disciple se choisissait une école qui lui convenait¹³³. Mais la précision de cette différence est aussi l'occasion de rappeler que le disciple faisait son

¹³³ Pierre Hadot, cité par Arnold I Davidson, dans *Ibid.*, p. 20 : « On peut comparer cela à la situation du moderne apprenti philosophe. Celui-ci ne devient pas philosophe en choisissant un mode de vie, il fait de la philosophie parce que cela fait partie du programme de terminale, et c'est un hasard s'il rencontre un professeur partisan de telle ou telle école philosophique. Au contraire, l'apprenti philosophe dans l'Antiquité cherche l'école philosophique qui lui convient. »

choix pour se soumettre à la philosophie de celui qu'il avait lui-même choisi¹³⁴. C'est bien de cette soumission dont Elisabeth ne témoigne pas ou du moins dont elle témoigne de façon équivoque. En conséquence, elle opère elle aussi un léger bougé quant à la position classique du disciple. Son indocilité conduit Descartes à se déplacer et cela, dans les divers déplacements que nous venons de repérer dans ce paragraphe.

Il en reste un dernier, sûrement des plus importants, qui s'opère dans l'attitude que Descartes adopte face au manque de savoir auquel il se trouve confronté. En effet, Descartes dans un premier temps reçoit la demande d'Elisabeth et lui apporte un savoir, ce qui revient par là même à faire la preuve de son impuissance ou de son échec. Il y a même une insistance dans la proposition de savoir, autrement dit Descartes met un certain temps à se décaler de ce choix. Il ne semble pas, ainsi que Socrate le fait, interroger le manque de savoir en lui-même. Il ne semble pas non plus, ainsi que Freud le fera, faire la supposition du savoir à l'autre. Rappelons que même s'il reconnaît qu'Elisabeth doit bien être à même de savoir ce qui est bon pour elle, cette reconnaissance résonne davantage comme une concession que comme une véritable supposition du savoir à l'autre. Cependant, même en restant dans la réponse tout à fait classique du philosophe, Descartes se décale néanmoins et il nous semble que c'est cette mise au travail dont il témoigne, et qui fait de la correspondance le lieu où s'élabore sa réflexion sur les passions et le *Traité des passions* qui la concrétise, qui constitue en partie ce déplacement. Ce que cette mise au travail semble finalement produire, à son insu, c'est une insistance de la non réponse. En effet, les réponses premières de Descartes sont marquées par le fait qu'elles échouent véritablement à en être : il y a donc là non réponse, même si elle procède de la volonté de répondre. Elisabeth qui visait la philosophie, du moins celle cartésienne, comme le savoir absolu, se confronte à une philosophie marquée par ce qui lui manque. Mais en se mettant au travail sur cette question, Descartes finalement continue de ne pas lui répondre : travailler est une certaine manière de répondre que l'on ne sait pas, ou donc, de ne pas répondre. On pourrait certes considérer que le *Traité des passions* est la réponse du philosophe à cette interrogation sur les passions. Mais il n'est pas dit que cette réponse en soit véritablement une, que cette réponse ne soit pas, à l'instar des premières, une non réponse. A cet égard, on pourrait s'appuyer sur le fait que Kambouchner¹³⁵ précise qu'Elisabeth ne trouvera jamais dans la philosophie cartésienne de quoi satisfaire sa

¹³⁴ Pierre Hadot, *ibid.*, p.21 : « Ils choisissaient une école en fonction du mode de vie qu'elle proposait et se soumettaient à la direction de conscience du maître avec lequel ils étaient en relation étroite. »

¹³⁵ Denis Kambouchner, *L'homme des passions, op. cit.*, p.55 : « Les scrupules d'Elisabeth quant à la vraie nature de l'âme n'auront pas trouvé dans les réponses cartésiennes de quoi être absolument dissipés. »

question sur la nature de l'âme, question qui engage les difficultés à propos de l'union de l'âme et du corps. Carole Talon-Hugon quant à elle fait l'hypothèse que le *Traité des passions* réintroduit ce qui avait été pourtant réfuté dans la correspondance, comme si Descartes revenait en deçà des acquis de la correspondance. Elle soutient la présence de deux discours qui se conjuguent dans le *Traité des passions* : l'un déduit des abandons auxquels Descartes est conduit grâce à la correspondance avec Elisabeth et l'autre qui réintroduit la doxa prétendument réfutée dès que Descartes se confronte à des difficultés que son cadre théorique ne peut régler¹³⁶. Rappelons enfin, que dans une lettre de la dernière période de leur correspondance, Elisabeth écrit à Descartes qu'elle a quelques questions à lui poser sur des « obscurités »¹³⁷ qu'elle trouve à son *Traité*. Mais même à supposer que le *Traité des passions* apporte enfin une réponse aux interrogations d'Elisabeth, ce qui de structure est impossible, reste que dans l'intervalle, Descartes n'a pas été à la même place. On pourrait dire qu'il ne répond plus au niveau de l'étalage de son savoir mais dans cette mise au travail comme dans la poursuite de l'examen de cette question avec une Elisabeth toujours indocile, Descartes semble s'expliquer avec ce qui lui résiste comme avec les insuffisances de sa théorie.

Directeur de conscience assurément Descartes l'est, préférentiellement d'ailleurs dans l'abandon de la référence à Sénèque et des solutions toutes faites : la philosophie est plus que jamais requise comme guide quand la généralité des solutions sont inadéquates à l'existence particulière. Guenancia le dit ainsi :

*Au contraire, semble nous dire Descartes entre les lignes de cette correspondance, c'est lorsque nous avons compris, compris de façon positive, l'insuffisance radicale du savoir sur les questions les plus fondamentales pour l'homme, que nous avons au plus haut point besoin de la philosophie pour nous guider dans la vie et pour trouver en nous-mêmes le contentement de l'âme qui est pour l'homme le souverain bien.*¹³⁸

Cette tâche de la philosophie constitue une constante de la philosophie cartésienne, y compris quand elle est pratiquée dans la solitude. Par là, Descartes ne déroge pas à une position de philosophe qui noue la philosophie à la question du bien, ou à sa variante, la question de l'idéal et la référence plus ou moins explicite à une norme. Le troisième point à examiner consiste effectivement dans cette prétention proprement philosophique

¹³⁶ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p.249 à 260.

¹³⁷ Elisabeth à Descartes, lettre du 25 avril 1646, p.163.

¹³⁸ Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, p.261.

à dicter ou savoir ce qu'il en est du bien. Lacan en fait d'ailleurs son trait le plus massif, l'affirmation d'un Souverain Bien consistant se pensant comme « le leurre proprement constitutif de la philosophie »¹³⁹ et il le fait naître de Platon¹⁴⁰. Il est incontestable que cet aspect normatif de la position cartésienne est plus massif dans les premières années de la correspondance : il répète ce qu'il faut penser, ce qu'il faut comprendre, il indique ce qu'il faut faire, ce que l'on doit atteindre. Dans ces années-là, soit jusqu'à l'abandon de la référence à Sénèque et la véritable mise au travail sur la question des passions, Descartes est un maître dans tout ce qu'il a de plus massif. Sa position se soumet à ce que Lacan épingle comme étant le trait le plus significatif du discours du maître : la volonté de maîtrise. Cependant, la référence à la question du bien n'est pas véritablement abandonnée dans les dernières parties de la correspondance. Kambouchner le rappelle : si Sénèque est critiqué puis abandonné c'est dans la mesure où sa méthode n'est pas bonne, mais il n'y a absolument pas de contestation, ni du côté d'Elisabeth, ni du côté de Descartes, de la visée, soit le pouvoir de la raison sur l'affectivité. De la même manière, Kambouchner précise, à propos de la correspondance : « Les textes sur la morale à cette époque sont descriptifs, mais la description reste ordonnée à une norme ou à un modèle : le modèle du moins du "sujet en qui est [la] puissance [d'user de son libre arbitre] (*Passions*, article 160) en tant précisément qu'il en use bien. »¹⁴¹ Devenir plus spécifiquement un directeur de conscience ne peut du reste se faire sans cette référence au bien.

Cependant, sans se défaire complètement de ce signe caractéristique de la philosophie, Descartes abandonne bien en quelque sorte la volonté de guérir Elisabeth ou cette caractéristique du discours du maître selon Lacan : le désir que « ça marche »¹⁴². Cet abandon se lit aussi par exemple dans le commentaire que Kambouchner propose de ce moment : « Il ne s'agira plus pour lui d'obtenir par ses raisonnements un changement quasi immédiat des dispositions d'esprit de la princesse mais seulement de lui occuper l'esprit à des considérations de morale qui lui serviront au moins de divertissement et ensuite seulement comme par provision de secours intellectuel. »¹⁴³ Descartes abandonne au moins deux choses qui faisaient de lui clairement un maître. D'une part, il abandonne la certitude de savoir, certitude qui lui fait patiemment, au début de la

¹³⁹ Bernard Baas, « Paideia (transfert et ontologie) », *Esquisses psychanalytiques*, n°18, Automne 1992, p.17.

¹⁴⁰ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, *op. cit.*, p.13 : « Eh bien la Schwärmerei de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée du Souverain Bien. »

¹⁴¹ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, *op. cit.*, p.18.

¹⁴² Jacques Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p.24 : « [...] Un vrai maître ne désire rien savoir du tout - il désire que ça marche. »

¹⁴³ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, Tome I, *op. cit.*, p.26.

correspondance, répéter ses acquis philosophiques à une Elisabeth qui ne comprendrait pas. Descartes reconnaît la nécessité de remettre en chantier son travail sur les passions et repenser à nouveaux frais cette union de l'âme et du corps fort problématique. Mais c'est sur le deuxième point qu'il s'agit ici d'insister : il se décale en effet de la volonté de la guérir et plus largement d'une certaine certitude thérapeutique qu'Elisabeth a mise à mal. Il accepte ainsi de ne pas vraiment savoir ce qui est bien pour elle et s'engage à chercher avec elle de quoi fortifier son entendement, avec elle mais également par les moyens qu'Elisabeth dit lui convenir, notamment l'étude. En effet, bien que Descartes fait de l'étude et de son excès ce qui est susceptible de renforcer la mélancolie, il accepte avec elle le divertissement d'étude, acquiesçant à cette activité qu'elle prise. Par là, il se déplace de sa position initiale, l'assouplit tout en la maintenant dans le champ de la philosophie.

2- Le geste de Descartes : reprise

Si ce que nous avons décrit peut se penser par une logique de l'écart¹⁴⁴, il s'agit donc d'examiner la proposition selon laquelle ce serait de la philosophie dont on s'écarte parce qu'elle ne pourrait répondre à tout de la demande qui dirige cette correspondance. Mais dès lors ce n'est pas par la philosophie que l'on pourrait interpréter le geste de Descartes et les déplacements occasionnés. Ce qui ne serait pas pensable par la philosophie pourrait être alors interprété comme relevant de l'antiphilosophie et c'est à cette proposition à laquelle il s'agit ici de faire droit.

On sait que ce terme recouvre des sens et des positions différentes entre son usage au XVII^e siècle¹⁴⁵ où il est utilisé contre les Lumières et celui qu'en fait Badiou ou encore Lacan. Mais avant de voir si le détail de son usage peut éclairer ce qui se passe dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth, il semble tout de même que ce terme même d'antiphilosophie s'accompagne toujours d'une opposition à la philosophie, opposition teintée de mépris et se voulant explicitement porteuse d'un discrédit de la philosophie voire de son procès radical. Gwenaëlle Aubry, en reprenant le travail de

¹⁴⁴ Je remercie Jean-Daniel Causse qui m'a proposé cette formule lors d'une de nos séances de travail.

¹⁴⁵ Nous renvoyons pour cette question au travail de Gwenaëlle Aubry et la bibliographie qu'elle indique dans son article « La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie », dans Arnold I Davidson et Frédéric Worms (sous la dir. de), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes, op. cit.*, p.82.83 notamment.

Badiou sur l'antiphilosophie, parle à propos de cette dernière « d'une stratégie de discrédit »¹⁴⁶ de la philosophie ; Badiou rappelle que le terme d'antiphilosophie chez Lacan ne consiste pas seulement ni même essentiellement à distinguer psychanalyse et philosophie, mais « il faut aussi que la psychanalyse soit ce à partir de quoi la philosophie se laisse juger, dans l'illusion qu'elle prodigue [...] »¹⁴⁷, plus généralement, Badiou associe ce terme au registre de l'insulte¹⁴⁸ ; François Regnault en commentant l'antiphilosophie de Lacan la problématise d'emblée dans le registre d'une opposition à la philosophie ; et Milner rappelle qu'avec le terme d'antiphilosophie, « Lacan invente un mot que les philosophes, il faut bien le dire, ont pris pour une insulte »¹⁴⁹. Ainsi, si l'on peut tout d'abord saisir l'esprit de l'antiphilosophie, au-delà de ces particularités en fonction des auteurs et des époques, par cette dimension explicitement critique et surtout disqualifiante à l'égard de la philosophie, alors Descartes dans cette correspondance n'est pas antiphilosophe. Qu'il ne le soit pas ailleurs que dans cette correspondance ne prête guère à discussion. Badiou, en rappelant que « chaque antiphilosophe choisit les philosophes dont il entend faire les exemples canoniques de la parole déshabillée et vaine »¹⁵⁰, énumère un certain nombre de couples où chaque antiphilosophe est associé à son philosophe comme à sa cible : Platon pour Nietzsche, Hegel pour Kierkegaard, par exemple, et Descartes pour Pascal¹⁵¹. C'est dire que Descartes n'appartient pas à ce courant des antiphilosophes dans ses écrits les plus classiques. Mais même dans cette correspondance et alors même qu'il se décale de ses positions habituelles, on ne saurait faire de Descartes un antiphilosophe. Ce qui fonde dans un premier temps cette position est son attachement sans faille à la philosophie. Guenancia le précise : « Ces textes ne laissent d'aucune manière entrevoir quelque chose qui serait un renoncement à la philosophie, comme une " déposition " de la philosophie, mais tout au plus comme une façon pour la philosophie de jouer ou de ruser avec elle-même. »¹⁵² Ce qu'il évoque là comme pouvant éventuellement, et à tort, se lire comme une « déposition » de la philosophie est l'impossibilité pour la raison de penser l'union

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.83.

¹⁴⁷ Alain Badiou, « Lacan et Platon : le mathème est-il une idée ? » dans *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du Collège International de Philosophie », 1991, p.138.

¹⁴⁸ Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », dans *Barca ! n°3*, 1994, p.13 : « Et pourquoi faudrait-il toujours bénir les insultes dont on nous abreuve, nous, philosophes ? Que Pascal nous déclare inutiles et incertains, que Nietzsche dénonce chacun d'entre nous comme " le criminel des criminels ", que Wittgenstein tienne pour acquis que nos propositions et questions sont uniformément absurdes, que Lacan, hilare, propose de remplacer " ontologie " par " hontologie ", et il faudrait, de cette flagrante intention de discréditer la philosophie *une fois pour toutes*, faire notre miel ? »

¹⁴⁹ Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire*, *op. cit.*, p.151.

¹⁵⁰ Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, NOUS, « Antiphilosophique collection », 2009, p.9.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.9.

¹⁵² Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*, *op. cit.*, p.297.

de l'âme et du corps, impossibilité assortie de la position de Descartes consistant à demander à Elisabeth de renoncer à penser l'union en tâchant en revanche de la sentir. Mais s'il faut cesser de philosopher pour éprouver l'union de l'âme et du corps, il faut cesser surtout de partir de la position métaphysique de la distinction des substances : on ne saurait y lire à proprement parler une destitution de la philosophie mais la reconnaissance d'une réalité - l'union - dont la familiarité ne fait obstacle qu'à la conception claire et distincte de chacune des substances, soit à une orientation philosophique précise et non à tout travail philosophique. Guenancia l'explique quant à lui comme une manière que la raison a de garder en quelque sorte la maîtrise et n'y voit à ce titre nul désaveu de la raison. Il écrit :

*Loin que la raison doive renoncer à s'exercer sur un objet tel que l'union de l'âme et du corps, c'est la raison qui décide de s'effacer - de s'effacer et non de disparaître - devant un objet qu'elle n'a pas les moyens de comprendre avec les notions distinctes de l'âme et du corps. Elle comprend l'inadéquation. [...] Mais elle ne déclare pas l'objet - union - incompréhensible, elle le crédite seulement d'un autre type d'intelligibilité que celui de l'âme et du corps. Aussi se réfère-t-elle à l'expérience des non philosophes, mais c'est elle qui s'y réfère.*¹⁵³

Ainsi, Descartes ne cesse de chercher dans la philosophie et en philosophant de quoi répondre aux interrogations d'Elisabeth et il faut incontestablement insister sur l'idée que dans cette correspondance jamais la philosophie n'est abandonnée, ni même la discussion sur les thèses philosophiques qui ne sont pas les siennes. L'antiphilosophie telle que Badiou la définit peut dans son détail conforter cette exclusion de Descartes du champ de l'antiphilosophie. Bien que travaillant la notion de façon ajustée aux auteurs qui se disent ou peuvent se penser antiphilosophes, Badiou souligne des constantes dans la position de l'antiphilosophie, et notamment tout d'abord la destitution de la catégorie de la vérité. Badiou commente ce point en ces termes : « Il est caractéristique de l'antiphilosophie que son propos ne soit jamais de discuter des thèses philosophiques (comme le fait le philosophe digne de ce nom, en réfutant ses prédécesseurs ou ses contemporains), car il faudrait pour cela en partager les normes (par exemple le vrai et le faux). »¹⁵⁴ La discussion sur l'œuvre de Sénèque ou même le commentaire de Machiavel que Descartes écrit à Elisabeth en réponse aux questions de la princesse sur l'œuvre du philosophe italien¹⁵⁵ actent la position de philosophe qui est celle de Descartes. Le deuxième invariant d'une position d'antiphilosophe est de destituer la

¹⁵³ *Ibid.*, p.297.

¹⁵⁴ Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », dans *op. cit.*, p.15.

¹⁵⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre de septembre 1646, p.175 à 180.

catégorie du discours en soutenant que la philosophie est d'abord un acte dont il s'agira tout autant de faire la critique. Il y a bien chez Descartes une critique de la philosophie comme discours, c'est-à-dire ici comme théorie, critique donc d'une philosophie qui serait essentiellement spéculative pour reprendre la formule du *Discours de la méthode*. Mais cette critique de la philosophie comme discours qui va de pair avec la position de la philosophie comme activité et guide dans l'existence ne revient pas à une destitution de la théorie ou de l'élaboration philosophique stricte. Le parallèle que l'on a conduit entre la pratique de la philosophie de Descartes dans cette correspondance et la philosophie antique a posé que la philosophie telle que la pratique Descartes dans cette correspondance ne fait pas disparaître l'élaboration purement théorique. Que celle-ci puisse se lire comme exercice spirituel n'enlève rien à sa dimension théorique. La pratique de Descartes ici pourrait se soumettre à ce que Pierre Hadot appelle une « causalité réciproque » entre théorie et mode de vie. Mais plus précisément, la position de Descartes quant à la vertu réassure la nécessité de l'élaboration philosophique théorique. Sa position consiste, nous l'avons vu, à faire dépendre la vertu de l'habitude non d'agir mais de penser, marquant son déplacement par rapport à Aristote et partant son originalité. Dès lors, ce qui est l'apport proprement cartésien est de faire de la vertu une habitude intellectuelle permettant certes une pratique bien orientée, mais ce n'est pas la répétition de l'acte vertueux qui fait la vertu, c'est, insistons, la répétition de la disposition à bien penser. Enfin le troisième trait selon Badiou de l'antiphilosophie est cet appel à un acte autre que l'acte philosophique dont Badiou précise qu'il doit être « d'une radicale nouveauté », qu'il doit « détruire l'acte philosophique tout en clarifiant ses nuisances » et le « surmonte[r] affirmativement »¹⁵⁶. Ce troisième invariant est d'emblée caduc car si Descartes prend acte des limites de sa position, il se remet au travail pour compléter sa philosophie.

Si Descartes n'est pas un antiphilosophe, le doute serait en revanche permis pour Elisabeth. Elle est bien dans une position critique vis-à-vis de la philosophie et la formule « vos lettres servent d'antidote à la mélancolie » nous semble pouvoir être lue comme pouvant concentrer les trois dimensions de l'antiphilosophie que repère Badiou. Il faut d'ailleurs noter, avant de poursuivre, que Badiou précise d'une part que les antiphilosophes qu'il étudie ne se nomment pas tels (seul Lacan utilise ce terme pour sa position) et d'autre part que les trois invariants repérés ne sont pas chronologiquement

¹⁵⁶ Alain Badiou, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein » dans *op. cit.*, p.15.

pensables¹⁵⁷. C'est la raison pour laquelle la formule d'Elisabeth pourrait ressortir de ce qui s'appelle désormais antiphilosophie. Elisabeth en effet conteste que le discours philosophique puisse dire quelque chose de la vérité de sa souffrance et le balaye en quelque sorte comme étant toujours à côté. Si elle discute point par point les propositions c'est surtout pour montrer qu'elles ratent toujours. Sénèque serait le philosophe que l'antiphilosophe Elisabeth se donne pour cible, et Descartes le serait tout autant, tant qu'il se conforme à cette position philosophique classique. Elisabeth semblerait souligner que cette parole tout à fait paradigmatique de la position philosophique serait, pour reprendre les termes de Badiou, « déshabillée et vaine ». Ces deux adjectifs nous paraissent tout à fait adéquats pour saisir l'esprit des critiques d'Elisabeth tant toutes ses objections reviennent surtout à dire que s'ils parlent, c'est pour rien ou ne rien dire : Elisabeth serait antiphilosophe au sens où elle montrerait ce que la prétention théorique de la philosophie a manqué, a toujours déjà manqué. Elle dénonce alors par là même la volonté orthopédique qui se cache derrière les discours, comme si elle dévoilait par là la véritable raison d'être des propositions théoriques de la philosophie : arraisonner le sujet. Sa formule alors en appelle bien à un acte nouveau, qui participe de l'atypie de cette correspondance : s'il va s'agir de préciser ce que peut signifier que les lettres servent d'antidote à la mélancolie, on peut au moins dire que l'appel à cet acte-là tel que le formule Elisabeth et dans le contexte où elle le formule n'est pas à proprement parler philosophique. Badiou précise d'ailleurs que l'équivoque de cet acte que les antiphilosophes appellent de leur vœu est que parfois il est appelé philosophique, mais en un sens nouveau et entièrement différent de tout ce qui précède, parfois il est dit non philosophique, « supra-philosophique, voire a-philosophique »¹⁵⁸. Que les lettres soient ce qui sert pour Elisabeth d'antidote à la mélancolie pourrait signer cet appel à un acte d'une radicale nouveauté caractéristique de l'antiphilosophie aussi en ce qu'il se propose comme le dépassement de l'acte philosophique désormais disqualifié. Il donnerait aussi l'indication de ce que va être comme l'essence de cet acte nouveau, un acte orienté par le singulier.

Mais à cet appel, Descartes répond. Il nous semble que par là il occupe la place que cet appel désigne en continuant à écrire les lettres qui servent d'antidote à la mélancolie et de cela, nous ne pouvons pas ne pas en tenir compte ni rien en dire. En écoutant le sujet de l'inconscient et en permettant par ces lettres cette solution singulière

¹⁵⁷ Alain Badiou, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/93-94.htm>, p.6.

¹⁵⁸ Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, op. cit., p.17.

que repère Elisabeth pour elle-même, Descartes produirait bien un acte qui pourrait être compris comme de l'antiphilosophie. Certes, Pierre Hadot rappelle que l'on ne peut pas comprendre un texte si on n'examine pas l'intention de l'auteur c'est-à-dire l'effet qu'il veut produire¹⁵⁹. Mais pour cette correspondance où le désarroi de Descartes est toujours, à un moment ou à un autre et d'une manière ou d'une autre, souligné par les commentateurs, on pourrait émettre l'hypothèse selon laquelle ce texte ne peut se comprendre qu'en prenant aussi en compte l'effet produit et peut-être moins d'ailleurs l'effet qu'il veut produire que ce qui est au final produit. Il s'agit bien de soutenir alors que cette correspondance ne peut pas être lue sans tenir compte de ce qui s'y passe effectivement, de ce qu'elle effectue, de ce qu'elle réalise, que cette dimension soit en accord avec ce qui était visé ou non, ou même qu'elle soit en accord avec ce qui était visé mais avec d'autres moyens que ceux consciemment élaborés. Dans cette perspective le philosophe Descartes donnerait par son acte une dimension à cette correspondance dont la philosophie ne peut pas permettre de penser toutes les dimensions, il donnerait par son acte une dimension que l'on pourrait qualifier d'antiphilosophique. Il va s'agir d'en préciser le sens.

C'est dans ce contexte que l'on voudrait soutenir que la rencontre entre Descartes et Elisabeth dans cette correspondance n'est donc pas-toute philosophique. En reprenant cette formulation de Lacan, il s'agit de conduire un parallèle qui permet par analogie de souligner un certain nombre de conséquences pour cette rencontre entre Descartes et Elisabeth. Cette référence au « pas-tout » de la jouissance féminine que Lacan soutient procède d'une torsion que Lacan fait subir à la logique aristotélicienne et nous intéresse parce qu'elle permet de faire droit à la singularité en tant qu'elle échappe à la prise de l'universel et de ses règles, en tant qu'elle n'y est pas toute entière soumise. Tout se passe comme si la rencontre entre Descartes et Elisabeth, tout en étant classique, s'inscrivait par sa singularité dans un registre qui échappe à la détermination philosophique.

Ainsi, formuler que cette rencontre entre Descartes et Elisabeth n'est pas-toute philosophique permet dans un premier temps de ne pas nier qu'elle soit philosophique. En soutenant que la jouissance féminine n'est pas-toute phallique, Lacan ne soutient pas qu'elle n'est pas phallique, il soutient que la jouissance féminine peut aussi être prise dans la fonction phallique, qu'elle peut aussi être phallique. Lacan écrit en ce sens : « Ce

¹⁵⁹ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, op. cit.*, p.181.

n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est *pas* pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus. »¹⁶⁰ De la même manière, dire que cette correspondance n'est pas-toute philosophique n'implique pas de dire qu'elle n'est pas philosophique. Cela consiste même à soutenir qu'elle est philosophique. Le caractère philosophique de cette rencontre nous semble en effet devoir être assuré et les cadres classiques de la philosophie précédemment convoqués pour penser cette rencontre permettent de la saisir sous cette logique et en faire un exemple tout à fait classique de rencontre philosophique.

Mais affirmer que cette rencontre n'est pas-toute philosophique, c'est contester aussi une certaine hégémonie accordée à la philosophie en en soulignant ce qui lui échappe ou plutôt que quelque chose lui échappe. C'est reconnaître que tout ne peut pas toujours être du ressort de la philosophie, que la philosophie ne peut pas tout subsumer sous sa dimension. Il nous semble que cette position que l'on qualifie d'hégémonique est celle que défend Badiou dans son intervention intitulée « Lacan et Platon : le mathème est-il une idée ? » lors du colloque *Lacan avec les philosophes*¹⁶¹. Badiou propose pour élucider l'antiphilosophie de Lacan de partir de ce qu'il appelle « le symptôme Platon »¹⁶² : la critique que Lacan fait de Platon, et par là de la philosophie, n'est possible selon Badiou que parce que Lacan distingue et sépare Platon de Socrate, partage qui s'opère par les discours : discours du maître pour Platon, discours de l'analyste pour Socrate. La position de Badiou consiste à se soutenir d'une réfutation de ce partage pour affirmer que Platon, c'est-à-dire le philosophe, est apte à occuper la position socratique en ce qu'elle a aux yeux de Lacan de non philosophique. L'enjeu semble être de reconnaître dans la position socratique aussi la position du philosophe ou bien de défendre que là même où il semble que quelque chose déroge à la philosophie c'est encore pourtant de la philosophie dont il s'agit. Badiou le dit explicitement en parlant de la « plasticité de la philosophie »¹⁶³ ou bien en soutenant que « la philosophie est toujours diagonale des quatre discours. Elle retient simultanément, elle compossibilise comme exercice de la pensée, l'injonction du maître, l'interruption profératrice de l'hystérique, la ratiocination savante de l'Université, et la soustraction de l'analyste. »¹⁶⁴ Le pas-tout permet au contraire d'insister sur l'idée qu'il ne nous semble pas soutenable que rien n'échappe à la philosophie quand elle s'exerce ou quand une demande lui est adressée et qu'elle y répond. Se situer donc par rapport à ce

¹⁶⁰ Jacques Lacan, *Séminaire XX. Encore, op. cit.*, p.69.

¹⁶¹ Alain Badiou, « Lacan et Platon : le mathème est-il une idée ? », dans *op. cit.*, p.135 à 154.

¹⁶² *Ibid.*, p.138.

¹⁶³ *Ibid.*, p.148.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.148.

positionnement de la philosophie engage à souligner plusieurs points. D'une part, l'orientation qui est la nôtre consiste bien à soutenir que la philosophie peut s'accompagner de quelque chose qui excède le philosophique, qui est un « en plus », qui est d'un autre ordre et c'est ce que le mouvement de cette correspondance entre Elisabeth et Descartes permet de mettre au jour. D'autre part, notre position soutient dans le même temps que c'est au sein même de la philosophie que surgit un manque. Il s'agit même de soutenir que ce manque la constitue comme discipline, la philosophie serait de n'être pas-toute, même si ce manque l'habite la plupart du temps à son insu, comme un point aveugle. Enfin, si indexer cette limite de la philosophie, si confronter la philosophie à son autre qu'elle découvre en s'exerçant est pris comme une insulte, c'est bien à la fois que ce manque l'habite à son insu et qu'elle ne veut rien en savoir. Il ne nous semble pourtant nullement insultant pour la philosophie de reconnaître ce manque qu'elle permet de cerner en s'exerçant de ne pouvoir y répondre. La tâche n'est d'ailleurs pas sans noblesse. C'est la raison pour laquelle il pourrait être défendable de ne pas renoncer à la critique face à une philosophie qui serait aussi hégémonique, aussi sourde et aveugle à ses propres limites.

Il faut encore préciser qu'en déplaçant la négation sur le quantificateur universel, Lacan permet ce que la logique aristotélicienne en ce qu'elle a d'écrit et d'explicite ne permet pas¹⁶⁵ : si la particulière négative (quelque homme n'est pas blanc) est ce qui vient contredire l'universelle affirmative (tout homme est blanc), un homme ne peut pas être à la fois blanc et pas blanc. Le déplacement lacanien permet de rendre compte de cette réalité où l'on peut à la fois être pris sous le registre universel sans pour autant totalement s'y résorber. En disant par exemple du savoir qu'il n'est pas-tout conscient, il ne s'agit pas de dire qu'il y aurait d'une part un savoir de part en part conscient et d'autre part un savoir de part en part non conscient ou inconscient mais que dans le savoir une part échappe à la conscience. Cette rencontre entre Descartes et Elisabeth serait alors et philosophique et antiphilosophique, le choix exclusif ne pouvant plus avoir lieu. Philosophie et antiphilosophie pourraient même être lues dans un rapport d'engendrement. En conséquence, on pourrait aussi soutenir que penser cette rencontre comme pas-toute philosophique ne permet pas, ne permet plus, de désigner ce qui échappe à la dimension philosophique comme de l'antiphilosophie au sens de quelque

¹⁶⁵ Cette précision tient compte de l'étude de Pierre-Christophe Cathelineau, dans son livre *Lacan, lecteur d'Aristote*, Paris, Editions de l'Association freudienne internationale, 1998, où il soutient que la lecture de Lacan, d'être interprétative, permet parfois de résoudre « les difficultés soulevées par Aristote » (p.259) ou aussi de déduire des propositions qui se trouvent « implicitement dans Aristote » (p.262). Et à propos du « pas tout x », l'auteur précise page 283 : « Cette écriture est choquante aussi bien pour le logicien que pour un aristotélisant non averti. Pourtant Aristote en a l'intuition, même s'il n'en tire pas les conséquences pour les propositions que la tradition a seules retenues. C'est un autre aspect d'Aristote que Lacan nous permet de découvrir. »

chose qui viendrait faire du discrédit de la philosophie son enjeu, sinon quand la philosophie ne veut pas reconnaître son incomplétude. Une telle lecture permettrait de redéfinir l'antiphilosophie en la défaisant de son pouvoir insultant ou discréditant, bien qu'elle reste ce qui marque les limites de la philosophie et s'accompagne par là même inévitablement d'une dimension critique. L'antiphilosophie du reste n'a pas le privilège de la critique de la philosophie : la philosophie elle-même dans son histoire a procédé régulièrement à sa propre critique. Mais ici il s'agirait aussi de garder le terme d'antiphilosophie en ce qu'il a fini par désigner d'autres pratiques, d'autres modalités du rapport au savoir qui s'assurent du repérage du manque de la philosophie et se construisent dès lors comme son antithèse ou son éventuel partenaire. Il faudrait alors dire de cette rencontre qu'elle serait tout à la fois philosophique et autre, une rencontre qui confronterait la philosophie à son autre, le terme d'antiphilosophie pourrait prendre dès lors un sens plus descriptif. Tout ceci engage donc à soutenir que ce n'est pas parce qu'une certaine pratique de la philosophie est ouverture à autre chose que cette autre chose est nécessairement du registre de la philosophie, que cette autre chose est nécessairement une insulte pour la philosophie. Là prendrait sens autrement la proposition de Michèle Le Doeuff précédemment citée selon laquelle il y aurait un désir de philosophie qui ne saurait rendre compte de lui-même : qui ne pourrait pas se dire tout, pourrait-on rajouter.

Enfin, la dernière conséquence que l'on pourrait tirer de cette confrontation à la logique du pas-tout serait plus précisément centrée sur la singularité : si la femme n'est pas-toute phallique, il n'y a que des femmes c'est-à-dire des multiplicités non unifiables qu'il faut considérer une par une. Une telle proposition semblerait engager à la conséquence selon laquelle pour qu'une rencontre philosophique soit unique, elle devrait être pas-toute philosophique. A tenir cette conséquence, on serait amené à déduire qu'il serait possible de faire de la philosophie sans véritable rencontre, ou encore que toute rencontre philosophique comporte toujours son excès, s'excède toujours elle-même. Mais peut-être ici, s'agit-il moins de dire que pour qu'une rencontre philosophique soit unique elle doit être pas-toute philosophique mais plutôt que cette rencontre entre Descartes et Elisabeth dans les lettres est unique de n'être pas-toute philosophique : ce qui la rend unique est ce qui échappe à la philosophie ou au geste pur du philosophe et qu'Elisabeth saisit en le formulant par ceci que ce sont les lettres qui servent d'antidote à la mélancolie. Cela engage aussi à devoir partir de cette singularité pour l'étudier, ce qui sera l'objet de la troisième partie de ce travail, c'est-à-dire au fond à partir du cas, en se centrant sur ce qu'il apprend dans sa particularité, qui sera toujours irréductible. La

singularité est ici alors solidaire de la structure épistolaire, la correspondance entre Descartes et Elisabeth étant un rapport entre un et un, et c'est ce rapport entre un et un qui permet que quelque chose déborde le champ de la philosophie. Rappelons qu'il est attendu d'une telle pratique de la philosophie d'être confrontée à ce qui lui échappe parce qu'elle s'exerce dans ce rapport entre singularités et sans que rien ne soit écrit d'avance. D'autres pratiques de la philosophie ne permettent sûrement pas cette possibilité, risque ou chance selon.

Travailler la dimension classique de leur lien recentre au final sur deux points sur lesquels nous voudrions conclure.

Tout d'abord, un des acquis importants de cette partie est bien à situer du côté de l'amour et notamment en permettant de penser comme dénégation le fait de répéter à l'identique, ou dans des termes qui en sont la reprise, la formule de Jean-Marie Beyssade selon laquelle il ne s'agit d'imaginer rien de romanesque entre eux :

A la cour de Bohême que fréquentaient volontiers les visiteurs français, la grâce de la fille aînée, ses vertus mais aussi ses exceptionnelles lumières, la sûreté d'un jugement qui achève de se former et qui est déjà reconnu, ont tout pour retenir Descartes. Il n'est aucun besoin d'inventer un roman, ou de supposer derrière les sentiments avoués au bas des lettres d'autres sentiments invérifiables.¹⁶⁶

Si Jean-Marie Beyssade semble se positionner implicitement par rapport à l'ouvrage de Léon Petit, *Elisabeth et Descartes un roman d'amour vécu*, le statut de ce commentaire¹⁶⁷ revient semble-t-il à faire autorité au point de fonctionner comme un interdit de travailler cette question de l'amour entre Descartes et Elisabeth - entre le philosophe et sa princesse - puisqu'on retrouve ses propos évoqués ou même repris parfois sans guère de modification¹⁶⁸. Travailler la dimension classique a fait surgir

¹⁶⁶ Jean-Marie Beyssade, « Philosopher par lettres », *op. cit.*, p.24-25.

¹⁶⁷ Il faut toutefois préciser que ce terme de « roman » est employé par les commentateurs antérieurs à Jean-Marie Beyssade. Cf. notamment Charles-Julien Jeannel, *Descartes et la princesse Palatine*, Paris, Douniol, 1869 ; cf. Ludger Oeing-Hanhoff surtout qui fait le point sur cette question dans « Descartes et la princesse Elisabeth », *Bulletin cartésien XI*, Archives de Philosophie, 45, 1982, Cahier 4, p.1 à 33.

¹⁶⁸ Ainsi par exemple, Pascal Dupond, « Réflexions sur la correspondance avec Elisabeth », *op. cit.*, conclusion : « J.M Beyssade a raison de rappeler qu' " il n'est aucun besoin d'inventer un roman, ou de supposer derrière les sentiments avoués au bas des lettres d'autres sentiments invérifiables " . Cette correspondance est d'ordre philosophique et doit être comprise exclusivement comme telle. » Et un peu plus loin, il ajoute : « Sans rien concéder aux conjectures inutiles et arbitraires, on peut supposer qu'Elisabeth n'est pas une figure neutre de l'interlocuteur, qu'il n'est pas indifférent que cette correspondance se soit nouée entre Descartes et une femme, lectrice de son œuvre » Ainsi encore, Yaelle Sibony-Malpertu, *Une liaison philosophique*, Paris, Stock, « l'autre pensée », 2012, p.52 : « Si l'affection qui existe entre Descartes et Elisabeth semble évidente, il serait préjudiciable à la compréhension des lettres de vouloir spéculer sur sa nature. »

cette question de l'amour là où peut-être, en raison de cette tradition, elle était la moins attendue et l'a rendue désormais incontournable. Ainsi, l'amour se présente comme typique de leur lien alors même qu'il est ce qu'on leur conteste pourtant en désignant cette lecture comme excentrique par rapport à ce qui est requis compte tenu de la nature de leur relation. L'intérêt est donc aussi de souligner que c'est bien ce qu'il y a de classique entre eux qui engage la question de l'amour, que cette question n'est pas engagée en sortant des chemins académiques qui permettraient de penser leur relation, ni même en imaginant du romanesque.

De façon autrement étonnante, travailler l'aspect classique de leur lien revient aussi à creuser l'écart avec ce qui ne l'est pas. Nous avons en effet décrit un certain nombre de déplacements qui doivent être mis en parallèle avec la manifestation, dans cette correspondance, du sujet de l'inconscient dont il a été question dans la première partie de ce travail. En interrogeant à partir du symptôme, en faisant droit à ce que la perspective psychanalytique pourrait nommer rétrospectivement comme le forçage de la volonté par le symptôme et qui se manifeste par certaines interrogations sur lesquelles s'arrêtent particulièrement Carole Talon-Hugon, notamment l'idée que nos passions nous sont chères ou qu'une âme de la qualité d'Elisabeth se trouve impuissante, Elisabeth ne contribue pas seulement au retour dans l'espace des lettres de ce que la science tente d'exclure, mais peut-être plus particulièrement à la mise en exergue de ce que la philosophie ne prend pas en compte d'être ce qu'elle est ou de n'être pas ce qu'elle ne peut pas être. Cette correspondance est donc à la fois philosophique et antiphilosophique, une autre manière pour nous de dire qu'elle est philosophique et, que de l'être sur un certain mode, elle éprouve ses limites et se confronte à son manque, permettant ainsi l'invention de cet acte nouveau et singulier qu'Elisabeth nomme et probablement appelle : écrire des lettres.

TROISIEME PARTIE

Troisième partie :

Une solution singulière

Dans son contenu et dans le mouvement que les échanges produisent, la correspondance met en valeur ce qui pourrait s'appeler une non réponse. On ne saurait cependant soutenir que Descartes ne répond pas. Les échanges d'énoncés, quelle que soit leur valeur philosophique dans la constitution de la philosophie cartésienne et dans le débat consistant qu'ils occasionnent avec Elisabeth, creusent ainsi la place d'une réponse autre : celle de cet acte que l'on désigne par l'écriture des lettres. C'est là que nous situons la réponse de Descartes. C'est à cet acte et à ce qu'il ouvre et permet que cette partie va se consacrer.

Chapitre 1 : Des lettres antidotes

1- Ecrire des lettres

S'il naît de ce qui échappe à la philosophie, l'acte qui consiste à écrire des lettres se constitue donc dans le lieu de son manque. Le situer ainsi suppose de le penser dans un décalage par rapport à ce que les philosophies assumant une orientation thérapeutique proposent. C'est cette prise de distance par rapport à la philosophie comme thérapeutique, et plus largement, au terme même de thérapeutique, que nous voudrions ici poser et défendre, même si c'est de cet acte qu'il s'agit de dire qu'il constitue, ainsi qu'Elisabeth le précise, un antidote à la mélancolie et même si dès lors, c'est sa dimension thérapeutique qui semble par là soulignée. Pourtant le maintien du registre de la thérapeutique ne pourrait, du fait des présupposés qui l'accompagnent nécessairement et de l'histoire dont il est chargé, que recouvrir la nouveauté de cet acte, ne pourrait qu'en dénaturer le sens.

En refusant de nommer l'acte de Descartes par le registre de la thérapeutique, notre propos est donc double. Il s'agit d'une part de se défaire d'une tradition philosophique et montrer comment l'originalité de la solution que propose cette correspondance ne peut être pensée par cette tradition. C'est même en rupture par rapport à elle qu'un tel acte prend sens et l'échec de la logique thérapeutique philosophique permet de mettre en exergue la réponse autre que fait Descartes dans cette correspondance avec Elisabeth. D'autre part, il s'agit dans le même temps de se défaire des orientations et présupposés qui font souvent cortège à la notion de thérapeutique et qui justifient d'ailleurs que la psychanalyse ne peut faire usage d'un tel terme sans l'accompagner de précautions sinon aussi de distance. Ainsi par exemple, Lacan marque l'écart entre psychanalyse et thérapeutique en raison d'une certaine compréhension du terme de thérapeutique : « Observerai-je en effet qu'il n'y a aucune définition possible de la thérapeutique si ce n'est la restitution d'un état premier. Définition justement impossible à poser dans la psychanalyse. »¹⁶⁹ Dans son livre *La psychanalyse, thérapeutique ?*, Christian Demoulin rappelle également que « Freud déjà mettait en garde les analystes contre le fantasme thérapeutique et la *furor sanandi* »¹⁷⁰. Enfin, l'obligation de Lacan de revenir sur le sens de sa proposition selon laquelle la guérison ne vient que par surcroît¹⁷¹ nous semble témoigner également des difficultés et ambiguïtés posées par l'idée de thérapeutique.

La réponse de Descartes telle que nous la situons nous semble donc tenir son originalité d'être radicalement hétérogène à ce que proposent les orientations thérapeutiques de la philosophie. Quelles que soient les différences entre les manières de concevoir la philosophie comme thérapeutique¹⁷², il n'en demeure pas moins que toutes ont le projet de substituer un discours à un autre discours, un jugement à un autre

¹⁶⁹ Jacques Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p.246.

¹⁷⁰ Christian Demoulin, *La psychanalyse, thérapeutique ?*, Paris, Editions du Champ Lacanien, « Collection Cliniques », 2001, p.11.

¹⁷¹ Jacques Lacan, *Séminaire X. L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p.69-70 : « Je me souviens d'avoir provoqué l'indignation de cette sorte de confrères qui savent à l'occasion se remparder derrière je ne sais quelle enflure de bons sentiments destinés à rassurer je ne sais qui, en disant que, dans l'analyse, la guérison vient par surcroît. On y a vu je ne sais quel dédain de celui dont nous avons la charge et qui souffre, alors que je parlais d'un point de vue méthodologique. Il est bien certain que notre justification comme notre devoir est d'améliorer la position du sujet. Mais je prétends que rien n'est plus vacillant, dans le champ où nous sommes, que le concept de guérison. »

¹⁷² Pour cette question, nous renvoyons notamment aux études d'André-Jean Voelke dans son ouvrage, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, *op. cit.*, où il s'attache à préciser les différences entre les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques notamment.

jugement. Brièvement et à titre d'exemples, on pourrait évoquer, en suivant Voelke¹⁷³, la démarche d'Epicure et celle de Chrysippe. Si Epicure repère le discours vide comme étant celui qui engendre des troubles de l'âme, c'est dans la mesure où celui-ci « ne conduit à aucune saisie mentale d'un objet susceptible d'être donné dans l'expérience externe ou interne »¹⁷⁴. Il s'agit donc de passer d'un discours vide à un discours vrai, c'est-à-dire de « remplir par des prénotions un vide qui n'offre aucune prise à la pensée »¹⁷⁵. Et Pierre Hadot précise que « la thérapeutique épicurienne va donc consister à "remplir" le discours "vide" en faisant voir intuitivement une image, en nourrissant en quelque sorte la faculté de connaissance »¹⁷⁶. La démarche du stoïcien Chrysippe se soutient quant à elle de la distinction entre deux types de jugements. L'un juge la nature de l'événement le caractérisant dès lors comme un bien ou comme un mal. L'autre semble s'en déduire dans la mesure où il porte sur l'attitude à avoir en conséquence et concerne la manière dont on en est affecté. Mais malgré ces différences radicales, la thérapeutique consiste de façon analogue en un travail de substitution, consistant là à remplacer un jugement à un autre et pour des raisons d'efficacité à s'attacher d'abord à modifier le deuxième jugement pour supprimer ou modifier la manière dont on est affecté par l'événement. Voelke souligne en effet que l'art de guérir s'accompagne d'une réflexion sur la facilité avec laquelle il peut être mis en œuvre, ce qui conduit Chrysippe à accentuer l'importance du jugement que nous portons sur les événements préalablement qualifiés et sa modification par un autre jugement. Ces deux exemples montrent combien le rôle de la raison et de la volonté est central, de même qu'une réflexion sur le langage et le discours que l'âme se tient à elle-même ou qui lui est tenu. Voelke précise d'ailleurs à propos de la philosophie d'Epicure que le philosophe est confronté à deux types de problèmes : « Un problème d'ordre thérapeutique - quel discours le philosophe doit-il tenir pour soigner les troubles affectant l'âme ? - et un problème de langage - comment parlera-t-il pour que son discours ne soit pas vide ? »¹⁷⁷ Et à propos de Chrysippe, Pierre Hadot précise que le nouveau discours issu de la méthode thérapeutique « s'efforcera de faire comprendre de toutes les manières possibles que la passion est un état discordant et détestable »¹⁷⁸. Quoiqu'il en soit, c'est bien au niveau des énoncés et du travail de la raison que se

¹⁷³ André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.26.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.44.

¹⁷⁶ Pierre Hadot, « Préface », dans André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p. X.

¹⁷⁷ André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p.29.

¹⁷⁸ Pierre Hadot, « Préface », dans André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, op. cit., p. XI.

focalisent la réflexion et la démarche. Rappelons d'ailleurs que si, au cours de l'étude consacrée à la parenté de cette correspondance avec un magistère classique, on a pu relever que la philosophie s'y pensait comme thérapeutique, c'est bien en se fondant sur les échanges entre les épistoliers, ce qu'ils disent, la place qu'ils reconnaissent ou espèrent de la philosophie, le rôle qu'ils en attendent et le lien que partant cela noue entre eux. Mais situer l'originalité de la réponse cartésienne dans l'acte d'écrire des lettres suppose de marquer son hétérogénéité par rapport à cette orientation. La véritable réponse cartésienne se situe là, en rupture : Descartes effectue une réponse autre qui consiste non pas dans les discours ou propositions qu'il fait à Elisabeth, ni même d'ailleurs dans le lien imaginaire qu'une telle correspondance permet entre eux, mais dans l'écriture des lettres. L'originalité de la solution qu'apporte cette correspondance tient justement en ce que le soin, si soin il y a, ne vient justement pas de cette substitution d'un discours ou d'un jugement à un autre, mais de discours ou de jugement à un acte : celui d'écrire des lettres, et cela, même si ce sont des lettres de philosophie et même si au cours de ces lettres, la philosophie est requise pour guérir ce dont l'âme souffre.

On ne peut donc pas dire que la substitution classique d'un jugement à un autre n'existe pas au cours de la correspondance. Descartes tente bien, dans les premiers temps notamment, de persuader Elisabeth de penser autrement ou de se situer autrement par rapport aux événements qui l'affectent. On pourrait citer ce passage de la lettre de juin 1645, exemplaire à cet égard, où Descartes écrit à Elisabeth comment modifier son jugement une fois que le trouble de la passion s'est apaisé :

[...] ce qui se fait en s'étudiant à considérer tous les avantages qu'on peut tirer de la chose qu'on avait prise le jour précédent pour un grand malheur, et à détourner son attention des maux qu'on y avait imaginés. Car il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables.¹⁷⁹

La convocation du *De vita beata* de Sénèque de même que les différents conseils que Descartes lui donne s'inscrivent dans cette logique. Mais c'est précisément ce qui échoue et ce qu'Elisabeth réfute. Ainsi, s'il y a une dimension thérapeutique dans cette correspondance, c'est bien dans cet échange d'énoncés qu'elle se situe et elle constitue une mise en œuvre attendue de la philosophie. Mais c'est cela qui est rejeté et qui d'être rejeté met en valeur l'invention de cette solution qu'Elisabeth nomme. C'est en ce sens

¹⁷⁹ Descartes à Elisabeth, lettre de juin 1645, p.106.

que l'acte qui consiste à écrire des lettres ne va pas sans la mise en échec d'une volonté thérapeutique clairement affichée. La réponse par l'acte d'écrire les lettres se fait sous fond d'une non réponse par les dits et en ce sens déroge à ce qui pourrait se reconnaître, et qui s'est d'ailleurs reconnu ici ou là dans la correspondance, comme thérapeutique.

Un certain nombre d'autres ruptures se déduisent dès lors de cette différence radicale entre la réponse cartésienne et les démarches philosophiques.

Toute thérapeutique suppose, d'une manière ou d'un autre, de prescrire. Or, la prescription ne peut se situer qu'au niveau du contenu des énoncés et non dans l'acte lui-même. Descartes écrit des lettres et cet acte est sans commune mesure avec ce que par ailleurs il dit. C'est la raison pour laquelle cet acte existe, et se mesurera dans les possibilités qu'il déploie, que Descartes cède à la tentation de prescrire ou consente à écrire des lettres qui divertissent. Le contenu des échanges ne vient pas en ce sens annuler l'existence de l'acte ni sa valeur. D'autre part, on ne peut pas non plus retrouver dans cet acte de Descartes ce qui pourrait se formuler comme une volonté de guérir et par cette formulation il s'agit d'insister sur l'aspect réfléchi et conscient d'un choix qui ne nous semble pas pouvoir être convoqué pour penser la solution que la correspondance effectue. La lecture des étapes de leur correspondance, proposée en introduction de ce travail, situe au contraire les lettres antidotes à la mélancolie comme ce à quoi finit par consentir Descartes lorsqu'il cesse enfin de vouloir guérir Elisabeth. Ce n'est pas dire que cet acte ne prend sens et efficace qu'à ce moment-là, soit à partir de la lettre du 22 juin 1645 lorsqu'Elisabeth précise que ce sont les lettres qui servent d'antidote contre la mélancolie ni même à partir de la lettre du 15 septembre 1645 où Descartes cesse de commenter Sénèque. Il nous semble au contraire, nous y reviendrons dans le commentaire plus précis de la formule exacte d'Elisabeth, que le sens de l'acte de Descartes commence dans l'instant même où il commence à écrire à Elisabeth, plus exactement à lui répondre, même si c'est *a posteriori* qu'Elisabeth en saisit quelque chose en précisant que les lettres de Descartes servent d'antidote à la mélancolie, même si c'est *a posteriori* que Descartes réalise que le plus important est la correspondance elle-même et que dès lors il le dit et se soucie d'écrire des lettres qui divertissent. Mais c'est préciser qu'au moins au niveau du contenu des échanges, c'est seulement à un moment repérable de la correspondance que les lettres se reconnaissent, par Elisabeth puis par Descartes, comme antidote et non plus comme l'occasion de prescrire. Situer l'acte de Descartes dès la première réponse suppose donc que l'acte soit effectué dans une certaine méconnaissance. Tout se passe ainsi comme si l'acte était posé et que sa

reconnaissance par Elisabeth puis par Descartes ne se faisait que dans l'après-coup, deux moments différents dont la correspondance porte la trace. Erik Porge souligne d'ailleurs que si le propre de l'acte est de s'accomplir dans l'ordre de l'agir, c'est « un agir qui est parlé et couplé au signifiant »¹⁸⁰. Il renvoie à cet égard au *Séminaire XIV. La logique du fantasme* où Lacan précise : « Pour que " je marche " devienne un acte, il faut que le fait que je marche signifie que je marche en fait et que je le dise comme tel [...] »¹⁸¹. Les deux temps repérés plus haut pourraient être lus comme faisant signe vers cette logique, bien que dans la correspondance ils se posent dans une véritable chronologie. Mais dans tous les cas, penser cet acte - écrire des lettres - implique de mesurer sa distance avec la pratique éclairée de la part du maître que la philosophie suppose. Cet acte, s'il constitue incontestablement une décision de Descartes, ne s'effectue pas dans la maîtrise, ni de son effectuation même, ni de ses finalités. C'est la raison pour laquelle il nous semble que le contenu des échanges, y compris quand ils consistent à prescrire ce qui devrait être pensé, ne changent rien à l'acte qu'effectue Descartes, n'en annulent pas l'existence non plus que la nature. Enfin, on pourrait rajouter que la distance nécessaire avec le terme même de thérapeutique tient également à ce que l'orientation thérapeutique de la philosophie suppose que le bien proposé, sinon prescrit, vaut pour tout homme quand bien même il s'agit de conduire chacun à y parvenir de façon ajustée. La question du soin de l'âme renvoie en ce sens à une commune humanité. Les exercices spirituels sont d'ailleurs destinés à nous apprendre à vivre selon la nature de l'homme c'est-à-dire la raison. La singularité du disciple, on l'a vu, est prise en compte par le maître mais elle est prise en compte dans le chemin pour s'approprier les conseils, dans l'invention d'exercices spirituels plus propres à être effectués par le disciple, par exemple. Or, il ne s'agit pas de cela ici. Les lettres entre Descartes et Elisabeth ne constituent pas à proprement parler le moyen d'une orientation thérapeutique, elles ne constituent pas non plus un exercice spirituel même si leur existence même permet une certaine reprise propre à remplir les mêmes finalités qu'un exercice spirituel. L'écriture des lettres nous semble constituer ce que nous pourrions appeler une solution, plus qu'un soin. Le parti pris de cette recherche est en effet de s'attacher à leur relation dans le temps de la correspondance. Et s'il s'agit de ne pas ignorer ce qu'est devenue Elisabeth après la mort de Descartes, notre étude ne porte pas sur ce temps postérieur. Penser un soin ne peut peut-être pas se faire sans considération de l'après correspondance, ne peut peut-être pas se faire non plus pour une correspondance qui a été interrompue par un événement non

¹⁸⁰ Erik Porge, « Clinique de l'acte psychanalytique », *La clinique lacanienne*, n°23, 2013, p.37.

¹⁸¹ Jacques Lacan, *Séminaire XIV. La logique du fantasme*, leçon du 15.02.1967, séminaire non publié.

décidé comme l'est la mort d'un des épistoliers. Mais même si on considère l'après correspondance, une lettre d'Elisabeth à sa sœur, l'Abbesse de Maubuisson, décrit un retour des symptômes et un retour de l'incompréhension des médecins :

*Je vis encore, ma chère sœur, mais c'est pour me préparer à la mort. Les médecins n'entendent plus rien dans ma maladie : aussi je ne me sers plus de leurs remèdes. Mais ils s'accordent en cela qu'elle procède du défaut de chaleur naturelle et d'esprits vitaux, qu'ils ne sauraient suppléer avec toute leur science [...].*¹⁸²

Quoi qu'il en soit, même en s'attachant au seul temps de la correspondance, il n'est pas dit que la mélancolie ne soit plus là, non plus que les différents symptômes dont souffre Elisabeth. La dernière étape de la correspondance les évoque d'ailleurs ponctuellement. Ils ne sont certes plus l'objet des mêmes échanges mais cela va de pair avec le déplacement de chacun des épistoliers, notamment par rapport à l'enjeu de la guérison. C'est en ce sens aussi que Descartes peut trouver Elisabeth en quelque sorte guérie. Mais Elisabeth ne dit pas que la mélancolie a disparu ni même que cesse de faire énigme cette union de l'âme et du corps dont elle continue bien à ressentir les effets. Elle dit qu'elle se sent désormais utile, elle dit qu'elle prend davantage soin de son existence¹⁸³. L'écriture des lettres constitue donc une solution, on pourrait dire une invention, dont il faut encore préciser que sa valeur n'implique aucune appropriation possible pour d'autres. L'originalité de cette solution ne tient donc pas seulement au fait qu'elle soit pour l'occasion, en quelque sorte, inventée, elle ne tient pas seulement non plus au fait qu'elle soit en rupture par rapport à ce que propose la philosophie mais elle tient aussi à son caractère unique qui interdit de penser que l'on pourra la reproduire pour une autre relation, d'autres personnes, d'autres moments d'une autre histoire. En ce sens, cette solution tient sa valeur de sa singularité et fait écho, ainsi saisie, à ce que nous avons appelé à propos de l'acte que la dimension antiphilosophique précédemment dégagée appelle de ses vœux : un acte orienté par le singulier. Reste une précision à propos du terme de thérapeutique. Christian Demoulin dans son ouvrage *La psychanalyse, thérapeutique ?* propose de soutenir, malgré tout et sans ignorer les critiques et précautions nécessaires dont il rend d'ailleurs patiemment compte, qu'il n'y a de psychanalyse que thérapeutique. Par là, il entend s'inscrire en faux contre la croyance selon laquelle le désir de se connaître serait suffisant pour entreprendre une telle

¹⁸² *Lettre de la Princesse Elisabeth à sa sœur l'Abbesse de Maubuisson*, lettre du dernier octobre 1679, dans Alexandre-Louis Foucher de Careil, *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites*, Pars, Alcan, 1909, p.213.

¹⁸³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 28 novembre 1645, p.149.

démarche. Et il précise : « " Il n'y a d'analyse que thérapeutique " veut dire qu'une analyse n'est possible que si l'analysant met en jeu sa souffrance. »¹⁸⁴ Si le terme de thérapeutique a pour fonction de rappeler qu'une démarche, qu'elle soit analytique ou non, n'est pas théorique ou intellectuelle, ou pas seulement, mais suppose l'engagement d'une souffrance subjective, alors Elisabeth marque cette correspondance d'une dimension incontestablement thérapeutique.

En nommant l'écriture des lettres un acte, il s'agit tout d'abord de marquer la différence avec les réponses de la philosophie considérée comme thérapeutique et opposer en ce sens acte et discours. Notre propos ici n'est pas de dévaluer l'orientation thérapeutique de la philosophie en la réduisant à un discours. Rappelons que la philosophie comme mode de vie suppose que le philosophe agisse en accord avec ce qu'il dit. Mais parler d'acte ici ne désigne pas un mode de vie, ni même un souci d'être en accord avec soi-même ou de mener une vie en adéquation avec ce que par ailleurs on soutient. On sait combien une certaine philosophie antique est exemplaire à cet égard et que le philosophe ne doit pas se contenter de parler ou de prescrire. Pierre Hadot rappelle d'ailleurs combien il est facile d'ironiser sur la figure du sage posée comme norme et de s'en moquer comme d'un idéal théorique inaccessible¹⁸⁵. Une telle attitude montre qu'elle méconnaît les efforts permanents que cela impliquait de la part des philosophes. C'est en raison de ces efforts qui engageaient toute une vie que Pierre Hadot rappelle que ces philosophes « méritent notre respect »¹⁸⁶ et reprenant une formule de Jacques Bouveresse à propos de Wittgenstein, il précise qu'il faut « savoir [...] " quel prix personnel ils ont eu à payer " »¹⁸⁷ pour avoir le droit de parler de leur effort vers la sagesse »¹⁸⁸. Mais justement pour désigner une telle démarche ou un tel choix existentiel, nous ne parlerons pas ici d'acte sinon au pluriel et cela désigne ce que plus communément on pourrait appeler des actions, c'est-à-dire des conduites réfléchies résultant d'un raisonnement et d'une éthique pouvant justifier de ses raisons et de ses choix. Les actes alors et la manière de vivre seraient le produit hautement difficile de ces choix tant théoriques que pratiques auquel le philosophe s'astreindrait toute sa vie. Nommer l'écriture des lettres un acte ne tient donc pas à cette dimension et c'est en ce

¹⁸⁴ Christian Demoulin, *La psychanalyse, thérapeutique ?*, op. cit., p.10.

¹⁸⁵ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.350.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.350.

¹⁸⁷ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein, la rime ou la raison*, Paris, Editions de Minuit, 1973, p.74 cité par Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.351.

¹⁸⁸ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p.351.

sens qu'on oppose l'acte aux discours quand bien même ceux-ci supposent d'agir en conséquence. Elle ne tient pas non plus au fait qu'il s'agisse de faire quelque chose, nommément écrire des lettres, autrement dit il n'y a pas acte seulement pour désigner quelque chose qui est accompli. En ce sens un acte n'est pas une action c'est-à-dire ne peut pas être saisi comme le résultat explicable d'un certain raisonnement ou de déterminismes antérieurs. Marie-Jean Sauret le rappelle :

S'il n'y a d'acte que du sujet, cela ne signifie pas que le sujet garde la maîtrise de son acte - car l'acte se réduirait alors aux conséquences d'une raison ou d'une décision "sous l'emprise du moi" [...], il ne se distinguerait pas de la réalisation d'un programme dont on sait que ce n'est pas toujours un acte.¹⁸⁹

Penser l'écriture des lettres en termes d'acte permet d'insister sur cette situation paradoxale où quelque chose échappe à Descartes, au sens où on ne peut pas dire qu'il sache ce qu'il fait, alors même que c'est bien parce qu'il assume une position et les conséquences que cela engage qu'il s'agit bien d'un acte. C'est cette responsabilité dans la position de la réponse qui permet aussi qu'il y ait un avant et un après, qui permet que l'acte change, ainsi que le souligne Marie-Jean Sauret « et celui qui le fait et celui à qui il est adressé »¹⁹⁰.

Descartes pourrait être alors par cet acte « un partenaire qui a chance de répondre »¹⁹¹. Certes il n'est pas le partenaire que l'analyste offre. Ce partenaire-là ne peut exister que par la psychanalyse et Lacan précise en ce sens que cette chance, il « doi[t] la fournir »¹⁹². Mais la proposition de Lacan sur la question du partenaire intervient à propos du transfert où Lacan revient sur la nouvelle forme d'amour que le transfert, compris comme amour adressé au savoir et articulé à la position du sujet supposé savoir, crée. Il écrit : « C'est pourquoi le transfert est de l'amour, un sentiment qui prend là une si nouvelle forme qu'elle y introduit la subversion, non qu'elle soit moins illusoire, mais qu'elle se donne un partenaire qui a chance de répondre, ce qui n'est pas le cas des autres formes. »¹⁹³ Ainsi, ce qui donne une chance qu'un partenaire réponde, c'est l'amour de transfert en tant qu'il se distingue des autres formes d'amour.

¹⁸⁹ Marie-Jean Sauret, *Psychanalyse et politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, « Psychanalyse & », 2000, p.155.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.161

¹⁹¹ Jacques Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Ecrits », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p.558.

¹⁹² *Ibid.*, p.558.

¹⁹³ *Ibid.*, p.557/558.

Et comme il n'est pas propre à la psychanalyse, il est dès lors pensable que d'autres partenaires que l'analyste puissent répondre même si l'analyste y répond d'une manière unique. Dans ce contexte de lecture, on pourrait donc proposer que le transfert entre Elisabeth et Descartes offre une chance qu'un partenaire réponde et que Descartes est ce partenaire qui répond.

Descartes alors invente une place et c'est peut-être tout d'abord négativement que nous pouvons en saisir quelque chose. En effet, la place de Descartes n'est tout d'abord pas celle de Freud. Il s'agit bien pourtant d'une rencontre avec le sujet souffrant dont les symptômes du corps comme de l'âme mettent en échec la médecine. Mais on ne peut pas dire que Descartes suppose un savoir à Elisabeth, on ne peut pas dire non plus qu'il se laisse enseigner par elle. Qu'il tienne compte de ses objections et se mette au travail sur la question des passions n'implique pas à proprement parler qu'il se laisse enseigner au sens où le savoir que cela l'amène à élaborer ne concerne pas la question de l'inconscient ni la supposition d'une souffrance disant quelque chose de la vérité du sujet. Le savoir qui est élaboré par Descartes reste au niveau de l'élaboration philosophique. Et s'il se laisse enseigner par Elisabeth, c'est bien en acceptant d'écrire des lettres qui divertissent mais ce déplacement ne constitue pas l'élaboration d'un savoir. Cette place de Descartes n'est pas non plus celle de l'analyste au sens où Lacan la propose. Certes l'acte de Descartes le fait être dans une position qui revient à rompre avec l'enjeu de la guérison. Mais il n'est pas en position d'analyste parce qu'il ne tient pas la position d'objet a, parce que son acte ne relève pas d'une pratique éclairée. Et même si l'acte de Descartes doit être situé en parallèle avec la position du maître, comme en hiatus, on ne peut pas considérer non plus que les ressources habituelles de cette position ne sont pas présentes dans cette correspondance. Enfin, la place de Descartes n'est pas non plus exactement celle que Michel Lapeyre nomme « les réponses les plus ordinaires »¹⁹⁴ auprès de l'être en souffrance : « L'amour, le savoir, la présence. »¹⁹⁵ Et il précise : « Il n'est pas sans conséquences de laisser faire les aléas de l'existence ou les hasards de la relation, au lieu de mettre en place une pratique éclairée, une action aux buts définis. »¹⁹⁶ Son argumentation consiste à soutenir que faute de cette pratique éclairée, on se prive de la responsabilité d'une position, celle de l'analyste, et dès lors, « le savoir et l'amour échouent, la présence vire à l'imposture ou à l'impudence »¹⁹⁷. Pourtant dans cette correspondance, Descartes nous semble bien donner amour, savoir et présence, on

¹⁹⁴ Michel Lapeyre, *Clinique freudienne, op. cit.*, p. 38.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

y reviendra dans le commentaire de la formule d'Elisabeth, sans pour autant que ces trois dimensions échouent ou se transforment problématiquement, sans pour autant non plus que Descartes assume la responsabilité d'une position relevant ainsi que le dit Michel Lapeyre d'une pratique éclairée et de buts définis. On pourrait dès lors proposer que ce que donne Descartes trouve sa valeur d'être constitué par l'acte qu'il effectue. Amour, savoir et présence ne pourraient alors se penser qu'au titre de conséquences ordonnées par l'acte qui les implique. Cet acte d'écrire des lettres serait alors la réponse de Descartes et cela engagerait, en les fondant, amour, savoir et présence sur le mode singulier que permet l'existence des lettres.

Les lettres de Descartes se révèlent finalement une réponse tout à fait originale : elles ne représentent pas une réponse qui ne donnerait rien puisque le geste lui-même est don. Elles ne représentent pas non plus une réponse qui saturerait la demande ou qui comblerait les attentes puisque les réponses de Descartes sont insatisfaisantes et que c'est sous fond de cette insatisfaction que la correspondance se constitue. Les lettres de Descartes se situeraient dès lors dans cet entre-deux entre l'absence radicale de réponse et une réponse qui saturerait les interrogations. Descartes accepterait par son acte d'écrire d'être un partenaire possible. Lire la réponse de Descartes dans son acte d'écrire des lettres met dès lors l'accent sur l'idée que la correspondance ne complète pas : le manque est toujours là, produit par les réponses insatisfaisantes et la structure épistolaire qui est une structure temporelle particulière, mais c'est un manque fécond qui permet à Elisabeth de sortir de la plainte et de prendre davantage soin de son existence. D'une certaine manière, cette structure de la réponse de Descartes aurait quelque chose de la réponse de l'analyste au sens où Jean-Daniel Causse la précise : « [...] la responsabilité en psychanalyse, l'acte responsable, consisterait en une réponse tout à fait particulière puisqu'elle est une façon de répondre sans répondre, ou de répondre dans le décalage, le pas de côté »¹⁹⁸. Et un peu plus loin : « La responsabilité du psychanalyste - son éthique si l'on veut - consiste à répondre de cette façon-là, c'est-à-dire à ne pas simplement répondre à la demande que son patient lui adresse, à ne pas coïncider avec la demande, mais à y répondre sans y répondre, ou à y répondre un peu à côté [...] »¹⁹⁹. Mais dire que la place que Descartes occupe engage une réponse qui n'est pas sans rappeler celle de l'analyste n'implique pas qu'il y ait identité. Peut-être peut-on dire alors que de même que la position de Socrate pouvait par un trait faire signe vers la question du transfert et la position de l'analyste dans ce lien, de même la place que

¹⁹⁸ Jean-Daniel Causse, *Séminaire* sur « Ethique des vérités et psychanalyse », Université Paul-Valéry, 2012 (non publié).

¹⁹⁹ *Ibid.*

Descartes occupe et la réponse que cela engage comporte un trait qui la fait être dans une certaine proximité avec celle de l'analyste.

2- « Vos lettres servent toujours d'antidote contre la mélancolie »

Repérer la réponse de Descartes dans son acte ne peut pas aller sans s'arrêter sur ce qu'en dit Elisabeth qui saisit par là la valeur des lettres pour elle. Attachons-nous donc aux propos de l'épistolière elle-même pour en déployer des possibles lectures.

Le 22 juin 1645, Elisabeth écrit à Descartes :

*Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie.*²⁰⁰

Au-delà du contenu philosophique de cette correspondance que l'on ne saurait ignorer, au-delà même de la lettre considérée comme un objet dont le statut sera à travailler, la formule d'Elisabeth dit d'emblée l'importance du geste. Ce geste est avant tout celui de répondre. Ce qui importe, et que la formule d'Elisabeth nous semble saisir en sa vérité, est bien que Descartes réponde et par là assure reconnaissance. Souligner l'importance du geste qui répond revient à considérer comme second ce que Descartes lui répond. La réponse de Descartes n'est dès lors pas ici à saisir dans le registre de l'interlocution et de l'échange d'énoncés, ce qui suppose de la situer dans son dire, et non pas dans ses dits.

Ce geste de Descartes, d'être une réponse, peut tout d'abord se lire comme étant ce par quoi Descartes accuse réception de ce que dit Elisabeth. S'il n'y a pas d'humanité sans adresse, trouver un interlocuteur concret ne saurait être considéré comme accessoire et c'est ce dont l'assure Descartes en répondant. Dans cette perspective nous voudrions reprendre l'interrogation proposée lors de la description des étapes de leur correspondance. Il s'agissait en effet de s'interroger sur le fait de savoir si Descartes

²⁰⁰ Elisabeth à Descartes, lettre du 22 juin 1645, p.104.

entend réellement Elisabeth quand elle lui dit que ce sont ses lettres qui servent d'antidote à la mélancolie et cela, dans la mesure où il lui propose Sénèque à lire. Nous avons fait valoir, que dans une certaine mesure, on pouvait considérer qu'il entend sa précision puisqu'Elisabeth dit préférer le divertissement d'études : en ce sens, lui donner à lire Sénèque et cesser de vouloir la détourner des occupations sérieuses telles que la philosophie est bien une manière d'entendre ce que dit Elisabeth. Nous avons fait valoir tout autant que c'est également une manière de ne pas entendre puisque Descartes convoque une autre parole que la sienne, autre parole qui de surcroît renoue avec l'esprit des remèdes précédemment réfutés. Mais ce questionnement n'a de pertinence que s'il se situe au niveau des énoncés que l'on peut décrire, ainsi que cela a été fait, sous la forme d'un échange de propos. Dans ce cas, il s'agit en effet de mesurer par ce qui est dit la compréhension de la demande de l'autre. Il s'agit surtout de mesurer par ce qui est répondu l'insatisfaction qu'ont produite les réponses cartésiennes. Or cette interrogation autour de savoir si Descartes a entendu, ou non, ou encore s'il a entendu seulement quelques mois plus tard c'est-à-dire après les objections qu'Elisabeth n'a pas manqué de lui faire à propos de Sénèque, n'a pas lieu d'être si l'on s'attache au geste et si on le lit comme un accusé de réception. Il faut alors soutenir que Descartes a déjà entendu, c'est-à-dire qu'il a entendu avant qu'Elisabeth ne formule que ce sont les lettres qui servent d'antidote à la mélancolie : répondre à la première lettre d'Elisabeth signifie qu'il a entendu. En écrivant, et quel que soit ce qu'il écrit, Descartes accuse réception. La phrase d'Elisabeth à propos de la mélancolie semble dire ce qui a déjà eu lieu et qui participe de l'importance des lettres de Descartes pour elle. On peut même considérer qu'elle le dit autrement dans le cours de la correspondance quand elle précise que les médecins n'ont pas compris la part que son esprit prenait au désordre du corps. Même si Descartes ne l'a probablement entendue que de la façon que sa philosophie lui permettait de l'entendre, même si les réponses cartésiennes ne satisfont pas, ou pas toujours, la princesse, répondre à Elisabeth constitue bien une manière de l'entendre, de la même manière que traiter ses questions est une manière d'accueillir la légitimité de la plainte, quelle que soit la manière dont il les traite. Si le geste trouve son sens dès la première lettre, on pourrait néanmoins souligner que la constance avec laquelle Descartes traite les questions d'Elisabeth et fait droit à ses objections, même à les situer sur le terrain philosophique sur lequel elles sont examinées, constitue une manière de continuer à accuser réception. Le pluriel de la formule d'Elisabeth - vos lettres - dit quelque chose de cette permanence dans le temps de la position de Descartes.

Peut-être que de façon plus épurée encore, le geste de Descartes consiste-t-il simplement à assurer que *quelqu'un est là*. En saisissant le geste de Descartes dans sa dimension de réplique, Elisabeth semble souligner cette exigence de toute humanité : que quelqu'un réponde, assurant par là que la solitude ne saurait être aussi radicale. Dans ce contexte de lecture, il n'est pas sans importance de s'arrêter un instant sur le terme mélancolie qu'Elisabeth utilise lorsque les lettres de Descartes sont dites servir d'antidote. Précisons tout d'abord que le terme « mélancolie » n'est employé dans aucune autre lettre de cette correspondance et même lorsque Descartes répond à cette formule ou y fait allusion dans les années qui suivent, il le fait en évoquant l'utilité de ses lettres ou le fait qu'elles ne sont pas vaines²⁰¹, et non en reprenant le terme « mélancolie ». D'autre part, Elisabeth n'écrit pas que les lettres de Descartes sont antidote à la tristesse, terme pourtant employé fréquemment dans la correspondance, à la place semble-t-il souvent du terme mélancolie. Notre perspective ne consiste pas à lire l'usage du terme mélancolie comme une indication de diagnostic, elle ne consiste pas non plus à imaginer le sens singulier que ce terme pourrait prendre pour Elisabeth en l'absence de toute autre indication que ce seul usage, repris quelques lignes plus loin dans la même lettre²⁰². Il s'agit plutôt de faire fond sur un usage contemporain de la correspondance et voir ce que cela ouvre comme possibilités de lecture. Ainsi ce qui nous intéresse tout d'abord c'est le fait que la question de la mélancolie constitue bien un thème d'époque et renvoie à une manière de nommer une certaine difficulté d'être, semblant admettre de surcroît une certaine variété de formes et d'intensités. On pourrait citer la précision de Marc Fumaroli selon laquelle la mélancolie est aux XVI^e et XVII^e siècles un « " concept-valise " qui désigne toutes les formes de maladies de l'âme (nos névroses) avec leur cortège de souffrances morales et de leurs troubles physiologiques »²⁰³. Il parle de même d'une certaine « mode mélancolique »²⁰⁴. Et

²⁰¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108 : « [...] et pour ce que vous m'avez fait l'honneur de témoigner que mes lettres vous pourraient servir de quelque divertissement [...]. » *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.109 : « [...] afin que mes lettres ne soient pas entièrement vides et inutiles [...]. » *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 août 1645, p.116 : « [...] je ne laisse pas toutefois de continuer, sur la créance que j'ai que mes lettres ne vous seront pas plus importunes que les livres qui sont en votre bibliothèque [...]. » *Descartes à Elisabeth*, lettre de septembre 1646, p.180 : « [...] aussi n'est-ce pas mon dessein, mais seulement de faire que mes lettres lui donnent quelque sorte de divertissement, qui soit différent de ceux que je m'imagine qu'elle a en son voyage [...]. »

²⁰² Il y en a donc un deuxième quelques lignes plus loin dans la même lettre. *Elisabeth à Descartes*, lettre du 22 juin 1645, p.104 : « Outre que je suis contrainte de gouverner mon esprit avec soin, pour lui donner des objets agréables, la moindre fainéantise le fait retomber sur les sujets qu'il a de s'affliger, et j'appréhende que, si je ne l'emploie point, pendant que je prends les eaux de Spa, il ne se rende plus mélancolique. » Le terme « mélancolique » est également employé par Descartes dans la lettre à Elisabeth du 18 août 1645, p.104, mais il n'est pas rapporté spécifiquement à Elisabeth.

²⁰³ Marc Fumaroli, *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1994, p.406.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.404

même s'il note un certain changement au cours du XVII^e siècle dans la considération de la mélancolie, celui-ci consiste surtout dans le déclin d'une certaine noblesse accordée à la mélancolie²⁰⁵. Dans la même perspective, Annie Bitbol-Hespériès rappelle, dans son article « Descartes et la mélancolie de la princesse Elisabeth » que si la mélancolie est identifiée depuis l'Antiquité, elle est « à la mode parmi les élites cultivées européennes du XVII^e siècle »²⁰⁶. En étudiant la mélancolie d'Elisabeth, Annie Bitbol-Hespériès l'inscrit d'ailleurs dans un tableau très traditionnel, tant médical (association de la mélancolie et de la rate) que philosophique (lien entre mélancolie et sujet exceptionnellement doué). Il y a certes une originalité de la mélancolie d'Elisabeth dans cette correspondance. Annie Bitbol-Hespériès la caractérise par deux éléments : d'une part, « le sujet atteint de mélancolie est une femme »²⁰⁷, d'autre part, les réponses de Descartes s'appuient sur « un contexte médical nouveau : celui de la circulation du sang »²⁰⁸. Mais cette originalité ne tient pas à une réélaboration conceptuelle de la catégorie mélancolie. Les lettres d'Elisabeth semblent au contraire décrire un tableau que la tradition permet de penser et cela, même si les réponses cartésiennes innovent en matière médicale. Annie Bitbol-Hespériès précise d'ailleurs : « Selon cette nosologie, la princesse, avec sa rate opilée, sa passion pour les travaux de l'esprit, sa tristesse accrue par l'imagination, son inquiétude et son intérêt constant pour sa santé, souffre d'une atteinte légère de " mélancolie hypocondriaque ". »²⁰⁹ L'intérêt de ce bref repérage est d'indiquer que le terme « mélancolie » se présente à l'époque de cette correspondance entre Descartes et Elisabeth sous une certaine plasticité qui n'offre aucunement un diagnostic précis. Il est plutôt ce par quoi se nomme une difficulté d'être et peut alors accueillir diverses manières d'être mélancolique ou diverses manières de donner du sens et de se reconnaître dans un tel signifiant. Mais ce que nous indique plus précisément ce contexte historique, c'est bien que la mélancolie est un signifiant connu et par lequel dès lors le sujet peut être entendu et reconnu. Ainsi, si Elisabeth cherche un interlocuteur, elle ne peut le faire qu'en reprenant le discours de son temps. Le terme « mélancolie » permettrait alors de nommer le mal dont elle souffre et dont il est possible de faire l'hypothèse qu'il se serait nommé autrement à une autre époque. Là où la modernité

²⁰⁵ *Ibid.*, p.404.

²⁰⁶ Annie Bitbol-Hespériès, « Descartes et la mélancolie de la princesse Elisabeth », https://www.univ-paris5.fr/content/.../DDD34_Descartes_Elisabeth.pdf.

²⁰⁷ Annie Bitbol-Hespériès, *ibid.*, p.1. Elle précise : « D'après les classifications du XVII^e siècle, le " cas Elisabeth " évoque plus celui des hommes d'esprit, des lettrés, ces " viri literati " évidemment en proie à la mélancolie qui signale leur caractère exceptionnel, leur " génie ", que la cohorte des filles non mariées soumises à la vulnérabilité naturelle de leur sexe et à la puissance de leur " matrice " (utérus)... »

²⁰⁸ *Ibid.*, p.2.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.2.

pourrait par exemple parler de dépression, l'âge classique propose la mélancolie, et l'indication de Fumaroli selon laquelle la mélancolie perd de sa superbe au cours du XVII^e siècle concorde également avec cette volonté d'Elisabeth de s'en défaire et d'en guérir. D'autre part, la tradition dans laquelle la mélancolie de la princesse s'inscrit n'assimile pas purement et simplement mélancolie et tristesse²¹⁰. La mélancolie dit quelque chose d'une déréliction et d'une vacuité constitutive de l'être humain, d'un abattement et d'une lassitude qui excèdent la simple tristesse qui pourtant l'accompagne, et cela, quelle que soit la diversité des états auxquels la mélancolie renvoie. C'est du reste en ce sens qu'on peut lire la proposition de Anne Juranville, dans son étude sur la mélancolie, de lire la mélancolie comme un « paradigme existentiel »²¹¹. Le terme « mélancolie » serait alors plus propre que celui de tristesse à saisir le vide et l'insatisfaction d'Elisabeth, plus propre à rendre compte du fait qu'elle a toujours considéré son existence comme proprement inutile. C'est donc bien à la mélancolie et non à la tristesse que les lettres sont antidote dans la mesure où elles constituent une adresse, dans la mesure où l'existence de l'autre, rompant la solitude, serait ce levier qui permettrait à la vie de retrouver son utilité. Ce que n'indique pas le terme de tristesse, c'est bien que l'existence ne saurait par elle-même se soutenir, ce qu'il n'indique pas non plus, c'est ce lien avec le manque de désir qu'accompagne la mélancolie. A celle qui a toujours trouvé selon ses dires son existence inutile et vaine, à celle qui se sent accablée au point de n'avoir plus la force de faire²¹², la correspondance avec Descartes a permis de se sentir utile. La correspondance traite bien la mélancolie et non de la mélancolie, pour paraphraser la distinction proposée par Carole Talon-Hugon²¹³. Le 28 octobre 1648, Elisabeth écrit à Descartes : « J'ai toujours été d'une condition qui rendait ma vie très inutile aux personnes que j'aime, mais je cherche sa conservation avec beaucoup plus de soin, depuis que j'ai le bonheur de vous connaître, parce que vous m'avez montré les moyens de vivre plus heureusement que je ne faisais. »²¹⁴ C'est bien le signifiant « mélancolie » qui permet à Elisabeth de dire et de se dire.

Enfin si c'est le geste qui nous paraît être le plus important en tant qu'il assure que l'autre est là, c'est également dans la mesure où l'envers de cette proposition

²¹⁰ Cf. les études spécifiques sur la question de la mélancolie, et notamment Anne Juranville, *La mélancolie et ses destins*, Paris, Editions In Press, « Collection Psych-Pocket », 2005 ; Jackie Pigeaud, *Melancholia*, Paris, Payot, 2008 ; Giorgio Agamben, *Stanze*, Paris, Payot, « Bibliothèque Rivages », 1994.

²¹¹ Anne Juranville, *La mélancolie et ses destins*, op. cit., p.23.

²¹² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.71 : « Tantôt les intérêts de ma maison, que je ne dois négliger, tantôt les entretiens et complaisances, que je ne peux éviter, m'abattent si fort ce faible esprit de fâcherie ou d'ennui, qu'il se rend, pour longtemps après, inutile à toute autre chose [...] »

²¹³ Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., page 91 : « traiter la tristesse et non de la tristesse. »

²¹⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 28 octobre 1645, p.149.

consiste à souligner que toute demande suppose le risque pris que l'autre ne réponde pas. En indiquant explicitement l'importance des lettres - soit dans ce contexte l'importance d'avoir répondu - Elisabeth dit *a posteriori* la possibilité d'une fin de non recevoir qui aurait pu avoir lieu du seul fait de demander quelque chose. Cette possibilité engage également une crainte. La formule d'Elisabeth que l'on examine intervient d'ailleurs dans le deuxième temps de la correspondance quand Descartes a déjà répondu à la demande purement théorique et à celle plus engagée dans la maladie d'Elisabeth. Elle intervient également quand Descartes continue à répondre alors même qu'Elisabeth, l'indocile, n'acquiesce pas à ses réponses. Autrement dit, elle formule cet énoncé dans un temps où le risque peut être considéré comme passé, où Descartes, en ayant répondu et en continuant à répondre, annule la crainte de la non réponse ou en éloigne de fait sa possibilité. On voit bien là que ce qui compte ce n'est pas ce qui est donné si on considère combien les réponses de Descartes sont dans leur contenu insatisfaisantes pour Elisabeth : ce qui importe est bien *que ce soit donné*, ce qui importe aussi est bien *qui* le donne. Elisabeth le dit d'ailleurs explicitement en concédant que même si les lettres ne lui enseignaient rien, elles n'en demeureraient pas moins antidotes contre la mélancolie parce qu'elles témoignent de l'amitié de Descartes, c'est-à-dire d'une personne d'un mérite tel que c'est bien auprès d'elle qu'elle prend conseil pour « la conduite de [sa] vie »²¹⁵. Cette importance de la réponse peut s'éclairer par cette perspective que Lacan souligne²¹⁶ selon laquelle l'Autre se trouve en posture, du fait même qu'il est interpellé dans la demande, de faire passer celle-ci, quelle qu'elle soit, à une autre valeur : celle d'être une demande d'amour. En effet, la demande renvoie à l'alternative présence/absence, en tant que l'Autre est en position d'avoir la possibilité sinon le pouvoir de ne pas répondre. La demande est dès lors toujours et de façon structurelle autre chose que ce qu'elle demande, nommément ici demande d'explications philosophiques, puis demande de soins : elle est conjointement demande d'amour. Mais si toute demande est demande d'amour, la réponse est nécessairement lue comme preuve d'amour : la réponse est alors un acte par lequel l'autre atteste qu'il est là pour celui ou celle qui demande. C'est du reste en termes d'amitié et de bonté qu'Elisabeth interprète dans la formule étudiée le fait même que Descartes lui écrive ; ici mais aussi ailleurs

²¹⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 22 juin 1645, p.104.

²¹⁶ Jacques Lacan, *Séminaire V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1990, p.381 : « La demande, par le seul fait qu'elle s'articule comme demande, pose expressément, même si elle ne le demande pas, l'Autre comme absent ou présent, et comme donnant ou non cette présence. C'est-à-dire que la demande est en son fond demande d'amour - demande de ce qui n'est rien, aucune satisfaction particulière, demande de ce que le sujet apporte par sa pure et simple réponse à la demande. » Cf. aussi Jacques Lacan, « La signification du phallus », dans *Ecrits*, *op. cit.*, p.690-691.

dans la correspondance, les lettres sont bien reçues comme preuve de l'attention que Descartes lui porte, de sa « bonté » et du temps que par là il lui consacre, d'autant qu'elle n'ignore rien de la solitude et du retrait que Descartes affectionne et recherche pour méditer. Ainsi, par exemple en novembre 1646, Elisabeth écrit à Descartes : « Je me laisse aller ici au plaisir de vous entretenir, sans songer que je ne puis, sans pécher contre le genre humain, travailler à vous faire perdre le temps (que vous employez pour son utilité) en la lecture des fadaises de votre très affectionnée amie à vous servir »²¹⁷ ou encore, en décembre 1647 :

*Puisque j'ai reçu, il y a quelques jours, la traduction française de vos Méditations Métaphysiques, que vous m'avez envoyée, je suis obligée de vous en rendre grâce par ces lignes, encore que je ne saurais exprimer mon sentiment de reconnaissance de vos bontés, sans en demander une nouvelle pour excuser l'incommodité que je vous donne à lire et à répondre mes lettres qui vous détournent si souvent de méditations utiles, pour des sujets qui, sans la partialité d'ami, ne vous sauraient être considérables [...].*²¹⁸

Jusqu'à sa dernière lettre, Elisabeth lit ainsi le fait que Descartes lui écrive : « Votre lettre du 29 septembre/9 octobre s'est promenée par Clèves ; mais toute vieille elle ne laisse pas d'être très agréable et une preuve fort obligeante de la continuation de votre bonté pour moi [...] »²¹⁹. La preuve ici doit être lue comme un signe. Si le signe est ce qui veut dire quelque chose pour quelqu'un, alors les lettres de Descartes sont des signes pour Elisabeth, elles ne prennent leur sens que pour la princesse et celle-ci ne manque pas de les lire comme signe de l'attention que Descartes lui porte. Les lettres seraient ici antidotes contre la mélancolie d'être signe de l'amour de Descartes qui s'atteste par le fait même de répondre à sa demande. Colette Soler rappelle cette évidence de toujours : quel meilleur antidote à la tristesse et à la dépression que l'amour !²²⁰ Il s'agirait ici d'accentuer le versant affectif de l'antidote : si les lettres sortent de la solitude et permettent de donner du sens à l'existence, de façon plus incarnée, elles témoignent d'une affection et d'une attention qui n'ont pas leur pareille pour soigner la tristesse de l'âme. C'est d'ailleurs ce qu'Elisabeth indique : les lettres divertissent en lui faisant

²¹⁷ Elisabeth à Descartes, lettre du 29 novembre 1646, p.191.

²¹⁸ Elisabeth à Descartes, lettre du 5 décembre 1647, p.213.

²¹⁹ Elisabeth à Descartes, lettre du 4 décembre 1649, p.236.

²²⁰ Colette Soler, « Un plus de mélancolie », dans *Des mélancolies*, Paris, Edition du Champ lacanien, « Collection clinique », p.116. Cf. aussi, Francis Ancibure, Marivi Galan-Ancibure, Marie-Jean Sauret, *La dépression nerveuse*, Toulouse, Les essentiels Milan, 2006, p.37 : « Le traitement spontané de la tristesse est l'amour. »

« contempler le bonheur »²²¹ de l'amitié avec Descartes. Du reste, Elisabeth dit à propos d'autres, et autrement, combien l'affection dont elle peut être l'objet est importante pour elle et participe de la possibilité de rendre à son existence son utilité. A propos de ses proches, Elisabeth écrit :

*Ici, je n'y rencontre point beaucoup de difficulté, étant en une maison où j'ai été chérie depuis mon enfance et où tout le monde conspire à me faire des caresses. Encore que ceux-là me détournent quelquefois d'occupations plus utiles, je supporte aisément cette incommodité, par le plaisir qu'il y a d'être aimé de ses proches.*²²²

S'il s'agit d'accentuer le versant affectif de l'antidote, il s'agit surtout de convoquer l'amour non dans sa dimension d'illusion ainsi que la partie précédente l'avait fait, mais dans sa dimension de soutien. Que ce soit celui de Descartes ou bien celui de ses proches, l'amour qui s'adresse à elle et dont elle s'assure dans le geste, compte pour Elisabeth et semble lui permettre de réinvestir son existence. Descartes inscrit lui-même cette dimension affective dans le geste de lui écrire lorsqu'il précise que ses lettres ne contiendront rien qui pourra inquiéter Elisabeth parce qu'il témoigne là d'une véritable attention à l'autre et à ce qui fait la particularité de son existence et d'un souci d'alléger ce qui ne peut s'éviter. Il choisit ainsi de façon tout à fait réfléchie d'écrire des lettres sans lien aucun avec les obligations sources de souci d'Elisabeth, des lettres qui s'inscrivent dans ce que nous avons appelé un temps hors temps, un temps que la princesse pourra elle-même choisir. Ce qui importe là est moins le contenu choisi que la précision par laquelle Descartes justifie le choix de ce contenu. Descartes écrit le 21 juillet 1645 :

*Je m'imagine que la plupart des lettres que vous recevez d'ailleurs, vous donnent de l'émotion, et qu'avant même que de les lire, vous appréhendez d'y trouver quelques nouvelles qui vous déplaisent, à cause que la malignité de la fortune vous a dès longtemps accoutumée à en recevoir souvent de telles ; mais pour celles qui viennent d'ici, vous êtes au moins assurée que, si elles ne vous donnent aucun sujet de joie, elles ne vous en donneront point aussi de tristesse, et que vous les pourrez ouvrir à toutes heures, sans craindre qu'elles troublent la digestion des eaux que vous prenez.*²²³

²²¹ Elisabeth à Descartes, lettre du 22 juin 1645, p.104.

²²² Elisabeth à Descartes, lettre du 10 octobre 1646, p.183. Cf. également Elisabeth à Descartes, lettre du 11 avril 1647, p.200 : « [...] et encore que le repos que je trouve ici, parmi des personnes qui m'affectionnent et m'estiment beaucoup plus que je ne le mérite, surpasse tous les biens que je puisse avoir ailleurs [...] »

²²³ Descartes à Elisabeth, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

Ou encore un mois plus tard :

*[...]je ne laisse pas de continuer en ma créance que j'ai que mes lettres ne vous seront pas plus importunes que les livres qui sont en votre bibliothèque ; car d'autant qu'elles ne contiennent aucunes nouvelles que vous ayez intérêt de savoir promptement, rien ne vous conviera de les lire aux heures que vous aurez quelques affaires [...].*²²⁴

Le geste de Descartes, dont il exprime clairement le choix à Elisabeth, signe cette attention dont Elisabeth souligne l'importance.

Le pendant de cette importance du geste dont rend compte la formulation d'Elisabeth – « vos lettres servent toujours d'antidote contre la mélancolie » - réside dans le fait que les lettres désignent également un objet. Que les lettres soient un objet apparaît dans la correspondance : leur matérialité est régulièrement évoquée. C'est bien de la lettre dans sa dimension matérielle dont il s'agit lorsque les épistoliers s'inquiètent de la réception des lettres qu'ils s'échangent, quand ils se soucient de savoir dans quelles mains elles sont susceptibles de passer, quand est mentionné le trajet qu'elles ont pris et le temps sinon le délai que cela a impliqué. C'est encore comme objet qu'elles sont évoquées quand Elisabeth précise qu'elle envoie le brouillon sans avoir pu recopier ou quand Descartes dit s'arrêter d'écrire parce que sa lettre est trop longue. Ce qui s'évoque par ces détails c'est ce que matériellement va recevoir l'autre.

Toute lettre possède une existence matérielle. Mais ce qui nous intéresse est moins leur existence matérielle de fait qui tient d'ailleurs essentiellement au support matériel - le papier. Ce qui nous intéresse est qu'elles deviennent un objet à part entière, ne serait-ce que parce qu'elles sont conservées. Il faut d'ailleurs souligner que toutes les lettres ne se convertissent pas en objet matériel au sens où nous le distinguons d'une stricte existence matérielle, dans la mesure où toutes ne sont pas conservées au-delà de la réception du message. Il est cependant des lettres qui ne disparaissent pas une fois leur fonction de message accomplie parce que probablement, elles ne s'y épuisent pas. Lacan le rappelle dans le « Séminaire sur la " Lettre volée " » : « Si l'on pouvait dire qu'une lettre a comblé son destin après avoir rempli sa fonction, la cérémonie de rendre les lettres serait moins admise à servir de clôture à l'extinction des feux des fêtes de l'amour. »²²⁵ Les lettres qui se convertissent ou se conservent en objet matériel seraient

²²⁴ Descartes à Elisabeth, lettre du 18 août 1645, p.116.

²²⁵ Jacques Lacan, « Séminaire sur la " Lettre volée " », dans *Ecrits, op. cit.*, p.26.

alors celles qui ont été ou qui sont le support d'un lien, lien d'amour bien sûr, mais aussi en tant qu'il procède de la relation maître/disciple. Les lettres doivent être alors lues comme objet métonymique : elles viennent à la place de l'amitié/amour. Elles viennent matérialiser le geste de répondre et en être la trace. En ce sens, elles incarnent la dimension de ce qui est donné. Ce qui importe dans les lettres est que Descartes lui laisse quelque chose. Les lettres résonnent en ce sens comme don d'amour. On pourrait reprendre ici l'attention dont Descartes témoigne par le fait de lui écrire des lettres de pure philosophie dont le contenu ne contiendra rien qui serait susceptible de l'inquiéter. Notons qu'en étant ainsi interprétée, la « lettre-objet » possède une qualité supplémentaire : elle est à la différence de l'amour, ou de l'amitié, permanente dans le temps, du moins possède-t-elle une durée qui peut être supérieure à celle du sentiment ou au lien auquel elle renvoie. Les lettres viennent fixer cette contingence de la rencontre en en assurant une certaine pérennité. Si Lacan lit la remise des lettres comme clôture des feux de l'amour, c'est bien aussi parce que la conservation des lettres est liée à la conservation dans le temps du même lien. Si tout sentiment, appelons amour ou amitié qu'importe, est marqué par la contingence, si son caractère éphémère est de structure, les lettres, en étant ce qui reste, lui accordent comme un supplément d'existence. Dans cette perspective, il n'est pas sans intérêt de noter qu'Elisabeth a refusé la publication de ses propres lettres, c'est-à-dire des lettres qu'elle avait écrites à Descartes, lors de la publication des lettres de Descartes.

Enfin, dès qu'une lettre est considérée comme un objet, elle est susceptible de fonctionner comme objet fétiche ou de n'être pas exempte de quelques traits fétichistes, d'autant que l'objet fétiche est lui aussi un objet métonymique. Peut-on dans cette correspondance considérer les lettres comme un fétiche, de surcroît lorsqu'il s'agit de considérer non les lettres en général mais bien celles que reçoit Elisabeth de Descartes et dont elle dit qu'elles sont antidotes contre la mélancolie ? Abordons la question de l'objet fétiche par ce qui pourrait être repérable dans les énoncés tels que nous les livre une correspondance. Ainsi la lettre comme fétiche se repèrerait par la manière dont il se manifeste dans l'usage qui en est fait : il serait alors un objet avec lequel on fait quelque chose ou dont on fait quelque chose parce qu'il serait métonymie de l'autre ou du corps de l'autre, ainsi qu'en témoigne cette lettre d'Henri IV à la Marquise de Verneuil citée par Jean Allouch, citant Bernard Bray²²⁶ : « Cette lettre sera plus heureuse que moi ; car

²²⁶ Bernard Bray, « Treize propos sur la lettre d'amour », *Textuel*, (revue de l'UFR « Sciences des textes et documents », Université Paris-VII), 1992, p.15.

elle couchera avec vous. »²²⁷ Mais une autre manière de le repérer serait de prendre appui sur les attentions particulières dont il est entouré ainsi que le rappelle Jean Allouch en énumérant ces traits fétichistes caractéristiques des lettres des amants : « On choisit son format, sa couleur, on raffine sur le papier, on le parfume, on prend soin de la calligraphie, on y dépose la trace d'un baiser, on lui adjoint la mèche de cheveux. »²²⁸ Mais force est de constater qu'il n'y a rien de tel dans cette correspondance. Si les lettres sont l'objet d'une attention particulière dans leur matérialité, si les lettres sont utilisées comme un objet fétiche, les propos d'Elisabeth ne permettent pas de le déduire et s'en tiennent à des indications générales livrant peu de l'intimité d'Elisabeth. Les seules indications dans cette correspondance semblent insuffisantes pour statuer sur cette question, sinon par défaut, par la négative. En effet, nous savons d'une part qu'Elisabeth se soucie de ce brouillon qu'elle est contrainte faute de temps d'envoyer à Descartes. Mais cette précision indique, semble-t-il, l'importance de l'apparence qu'elle donne d'elle-même à travers ce détail tout autant que l'importance qu'elle accorde au regard de Descartes et au sens qu'il pourrait donner à l'absence de réponse si elle différerait plus longtemps l'envoi de sa lettre. Elisabeth écrit après avoir fait le choix d'envoyer le brouillon : « Mais j'aime mieux paraître devant vous avec toutes mes fautes, que de vous donner sujet de croire que j'ai un vice si éloigné de mon naturel, comme celui d'oublier mes amis en l'absence [...] »²²⁹. La lettre d'Elisabeth qui inaugure cette correspondance semble aller dans le sens d'une lecture accentuant le souci du regard de l'autre puisqu'Elisabeth écrit : « La honte de vous montrer un style si dérégulé m'a empêchée jusqu'ici de vous demander cette faveur par lettre. »²³⁰ Nous savons d'autre part qu'Elisabeth précise ne rien emmener en voyage de plus précieux que les écrits de Descartes et qu'elle les considère donc comme « les plus grands trésors »²³¹ qu'elle pourra jamais posséder. Mais cette précision semble moins concerner les lettres écrites par Descartes que ses livres, d'autant que lorsqu'elle utilise à un autre moment de la correspondance cette même formule (ce qu'elle « prise au-dessus des plus grands trésors »²³²), c'est pour désigner les « éclaircissements et conseils »²³³ que lui donne Descartes, et non l'objet-lettre. Enfin rappelons que toutes les indications sur les lettres comme objet signifiant une inquiétude quant à la réception du courrier constituent un

²²⁷ Jean Allouch, *L'amour Lacan*, op. cit., p.271.

²²⁸ *Ibid.*, p.271.

²²⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.184.

²³⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

²³¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

²³² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.78.

²³³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.78.

topos des correspondances du XVII^e siècle. Autant d'éléments qui ne permettent pas de conclure de façon satisfaisante sur la question des lettres comme objet fétiche, d'autant que les lettres de Descartes sont dans cette correspondance davantage métonymie d'un lien que d'une personne. Les lettres sont également dans cette correspondance davantage un objet dont parle Elisabeth, dont Elisabeth parle à Descartes à vrai dire et en cela elles semblent constituer un point d'adresse au philosophe.

Si les lettres servent d'antidote, Elisabeth en précise le moyen : c'est parce qu'elles servent de divertissement, « détournant [son] esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours »²³⁴. Concrètement, elles détournent la princesse des soucis qui sont les siens et occupent son esprit à des raisonnements qui, en soutenant son attention et son intérêt, l'empêchent de penser à ce qui provoque la mélancolie, à ce qui afflige et inquiète. « Vos lettres » désignent alors par métonymie le contenu même de la correspondance de Descartes, son contenu philosophique.

On retrouve dans une autre lettre d'Elisabeth le même procédé : Elisabeth remercie Descartes de lui « avoir donné une occupation si utile et si agréable, comme celle de lire et de considérer [ses] lettres »²³⁵. Et elle explicite cela en écrivant : « Sans la dernière, je n'aurais pas si bien entendu ce que Sénèque juge de la béatitude, comme je crois le faire maintenant. »²³⁶ Mais parfois, plus clairement, Elisabeth désigne directement le contenu philosophique qu'elle attend de Descartes par ses lettres. Ainsi, à propos de son départ de La Haye engageant une absence qui lui semble d'avance longue, elle écrit :

*Mais il me serait encore trop long, si je ne m'assurais que vous y continuerez la charité de me faire profiter de vos méditations par vos lettres, puisque, sans leur assistance, les froideurs du nord, et le calibre des gens avec qui je pourrais converser, éteindraient ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature, et dont je reconnais l'usage par votre méthode.*²³⁷

C'est bien par la métonymie que Descartes lit cette question des lettres comme antidote, y compris quand il témoigne d'une attention particulière au temps de lecture des lettres : si elles peuvent se lire plus tard, si Elisabeth peut à sa guise choisir le moment le plus propice pour les lire, c'est bien parce que leur contenu n'est constitué que par de la

²³⁴ Elisabeth à Descartes, lettre du 22 juin 1645, p.104.

²³⁵ Elisabeth à Descartes, lettre de août 1645, p.122.

²³⁶ Elisabeth à Descartes, lettre de août 1645, p.122.

²³⁷ Elisabeth à Descartes, lettre de juillet 1646, p.173.

philosophie dont l'urgence ne rivalise nullement avec les impératifs que le statut d'Elisabeth lui impose. Ainsi, il reconnaît que « les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche »²³⁸. Et c'est pour répondre à la demande de divertissement que Descartes lui propose de lire Sénèque²³⁹. Lorsqu'il situe ses lettres en rupture avec le courrier habituel, Descartes souligne qu'il ne pourra jamais lui parler que de philosophie :

*Car, n'apprenant, en ce désert, aucune chose de ce qui se fait au reste du monde, et n'ayant aucunes pensées plus fréquentes, que celles qui, me représentant les vertus de Votre Altesse, me font souhaiter de la voir aussi heureuse et aussi contente qu'elle mérite, je n'ai point d'autre sujet, pour vous entretenir, que de parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes.*²⁴⁰

Le contenu philosophique sert donc d'antidote à la mélancolie en fonctionnant comme un divertissement au sens propre du terme : il fait diversion. Si le contenu philosophique fait diversion, c'est incontestablement des soucis quotidiens d'Elisabeth, autrement dit il lui évite de penser à ce qui la tracasse en occupant son esprit par des contenus radicalement hétérogènes à ce qu'elle dit être cause de la mélancolie. Le contenu philosophique est antidote contre la mélancolie parce qu'il agit sur la cause non en la faisant disparaître mais en la reléguant pour un temps dans l'oubli. Mais ce divertissement s'il a une efficacité immédiate, pourrait-on dire, ne se limite pas à cela. Elisabeth elle-même le souligne : le divertissement que les lettres lui apportent est supérieur à l'attention de ses proches ou aux divertissements que les voyages peuvent ponctuellement lui procurer. Une raison majeure à cela : les vérités que les lettres apprennent modifient durablement Elisabeth, en laissant « des impressions en [son] esprit, qui contribueront toujours au contentement de [sa] vie »²⁴¹. La satisfaction est donc « plus grande et plus durable »²⁴² par la philosophie et Elisabeth rappelle le caractère possiblement éphémère de l'attention des proches²⁴³. Le divertissement que constitue la philosophie est donc supérieur aux autres du fait de ce rapport au temps. Tout d'abord, les vérités de la philosophie ne se pensent pas dans cette correspondance

²³⁸ Descartes à Elisabeth, lettre de juin 1645, p.107.

²³⁹ Descartes à Elisabeth, lettre du 21 juillet 1645, p.108-109.

²⁴⁰ Descartes à Elisabeth, lettre du 21 juillet 1645, p.108-109.

²⁴¹ Elisabeth à Descartes, lettre du 10 octobre 1646, p.181.

²⁴² Elisabeth à Descartes, lettre du 10 octobre 1646, p.181.

²⁴³ Elisabeth à Descartes, lettre du 10 octobre 1646, p.181 : « [...] je les considère [l'amitié et les caresses de mes proches] comme choses qui pourraient changer. »

comme des réponses ajustées à une situation au point que cela impliquerait qu'elles n'ont de valeur que pour la situation particulière à laquelle elles répondent. Qu'elles soient en revanche interrogées et amenées à partir d'une question particulière ou d'une situation concrète de l'existence n'impliquent pas qu'elles s'y épuisent. Il s'agit bien dans cette correspondance de travailler un rapport au savoir sous le biais de ce qui fait principe et guide dans l'existence. Rappelons que se justifie là le rapprochement avec la philosophie antique que nous avons conduit dans la partie précédente. D'autre part, les lettres donnent le temps nécessaire, hors de toute décision urgente, pour élaborer des questions et évaluer les possibilités de choix théoriques tout autant qu'existentiels. Les lettres, d'être philosophiques, permettent donc quelque chose de durable, d'une part parce que la valeur de vérité des positions philosophiques ne dépend pas du temps où elles ont été élaborées : elles ne sont pas en ce sens soumises au changement comme peut l'être l'amour des proches. D'autre part, elles peuvent servir de « secours intellectuel »²⁴⁴ et pallier la fragilité qu'Elisabeth dit expérimenter face aux aléas de l'existence. Elles permettent à Elisabeth de se créer des habitudes de pensée qui constituent selon Descartes ce qui permet de savoir comment agir quand l'urgence ne permet pas de réfléchir. Il s'agit bien de « fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions en cette vie »²⁴⁵.

Les lettres divertissent en introduisant dans la vie d'Elisabeth une parole autre qui vient faire rupture. Les lettres viennent au sens littéral d'ailleurs. Mais celles de Descartes se constituent finalement comme un ailleurs dépaysant par rapport aux autres courriers ou aux autres nouvelles, comme un divertissement qui dépaysé différemment que les voyages ou les lieux où Elisabeth se déplace. Ainsi par exemple Elisabeth écrit à Descartes : « Vous avez raison de croire que le divertissement que vos lettres m'apportent, est différent de celui que j'ai eu au voyage, puisqu'il me donne une satisfaction plus grande et plus durable »²⁴⁶. Où qu'Elisabeth soit, ce sont les lettres de Descartes qui lui permettent de s'échapper de son quotidien. On peut bien sûr ici se demander si en ce sens les lettres font tant diversion que cela. Elles semblent offrir au contraire un espace où parler est possible, où parler de ce qui fâche et accable est possible, où il s'agit justement de ne pas s'en divertir mais d'en parler autrement, c'est-à-dire en faisant de la philosophie. En se focalisant sur le contenu philosophique, elles ne divertissent pas véritablement si on entend par là qu'elles affrontent directement ce dont il s'agit : la fragilité qu'Elisabeth dit expérimenter face aux aléas de l'existence puisque

²⁴⁴ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, op. cit., p.26.

²⁴⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.123.

²⁴⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.181.

la question philosophique directrice est bien d'acquérir un savoir nécessaire à la conduite de la vie.

Enfin, la formule « vos lettres » peut renvoyer à une forme particulière de la métonymie, la synecdoque, et dès lors désigner la partie pour le tout : comme synecdoque, « vos lettres » signifierait, non plus le contenu philosophique des lettres de Descartes, mais la correspondance elle-même, soit l'échange qu'Elisabeth conduit avec Descartes. Ce qui serait alors antidote c'est la possibilité de parler avec Descartes, parler, c'est-à-dire à la fois se confier et faire de la philosophie.

Elisabeth dit d'emblée l'importance de la confiance puisque sa première lettre, rappelons-le, en appelle au serment d'Hippocrate pour réclamer le secret. Le verbe « confesser » est utilisé à plusieurs reprises²⁴⁷. Il faut aussi rappeler la lettre où elle précise que les médecins n'ont pas compris la part que son esprit avait aux désordres du corps, mais dans cette lettre, elle précise surtout qu'elle n'aurait pas eu de toute façon « la franchise de le leur avouer »²⁴⁸. La question de la confiance n'est pas à comprendre ici du côté de la révélation de choses cachées mais du côté de la confiance et de la possibilité de parler de soi, c'est-à-dire de parler de questions qui importent pour soi. Cela concerne la possibilité d'avoir des échanges philosophiques nourris et continus tout autant que la possibilité de dire sans honte les difficultés intellectuelles rencontrées, de confier ses souffrances morales et physiques, ou même de partager avec l'autre un quotidien dramatique ou banal. C'est cela que lui offre la correspondance avec Descartes : la possibilité d'un récit où Elisabeth s'expose, sans crainte d'être jugée (« je vous découvre si librement les faiblesses de mes spéculations »²⁴⁹ ou encore : « Mais à vous, Monsieur, je le fais sans scrupule, m'assurant qu'un récit si naïf de mes défauts ne m'ôtera point la part que j'ai en votre amitié, mais me la confirmera d'autant plus, puisque vous y verrez qu'elle m'est nécessaire »²⁵⁰, ce qui ne l'empêche pas par ailleurs d'entourer d'excuses « ce fâcheux récit »²⁵¹ d'elle-même qu'elle dit venir de faire dans sa lettre) tout autant que la possibilité d'un récit somme toute parfois banal - des

²⁴⁷ Véronique Le Ru précise que « dans les cinquante-neuf lettres échangées, on trouve chez Elisabeth cinq occurrences de *confesser*, et trois chez Descartes, neuf occurrences d'*avouer* chez Elisabeth et douze chez Descartes ». Véronique Le Ru, « Elisabeth, l'élue de Bohême », dans Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, *op. cit.*, p.90.

²⁴⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

²⁴⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

²⁵⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

²⁵¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.201.

« fadaïses »²⁵². Ce sont toutes ces paroles-là que la correspondance accueille, c'est cet accueil que la formule « vos lettres » désigne aussi. En désignant la correspondance entre eux par cette synecdoque, la formule d'Elisabeth dit l'importance de cet échange : les lettres sont ce lieu de parole où se livrer est possible mais où ce qui importe aussi est qu'il soit possible de s'adonner à ce divertissement d'étude qu'est la philosophie. Le nouage d'ailleurs entre l'échange philosophique et ce qui est livré de soi participe, comme dans le magister classique, de l'antidote. C'est la raison pour laquelle Elisabeth évoque à plusieurs reprises les « bienfaits de la conversation » qui la laisse chaque fois « plus raisonnable »²⁵³, c'est la raison pour laquelle il lui importe de pouvoir continuer à recevoir les lettres de Descartes pour que l'échange philosophique puisse continuer tant les analyses de Descartes, sa manière de raisonner, lui servent « d'assistance »²⁵⁴ là où elle ne rencontre personne avec qui échanger ainsi, avec qui pratiquer une philosophie permettant d'acquérir le savoir nécessaire à la conduite de la vie.

Ainsi, en faisant de la philosophie avec elle, Descartes fait ce que demande Elisabeth. Plus haut nous avons souligné que le choix par Descartes d'un contenu philosophique à ses lettres se justifiait d'un contenu qui venait rompre avec les soucis quotidiens de la princesse. Dans le contexte où nous l'avons travaillé, ce qui importait c'était moins le choix de ce contenu que la raison par laquelle Descartes le justifie : il témoigne en effet par là d'une attention à Elisabeth. Mais ici on pourrait souligner que le contenu lui-même est signe de cette attention. En faisant de la philosophie avec elle, en revenant à des contenus strictement philosophiques, Descartes dit l'affection qu'il lui porte. Dans une perspective analogue, Delphine Reguig-Naya, à propos de la correspondance entre Madame de Sévigné et sa fille, soutient que la philosophie de Descartes constitue entre les deux épistolières, plus qu'un thème de rencontre, une manière de dire l'affection filiale. Elle rappelle en effet que « durant la seconde moitié du XVII^e siècle se répand en effet dans les milieux littéraires une mode considérable, celle de la doctrine cartésienne. [...] C'est lui [Descartes] qui fournit désormais topoï et motifs à la littérature. »²⁵⁵ Madame de Sévigné sait que sa fille s'intéresse et apprécie la philosophie de Descartes : « [...] en disant Descartes, [Madame de Sévigné] dit l'amour, mais sans surcharge ni hyperbole. »²⁵⁶ En choisissant de lui parler de Descartes et d'utiliser une terminologie cartésienne, elle constitue un « terrain commun de

²⁵² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 29 novembre 1646, p.191.

²⁵³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 Février 1647, p.200.

²⁵⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

²⁵⁵ Delphine Reguig-Naya, « Descartes à la lettre : poétique épistolaire et philosophie mondaine chez Mme de Sévigné », *Dix-septième siècle* 3/ 2002, n° 216, p. 512.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.522.

discussion »²⁵⁷ permettant de rendre sensible l'affection malgré l'absence. C'est en ce sens que, dans la correspondance entre Descartes et Elisabeth, le contenu philosophique lui-même, et pas seulement le geste d'écrire, peut se constituer comme preuve d'amour.

Chapitre 2 : Quelques propositions

La réponse de Descartes se pense en termes d'acte et nous avons insisté sur le fait que, comme tel, il n'est pas assimilable au registre de la thérapeutique. Mais cela ne veut pas dire qu'il est sans effet et en tant qu'il ouvre à l'invention d'une solution qui, pour le temps de la correspondance, permet à Elisabeth de se situer autrement par rapport à son existence, on peut même considérer qu'il se vérifie justement comme acte dans ces déplacements qu'il permet, dans ces possibilités qu'il ouvre. Ceux-ci en revanche doivent être considérés comme indirects, au sens où ils ne sont pas pensables dans un strict rapport de cause à effet, au sens où ils sont tout autant inattendus qu'immaîtrisés. On pourrait alors les penser en quelque sorte comme obliques. C'est dans cette perspective que ce chapitre va proposer des pistes pour saisir les possibilités qu'offre l'existence des lettres pour Elisabeth, pour saisir l'importance des lettres telle qu'elle nous semble se dessiner dans les propos de l'épistolière.

1- Absence, présence et corps

Le déploiement des lectures possibles de la formule d'Elisabeth accentue l'importance des lettres en tant qu'elles maintiennent le lien avec Descartes et en constituent une trace. Mais toutes ces lectures organisent également en point de fuite l'absence physique du correspondant. Lieu commun s'il en est que celui de l'absence physique de l'autre dans le commerce épistolaire. Reste que si écrire acte l'absence de l'autre, la lettre a pour projet de pallier l'absence et s'inscrit d'emblée dans une véritable ambiguïté par rapport à l'absence à laquelle elle tâche de remédier. C'est cette

²⁵⁷ *Ibid.*, p.513.

dialectique de l'absence et de la présence qu'induit le positionnement des lettres comme antidote qu'il s'agit d'interroger.

Depuis l'Antiquité la lettre est synonyme de discours de l'absent et Roger Duchêne le rappelle à plusieurs reprises : « Avant Furetière, dans son *Dictionnaire* publié en 1680, Richelet avait défini la lettre comme " un entretien qu'on a par écrit avec les absents " »²⁵⁸ ou encore : « Nombre de théoriciens du genre épistolaire définissent la lettre comme une " conversation en absence ". Employée par les Anciens, répandue par Cicéron, reprise par Erasme, la formule est fréquente au XVII^e siècle. »²⁵⁹ Les lettres supposent donc tout d'abord l'absence de l'autre puisqu'elles se justifient de cela. C'est vrai de toute lettre. Toujours se retrouve cette alternative lettre/présence dans la mesure où de fait on écrit à l'autre parce qu'on ne lui parle pas en présence. Mais ce n'est pas toujours pour le même positionnement par rapport à l'absence que l'on s'écrit. Ainsi, à propos de la correspondance entre Freud et Fliess, Erik Porge souligne que « les échanges des lettres scandent les déplacements de leurs corps propres entre Berlin, Vienne et d'autres villes »²⁶⁰. Ces déplacements physiques étaient motivés par des rencontres entre Freud et Fliess, rencontres que Freud nommait congrès et qui suivaient un protocole particulier. Les lettres les suivent toujours et les évoquent. Elles semblent ainsi tenir leur fonction du fait qu'elles ponctuent les rencontres qui ont eu lieu, les reproduisent ou permettent de les ressaisir autrement. Lire ainsi la correspondance entre Freud et Fliess retravaille autrement le lien entre absence et écriture épistolaire : ce n'est pas à proprement parler parce qu'ils ne peuvent pas se voir qu'ils s'écrivent mais bien parce qu'ils se sont vus. On pourrait dire qu'ils s'écrivent après s'être vus, les lettres venant en quelque sorte doubler leurs rencontres. Certes là aussi la lettre s'écrit dans le moment où on ne se voit pas mais l'absence n'en est pas à proprement parler la raison. De même, le recours à la lettre chez Mme de Sévigné peut s'inscrire dans d'autres modalités que le seul éloignement physique de sa fille. Roger Duchêne souligne que le choix épistolaire pour Madame de Sévigné peut parfois se justifier d'un éloignement moral, « Madame de Sévigné écrivant à sa fille, Madame de Grignan, qui se trouve pourtant dans la chambre voisine de la sienne, une lettre que lui portera un domestique

²⁵⁸ Roger Duchêne, *Comme une lettre à la poste*, Paris, Fayard, 2006, p.9.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.195.

²⁶⁰ Erik Porge, « Du mythe de l'auto-analyse de Freud au discours psychanalytique », *Essaim*, n°19, Automne 2007, p.23.

parce que l'écrit lui permet de mieux argumenter sa pensée »²⁶¹. Et il cite l'épistolière : « Je m'exprime mal de bouche, ma bonne, précise-t-elle, je crains vos éclats. »²⁶² Ce ne sont pas pour ces raisons qu'Elisabeth et Descartes s'écrivent. Ce n'est pas parce qu'ils se sont vus qu'ils s'écrivent ni même parce que se parler suscite une émotion problématique pour l'échange ou la compréhension mais bien parce qu'ils ne se sont pas vus et ne peuvent pas se voir. Ainsi, les lettres remplacent leurs rencontres et ne les doublent pas ni ne les évitent. La première lettre vient à la place de ce qui n'a pas eu lieu, la correspondance s'initiant d'une rencontre annulée par les contingences de leur vie, la poursuite de la correspondance se pose de même comme recours quand ils ne peuvent pas se voir. Rappelons en effet que leur correspondance est entrecoupée de rencontres régulières que les lettres évoquent ou espèrent. Là où les lettres viennent en supplément comme dans la correspondance entre Freud et Fliess, là où les lettres peuvent parfois être évitement comme entre Madame de Sévigné et sa fille, les lettres entre Descartes et Elisabeth viennent donc à la place d'une absence. Elles actent un éloignement physique qui ne donne pas d'autre recours que la lettre. On pourrait certes faire valoir que le rapport à l'écrit dans son lien à l'absence n'est pas le même au cours de la correspondance parce que se lit à travers les lettres que l'écrit finit d'une certaine manière par les satisfaire tous les deux. Ainsi, au début, les lettres viennent à la place de ce qui n'a pas eu lieu, de ce qui n'a pas pu avoir lieu, à la place d'une absence. D'emblée d'ailleurs elles disent le manque et la déception. Dans sa première lettre à Descartes, qui suit justement une rencontre prévue puis annulée, Elisabeth écrit le « regret » de ne pas avoir pu voir Descartes et se dit touchée par le « malheur qui [lui] a dérobé une conversation si profitable »²⁶³. Descartes, quant à lui, précise la joie qu'il a eu de la voir et réitère son souhait de la revoir, comme si l'écrit ne pouvait aucunement égaler ces rencontres. Ainsi par exemple, il écrit qu'il ne souhaite « rien tant que de retourner vers les lieux où [il a été] si heureux que d'avoir l'honneur de parler quelquefois à [Son] Altesse »²⁶⁴. Et dans la lettre suivante, s'excusant d'un écrit imparfait, il « espère, dans deux ou trois mois, avoir l'honneur de lui faire la révérence à la Haye »²⁶⁵. Si les lettres viennent donc à la place de l'absence, elles la constituent aussi comme contenu du discours. Ils ne se voient pas, le déplorent et les lettres parlent de cette impossibilité de se voir et disent l'espoir et la hâte des rencontres. Mais ce rapport à l'absence varie au cours de la correspondance, même s'il ne sera jamais strictement abandonné. Deux

²⁶¹ Roger Duchêne, *Comme une lettre à la poste*, op. cit., p.10.

²⁶² *Ibid.*, p.10.

²⁶³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

²⁶⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juillet 1644, p.90.

²⁶⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre d'août 1644, p.94.

autres modalités sont notables et constituent une variation de ce rapport aux lettres et à ce qu'elles disent. Si l'écriture en effet se plaint de l'absence, elle finit par s'en accommoder et les lettres semblent s'organiser comme strict substitut de la présence sans désormais insister plus que cela sur la défaillance du recours à l'écrit par rapport à la rencontre. C'est du moins la position de Descartes qui reconnaît au moins aux lettres le mérite de lui donner des nouvelles d'Elisabeth, à défaut de pouvoir la voir. Il semble avoir accepté le fait que les lettres sont le moyen d'un lien avec Elisabeth. Et bien que cette acceptation reste un pis-aller, l'absence n'est plus l'objet de la même reprise. Descartes regrette d'ailleurs plus le manque de lettres de son intermédiaire habituel qui sert aussi de messager, Pollot, que les rencontres avec Elisabeth. Il écrit :

*[...] Monsieur de Pollot, m'ayant écrit fort à la hâte, il y a environ deux mois, m'avait promis de m'écrire derechef par le prochain ordinaire ; et pour ce qu'il ne manque jamais de me mander comment se porte Votre Altesse, pendant que je n'ai point reçu de ses lettres, j'ai supposé que vous étiez toujours en même état.*²⁶⁶

Et dans la lettre suivante :

*[Monsieur Jonson], qui était hier ici, m'a dit aussi que je pouvais adresser mes lettres pour Votre Altesse par les messagers ordinaires, ce que je n'eusse osé faire sans lui, et j'avais différé d'écrire celle-ci, pour ce que j'attendais qu'un de mes amis allât à La Haye pour la lui donner. Je regrette infiniment l'absence de Monsieur de Pollot, pour ce que je pouvais apprendre par lui l'état de votre disposition, mais les lettres qu'on envoie pour moi au messenger d'Alkmar ne manquent point de m'être rendues, et comme il n'y a rien au monde que je désire avec tant de passion que de pouvoir rendre service à Votre Altesse, il n'y a rien aussi qui me puisse rendre heureux, que d'avoir l'honneur de recevoir ses commandements.*²⁶⁷

Ce qui est objet d'un souci ici c'est l'organisation d'un échange de lettres, bien plus que l'absence elle-même. Elisabeth d'ailleurs s'en préoccupe elle aussi, qui lors d'un changement de résidence prévient Descartes qu'il n'a pas « besoin pour cela de changer l'adresse de [ses] lettres [...] »²⁶⁸. Enfin, le cran supplémentaire est néanmoins franchi par Elisabeth lorsqu'elle précise à Descartes que ce sont ses lettres qui servent d'antidote à la mélancolie. A partir de là, soit le mois de Juin 1645 et jusqu'au retour du discours explicite sur l'absence et le désir de rencontre qui s'en déduit, soit l'année 1647, les

²⁶⁶ Descartes à Elisabeth, lettre du 18 mai 1645, p.95.

²⁶⁷ Descartes à Elisabeth, lettre de mai ou juin 1645, p.103.

²⁶⁸ Elisabeth à Descartes, lettre du 13 septembre 1645, p.130.

lettres semblent satisfaire les deux correspondants. Elisabeth dit explicitement l'importance qu'elle porte aux lettres de Descartes. Mais lui-même s'inscrit dans un discours s'enchantant des lettres et espérant qu'elles aient en elles-mêmes l'utilité précisée par Elisabeth. En réponse à la lettre d'Elisabeth instaurant radicalement les lettres comme remède, Descartes écrit : « Je supplie très humblement Votre Altesse de me pardonner, si je ne puis plaindre son indisposition, lorsque j'ai l'honneur de recevoir de ses lettres. »²⁶⁹ Et même si la fin de la correspondance renoue avec la question de l'absence à la fois comme contenu des lettres et en partie comme justification à l'existence de la lettre, cela n'a plus strictement le même sens. C'est tout d'abord Descartes qui relance ce thème et plus pour insister semble-t-il sur la valeur de cette absence, étant indice d'un mieux être d'Elisabeth dans le lieu où elle se trouve : « La satisfaction que j'apprends que Votre Altesse reçoit au lieu où elle est, fait que je n'ose souhaiter son retour, bien que j'aie beaucoup de peine à m'en empêcher, principalement à cette heure que je me trouve à La Haye. »²⁷⁰ Elisabeth lui répond regretter d'avoir manqué une occasion de le rencontrer mais ne cache pas l'importance de ce qu'elle trouve auprès de ses proches²⁷¹. Dans les dernières années, la correspondance est ponctuée de ces allusions à l'absence ou aux questions d'organisation pour pouvoir se croiser à La Haye²⁷². Mais le désir de ces rencontres semble désormais davantage se dire comme un surcroît à l'écrit. Cependant, même si l'écrit n'a pas dans leur propos la même place tout au long de la correspondance au point qu'il peut acquérir une valeur dont le pendant est que la plainte sur l'absence se fait plus discrète, au point même que le désir de se voir peut parfois se dire donc comme un surcroît à l'écrit, il n'en demeure pas moins qu'Elisabeth et Descartes s'écrivent quand ils ne peuvent pas se voir. L'impossibilité de se voir se présente comme raison même de l'écriture. Il est certes plus fréquent de s'écrire parce qu'il est impossible de se voir et la correspondance entre Elisabeth et Descartes s'inscrit dans cette configuration classique la plus commune. Mais les deux correspondances précédemment évoquées à titre d'exemples permettent de considérer que l'évidence par laquelle la correspondance entre Descartes et Elisabeth se justifie mérite tout de même d'être soulignée. Bien qu'évidente, la substitution de la

²⁶⁹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juin 1645 p.106. Cf. aussi *Descartes à Elisabeth*, lettre de novembre 1646, p.185.

²⁷⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mars 1647, p.197.

²⁷¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.200.

²⁷² *Descartes à Elisabeth*, lettre du 10 mai 1647, p.202, *Descartes à Elisabeth*, lettre du 6 juin 1647, p.208, *Descartes à Elisabeth*, lettre du 31 mars 1649, p.231. *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1648, p.221, *Elisabeth à Descartes*, lettre du 4 novembre 1649, p.237.

lettre à la rencontre dessine un certain rapport à l'absence et à l'écriture : la lettre existe pour pallier l'absence.

On retrouve dans cette configuration l'ambivalence classique que les études sur l'épistolaire soulignent. En effet, les épistoliers s'efforcent de nier l'écart que la distance instaure bien que l'existence même de la lettre rappelle le décalage de temporalité et d'espace entre eux et ne permet pas de le méconnaître. Le parallèle entre lettre et conversation s'accompagne d'ailleurs toujours du rappel de leur radicale différence et Duchêne précise à ce propos que « l'affirmation de l'équivalence de la lettre et de la conversation ne va pas, chez ceux qui la posent et qui y croient, sans prise de conscience d'une regrettable différence »²⁷³. Cette ambivalence se retrouve dans la correspondance entre Descartes et Elisabeth. Elle est par exemple repérable de façon tout à fait explicite dans les propos de Descartes : s'il semble en effet poser l'équivalence entre les deux gestes, écrire à Elisabeth ou aller la voir – « [...] si je suis capable d'écrire ou de dire quelque chose qui lui puisse agréer, je tiendrai toujours à très grande faveur de prendre la plume, ou d'aller à La Haye, pour ce sujet [...] »²⁷⁴ - il ne manque pas non plus de rappeler sa préférence – « [...] je ne souhaite rien tant que de retourner vers les lieux où j'ai été si heureux que d'avoir l'honneur de parler quelquefois à Votre Altesse »²⁷⁵. De même, Elisabeth accorde aux lettres la valeur de permettre également de profiter des raisonnements de Descartes²⁷⁶ tout en soulignant dans la même lettre combien la « conversation » est incomparable²⁷⁷.

Il est donc autant légitime de dire que la lettre accentue ce qu'elle voulait effacer que de dire qu'elle atténue ce qui la cause. Néanmoins nous voudrions soutenir que le positionnement des lettres comme antidote à la mélancolie implique que soit par les lettres majorée la dimension de la présence, que les lettres permettent à l'absence d'être comme habitée d'une présence.

Il ne s'agit pas ici de reprendre l'idée que les lettres puissent être considérées dans leur dimension d'objet permettant ainsi de matérialiser le lien avec Descartes. Il ne s'agit pas non plus de considérer qu'en plus d'être signe, les lettres pourraient avoir le

²⁷³ Roger Duchêne, *Comme une lettre à la poste*, op. cit., p.195.

²⁷⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 mai 1643, p.70.

²⁷⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juillet 1644, p.90.

²⁷⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173.

²⁷⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173. Cf. aussi notamment, *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.200 : « Je n'ai point regretté mon absence à La Haye, que depuis que vous me mandez y avoir été, et que je me sens privée de la satisfaction que je voulais avoir en votre conversation, pendant le séjour que y faisiez [...] ». »

statut de signifiant, au sens où Lacan définit le signifiant comme ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. Pourtant une telle perspective permet de poser que les lettres représentent Descartes pour Elisabeth et attestent de sa présence pour elle. Mais la perspective que nous voudrions travailler ici est plutôt celle qui consiste à s'attacher à l'écriture elle-même en tant qu'elle est écriture épistolaire. Car c'est bien évidemment comme écriture épistolaire que les lettres permettent tout d'abord de majorer la dimension de la présence. Il faut certes faire droit à la possibilité précédemment évoquée selon laquelle les lettres peuvent aussi, par leur existence même, creuser la distance avec l'autre, souligner l'éloignement. Il faut aussi souligner cette réalité incontournable selon laquelle écrire à l'autre toujours l'absente. Il faut encore dire la vanité de l'écriture. Barthes le rappelle : « [...] savoir que l'écriture ne compense rien, ne sublime rien, qu'elle est précisément là où tu n'es pas [...] »²⁷⁸. Et parfois, l'écriture ne saurait, sans indécence, prétendre apporter ne serait-ce qu'un substitut digne. Mais si tel était le cas pour cette correspondance avec Descartes, Elisabeth ne pourrait pas dire que les lettres servent toujours d'antidote à la mélancolie. C'est la raison pour laquelle l'écriture épistolaire semble prendre, pour Elisabeth du moins, le sens d'une manifestation de l'autre, le sens d'une présence et c'est ce qu'il s'agit d'essayer de cerner.

L'écriture épistolaire repose tout d'abord sur ce pouvoir de l'énonciation qui consiste à convoquer l'autre par le seul fait de s'adresser à lui et où s'éprouve dès lors que le corps peut être accessoire pour que l'autre soit présent. Maingueneau le souligne : « Rien n'oblige non plus à s'adresser à un individu présent : l'énonciation possède justement l'étonnant pouvoir de convoquer ipso facto ceux à qui elle s'adresse, qu'elle constitue en tu. »²⁷⁹ Et dans *Fragments d'un discours amoureux*, Barthes rappelle ce paradoxe de toute adresse dans l'absence : « L'autre est absent comme référent, présent comme allocutaire. [...], tu es parti (de quoi je me plains) tu es là (puisque je m'adresse à toi). »²⁸⁰ Ainsi, dans le moment de l'écriture, l'autre est comme présent/absent. L'écriture épistolaire donne à celui à qui elle s'adresse une présence par le seul fait de l'adresse. Mais elle lui donne une présence aussi par des traces à même les énoncés en articulant l'énonciation à une situation d'énonciation²⁸¹ repérable dans le texte. L'analyse

²⁷⁸ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Collection Tel Quel », 1977, p.116.

²⁷⁹ Dominique Maingueneau, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986, p.7.

²⁸⁰ Roland, Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, op. cit., p.21-22.

²⁸¹ Dominique Maingueneau, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, op. cit., p.1 : « Tout énoncé [...] est le produit d'un événement unique, son énonciation, qui suppose un énonciateur, un destinataire, un moment et un lieu particuliers. Cet ensemble d'éléments définit la situation d'énonciation. »

littéraire la classe pour cela dans la catégorie de « discours »²⁸². On peut ainsi repérer les modalités que déploie le texte pour faire exister l'autre, pour se rendre présent à l'autre, pour que les épistoliers se manifestent dans le discours.

La dimension dialogique de l'écriture épistolaire en est probablement le moyen le plus massif qui justifie la comparaison avec la conversation : outre le face-à-face je/tu (ici je/vous), l'usage de certains verbes (demander/répondre/dire par exemple) en attestent de même qu'une certaine oralité de l'écriture. Les lettres entre Descartes et Elisabeth présentent de nombreuses occurrences de ces marques. Dès la première lettre d'Elisabeth²⁸³, l'usage des verbes place l'échange dans cette dimension dialogique : Elisabeth prie Descartes de lui « dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps », elle lui « demande une définition de l'âme plus particulière » qu'en sa métaphysique. On les retrouve dans les lettres de Descartes : dans la lettre du 18 août 1645, par exemple, où il commente Sénèque, il précise qu'il va d'abord « dire » son « sentiment touchant cette question »²⁸⁴, dans la lettre du 3 novembre 1645, commentant sa lettre précédente, Descartes précise : « Mais, lorsque j'ai dit qu'il y a des passions qui sont d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès, j'ai seulement voulu parler de celles qui sont toutes bonnes. »²⁸⁵ De plus, l'écrit peut aussi par un certain style introduire une illusion de discussion : ce sont les adresses plus explicites sous forme d'apostrophes (« Mais à vous, Monsieur, je le fais sans scrupules »²⁸⁶) ou d'impératifs (« Dites moi donc s'il vous plaît, jusqu'où il le faut suivre »²⁸⁷ / « Ne perdez donc point, je vous prie, le dessein de m'obliger »²⁸⁸ / « Ayez encore, je vous prie, la franchise de me dire »²⁸⁹), ce sont aussi les ruptures énonciatives dans le cours du propos sous forme de parenthèses comme autant d'apartés (Elisabeth parlant d'elle à la troisième personne : « Cela la fâche un peu, mais ne saurait la surprendre, puisqu'elle est bien accoutumée de souffrir le blâme des fautes d'autrui (même en des occasions où elle ne s'en voulait purger), et de chercher sa satisfaction seulement au témoignage que sa conscience lui

²⁸² Le terme de discours ici n'est pas à entendre au sens lacanien mais au sens où Benveniste en construit le concept comme distinct de celui de récit. Dominique Maingueneau, *op. cit.*, p.33 : « Relève du " discours " toute énonciation écrite ou orale qui est rapportée à son instance d'énonciation (je/tu/ici/maintenant) autrement dit qui implique un embrayage. » Le « récit » fait disparaître toute présence de la situation d'énonciation.

²⁸³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

²⁸⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 août 1645, p.119 : « C'est pourquoi, avant que de les examiner, je dirai ici mon sentiment touchant cette question. »

²⁸⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 3 novembre 1645, p.151.

²⁸⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

²⁸⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 13 septembre 1645, p.130.

²⁸⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 août 1645, p.115.

²⁸⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre de août 1645, p.123.

donne d'avoir fait son devoir »²⁹⁰) ou d'incises nécessaires pour reprendre le fil d'un propos comme emporté par le flux de la conversation :

Car [la différence entre entendement et imagination] est telle, que je crois qu'une personne, qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes aux yeux, et émouvoir son imagination, sans toucher son entendement, je crois, dis-je²⁹¹, que cela seul suffirait pour accoutumer son cœur à se resserrer et à jeter des soupirs²⁹².

Ce sont encore les propos rapportés et enchâssés qui produisent comme une mise en scène de la distribution de la parole. Descartes, s'adressant à Elisabeth :

Je pense être obligé de continuer et de lui dire que j'ai reçu depuis peu des lettres de l'ami que j'ai en ce pays-là, par lesquelles il m'apprend que, la Reine ayant été à Upsale, où est l'Académie, elle avait voulu entendre une harangue du professeur en l'éloquence [...]; mais qu'après avoir ouï cette harangue, elle avait dit que ces gens-là ne faisaient qu'effleurer les matières, et qu'il en faudrait savoir mon opinion. A quoi il lui avait répondu qu'il savait que j'étais fort retenu à écrire de telles matières ; mais que, s'il plaisait à Sa Majesté qu'il me la demandât de sa part, il ne croyait pas que je manquasse à tâcher de lui satisfaire. Sur quoi elle lui avait très expressément donné charge de me la demander, et lui avait fait promettre qu'il m'en écrirait au prochain ordinaire ; en sorte qu'il me conseille d'y répondre, et d'adresser ma lettre à la Reine, à laquelle il la présentera, et dit qu'il est caution qu'elle sera bien reçue.²⁹³)

Mais c'est aussi la constance avec laquelle chacun des épistoliers répond à la lettre de l'autre, reprenant même parfois un à un les éléments de la lettre reçue, qui permet cette comparaison si classique avec la conversation. Cette reprise peut certes ne pas être systématique mais elle reste une constante de leurs échanges. Ainsi par exemple, cette dimension dialogique est particulièrement présente dans le début de la correspondance puisqu'Elisabeth demande sans cesse des éclaircissements sinon conteste les positions de Descartes. Et les lettres se répondent et élaborent le mouvement par lequel Descartes précise ou amende ses thèses en tenant compte des objections d'Elisabeth. On la note

²⁹⁰ Elisabeth à Descartes, lettre de juillet 1648, p.221-222.

²⁹¹ Nous soulignons.

²⁹² Descartes à Elisabeth, lettre de mai ou juin 1645, p.101.

²⁹³ Descartes à Elisabeth, lettre du 20 novembre 1647, p.210.

aussi de façon explicite dans le temps des lettres répondant au désir de divertissement d'étude d'Elisabeth. Citons par exemple la lettre de Descartes du 3 novembre 1645 où, après avoir complimenté la princesse sur ses raisonnements, Descartes commence chaque paragraphe par une reprise des éléments de la lettre précédente d'Elisabeth. On trouve alors la succession suivante : « Je n'oserais aussi contredire à ce que Votre Altesse écrit du repentir » / « Et j'avoue bien que la tristesse des tragédies ne plairait pas, comme elle fait, si » etc. / « J'ai pensé ces jours au nombre et à l'ordre des passions » / « Pour ce qui est du libre arbitre » / « Pour ce qui regarde l'état de l'âme après cette vie » / « Je n'ai pas besoin de répondre à l'objection que font les théologiens, touchant la vaste étendue de l'univers, pour ce que votre Altesse y a déjà répondu pour moi » / « Au reste, si la prudence était maîtresse des événements, je ne doute point que Votre Altesse ne vînt à bout de tout ce qu'elle voudrait entreprendre. »²⁹⁴

A titre d'objection, on pourrait faire valoir que de nombreuses lettres de Descartes ressemblent davantage à des textes de pure philosophie, du moins à des textes très écrits et fort éloignés de la conversation, même en la considérant comme elle est, c'est-à-dire différée, tant ils tendent à l'exposé doctrinal et non à l'échange épistolaire. Nous avons fait valoir d'ailleurs, dans un autre contexte, celui de l'étude de la relation maître/disciple, la lettre du 6 octobre 1645²⁹⁵ où Descartes gomme dès le début de sa lettre toute indication d'une réponse épistolaire et expose sans préambule une question philosophique précise. Descartes semble d'ailleurs lui-même se rapporter à certaines lettres davantage comme à des textes de philosophie qu'à des courriers privés : le fait de les donner à lire à la reine Christine semble tout à fait concordant avec cette orientation. Mais d'une part, il faut tout de même remarquer que dans les lettres qui ressemblent le plus à un exposé philosophique, l'adresse à Elisabeth n'est pas complètement absente et constitue explicitement une ponctuation régulière dans l'exposé. Ainsi, par exemple, dans cette lettre du 6 octobre 1645, on trouve 8 occurrences de la formule « Votre Altesse » qui vient ponctuer régulièrement cet exposé philosophique long de 9 pages dans l'édition que nous étudions. Et dans la lettre du 4 août 1645²⁹⁶ où il commence à commenter Sénèque, Descartes encadre son exposé par deux paragraphes - introductif et conclusif - où il situe son texte par rapport à l'actualité de l'échange avec Elisabeth. D'autre part, le pas que prend l'exposé philosophique sur la dimension plus intime de l'écriture épistolaire contribue à rendre présent Descartes dans les lettres. Tout d'abord,

²⁹⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 3 novembre 1645, p.150 à 153.

²⁹⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 6 octobre 1645, p.138 à 146 : « Je me suis quelquefois proposé un doute, [...] » etc.

²⁹⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 4 août 1645, p.110 à 113.

ce choix constitue véritablement une réponse à la demande d'Elisabeth, réponse tout aussi frontale que les passages où l'écrit l'indique explicitement : par là il se rend présent pour elle en répondant à sa demande, en faisant ce qui est important pour elle. De plus, en choisissant d'écrire des lettres centrées sur l'examen de questions philosophiques, Descartes s'incarne là comme maître au sens de sa parenté avec la philosophie antique que nous avons déjà déployée, il s'incarne même comme le maître d'Elisabeth et rend cette fonction tangible par l'écrit. Enfin ces lettres témoignent aussi de sa présence par le contenu qu'il y développe et par le style qu'il y déploie. On pourrait dire que dans ces lettres apparemment moins adressées que les autres, Descartes fait du Descartes et c'est en ce sens que sa présence est autant massive qu'évidente. Le fait qu'il en fasse lire quelques unes²⁹⁷ à la reine Christine montre qu'il en assume totalement l'écriture et c'est par là d'ailleurs qu'il justifie ce choix. S'il envoie à la reine Christine les lettres écrites pour une autre, c'est parce qu'il s'est « persuadé qu'il lui sera peut-être plus agréable de voir ce qui a été ainsi écrit à une autre, que s'il lui était adressé, pour ce qu'elle pourra s'assurer davantage que je n'ai rien changé ou déguisé en sa considération »²⁹⁸. Ce qu'il écrit à Elisabeth constitue véritablement sa pensée, et même s'il assure ainsi à Christine que ses thèses ne sont pas modifiées par sa position de pouvoir, il atteste aussi d'une écriture épistolaire rendant authentiquement sa philosophie.

Mais cette présence qui grâce aux lettres se passe du corps se travaille aussi de façon plus particularisée dans le détail de l'écriture des épistoliers. Ainsi la présence est attestée par le fait qu'est lisible dans les lettres l'anticipation par l'épistolier des réactions de l'absent. Ces réactions sont supposées, l'écriture permet d'en construire une image et ce qui s'indique alors c'est bien que l'autre est présent quand on écrit. Dit autrement, c'est avec cette présence-là, imaginaire, que les épistoliers écrivent et elle se lit dans le texte. Par là, Descartes atteste à Elisabeth qu'elle est présente pour lui quand il lui écrit, puisqu'il pense à elle, lui suppose des réactions, prévient des interprétations possibles ou devance des objections. Ainsi par exemple, il « imagine » que la plupart des lettres qu'elle reçoit lui « donne de l'émotion »²⁹⁹, il espère que sa « franchise ne lui sera pas désagréable »³⁰⁰, il a « peur de [s]'être rendu si ennuyeux à [Son] Altesse »³⁰¹, « [il] sai[t]

²⁹⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 20 novembre 1647, p.211 : « Ces écrits que j'envoie à Monsieur Chanut, sont les lettres que j'ai eu l'honneur d'écrire à Votre Altesse touchant le livre de Sénèque *De vita beata*, jusques à la moitié de la sixième, où, après avoir défini les passions en général, je mets que je trouve de la difficulté à les dénombrer. »

²⁹⁸ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 20 novembre 1647, p.211.

²⁹⁹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

³⁰⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.76.

³⁰¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de novembre 1643, p.83.

bien que ce n'est pas tant la théorie, que la pratique, qui est difficile en ceci »³⁰². Cette remarque admet son pendant dans l'écriture d'Elisabeth. Descartes est bien présent à l'esprit de la princesse au point même, on l'a vu, qu'elle se soucie de l'état de la lettre qu'elle lui envoie et de cet objet qu'il aura donc entre les mains et qu'il lira, mais elle imagine aussi ce qu'il pourrait penser et ainsi, par exemple, elle « s'excuse de [sa] stupidité »³⁰³. Dans la lettre du 1er août 1644, elle écrit : « Mais je crains que vous rétracterez, avec justice, l'opinion que vous eûtes de ma compréhension, quand vous saurez que je n'entends pas comment l'argent vif se forme (...) »³⁰⁴. Dans celle du 13 septembre 1645, après avoir formulé l'objection selon laquelle pour estimer correctement les biens, « il faut les connaître parfaitement ; et pour connaître tous ceux dont on est contraint de faire un choix dans une vie active, il faudrait une science infinie »³⁰⁵, et avant de poursuivre son objection, Elisabeth fait droit à une possible réponse de Descartes : « Vous direz qu'on ne laisse pas d'être satisfait, quand la conscience témoigne qu'on s'est servi de toutes les précautions possibles. »³⁰⁶ Dans celle du 30 novembre 1645, elle trouverait légitime qu'il s'étonne « qu'après [lui] avoir témoigné que [son] raisonnement ne [lui] paraissait pas tout à fait ridicule, [elle] demeure si longtemps sans en tirer l'avantage que [ses] réponses [lui] donnent »³⁰⁷. L'écriture porte l'empreinte de la présence de Descartes quand Elisabeth lui écrit mais elle atteste aussi qu'Elisabeth est présente pour Descartes quand il lui écrit et peut-être cette certitude-là n'est-elle pas de moindre importance dans l'antidote que constituent les lettres.

L'écriture épistolaire permet donc de rendre sensible la présence, une présence sans corps physique dont on peut pourtant dire qu'elle se manifeste dans ce qui est convenu d'appeler le corps du texte. Dans *Écritures du corps*, Anne Deneys-Tunney rappelle que l'écriture s'impose « dans l'absence des corps, comme le seul corps, le corps écrit, le texte »³⁰⁸. Dans cette perspective, nous voudrions faire droit à un usage fréquent dans les lettres entre Descartes et Elisabeth du déictique « ici ». S'il désigne conformément à son usage le plus commun le lieu où celui qui écrit se trouve, il est dans cette correspondance très fréquemment utilisé pour désigner la lettre elle-même et se retrouve plus souvent dans les lettres de Descartes. Par là, Descartes désigne la lettre

³⁰² *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.102.

³⁰³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.71.

³⁰⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er août 1644, p.91.

³⁰⁵ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 13 septembre 1645, p.129.

³⁰⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 13 septembre 1645, p.129.

³⁰⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 30 novembre 1645, p.154.

³⁰⁸ Anne Deneys-Tunney, *Écritures du corps, De Descartes à Laclos*, Paris, PUF, 1992, p.29.

comme le lieu de la rencontre : « Je ne puis ici trouver place au serment d'Hippocrate »³⁰⁹ / « Ce qui est, comme je crois, toute la matière que Votre Altesse m'a ici prescrite »³¹⁰ / « Ce que je prends la liberté d'écrire ici à Votre Altesse »³¹¹ / « Mais je supplie très humblement Votre Altesse de me pardonner, si je n'écris rien ici que fort confusément »³¹² / « Je tâcherai ici d'expliquer en quelle sorte »³¹³ / « Et pour ce que, pendant que j'examine ici ces vérités, j'en augmente aussi en moi l'habitude »³¹⁴ / « Ainsi, j'ose ici exhorter Votre Altesse »³¹⁵, etc. Elisabeth reprend à son tour : « Je vous représente ici les raisons de mes doutes »³¹⁶ / « Je me laisse aller ici au plaisir de vous entretenir »³¹⁷ / « Je vous prie de recevoir ici mes remerciements »³¹⁸ / « Je ne l'ajoute pas ici parce que cela grossirait trop ma lettre »³¹⁹.

Les lettres sont ce nouvel espace où Elisabeth et Descartes se rencontrent et les épistoliers vont acquérir, en se racontant au fil des lettres, une véritable épaisseur. Les détails de leur vie, la référence à leurs qualités ou à leur tempérament, les expériences passées, les erreurs concrètes, l'enfance mais aussi les soucis actuels et les divers trajets dressent un portrait des épistoliers ainsi que de leur réalité, contribuant à leur donner un caractère tangible. Ainsi, entre autres, on apprend que Descartes, pendant ses études, n'a consacré que « fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul »³²⁰, qu'il a hérité de sa mère « une toux sèche et une couleur pâle qu'il a gardée jusqu'à l'âge de plus de vingt ans », que les médecins le condamnaient à mourir jeune »³²¹. Il livre que ce qui l'a sauvé, c'est son « inclination à regarder les choses du biais qui les pouvait rendre le plus agréables »³²². On sait que la tristesse lui augmente l'appétit³²³, qu'il vit une vie retirée, que ses « songes ne [lui] représentent jamais rien de fâcheux »³²⁴, qu'il s'estime très « éloigné du maniement des affaires »³²⁵, qu'il tient « en mauvaise estime les

³⁰⁹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 mai 1643, p.70.

³¹⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.73.

³¹¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.74.

³¹² *Descartes à Elisabeth*, lettre août 1644, p.94.

³¹³ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 4 août 1645, p.110.

³¹⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 15 septembre 1645, p.135.

³¹⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre de novembre 1646, p.187.

³¹⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er août 1644, p.92.

³¹⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 29 novembre 1646, p.191.

³¹⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.200.

³¹⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 30 juin 1648, p.218.

³²⁰ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 28 juin 1643, p.74.

³²¹ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.103.

³²² *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.103.

³²³ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.167.

³²⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 1er septembre 1645, p.125.

³²⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai 1646, p.169.

drogues »³²⁶ des apothicaires comme des empiriques. On découvre qu'il tient à préciser à Elisabeth qu'il n'est « point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible »³²⁷. Il a auprès d'elle un soutien lors des différends que sa philosophie provoque et il lui fait part de ses décisions et hésitations quant à son voyage en Suède. Quant à Elisabeth, on sait bien sûr qu'elle est « indocile »³²⁸ et que sa « stupidité »³²⁹ n'a d'égale que son désir de s'instruire. Et si elle décrit les symptômes dont elle souffre, elle confie surtout à Descartes que son corps est « imbu d'une grande partie des faiblesses de son sexe, qu'il ressent très facilement les afflictions de l'âme », elle dit avoir un « esprit sensible » dans un « corps faible »³³⁰. Elle livre au fil des lettres ses incapacités, fait part à Descartes des sujets de contrariétés, de ses drames familiaux et de ce qui l'accable. Elle parle des lieux où elle se trouve, des gens qu'elle y côtoie, de ce qui lui plaît ou l'agace. On sait qu'elle n'aime guère les mondanités mais qu'elle aime en revanche consacrer du temps à la philosophie. On sait qu'elle se plaint souvent de ne pas pouvoir le faire comme elle voudrait. Enfin, Descartes comme Elisabeth livrent à l'autre leurs réactions à la lecture des lettres, surprise, tristesse, satisfaction, étonnement, joie, et par là se livrent. Ils s'informent également de leurs déplacements, du temps du voyage, du temps du séjour, ce qui contribue à dessiner une géographie de leur existence.

Que la présence puisse exister sans le corps, la littérature s'en nourrit et l'extrême présence des personnages de roman tient à cette existence de papier et à ce corps romanesque que Roger Kempf définit comme celui qui ne préexiste nullement au livre mais naît de l'écriture elle-même : « Ni emprunté ni transcrit mais écrit, [...], le corps romanesque n'est rien moins que le corps du personnage de roman. »³³¹ Mais cette correspondance n'est pas une œuvre de fiction. Le corps réel des épistoliers ne peut pas complètement s'absenter des lettres, ne serait-ce que parce qu'écrire est un acte qui engage le corps, mais aussi parce que leur corps préexiste à l'écriture des lettres. En conséquence, les lettres n'existent pas à proprement parler sans ce corps des épistoliers. Cela se joue dans cette correspondance selon certaines modalités. Il convient tout d'abord de rappeler que la situation d'énonciation implique des déictiques spatiaux dont le sens suppose la position du corps de celui qui écrit. Les lettres en regorgent et les lire ne peut se faire qu'en référence au corps réel. On retrouve dans ce contexte l'usage notamment de l'adverbe de lieu « ici » dont Elisabeth use particulièrement pour désigner

³²⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mars 1647, p.197.

³²⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 mai 1645, p.96.

³²⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

³²⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 20 juin 1643, p.71.

³³⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

³³¹ Roger Kempf, *Sur le corps romanesque*, Paris, Seuil, 1968, p.5.

l'endroit où elle se trouve quand elle écrit. Quelques exemples dans les lettres d'Elisabeth ou de Descartes : « Je serais fâchée qu'ils vous eussent engagé à faire un voyage jusqu'ici »³³² / « Si le Sieur Van Bergen ne m'y eût obligée plus tôt, par sa civilité de vouloir demeurer en cette ville, jusqu'à ce que je lui donnerais une réponse à votre lettre du 28 de juin »³³³ / « C'est pourquoi j'ai plus de complaisance ici que je n'avais à La Haye »³³⁴ / « Ce que Monsieur Jonson, qui était hier ici, m'a dit que quelques-uns veulent faire »³³⁵, etc. Mais le corps réel est aussi présent dans cette correspondance dans la mesure où il est engagé comme thème de l'échange entre eux, un thème décliné par la question de l'union de l'âme et du corps, par la maladie d'Elisabeth, par la question des passions. Enfin, le corps est aussi convoqué par Elisabeth pour vérifier la validité du raisonnement cartésien, plus souvent pour le mettre en échec : dans tous les cas, c'est bien à l'aune du physique que les préceptes cartésiens sont, dans les lettres, examinés. Il ne nous semble dès lors pas possible que ces lettres excluent toute référence au corps existant même si elles en actent l'absence, même si la présence que le texte permet semble précisément tenir sa valeur d'une certaine émancipation par rapport à la présence physique.

Si les lettres sont antidotes à la mélancolie, c'est-à-dire antidotes à ce qui vient dire la difficulté de l'existence, c'est bien parce qu'elles permettent que dans l'absence, Elisabeth trouve de la présence. Dès lors l'absence n'est pas vide ni signe l'abandon. De même, le silence de l'autre n'est pas non réponse : par l'échange épistolaire, le silence est délai, attente de réponse, présence future de la lettre.

Mais peut-être qu'à elles seules, les lettres ne sauraient suffire. Dans cette perspective, une lettre en particulier en donne un indice intéressant. Dans la lettre de juillet 1646, Elisabeth formule explicitement combien la présence de Descartes a été nécessaire pour faire face à l'émotion. Elle écrit : « J'espère que vous me permettez d'emporter celui des passions, encore qu'il n'a pas été capable de calmer ceux que notre dernier malheur avait excités » - il s'agit de son frère Philippe qui vient d'assassiner un homme accusé d'avoir séduit sa sœur Louise. Elle poursuit : « Il fallait que votre présence y apportât la cure, que vos maximes ni mon raisonnement n'avaient pu appliquer. » Et elle précise qu'elle n'a pas eu le temps de remercier Descartes pour

³³² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98.

³³³ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 1er juillet 1643, p.77.

³³⁴ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 21 février 1647, p.195.

³³⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre de mai ou juin 1645, p.103.

« l'utilité de cette visite »³³⁶. Si elle dit dans cette lettre de juillet 1646 combien la rencontre physique est incomparable, irremplaçable, elle formule aussi clairement que le texte est parfois sans effet, combien il faut y remettre du corps. Par là elle semble dire la limite de l'écrit - lettre ou philosophie - par là elle souligne l'importance de la présence réelle.

Elisabeth semble tout d'abord souligner l'insuffisance des lettres en tant qu'elles n'apportent qu'un contenu de pensée. Tout se passe comme si sans la présence réelle, les lettres restaient des préceptes philosophiques abstraits, des mots. La rencontre physique avec Descartes permettrait de lester les mots, de produire un acte, de permettre que les analyses philosophiques qui s'échangent par les lettres ne restent pas en quelque sorte lettre morte. La convocation du corps réel par Elisabeth comme critère de vérification des propositions cartésiennes trouve là son pendant : la présence physique de Descartes est nécessaire parfois pour effectuer ce que le discours a pu établir. Autant le corps d'Elisabeth est cette réalité à laquelle est mesurée la philosophie cartésienne, autant le corps de Descartes est nécessaire pour incarner l'orientation à laquelle Elisabeth a acquiescé. En effet, ce qu'on apprend là, c'est que la philosophie est parfois simplement un discours, comme tel insuffisant à soigner ou à produire un effet. On peut mettre cette lecture en lien avec les lettres où Elisabeth dit combien pour appliquer les préceptes cartésiens, la volonté ne suffit pas, il faut qu'elle soit comme accompagnée, comme soutenue par des conditions concrètes d'existence. Ainsi, quand Elisabeth précise qu'elle parvient à appliquer les préceptes cartésiens, elle ne semble pas dupe de cette réussite puisqu'elle précise y parvenir quand elle est entourée de l'amour de ses proches ou quand les circonstances lui sont favorables. Dans la lettre du 10 octobre 1646, Elisabeth écrit :

*Pour moi, [...], je n'étudie qu'à me servir de la règle que vous mettez à la fin de votre lettre, en tâchant de me rendre les choses présentes les plus agréables que je puis. Ici, je n'y rencontre point de difficulté, étant en une maison où j'ai été chérie depuis mon enfance et où tout le monde conspire à me faire des caresses.*³³⁷

Et dans celle du 29 novembre 1646 elle écrit : « Et puisqu'il ne m'en est point arrivé de semblables [sujets de tristesse], et que l'air du pays ne s'accorde pas mal avec ma

³³⁶ *Elisabeth à Descartes*, lettre de juillet 1646, p.173-174. Cf. aussi la lettre du 11 avril 1647 où Elisabeth précise ce que la conversation lui apporte. *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.200 : « Je n'ai point regretté mon absence de La Haye, que depuis que vous me mandez y avoir été, et que je me sens privée de la satisfaction que je voulais avoir en votre conversation, pendant le séjour que vous y faisiez ; il me semble que j'en parlais toutes les fois plus raisonnable [...]. »

³³⁷ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.183.

complexion, je me trouve en état de pouvoir pratiquer vos leçons au regard de la gaieté. »³³⁸

Tous ces éléments ne semblent pas néanmoins remettre en cause l'importance des lettres mais insistent sur l'idée qu'elles ne peuvent être pensées sans le corps, sans le rôle que joue le corps. Se joue aussi là cette question des limites cliniques en quelque sorte de la philosophie, que l'orientation antiphilosophique d'Elisabeth permet de travailler autrement : la parole peut parfois être en effet inhabitée et vaine. En indiquant la nécessaire présence, Elisabeth souligne que ce qui « apporte la cure » est moins le contenu que la présence. En effet, lorsqu'elle évoque cette question dans ces lettres, ce n'est pas le contenu de ce que lui dit Descartes qui compte : ses « maximes », elle les connaît, elle les a déjà eues - par lettres ou lors des entretiens. Ce qui compte, c'est sa présence. Le corps de l'autre, par le simple fait de sa présence, modifie quelque chose, fait varier ce que la pensée élabore dans la solitude de la réflexion ou dans l'abstraction de l'écrit. C'est en ce sens que la philosophie ne peut être une clinique si elle méconnaît cette fonction du corps. Et quand Elisabeth d'ailleurs précise qu'il lui faut des conditions favorables et l'amour de ses proches pour appliquer la philosophie de Descartes, il ne nous semble pas que ce soit pour dire que les lettres ne suffisent pas, mais que la philosophie ne suffit pas. Enfin, tous ces éléments semblent également décliner d'une autre manière, volontiers paradoxale, en quoi les lettres constituent ce que nous avons appelé une solution : par ces remarques, Elisabeth fait valoir la valeur de la présence selon deux modalités - présence épistolaire/ présence physique - et aussi - dans les deux cas - la valeur d'une présence aimante sinon bienveillante, celle de Descartes, celle de ses proches.

En soutenant cette dernière hypothèse, il s'agit certes de réitérer la critique de la philosophie déjà conduite par un autre biais dans la partie sur l'antiphilosophie, mais il s'agit aussi de défendre que ce qui importe c'est la présence, quelle que soit sa modalité (physique ou épistolaire). Cette perspective doit cependant être confrontée à la précision désormais classique de Freud selon laquelle « nul ne peut être tué in effigie, in absentia ». Par là, Freud souligne la nécessaire présence physique de l'autre à qui on s'adresse, et, dans le contexte de la remarque de Freud, la nécessaire présence de l'analyste. Bien sûr, il ne s'agit pas de lire cette proposition dans l'orientation qu'elle prend dans la démarche analytique dans la mesure où ni le lien ni les finalités de la démarche analytique ne sauraient valoir pour cette correspondance. La remarque de Freud permet néanmoins de prendre en compte que toute présence n'est pas équivalente

³³⁸ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 29 novembre 1646, p.189.

quand il s'agit de penser l'efficacité de la parole et l'effet qu'elle peut produire. Ces lettres d'Elisabeth de 1646 que l'on travaille là plus spécifiquement viennent valider la position freudienne dans la mesure où elles soulignent que les deux présences, par lettres et physique, ne sont pas équivalentes du point de vue de leur effet sur le sujet. Elles corroborent l'importance de la présence réelle et surtout l'efficace de cette présence. Mais on ne saurait ignorer, et Lacan le rappelle³³⁹, que la présence est quelque chose de difficile à définir et ne peut être réduite à la seule présence physique. C'est dans ce sens que les deux présences, bien que distinguées, s'engagent l'une l'autre. Les lettres ne seraient alors antidote à la mélancolie que par le complément dont elles se soutiennent : la rencontre régulière avec Descartes. Ces lettres de l'année 1646 permettent de ne pas l'oublier. Cette correspondance n'est pas en effet une correspondance où les interlocuteurs ne se rencontrent plus jamais. Mais que l'importance des lettres ne se soutienne que de son complément nécessaire, la présence régulière de Descartes, n'implique pas que les lettres ne soient pas antidote. Elles le sont de tenir lieu de présence et tant qu'elles tiennent lieu de présence, elles le sont tant qu'elles sont régulièrement entrecoupées de rencontres.

2- Parler - Ecrire

On peut donc souligner l'importance du geste et de la présence qu'incarnent les lettres. Mais cela ne saurait avoir du sens si on l'isole de la possibilité que cela représente : celle de parler.

Il s'agit ici de considérer cette possibilité, abstraction faite en quelque sorte de son contenu. Car, en effet, si la confiance et l'exercice de la philosophie viennent nourrir cette parole, plus essentiellement, ce qui est à majorer est bien le rôle de cette parole adressée, que Lacan nomme transfert symbolique, celui qui modifie par le seul fait de parler : « Dans son essence, le transfert efficace dont il s'agit, c'est tout simplement l'acte de la parole. Chaque fois qu'un homme parle à un autre d'une façon authentique et pleine, il y a, au sens propre, transfert, transfert symbolique - il se passe quelque chose qui change la nature des deux êtres en présence. »³⁴⁰ Le transfert symbolique engage alors une forme de crédit accordée à la parole que Lacan nomme

³³⁹ Jacques Lacan, *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p.71 : « [...] Quelque chose qui n'est pas si facile à définir, la présence. »

³⁴⁰ *Ibid.*, p.176.

« fides, la parole qui se donne »³⁴¹. Mais cette foi accordée à la parole ne se constitue ni ne se maintient dans n'importe quelle condition. Lacan, dans sa définition du transfert symbolique, caractérise la parole d'une certaine manière : elle doit être authentique et pleine. Il distingue aussi à plusieurs reprises parole pleine / parole vide. Sans rentrer dans le détail de ce à quoi correspond exactement dans le cadre analytique une parole pleine ni au cours d'ailleurs de l'enseignement de Lacan, il faut souligner en revanche qu'une telle distinction témoigne d'un souci de ce que l'on dit, de la position que l'on occupe, ou même plus essentiellement de ce que parler veut dire pour produire un effet que l'on ne reconnaît pas exactement comme consubstantiel au fait de parler. De façon analogue, Epicure en soutenant la fonction thérapeutique de la philosophie s'interroge sur ce que doit être le discours du philosophe pour que la philosophie puisse soigner l'âme. Entérinant par là que tout discours ne soigne pas, la proposition d'Epicure opère une distinction entre un discours qui soigne et un discours vide qui n'est dès lors d'aucune utilité. Là encore, les réponses concrètes à ces questions³⁴² ne peuvent avoir de sens pour la correspondance entre Descartes et Elisabeth, d'autant que nous avons exposé les raisons d'une prise de distance par rapport à la dimension thérapeutique dans laquelle s'inscrit la proposition d'Epicure. Mais dans les deux cas, il s'agit de témoigner d'un souci de cette parole que l'on tient et d'entériner l'idée que parler ne suffit pas. Toutes ces démarches engagées, dans leur univers théorique propre, une réflexion sur ce qu'on dit. Quels que soient les écarts ou les différences radicales entre les différentes démarches, il nous semble que dans cette correspondance, Descartes témoigne à sa manière d'un souci analogue. Elisabeth désigne les lettres de Descartes par cette idée d'antidote à la mélancolie. Mais cette affirmation ne conduit pas néanmoins à faire l'impasse d'une certaine réflexion sur ce qui permet de les désigner comme telles. Qu'est-ce qu'une lettre antidote ? Même si cette question n'est pas frontalement posée ni élaborée, elle est présente implicitement par l'attention que Descartes accorde dans ses lettres au souci d'effectivement écrire des lettres qui servent d'antidote à la mélancolie. Il retient cette fonction de divertissement et s'attache à énoncer les conditions de l'élaboration de telles lettres. Il marque tout d'abord qu'il a entendu :

³⁴¹ Jacques Lacan, *Séminaire III. Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p.47.

³⁴² Nous renvoyons sur cette question notamment aux analyses d'André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme, op. cit.*, p.25 : « Qu'est-ce que pour Epicure un discours vide ? C'est un discours qui ne conduit à aucune saisie mentale d'un objet susceptible d'être donné dans l'expérience interne ou externe. » C'est en ce sens qu'un discours faux est souvent qualifié de vide parce qu'il ne « renvoie à aucune prénotion et la réalité n'offre aucun élément pour le remplir. Dépourvu de tout contenu, c'est un discours véritablement vide ». *Ibid.*, p.43.

J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps, en fatiguant l'esprit ; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister ; et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche.³⁴³

Il choisit de s'inscrire dans une telle orientation :

Et pour ce que vous m'avez fait l'honneur de témoigner que mes lettres vous pourraient servir de quelque divertissement, pendant que les médecins vous recommandent de n'occuper votre esprit à aucune chose qui le travaille, je serais mauvais ménager de la faveur qu'il vous a plu me faire en me permettant de vous écrire, si je manquais d'en prendre les premières occasions.³⁴⁴

Il en fixe les éléments : les lettres ont leur temps propre et dérogent à l'urgence du courrier classique (« elles ne vous en donneront point aussi de tristesse, et que vous les pourrez ouvrir à toutes heures, sans craindre qu'elles troublent la digestion des eaux que vous prenez »³⁴⁵), elles sont marquées par la position qu'occupe le philosophe (il vit dans un « désert » et n'a aucun lien avec le « reste du monde »³⁴⁶) et par son désir (« il n'a aucunes pensées plus fréquentes que celles qui, [se] représentant les vertus de [Son] Altesse, [lui] font souhaiter de la voir aussi heureuse et aussi contente qu'elle mérite »³⁴⁷), elles ont un contenu situé comme différent par rapport aux autres courriers qu'Elisabeth reçoit (la philosophie). Enfin, Descartes témoigne d'une vigilance dans la durée à propos de ce choix. Dans la lettre du 18 août 1645 par exemple, il espère que ses lettres continuent bien à remplir leur fonction de divertissement : « Encore que je ne sache point si mes dernières ont été rendues à Votre Altesse (...) je ne laisse pas toutefois de continuer sur la créance que j'ai que mes lettres ne vous seront pas plus importunes que les livres qui sont en votre bibliothèque. »³⁴⁸

Cependant étudier cette correspondance suppose de prendre en compte que cette possibilité de parler s'exerce essentiellement dans le fait d'écrire. Elisabeth écrit à Descartes, lui répond, élabore par écrit ses objections et à cette occasion se livre. Ecrire

³⁴³ *Descartes à Elisabeth*, lettre de juin 1645, p.107.

³⁴⁴ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

³⁴⁵ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108. Cf. aussi, *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 août 1645, p.116 : « [...] car d'autant qu'elles ne contiennent aucunes nouvelles que vous ayez intérêt de savoir promptement, rien ne vous conviera de les lire aux heures que vous aurez quelques affaires [...] »

³⁴⁶ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

³⁴⁷ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 21 juillet 1645, p.108.

³⁴⁸ *Descartes à Elisabeth*, lettre du 18 août 1645, p.116.

à Descartes est sans aucun doute aussi important que de recevoir et lire ses lettres. Elle se plaint d'ailleurs des obligations sociales et familiales qui viennent l'interrompre dans l'écriture des lettres³⁴⁹. On ne peut donc pas supposer que l'écriture - une écriture en première personne de surcroît - est pour elle sans effet.

Une lettre est tout d'abord quelque chose que l'on écrit quand l'autre n'est pas là. Elle se distingue en ce sens de la conversation dans la mesure où elle ne permet pas la spontanéité de l'échange, l'ajout d'explications, de rectifications, de précisions en fonction de ce que l'autre comprend ou ne comprend pas dans le moment même. Dès lors, elle oblige à la construction du propos dans le but que l'autre qui lira comprenne. En ce sens, le recours à l'épistolaire conduit Elisabeth à un certain récit, à une certaine construction de ses pensées mais aussi de ses symptômes pour qu'ils soient élaborés en objection philosophique. Elle emploie d'ailleurs à trois reprises³⁵⁰ le terme de « récit » pour désigner ce qu'elle raconte d'elle à Descartes. L'idée que l'écriture permet la correction, la reprise de même que l'élaboration et la réflexion fonde également la proposition lacanienne déjà évoquée selon laquelle le propre de la parole est précisément, à la différence de l'écrit, de ne pouvoir être rattrapée : si ce qui est dit est dit, ce qui s'écrit en revanche se réfléchit, se pense, se corrige. C'est une possibilité de tout écrit mais on pourrait dire que pour cette correspondance, l'écriture est encore plus marquée par ce travail. Le caractère philosophique des lettres, le terrain intellectuel sur lequel ils débattent, le destinataire qu'est Descartes sont autant d'éléments qui éloignent l'écriture d'une écriture spontanée et clairement intime où se livreraient les sentiments sans ordre ni retenue. Aucune parenté non plus entre cette correspondance et une écriture qui pourrait être automatique ou poétique, ou celle d'un journal intime. La correspondance nous livre des indices de ce travail, en négatif, lorsqu'Elisabeth déplore devoir envoyer à Descartes son brouillon³⁵¹. Le passage à l'écriture est incontestablement pour Elisabeth l'occasion d'une élaboration de ce qu'elle ressent et de ce qu'elle pense voire d'un certain contrôle et de prises de conscience autres. Cette mise en ordre en quelque sorte de son histoire, le fait de l'adresser à un Autre a nécessairement des effets même s'il n'est pas sûr que la correspondance dans sa

³⁴⁹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.165, *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.184.

³⁵⁰ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 24 mai 1645, p.98 : « Mais à vous, Monsieur, je le fais sans scrupule, m'assurant qu'un récit si naïf de mes défauts ne m'ôtera point la part que j'ai en votre amitié [...] » *Elisabeth à Descartes*, lettre du 11 avril 1647, p.201 : « J'aurais peur de vous en donner [des maux de tête] par ce fâcheux récit de moi-même, si votre soin de ma santé ne m'y avait portée. » *Elisabeth à Descartes*, lettre du 23 août 1648, p.224 : « Je vous en fais le récit, parce que je présume que vous y trouverez de quoi confirmer quelques-unes de vos doctrines. »

³⁵¹ *Elisabeth à Descartes*, lettre du 25 avril 1646, p.164, *Elisabeth à Descartes*, lettre du 10 octobre 1646, p.184.

littéralité nous permette de les cerner précisément, sinon par les déplacements déjà repérés où s'organisent de nouvelles possibilités et où ce dont elle souffre n'est plus l'enjeu central de l'échange.

Ce qui s'écrit ici ne renvoie pas, dans un premier temps, à ce qui ne peut pas se dire, mais à ce qui ne peut pas se parler en présence et dans l'échange immédiat. Cependant, ce qui se formule par là ne préexiste pas à l'écrit. Le travail de l'écriture fait advenir ce qu'il y a à dire mais également ce qui échappe à celui qui écrit. Si on a tout d'abord insisté sur le relatif contrôle que le passage à l'écriture permet, et sans le nier pour autant, il faut néanmoins en souligner le leurre dans la mesure où l'écriture ne permet aucune véritable appropriation. Que l'écriture expose en dehors de toute maîtrise, Elisabeth témoigne qu'elle n'est pas sans le savoir en précisant par exemple la honte que Descartes lise un « style si déréglé »³⁵². Mais plus essentiellement, il s'agit de rappeler qu'écrire revient à une dépossession. Ce qui est écrit tombe, n'appartient désormais plus au sujet qui s'en distancie et s'en dépossède. Les écrivains en témoignent. Ainsi par exemple, Catherine Millot : « Ecrire, et la publication qui s'ensuit, peut devenir une manière de se défaire de soi. Je m'écris : je me rature, je m'efface. Je me décharge de moi. Ecrire, c'est se délester. »³⁵³ Catherine Millot évoque la question de la publication et elle rappelle, quelques lignes avant la citation choisie, le terme de « poubellication » que Lacan évoquait à ce propos. Cette question de la publication est d'une certaine manière problématique à propos de la correspondance entre Descartes et Elisabeth. On pourrait considérer que dans la mesure où Elisabeth a toujours refusé la publication de ses propres lettres, l'écrit que constituent ses lettres n'est pas un écrit publié. Mais il ne semble pas que cette question de la publication puisse être réglée pour autant. D'une part, nous avons déjà souligné que la notoriété de son correspondant implique la possibilité, au moins en droit, d'une publication. L'écriture ne peut pas ne pas être marquée par cette possibilité. Mais on pourrait rajouter que Descartes rend certaines de ses propres lettres publiques en quelque sorte en les donnant à lire à la reine Christine. Il ne s'agit certes pas des lettres écrites par Elisabeth mais cette décision introduit tout de même au cœur de la correspondance cette question de l'ouverture de ces lettres à quelqu'un d'autre qu'à leur destinataire. Enfin, peut-être peut-on considérer que l'écriture épistolaire admet d'emblée une certaine publicité dans la mesure où les lettres sont envoyées à un destinataire différent de l'épistolier lui-même. Dans tous les cas, Catherine Millot en mettant en série écrire et publier pose que d'une certaine manière le dessaisissement

³⁵² *Elisabeth à Descartes*, lettre du 16 mai 1643, p.65.

³⁵³ Catherine Millot, « Poubellication » dans *La Nouvelle Revue Française*, n°598, octobre 2011, p.168.

dont il est question commence lorsqu'on écrit et probablement avant et en dehors de la publication. Alain Abelhauser le rappelle comme un fait d'expérience :

*N'est-ce pas d'ailleurs un fait d'expérience pour toute personne à s'être un tant soit peu essayée à écrire que d'avoir pu constater que l'achèvement d'un écrit - ne serait-ce que d'avoir à commettre une phrase au sens où Flaubert l'entendait - signe une désappropriation subjective, une perte, pour tout dire ?*³⁵⁴

Pour conclure, nous voudrions proposer de lire cette rencontre entre Descartes et Elisabeth par l'idée d'*eutuchia*, tranchant ainsi la question de la rencontre du côté favorable plutôt que défavorable. La notion d'*eutuchia* peut se traduire par l'idée de bonne rencontre ou encore d'heureuse rencontre. Mais dans le *Séminaire XXII. RSI*, Lacan, en évoquant cette question de la rencontre par l'idée de surprise, dit préférer le terme « heureuse, plutôt que bonne ou mauvaise »³⁵⁵. Nous voudrions suivre ce choix de traduction en ce qu'il insiste sur l'idée de chance et sur la parenté avec le hasard. L'*eutuchia* serait une chance dont le sens se décline pour cette correspondance de plusieurs manières.

L'*eutuchia* est tout d'abord une chance au sens d'une possibilité nullement prévisible parce qu'elle n'arrive pas pour tous, parce qu'elle est un événement qu'il n'est pas donné à tout le monde de connaître. C'est en ce sens que Lacan, à propos d'elle, dit : « J'espère qu'il vous en arrive de temps en temps »³⁵⁶. Sous ce biais-là, elle se distingue de la *distuchia*. Il y a, en effet, une certaine nécessité à la rencontre traumatique au sens où elle advient pour tous dans le lien au réel, puisque c'est le manque de signification dans la rencontre avec le réel qui est traumatique et que ce manque-là chacun le rencontre dans son existence. Même si la contingence, et à ce titre le hasard, marque la rencontre traumatique, il n'est nullement surprenant qu'elle advienne puisqu'il est même nécessaire que chacun fasse l'épreuve de cette mauvaise rencontre quels que soient les aléas de l'histoire de chacun dans cette rencontre manquée avec le réel. Il n'y a donc aucune nécessité à l'*eutuchia*, ce qui assurerait, bien plus que pour la rencontre traumatique, sa parenté avec le hasard. L'*eutuchia* ne serait pas prévisible comme l'est d'une certaine manière la *distuchia*. Elle serait dès lors en un autre sens imprévisible dans la mesure où elle ne peut se programmer ni être la conséquence nécessaire et

³⁵⁴ Alain Abelhauser, « Que cela ne cesse plus de s'écrire... », PERU, *La lettre et l'écrit*, Toulouse, COREP, 1995, p.32.

³⁵⁵ Jacques Lacan, *Séminaire XXII. RSI*, leçon du 11 février 1975, séminaire non publié.

³⁵⁶ *Ibid.*

logique d'un savoir. Elle reste ce qui surgit. Elle reste une surprise. On pourrait considérer que c'est particulièrement vrai dans cette correspondance. En effet, Lacan, en travaillant l'idée que l'analyste doit être un partenaire qui répond, précise : « Je remets en jeu le bon heur, à ceci près que cette chance, cette fois elle vient de moi et que je doive la fournir. »³⁵⁷ Il indique par là qu'il en va de la responsabilité de l'analyste de permettre qu'une heureuse rencontre ait lieu. Même si son surgissement n'est pas maîtrisable, il n'en demeure pas moins que les conditions de possibilités doivent être élaborées. Or, si l'*eutuchia* qui a lieu dans cette correspondance trouve en partie son fondement dans le fait que Descartes assume la position d'être un partenaire qui répond, on ne peut pas dire que ce positionnement relève d'une pratique éclairée : rien dans la position du philosophe ni dans le siècle qui est le sien ne permettait de penser ne serait-ce que la possibilité de ce type de réponse.

Mais l'*eutuchia* est aussi une chance au sens banal du terme, c'est-à-dire ce qui désigne un hasard qui prend un tour favorable. Cette orientation reprend l'idée de Lacan selon laquelle si *eutuchia* et *distuchia* sont toutes deux des rencontres manquées, elles ne sont pas manquées de la même manière. C'est certes dans l'*a posteriori* que la rencontre s'identifie comme rencontre. La proposition de Badiou³⁵⁸ de penser la rencontre comme un événement permet d'insister sur l'idée qu'elle n'est saisissable qu'à partir de ses conséquences. Mais au fond rien n'indique l'effet de ces conséquences pour le sujet. Aristote d'ailleurs travaille la *tuché* comme une contingence qui se manifeste par le biais d'un imprévisible qui peut venir tout autant interrompre, dévier ou faire obstacle à la praxis que servir les intérêts de l'individu concerné. La *tuché* est alors, selon les situations, mauvaise ou bonne et l'homme, en conséquence, un être malheureux ou heureux. Ainsi comprise, la *tuché*, la rencontre, est en elle-même dénuée de valeur, c'est son issue qui permettrait de la qualifier. Cette manière d'aborder la *tuché* ne fait pas pour autant l'impasse sur une sorte de responsabilité des sujets dans la rencontre puisque c'est à se situer par rapport au hasard que la *tuché* tient en partie son issue, même si ce choix se situe ici, c'est-à-dire tel que nous le travaillons dans la correspondance, plutôt au niveau de l'inconscient. Nous avons proposé, en introduction de ce travail, qu'un des effets qui permettrait d'identifier la rencontre comme rencontre pouvait être l'amour. Si l'amour peut être lu comme ce résultat à partir duquel la rencontre s'identifie comme rencontre, ce n'est pour autant pas une évidence. La haine peut tout autant surgir, signant également qu'il y a eu rencontre pour le sujet. Le point

³⁵⁷ Jacques Lacan, « Introduction à l'édition allemande des écrits », dans *Autres écrits*, op. cit., p.558.

³⁵⁸ Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, op. cit., p.28.

de partage ne se situe donc pas exactement dans l'idée qu'il y a eu rencontre ou pas, mais bien plutôt qu'il y a eu heureuse rencontre ou rencontre traumatique, *eutuchia* ou *distuchia*. Si l'amour peut être lu ici comme ce qui signe la rencontre entre Descartes et Elisabeth, il signe surtout qu'il y a eu *eutuchia*, heureuse rencontre, celle dont on peut se réjouir. En effet, à la différence de la rencontre traumatique qui laisse le sujet démuné dans sa rencontre avec le réel, l'*eutuchia* se situerait d'ouvrir des possibilités, de permettre au sujet d'inventer sa place. Elle serait rencontre féconde en ce que loin de laisser le sujet sans ressources, elle lui permettrait au contraire d'habiter le monde, de trouver à y loger sa singularité. C'est donc à partir des effets que l'*eutuchia* serait qualifiée qui permettent des déplacements et ouvrent pour chacun d'autres possibilités.

L'*eutuchia* serait en ce sens plus difficilement saisissable dans l'histoire des sujets, parce qu'elle n'a pas la régularité de la rencontre traumatique c'est-à-dire de cette rencontre en quelque sorte fatale, parce qu'elle n'occasionne pas de plainte, parce que son caractère heureux pourrait la rendre inapparente. Sûrement doit-on ici à l'intelligence d'Elisabeth de l'avoir repérée.

CONCLUSION

CONCLUSION

Elisabeth réclame le secret. Mais parler ou écrire expose et les lettres ne sont pas un espace clos où se garde un secret absolu. Nous voudrions au terme du parcours revenir sur cette question pour montrer qu'elle peut prendre une autre résonance. Ainsi, en demandant le secret, Elisabeth semble vouloir maîtriser ce qu'elle dit et livre à Descartes. Mais cette demande de secret ne peut pas être tenue. Pourtant, il ne s'agit pas de l'entendre par rapport au statut privé de la correspondance. On peut certes faire une lecture en ce sens et mettre en lien cette question du secret et l'ouverture des lettres à d'autres que les épistoliers, que cette ouverture renvoie aux contemporains de Descartes ou à la postérité. Mais notre perspective ici n'est pas d'articuler cette question au geste de Descartes qui donne à lire certaines de ses propres lettres à la reine Christine. D'une part, ce sont bien ses propres lettres qu'il donne à lire à Christine, et non les lettres d'Elisabeth, d'autre part, cette demande de secret intervient dès la première lettre d'Elisabeth en 1643, c'est-à-dire avant et sans lien immédiat avec cette décision de Descartes datant de l'année 1647. Il ne s'agit pas non plus d'articuler cette question à la publication et l'étude des lettres d'Elisabeth qui font sortir cette correspondance du cadre qu'Elisabeth souhaitait privé. Elle a en effet refusé la publication de ses propres lettres à la mort de Descartes. En ce sens, publication et étude pourraient être une manière de « trahir le souhait même d'Elisabeth de cantonner ses échanges intellectuels au plan privé »¹. Ces deux démarches - celle de Descartes, celle de la postérité - constituent incontestablement un passage à la publicité de ce qu'Elisabeth voulait laisser privé mais cela nous paraît signer la dimension universelle de cette correspondance au-delà de la particularité de leur histoire et de leurs échanges, dimension universelle que ce travail participe également à nourrir. Non, dire que la demande de secret d'Elisabeth ne peut pas être respectée, c'est bien plutôt souligner que ce qui s'expose dans cette correspondance, loin de ce que réclame Elisabeth, ne peut pas être tu ou contenu et chemine sans véritable maîtrise. Les lettres sont le lieu où se donne à voir ce qui échappe, la correspondance se constituant comme ce qui permet de faire émerger une certaine vérité, on pourrait dire, de la trahir. Mais il s'agit surtout en conclusion de

¹ Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin, « Elisabeth face à Descartes : deux philosophes ? » dans Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (sous la dir. de), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, op. cit., p.10.

soutenir que si cette lecture vaut pour Elisabeth, elle vaut aussi pour la correspondance elle-même. Il s'agit donc de proposer de ressaisir un certain nombre d'éléments que cette correspondance donne à penser en point de fuite des thèses philosophiques discutées.

La philosophie est engagée dans cette correspondance par son contenu et l'apport d'Elisabeth n'est pas à cet égard ignoré. Mais la philosophie est surtout ici engagée en ce qu'elle est l'objet d'une demande. A cette occasion, le premier enseignement de cette correspondance entre Descartes et Elisabeth réside dans le fait que la question qui est adressée à la philosophie en contient une autre. Si Elisabeth interroge la philosophie sur la distinction de l'union de l'âme et du corps, est nouée à cette question une autre question portant sur son être ou sur l'énigme qu'elle est pour elle-même. Ce qui s'extrait de cette correspondance nous semble dès lors indiquer une possibilité toujours présente pour la philosophie : que la demande de savoir philosophique cache une autre demande, que la philosophie soit souvent l'objet d'une demande qui ne saurait être strictement demande de savoir philosophique, ou en tous cas, ne saurait être purement demande de savoir philosophique. Mais parce qu'elle est nouée à la question philosophique qui s'adresse, parce qu'elle est, par elle, en quelque sorte, recouverte, cette autre demande peut ne pas être entendue et, très probablement, n'est pas souvent entendue. Cela n'engage bien évidemment pas la même chose de savoir ou pas que la philosophie peut être l'adresse d'une question autre que celle qui se formule. Le méconnaître porte à conséquence et on pourrait indiquer rapidement quelques destins possibles de cette demande lorsqu'elle n'est pas entendue ni même seulement postulée. Ainsi cette surdité pourrait être une manière de comprendre que se déchaînent souvent contre la philosophie nombre d'accusations et toute une palette de sentiments, allant du mépris à la haine, en passant par la moquerie et la condescendance. Plus simplement, cette demande peut être aussi portée ailleurs, là où elle trouvera écoute et ce lieu, selon les époques et les contingences de la vie, varie sûrement. Mais cette correspondance témoigne d'une autre possibilité encore : Elisabeth en effet, face à la surdité initiale du philosophe, n'abandonne pas, ne lâche pas prise et somme en quelque sorte la philosophie d'entendre sinon de répondre. Elle témoigne incontestablement que pour elle ce qui importe, c'est que la philosophie ne s'absente pas de cet appel. Il y a peut-être ici singularité : la solution que propose cette correspondance nous semble solidaire du fait que ce soit le philosophe qui finisse par entendre et répondre, le philosophe ou identiquement la philosophie dans la mesure où Descartes peut être considéré comme exemplaire au début de la correspondance d'une posture philosophique. Il importe donc

que Descartes ne se dérobe pas, parce que, quel que soit ce que demande Elisabeth, c'est tout de même à la philosophie qu'elle s'adresse. La valeur de la réponse dans cette correspondance est essentiellement dépendante de ce nouage à la philosophie. Cela implique de soutenir que les lettres ne sont antidote à la mélancolie que parce qu'elles sont des lettres de philosophie et écrites par le philosophe. C'est dire aussi qu'Elisabeth n'aurait peut-être pas pu adresser sa demande ailleurs. C'est de toute façon constater qu'elle ne l'a pas fait. Pourtant, même s'il y a là un point singulier, cette configuration ne nous paraît pas importante seulement pour la correspondance. En effet, plus largement Descartes enseigne tout de même que la philosophie peut entendre et répondre. Au-delà de cette correspondance, il n'est pas sans importance que la philosophie puisse témoigner qu'elle peut être habitée par une possibilité de se décaler d'elle-même, qu'elle puisse témoigner qu'elle peut faire face à cette humanité qui s'adresse à elle.

Reste qu'à cette écoute et à cette invention singulière, la philosophie, dans cette correspondance, n'y aurait pas été conduite si elle n'avait pas été trouée sous l'effet des objections d'Elisabeth et si elle n'avait pas fait l'épreuve de son incomplétude. C'est dire qu'il faut des conditions pour que la philosophie puisse ne pas être sourde à ce qui s'adresse à elle. En conséquence seule une certaine position philosophique peut entendre quelque chose de cette demande recouverte par le contenu philosophique interrogé. La correspondance permet alors d'engager une réflexion sur la philosophie et sur une autre manière surtout d'occuper la position du philosophe. Récapitulons ce que nous enseigne Descartes. Il nous apprend tout d'abord que le philosophe peut entendre et répondre à une demande qui n'est pas strictement demande de savoir philosophique. Mais il nous apprend que, pour cela, il doit en passer par l'épreuve de ce qui lui résiste. Il doit se confronter aux limites de la philosophie, à sa mise en question. Il ne peut donc entendre, et éventuellement répondre, que s'il est conduit, d'une manière ou d'une autre, consciemment ou non, à se confronter à la faille de la philosophie, au fait qu'elle ne peut pas répondre à tout, au ratage en quelque sorte de ses réponses quand elles s'en tiennent au niveau des énoncés philosophiques. Descartes nous enseigne enfin que le philosophe ne peut répondre qu'en transgressant la philosophie. A partir de là, il nous semble tout d'abord important de poser qu'il ne s'agit pas que la philosophie devienne autre chose qu'elle-même. Cette correspondance d'ailleurs ne nous semble pas pouvoir être lue en ce sens : Descartes et Elisabeth font bien ensemble de la philosophie et nous avons souligné à plusieurs reprises l'importance de cette dimension. Ils font d'ailleurs une philosophie tout à fait classique. L'importance pour la postérité de ce dont ils débattent, l'incessante reprise par les commentaires des thèses dont ils discutent attestent de la

richesse et de la fécondité des échanges philosophiques entre eux. Mais sans être autre chose qu'elle-même, la philosophie peut néanmoins être enseignée par son manque. Cela ouvre alors à la possibilité d'une réponse singulière, qui excède le strict philosophique, qui ne s'y confond pas. Dans cette correspondance, c'est l'écriture des lettres qui donne une idée concrète de cette invention possible en parallèle en quelque sorte à la dimension philosophique de leurs échanges. Une philosophie enseignée de cela serait dès lors une philosophie qui peut faire droit à l'irruption en son sein d'une réponse qui lui est hétérogène. Mais elle peut aussi être simplement enseignée d'une demande qui la traverse et à laquelle elle ne peut pas répondre. Mais même en répondant au niveau philosophique, c'est-à-dire au fond en ne répondant pas autrement que le permet la philosophie, répondre d'un lieu que l'on sait troué, ou répondre en sachant que la réponse sera toujours partiellement insatisfaisante, ne saurait produire les mêmes effets que répondre sans entendre ou sans présupposer que la demande peut en cacher une autre. Descartes d'une certaine manière nous montre qu'il est possible de se situer ainsi sans le savoir. Sa position est dès lors d'abord éthique en ce qu'il n'abandonne pas l'autre à la souffrance. Mais cette correspondance ne permet plus d'ignorer qu'il est possible d'en savoir quelque chose et elle engage à penser la possibilité d'occuper le discours philosophique autrement, de le soutenir ou de l'adresser différemment.

La question de l'amour est centrale dans cette correspondance entre Descartes et Elisabeth. Une certitude s'impose : elle est une question polémique, presque une question taboue. Pourtant, on l'a vu, il est impossible de penser cette correspondance sans la dimension de l'amour. Sans rappeler les acquis précédents, il convient tout de même de souligner que sa prise en charge est nécessaire pour comprendre le lien au savoir et au maître. Elisabeth en effet s'avance en quelque sorte dans la parole par l'amour, mais par là elle s'avance dans le questionnement, dans le désir de comprendre, dans l'élucidation. Bref, le véritable travail de recherche et de réflexion philosophique se fait ici par l'amour, c'est-à-dire par le transfert. Cette perspective est désormais, c'est-à-dire du fait de l'apport de la psychanalyse, quasiment un lieu commun que plus personne, ou presque, ne se risque à contester. Il est donc difficile de penser que l'interdit autour de cette question tient uniquement à une position de la philosophie qui consisterait à refouler de son champ cette question de l'amour. Une telle tradition certes existe, qui croit devoir protéger sa rationalité en se protégeant de l'amour. Mais la tradition philosophique n'est pas si univoque que cela et il est somme toute un peu caricatural de

penser que la philosophie ignore et ne veut jamais rien savoir de son lien à l'amour. Que ce soit une question problématique n'implique pas qu'elle soit unanimement méconnue. Le lien entre philosophie et amour auquel cette correspondance confronte semble dès lors bien peu suffisant pour justifier que soit régulièrement assuré « qu'il n'est aucun besoin d'inventer un roman ou de supposer derrière les sentiments avoués au bas des lettres d'autres sentiments invérifiables »².

C'est ce terme de « roman » qui revient régulièrement chez les commentateurs qui discutent cette question³. Et il est toujours utilisé pour désigner que ce qui se suppose entre eux d'amoureux, dans l'harmonie ou la crise, n'est qu'invention. Ludger Oeing-Hanhoff par exemple précise à propos d'une interprétation à laquelle il s'oppose : « Mais cela appartient au roman, non pas à l'histoire. »⁴ Une histoire amoureuse entre eux relèverait donc du roman, autant dire de la fiction, de l'invention, sinon de l'imagination délirante et non de ce qui s'est réellement passé. Ce jugement a bien sûr valeur de dénigrement et de prise de distance, la rigueur philosophique imposant de s'en tenir aux faits. Or, si on s'en tient aux faits justement, il y a transfert entre Descartes et Elisabeth et cette donnée permet de dire frontalement qu'Elisabeth est amoureuse. Lacan rappelle d'ailleurs qu'il n'y a entre le transfert et l'amour-passion aucune différence⁵. Et pour paraphraser⁶ ce qu'il dit à propos des débuts de la psychanalyse, on pourrait rajouter : que cette histoire d'amour n'ait pas existé seulement du côté d'Elisabeth n'est pas douteux non plus. Personne n'en doute d'ailleurs. Ludger Oeing-Hanhoff, qui fait autorité sur cette question et auquel renvoient les commentateurs pour ne pas la traiter, s'appuie sur une lettre de Descartes à Chanut où Descartes souligne que l'on ne peut pas, du fait des codes, dire « à ceux qui sont d'une condition fort relevée au-dessus de la nôtre que nous les aimons, mais seulement que nous les respectons, honorons, estimons, et que nous avons du zèle et de la dévotion pour leur service »⁷. Il précise qu'Elisabeth avait eu connaissance de cette lettre et conclut qu'« elle pouvait ainsi, voir, dans chaque lettre de Descartes, l'assurance qu'il l'aimait »⁸. On pourrait rajouter que la demande d'Elisabeth est exemplaire de la demande d'amour en tant qu'elle ne demande rien de

² Jean-Marie Beyssade, « Philosophe par lettres », *op. cit.*, p.25

³ Nous renvoyons à cet égard à l'article de Ludger Oeing-Hanhoff qui fait le point sur cette question, dans Bulletin cartésien XI, Archives de Philosophie, 45, 1982, Cahier 4, p.1 à 33.

⁴ *Ibid.*, p.22

⁵ Jacques Lacan, *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p.144.

⁶ Jacques Lacan, *Séminaire VIII. Le transfert*, *op. cit.*, p.16 : « [...] Il est bien évident que c'était une histoire d'amour. Que cette histoire d'amour n'ait pas existé seulement du côté de la patiente n'est pas douteux non plus. »

⁷ Descartes, « Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 », *Œuvres philosophiques*, Tome III, *op. cit.*, p.718. Cité par Ludger Oeing-Hanhoff, *op. cit.*, p.23.

⁸ Ludger Oeing-Hanhoff, *op. cit.*, p.23.

plus que la réponse. En disant que ce sont les lettres qui servent d'antidote à la mélancolie, Elisabeth ne demande aucun objet particulier ni, dans le contexte, aucun savoir positif constitué : elle demande la réponse comme telle et ce que lui donne Descartes n'est rien d'autre que le don de la réponse. Alors, disons-le clairement, le terme de « roman » ne vient pas tant signifier une prise de distance avec la question de l'amour qu'avec ce qui, par le masque du vocabulaire de la relation amoureuse, ne se dit pas : la possibilité d'une relation charnelle et sexuelle. Peut-être que cette question est effectivement hors propos, peut-être est-elle de toute manière indécidable. Pourquoi en revanche est-elle à ce point scandaleuse qu'elle fait l'objet de contestations incessantes ? Peut-être est-ce un effet d'époque. On pourrait rappeler en effet que l'intrusion de la question sexuelle et charnelle sur la scène philosophique n'a pas toujours été si incongrue ni discutable. *Le Banquet* de Platon en est l'exemple classique et Lacan précise qu'une telle crudité serait probablement de nos jours impensable⁹. Effet d'époque peut-être mais qui nous enseigne quand même que ce que la philosophie rejette de son champ par cette idée de roman, c'est moins l'amour que l'amour dans son versant charnel et sexuel. Cette correspondance, d'être celle d'un homme et d'une femme, oblige dès lors à s'y confronter, au moins comme stricte possibilité. La correspondance cernerait alors ce que la philosophie refoule : non le sentiment qu'est l'amour mais l'amour en tant qu'il engage du corps.

Cependant, force est de constater que c'est par le seul biais de cette polémique que la question de l'amour est engagée à propos de cette correspondance et cette focalisation n'est pas non plus sans effet. Elle conduit finalement à ne pas interroger le lien entre philosophie et amour que pose cette correspondance, c'est-à-dire à ne pas en prendre la mesure. Mais dans le même temps, à fonctionner comme dénégation, elle révèle alors que la question du corps en est le point aveugle. Ainsi, l'apport vraiment original de cette correspondance n'est peut-être pas tant sur la question du transfert et de l'amour que sur ce à quoi cela confronte à cette occasion : la question du corps. Que la philosophie ne puisse pas faire l'impasse de la question du corps, c'est ce que, paradoxalement peut-être, Elisabeth rappelle sans cesse. Elle y conduit d'une part en critiquant la généralité des préceptes qui achoppent sur ce qui s'éprouve. Ce n'est pas la philosophie ici qui est en question mais une philosophie désincarnée, abstraite, sans chair ni présence. Par là Elisabeth se fait antiphilophe en valorisant une vérité éprouvée, rencontrée, loin de l'abstraction du concept. Elisabeth y reconduit encore quand elle souligne que seule la présence de Descartes permet d'apporter la cure à

⁹ Jacques Lacan, *Séminaire VIII Le transfert*, op. cit., p.34-35.

l'émotion trop vive. Ce qui donne poids à la parole, c'est la présence physique. Or, même lorsque cette question de l'amour est assumée à propos de cette correspondance, c'est pour la situer du côté de la noblesse du sentiment, amitié, amour raisonnable ou intellectuel : une pure abstraction. C'est dire que même quand la philosophie sait son lien à l'amour, elle le sait comme une manière de s'en débarrasser. Ce lien est plutôt convoqué comme une manière de ne pas savoir. C'est la raison pour laquelle en introduction de ce travail, nous avons proposé que le rappel de l'étymologie du terme de philosophie, passage obligé sur cette question, dilue ce lien à l'amour et ne permet pas somme toute de s'y arrêter. C'est ce sur quoi en revanche la psychanalyse s'arrête en rappelant la nécessaire mise en présence des personnes dans le transfert et c'est une des raisons pour laquelle Lacan travaille *le Banquet* de Platon où la référence au corps est omniprésente. Mais cette correspondance entre Descartes et Elisabeth enseigne que le corps est engagé dans le lien au philosophe et à la philosophie, elle témoigne d'un lien philosophique qui ne se fait pas sans le corps.

La philosophie se confronte à elle-même dans une correspondance. La forme n'est certes pas nouvelle, encore moins pour la philosophie de Descartes dont on sait combien elle doit beaucoup à son importante correspondance. Mais cette correspondance avec Elisabeth donne lieu à un inédit. Il tient incontestablement à l'épistolière elle-même et à ce qui pourrait se saisir comme son style. Cependant, il fallait peut-être une correspondance pour que cela soit ouvert.

Une correspondance renvoie tout d'abord à une structure temporelle particulière. Le temps joue en effet comme délai entre chaque lettre. Il y a du temps qui passe entre chaque lettre, temps d'attente, temps de réflexion mais aussi temps de coupure où ce qui a été lu ou écrit chemine. Ce rapport au temps participe au fait que les lettres ne sont pas un espace clos. Ce qui s'y dit ou s'y écrit est à la fois le produit de ce qui se passe et se réfléchit ailleurs et le déclencheur d'effets dans leurs élaborations philosophiques propres et dans leur vie. Cela va de pair avec une écriture. Descartes et Elisabeth seraient davantage écrivains qu'écrivains pour reprendre la distinction de Barthes¹⁰ afin de souligner une écriture sans objectif précis, une écriture qui accepte l'absence de maîtrise de sa finalité, qui ne s'élabore qu'en fonction de l'autre dans une sorte de dialogues d'écritures. Mais une correspondance est aussi dans son sens strictement épistolaire un échange de courriers dont il s'agit d'accentuer la dimension de dispute et de malentendus. Ce que dit Bernard Baas des liens entre philosophie et psychanalyse

¹⁰ Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris, Seuil, « Points Essais », p.152 à 159.

pourrait valoir pour Descartes et Elisabeth. Il précise en effet que s'il n'y a pas entre elles de correspondance au sens logique d'un rapport, d' « un accord harmonieux »¹¹, il y a correspondance au sens épistolaire du terme : « Si entre elles rien ne correspond, toutefois ça ne cesse de se répondre ». ¹² En ce sens, Descartes et Elisabeth correspondent, c'est-à-dire échangent des lettres, des lettres qui restent parfois sans réponse, ou qui simplement accusent réception, des lettres qui agacent ou qui contestent, des lettres qui arrivent à destination même si on ne sait pas toujours ce qui arrive ni quand. C'est ce qui permet du reste qu'elles soient aussi reçues par d'autres.

Pourtant, il n'est pas si sûr que la correspondance au sens logique d'un rapport soit complètement inadéquate pour ce lien entre Descartes et Elisabeth. La question de l'amour pourrait être ce qui en donne l'illusion. Lacan propose en effet qu'à l'impossibilité du rapport sexuel auquel se confronte tout être parlant répond l'amour par lequel semble s'écrire ce qui ne cessait pas de ne pas s'écrire. L'amour est ce par quoi quelque chose s'inverse. Et au fond, c'est cette illusion dont témoigne Elisabeth, elle qui trouve que les lettres servent d'antidote à la mélancolie alors même que Descartes répond toujours à côté et qu'elle conteste tout ce qu'il dit. Elle en témoigne encore quand elle assure que nul autre que Descartes ne l'a aussi bien comprise alors même qu'elle fait naître chez le philosophe un désarroi si patent qu'aucun commentateur n'en fait l'impasse. L'amour est alors illusion de correspondance, mais une illusion qui donne l'impression d'une chance, rappelant par là sa dette à la contingence de la rencontre. L'*eutuchia* d'ailleurs acquiert là une forme de permanence : elle ne cesse pas, ce sont les contingences de la vie qui y mettent fin. La mort de Descartes achève l'histoire, leur histoire. Parce qu'il faut bien le reconnaître, cette correspondance se lit comme un roman.

¹¹ Bernard Baas, *Y a-t-il des analystes sans culottes ?*, Eres, 2012, p.15.

¹² *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- Abiteboul Olivier, *La rhétorique des philosophes*, Paris, L'harmattan, 2002, 144p.
- Adam Charles, *Descartes, ses amitiés féminines*, Paris, Boivin, 1937, 164p.
- Adam Jacques (dir.), *Des mélancolies*, Paris, Editions du Champ lacanien, « Collection Cliniques », 2001, 206p.
- Agamben Giorgio, *Stanze*, Paris, Payot, « Bibliothèque Rivages », 1994, 283p.
- ALI, *Livre compagnon de L'envers de la psychanalyse*, Paris, Association lacanienne internationale, 2007, 254p.
- Allouch Jean, « La princesse, le savant et l'analyste », *Topique*, 2010, n°112, p.37-43.
- Allouch Jean, *L'amour Lacan*, Paris, EPEL, 2009, 492p.
- Alquié Ferdinand, *Etudes cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, 147p.
- Alquié Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1991, 384p.
- Alquié Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, « Quadrige », 2008, 154p.
- Althusser Louis, *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome I, Paris, Stock/Imec, « Le livre de Poche / Biblio Essais », 1994, 605p.
- Ancibure Francis / Galan-Ancibure Marivi / Sauret Marie-Jean, *La dépression nerveuse*, Toulouse, Milan, « Les essentiels Milan », 2006, 63p.
- Aristote, *Ethique à Eudème*, Paris, GF Flammarion, 2013, 349p.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004, 560p.
- Aristote, *Leçons de physique*, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1990, 440p.
- Aromi Anna, « La surprise de la tuché dans la physique d'Aristote », *Lettre Mensuelle*, 1993/4, n°118, p.16-19.
- Askofaré Sidi, « L'épreuve du symptôme. Quelle métaphore ? Quelle lettre ? », *Champ Lacanien*, 2001/10, n°10, p.47-56.
- Assoun Paul-Laurent, « Comment s'écrit l'inconscient », *Figures de la psychanalyse*, 2010, n°19, p.15-17.
- Assoun Paul-Laurent, « Du métier impossible à l'acte nécessaire. L'effet analytique », *Figures de la psychanalyse*, 2007, n°15, p.17-31.

Assoun Paul-Laurent, « Jouir du sens : le symptôme à la lettre », *Figures de la psychanalyse*, 2010, n°19, p.19-25.

Assoun Paul-Laurent, *Leçons psychanalytiques sur le transfert*, Paris, Economica-Anthropos, « Poche psychanalyse », 2006, 112p.

Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986, 220p.

Aucante Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, « Sciences, histoire, société », 2006, 472p.

Baas Bernard / Zaloszc Armand, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Paris, Navarin, 1988, 91p.

Baas Bernard, « Païdeïa (transfert et ontologie) », *Esquisses psychanalytiques*, Automne 1992, n°18, p.15-40.

Baas Bernard, *Y a-t-il des psychanalystes sans culottes ?*, Toulouse, Erès Arcanes, « Hypothèses », 2012, 248p.

Badiou Alain / Cassin Barbara, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, Paris, Fayard, « Ouvertures », 2010, 135p.

Badiou Alain / Roudinesco Elisabeth, *Jacques Lacan, passé présent*, Paris, Seuil, 2012, 104p.

Badiou Alain, « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein », *Barca !*, 1994/11, n°1, p.13-53.

Badiou Alain, *Eloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009, 90p.

Badiou Alain, *Lacan : l'antiphilosophie 3*, Paris, Fayard, « Le séminaire », 2013, 274p.

Badiou Alain, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, « Antiphilosophique collection », 2009, 113p.

Badiou Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1989, 92p.

Baillet Adrien, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1992, 302p.

Barthes Roland, *Essais critiques*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1981, 285p.

Barthes Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, « Tel quel », 1977, 280p.

Barthes Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, « Points », 1973, 105p.

Berrebi Emilie (dir.), *Etant donné L'Amour Lacan*, Paris, EPEL, 2013, 209p.

Beyssade Jean-Marie, « Une journée dans la quête du sujet cartésien », *Littoral* n°25, avril 1988, p.5-25.

- Beysade Jean-Marie, « Philosophe par lettres », dans Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, GF- Flammarion, 1989, 314p.
- Beysade Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2001, 328p.
- Bitbol-Hespériès Annie, « Descartes et la mélancolie de la princesse Elisabeth », https://www.univ-paris5.fr/content/.../DDD34_Descartes_Elisabeth.pdf.
- Bitbol-Hespériès Annie, *René Descartes et la médecine*, Paris, Edition du Sorbier, « Eurêka », 1999, 31p.
- Bousseyrux Michel, « Faire plus que parler », *l'en-je lacanien*, 2011/6, n°16, p.29-43.
- Bousseyrux Nicole, « Rencontres manquées avec le sexe. Clinique du partenaire manquant », *l'en-je lacanien*, 2010/12, n°15, p.113-128.
- Bouveresse Jacques, *Wittgenstein, la rime ou la raison*, Paris, Editions de Minuit, 1973, 238p.
- Braunstein Nestor, *Depuis Freud, après Lacan*, Toulouse, Erès, « Point Hors Ligne », 2008, 213p.
- Braunstein Nestor, *La jouissance, un concept lacanien*, Toulouse, Erès, « Point Hors Ligne », 2009, 300p.
- Bray Bernard, *Epistoliers à l'âge classique*, Tubingen, G. Nar, « Etudes littéraires françaises », 2007, 504p.
- Bruno Pierre / Sauret Marie-Jean, *Deux, l'amour*, Paris, Association de psychanalyse Jacques Lacan, 2010, 174p.
- Bruno Pierre, *Lacan, passeur de Marx*, Toulouse, Erès, « Point Hors Ligne », 2010, 328p.
- Bruno Pierre, *Une psychanalyse : du rébus au rebut*, Toulouse, Erès, « Point Hors Ligne », 2013, 464p.
- Bulat-Manenti Gorana, « Le corps intéresse-t-il la psychanalyse ? », *La clinique lacanienne*, 2008, n°14, p.9-13.
- Bury Emmanuel, « Espaces publics, espaces privés : les lieux du débat d'idées au XVII^e siècle », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 1999, vol.3, p.89-107.
- Cassin Barbara (dir.), *Nos grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, « Chemins de pensée », 1992, 468p.
- Cassirer Ernst, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, Vrin, 1997, 121p.
- Cassirer Ernst, *Descartes*, Paris, Cerf, 2008, 197p.
- Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan, lecteur d'Aristote*, Paris, Editions de l'association freudienne internationale, 1998, 392p.

- Causse Jean-Daniel, *Figures de la filiation*, Paris, Cerf, « La Nuit surveillée », 2008, 124p.
- Causse Jean-Daniel, *L'instant d'un geste*, Genève, Editions Labor et Fides, « Le champ éthique », 2008, 118p.
- Causse Jean-Daniel, Séminaire sur « Ethique des vérités et psychanalyse », Université Paul-Valéry, 2012 (non publié).
- Centre d'étude des correspondances et des journaux intimes des XIX^e-XX^e siècles, *Correspondance et magistère : la relation maître-disciple dans les lettres*, Cahier n°2, 1999, 473p.
- Chaboudez Gisèle, « Comment concevons-nous l'efficace analytique ? », *Figures de la psychanalyse*, 2007, n°15, p.69-85.
- Chaboudez Gisèle, « Editorial », *Figures de la psychanalyse*, 2010, n°19, p.9-11.
- Chaboudez Gisèle, *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël, 2004, 383p.
- Chaumon Franck, « Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines », *Essaim*, Automne 2010, n°25, p.67-82.
- Chaumon Franck, *Lacan*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2004, 124p.
- Chauvier Stéphane, *Dire " je "*, Paris, Vrin, « Analyse et philosophie », 2001, 256p.
- Chomsky Noam, *La linguistique cartésienne*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1969, 182p.
- Chrétien Jean-Louis, *De la fatigue*, Paris, Les éditions de Minuit, « Philosophie », 1996, 169p.
- Cléro Jean-Pierre, *Lacan : Y a-t-il une philosophie de Lacan ?*, Paris, Ellipses, « Philo-philosophes », 2006, 175p.
- Collège International de Philosophie, *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du Collège International de Philosophie », 1991, 452p.
- Colloque de Cerisy-La-Salle, 2001, *Lacan dans le siècle*, Paris, Editions du Champ Lacanien, « Collection Césures », 2002, 329p.
- Cordié Anny, *Malaise chez l'enseignant*, Paris, Seuil, 1998, 440p.
- Cossuta Frédéric, « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre ? », *Rue Descartes*, 2005/4, n°50, p.6-20.
- Cottet Serge, *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1996, 209p.
- Cournarie Laurent / Dupond Pascal / Nodé-Langlois Michel, *Descartes, passions et sagesse*, Toulouse, CRDP Midi-Pyrénées, « Dioti », 1997, 226p.

- Darmon Jean-Charles / Waquet Françoise (dir.), *L'amitié et les sciences. De Descartes à Lévi-Strauss*, Paris, Hermann, 2010, 276p.
- David-Ménard Monique (dir.), *Psychanalyse et philosophie : des liaisons dangereuses ?*, Paris, Campagne Première, 2010, 172p.
- David-Ménard Monique, « L'amour, l'amour de transfert et la philosophie », *Esquisses psychanalytiques*, Automne 1992, n°18, p.65-73.
- Davidson Arnold I. / Worms Frédéric (dir.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Editions de la Rue d'Ulm, « Les rencontres de Normale Sup' », 2010, 116p.
- De Gaudemar Martine, *La voix des personnages*, Paris, Cerf, 2011, 478p.
- De Swarte Victor, *Descartes, directeur spirituel*, Paris, Alcan, 1904, 292p.
- Demoulin Christian, *La psychanalyse, thérapeutique ?*, Paris, Editions du Champ lacanien, « Collection Cliniques », 2001, 82p.
- Deneys-Tunney Anne, *Ecritures du corps, de Descartes à Laclos*, Paris, PUF, 1992, 328p.
- Deprun Jean, *De Descartes au romantisme*, Paris, Vrin, « Vrin reprise », 1987, 198p.
- Derrida Jacques, *La carte postale*, Paris, Flammarion, « La philosophie en effet », 2007, 551p.
- Descartes René et Martin Schoock, *La querelle d'Utrecht*, textes établis et annotés par T. Veerbeek, Paris, « Les impressions nouvelles », 1988, 540p.
- Descartes René, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1989, 314p.
- Descartes René, *Œuvres philosophiques*, Tome I. 1618-1637, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », Edition de F. Alquié, 1988, 829p.
- Descartes René, *Œuvres philosophiques*, Tome II. 1638-1642, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », Edition de F. Alquié, 1992, 829,1148p.
- Descartes René, *Œuvres philosophiques*, Tome III. 1643-1650, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », Edition de F. Alquié, 1989, 1152p.
- Detienne Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Editions la Découverte, « Textes à l'appui », 1990, 160p.
- Diaz Brigitte / Siess Jürgen (dir.), *L'épistolaire au féminin*, Caen, PUC, 2006, 258p.
- Diaz Brigitte, *L'épistolaire ou la pensée nomade*, Paris, PUF, « Ecriture », 2002, 269p.
- Domanski Juliusz, *La philosophie : théorie ou manière de vivre ?*, Fribourg, Cerf, 1996, 126p.

- Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, « L'Espace analytique », 1994, 265p.
- Duchêne Roger, *Comme une lettre à la poste*, Paris, Fayard, 2006, 370p.
- Dugas Léon, *Une amitié intellectuelle : Descartes et la princesse Elisabeth*, Rennes, Oberthur, 1891, 42p.
- Dumézil Claude, « Socrate non dupe ? », *Esquisses psychanalytiques*, Automne 1992, n°18, p.51-56.
- Eleb Danielle, *Figures du destin*, Toulouse, Erès, « Point Hors Ligne », 2004, 164p.
- Encaoua Edwige, « La dimension de la rencontre dans la cure psychanalytique », *Le Coq-Héron*, 2002/4, n°17, p.47-56.
- Fabre Nicole, *L'inconscient de Descartes*, Paris, Bayard, 2003, 141p.
- Fédida Pierre, *Le site de l'étranger : la situation analytique*, Paris, PUF, « Quadrige », 2009, 311p.
- Fennetaux Michel, *La psychanalyse, chemin des Lumières ?*, Paris, Point hors ligne, 1989, 226p.
- Fierens Christian, *Le discours psychanalytique*, Toulouse, Erès, « Points Hors Ligne », 2012, 188p.
- Focchi Marco, *La langue indiscreète : essai sur le transfert comme traduction*, Paris, Point hors ligne, 1984, 177p.
- Forrest Philippe, « Je & Moi : avant propos », *La Nouvelle Revue Française*, 2011/10, n°598, p.7-20.
- Forrest Philippe, « Vrai témoin de la vérité », *La Nouvelle Revue Française*, 2011/10, n°598, p.80-98.
- Foucault Michel, *Dits et écrits. I*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, 1707p.
- Foucault Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes Etudes », 2001, 540p.
- Foucher de Careil Alexandre-Louis, *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites*, Paris, Alcan, 1909, 215p.
- Freud Sigmund / Breuer Joseph, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1992, 254p.
- Freud Sigmund, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1992, 422p.
- Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1981, 274p.

- Freud Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, « Prismes », 1987, 442p.
- Freud Sigmund, *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1996, 424p.
- Freud Sigmund, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 1994, 141p.
- Freud Sigmund, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, « Bibliothèque de psychanalyse », 2005, 159p.
- Freud Sigmund, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965, 184p.
- Freud Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1968, p.185p.
- Fumaroli Marc, *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, « Collection savoir », 1994, 552p.
- Gaspard Jean-Luc (dir.), *La souffrance de l'être*, Toulouse, Erès, « L'ailleurs du corps », 2014, 243p.
- Gori Roland, *La preuve par la parole*, Toulouse, Erès, « Actualité de la psychanalyse », 2008, 288p.
- Gouhier Henri, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1978, 247p.
- Gouhier Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 409p.
- Grangeon Michel, « Ecritures logiques », *Littoral*, 1992/10, n°36, p.105-130.
- Grimaldi Nicolas, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988, 177p.
- Guenancia Pierre, *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles lettres, « Encre marine », 2010, 301p.
- Guenancia Pierre, *Descartes*, Paris, Bordas, « Philosophie présente », 1986, 191p.
- Guenancia Pierre, *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1998, 381p.
- Guérault Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, « Aubier philosophie », 1991, 2 vol., 390p. / 339p.
- Guitard-Maury Marie-Françoise, « ... c'est donc que j'aime votre absence... », *Revue française de psychanalyse*, 2001/2, Vol. 65, p.587-601.
- Guyomard Patrick, « La disparité du transfert », *Esquisses psychanalytiques*, Automne 1992, n°18, p.81-84.
- Hadot Pierre, *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Editions Allia, 2009, 71p.

- Hadot Pierre, *Eloge de Socrate*, Paris, Editions Allia, 2010, 79p.
- Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienes, 1987, 254p.
- Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, « Le livre de poche/Biblio Essais », 2001, 208p.
- Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 2011, 461p.
- Henrion Jean-Louis, *La cause du désir*, Paris, Point hors ligne, 1993, 271p.
- Israël Lucien, *La jouissance de l'hystérique*, Paris, Editions Arcanes, « Points essais », 1996, 249p.
- Israël Lucien, *L'hystérique, le sexe et le médecin*, Paris, Masson, « Médecine et psychothérapie », 2008, 240p.
- Izcovich Luis, « L'écriture du symptôme », *l'en-je lacanien*, 2011/6, n°16, p.81-91.
- Julien Philippe, « Logiques de la négation », *Littoral*, Octobre 1992, n°36, p.97-104.
- Juranville Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige Essais débats », 2003, 496p.
- Juranville Anne, *La mélancolie et ses destins*, Paris, In Press Editions, « Psych-pocket », 2005, 179p.
- Kambouchner Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, « Hermann Philosophie », 2008, 370p.
- Kambouchner Denis, *L'homme des passions. Tome I et II*, Paris, Albin Michel, 1995, 501p./501p.
- Kaufmann Vincent, *L'équivoque épistolaire*, Paris, Editions de Minuit, « Critique », 1990, 199p.
- Kempf Roger, *Sur le corps romanesque*, Paris, Seuil, 1968, 189p.
- Kolesnik-Antoine Delphine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Editions, « La croisée des chemins », 2013, 620p.
- Kolesnik-Antoine Delphine (dir.), *Union et distinction de l'âme et du corps : une lecture de la VI^e méditation*, Paris, Kimé, « Philosophie-épistémologie », 1998, 147p.
- Kolesnik-Antoine Delphine / Marie-Frédérique Pellegrin (dir.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2014, 213p.
- Kolesnik-Antoine Delphine, *Descartes. Une politique des passions*, Paris, PUF, « Philosophies », 2011, 152p.

- Kong Philippe, « Agir et actes : la différ(a)nce », *La clinique lacanienne*, 2013, n°23, p.101-107.
- Krajzman Maurice-Moshe, *La place de l'amour en psychanalyse*, Paris, Point hors ligne, 1986, 123p.
- Lacan Jacques, *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, « Points essais », 1998, 436p.
- Lacan Jacques, *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2001, 448p.
- Lacan Jacques, *Séminaire III. Les psychoses*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1981, 362p.
- Lacan Jacques, *Séminaire IV. La relation d'objet*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1994, 434p.
- Lacan Jacques, *Séminaire V. Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1998, 517p.
- Lacan Jacques, *Séminaire VI. Le désir et son interprétation*, Paris, Editions de La Martinière, « Le Champ freudien », 2013, 615p.
- Lacan Jacques, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1986, 374p.
- Lacan Jacques, *Séminaire VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1991, 459p.
- Lacan Jacques, *Séminaire X. L'angoisse*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2004, 389p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XI. Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1990, 312p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XIX. Ou pire*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2011, 255p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2006, 427p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1991, 245p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2006, 185p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1975, 132p.
- Lacan Jacques, *Séminaire XXII. RSI*, (non publié).
- Lacan Jacques, « Le séminaire sur " la Lettre volée " », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.11-61.

Lacan Jacques, « Au-delà du " Principe de réalité " », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.73-92.

Lacan Jacques, « Intervention sur le transfert », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.215-226.

Lacan Jacques, « Du sujet enfin en question », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.229-236.

Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.237-322.

Lacan Jacques, « Variantes de la cure-type », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.323-362.

Lacan Jacques, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.493-528.

Lacan Jacques, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.585-645.

Lacan Jacques, « La signification du phallus », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.685-695.

Lacan Jacques, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.793-827.

Lacan Jacques, « Position de l'inconscient », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.829-850.

Lacan Jacques, « La science et la vérité », *Ecrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 1966, p.855-877.

Lacan Jacques, « Lituraterre », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.11-20.

Lacan Jacques, « Discours de Rome », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.133-164.

Lacan Jacques, « La psychanalyse vraie, et la fausse », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.165-174.

Lacan Jacques, « Réponse à des étudiants en philosophie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.203-211.

Lacan Jacques, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.243-259.

Lacan Jacques, « La méprise du sujet supposé savoir », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.329-339.

- Lacan Jacques, « L'acte psychanalytique », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.375-383.
- Lacan Jacques, « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.403-447.
- Lacan Jacques, « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.449-495.
- Lacan Jacques, « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.509-545.
- Lacan Jacques, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Ecrits », *Autres écrits*, Paris, Seuil, « Le Champ freudien », 2001, p.553-559.
- Lacan Jacques, « Séance du 25 janvier 1955 de la Société Française de Philosophie », *Métapsychologie et philosophie, Troisième rencontres psychanalytiques d'Aix en Provence, 1984*, Paris, Les Belles Lettres, « Confluents psychanalytiques », 1985, 227p.
- Lambotte Marie-Claude, *La mélancolie : études cliniques*, Paris, Economica/Anthropos, « Psychanalyse », 2007, 179p.
- Lapeyre Michel, *Clinique freudienne*, Paris, Economica/Anthropos, « Poche Psychanalyse », 1996, 112p.
- Laporte Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2000, 508p.
- Latour Marie-José, « 1,2,3 : la répétition », *l'en-je lacanien*, 2010/12, n°15, p.21-40.
- Lauret Monique, « L'agir dans la cure analytique », *La clinique lacanienne*, 2013, n°23, p.91-100.
- Le Brun Jacques, *La jouissance et le trouble*, Paris, DROZ, 2004, 635p.
- Le Brun Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, 440p.
- Le Doeuff Michèle, *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1989, 378p.
- Le Gaufeys Guy, *L'incomplétude du symbolique*, Paris, EPEL, 1991, 242p.
- Le Gaufeys Guy, *L'objet a. Approches de l'invention de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2012, 221p.
- Leader Darian, *A quoi penses-tu ?*, Paris, Odile Jacob, 1997, 208p.
- Leclaire Serge, *Ecrits pour la psychanalyse. Demeures d'ailleurs*, Paris, Seuil/Arcanes, 1998, 395p.
- Leclaire Serge, *Psychanalyser*, Paris, Seuil, « Points essais », 1975, 186p.
- Lhomme Alain, « Entre concept et métaphore : existe-t-il une écriture spécifiquement philosophique ? », *Rue Descartes*, 2005/4, n°50, p.58-72.

Lucchelli Juan-Pablo, *Le malentendu des sexes*, Rennes, PUR, « Clinique psychanalytique et psychopathologique », 2011, 229p.

Lucchelli Juan-Pablo, *Le transfert de Freud à Lacan*, Rennes, PUR, « Clinique psychanalytique et psychopathologique », 2009, 238p.

Lussier Martine, « Traiter la séparation par l'emprise : la correspondance de Freud avec Fliess », *Revue française de psychanalyse*, 2001/2, Vol. 65, p.579-586.

Macary Pascale, « Les trois rêves de Descartes : un moment inaugural », P.E.R.U, *L'inquiétant*, vol.6, Rennes, PUR, « Clinique psychanalytique et psychopathologique », 2003, p.57-65.

Macherey Pierre, *Querelles cartésiennes*, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, 113p.

Maingueneau Dominique, « Code langagier et scène d'énonciation philosophique », *Rue Descartes*, 2005/4, n°50, p.22-33.

Maingueneau Dominique, *Eléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986, 158p.

Mannoni Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Seuil, « Points », 1985, 318p.

Marcos Jean-Pierre (dir.), *La lettre et le lieu*, Paris, Editions Kimé, 2006, 262p.

Marion Jean-Luc (dir.), *Descartes*, Paris, Bayard, « Les Compagnons philosophiques », 2007, 327p.

Marion Jean-Luc (dir.), *La passion de la raison*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1983, 458p.

Marion Jean-Luc, « Descartes hors sujet », *Etudes philosophiques*, 2009/01, p.51-62.

Marion Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, « Le livre de poche/Biblio Essais », 2003, 373p.

Marion Jean-Luc, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, 263p.

Marion Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000, 220p.

Meyer Michel, *Le philosophe et les passions*, Paris, Librairie générale française, « Le livre de Poche /Biblio Essais », 1991, 431p.

Michaud Stéphane (dir.), *Correspondances de Freud*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, 178p.

Miller Gérard (dir.), *Lacan*, Paris, Bordas, « Philosophie », 1987, 188p.

Miller Jacques-Alain, « La théorie du partenaire », *Quarto*, 2002/7, n°77, p.4-35.

Miller Jacques-Alain, « Les deux métaphores de l'amour », *Revue de l'ECF*, 1991/06, n°18, p.217-222.

Miller Jacques-Alain, « Une psychanalyse a structure de fiction », *La Cause du désir*, 2014/6, n°87, p.69-77.

Millot Catherine, « Poubellication », *La Nouvelle Revue Française*, 2011/10, n°598, p.167-172.

Millot Catherine, *Nobodady*, Paris, Point hors ligne, 1988, 164p.

Milner Jean-Claude, *L'œuvre claire*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1995, 172p.

Monnier David, *Le réel de l'amour*, Rennes, PUR, « Clinique psychanalytique et psychopathologique », 2011, 587p.

Narcy Michel (dir.), *Platon, l'amour du savoir*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2001, 169p.

Nasio Juan-David, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1994, 260p.

Nasio, Juan-David, *L'hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1995, 225p.

Naveau Pierre, *Ce qui de la rencontre s'écrit*, Paris, Editions Michèle, « Je est un autre », 2014, 214p.

Neel Marguerite, *Descartes et la princesse Elisabeth*, Paris, Elzévir, « Les jeunes études philosophiques », 1946, 140p.

Nominé Bernard, « Le corps esclave du discours et le corps parlant », *Champ Lacanien*, 2011/3, n°9, p.41-47.

Oeing-Hanhoff Ludger, « Descartes et la princesse Elisabeth », *Bulletin cartésien XI, Archives de Philosophie 45*, 1982, Cahier 4, p.1-33.

Ogilvie Bertrand, *Lacan : la formation du concept de sujet*, Paris, PUF, « Philosophies », 1993, 126p.

Ong-Van-Cung Kim Sang (dir.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 1999, 167p.

Orwat Florence, « Un genre sous tension : les lettres de Madame Palatine », *Littératures classiques*, Printemps 2010, n°71, p.255-284.

P.E.R.U (Psychanalyse Et Recherches Universitaires), *La lettre et l'écrit*, vol.2, Toulouse, COREP, 1995, 186p.

P.E.R.U (Psychanalyse Et Recherches Universitaires), *Les enjeux du savoir*, vol.5, Rennes, PUR, « Clinique psychanalytique et psychopathologique », 2001, 230p.

Petit Léon, *Descartes et la princesse Elisabeth : roman d'amour vécu*, Paris, Nizet, 1969, 305p.

Pigeaud Jackie, *Melancholia*, Paris, Payot & Rivages, « Manuels Payot », 2008, 269p.

Planté Christine (dir.), *L'épistolaire, un genre féminin ?*, Paris, Honoré Champion, 1998, 305p.

Platon, *Le Banquet*, Œuvres complètes. Tome I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p.693-764.

Plon Michel / Rey-Flaud Henri (dir.), *La vérité, entre psychanalyse et philosophie*, Toulouse, Erès, 2007, 191p.

Plon Michel / Rey-Flaud Henri, *La pulsion de mort entre psychanalyse et philosophie*, Toulouse, Erès, 2004, 228p.

Pommier Gérard, *L'amour à l'envers*, Paris, PUF, 1995, 432p.

Pommier Gérard, *Naissance et renaissance de l'écriture*, Paris, PUF, « Ecritures », 2004, 380p.

Pontalis Jean-Bertrand, *La force d'attraction*, Paris, Seuil, « Points », 1990, 117p.

Porge Erik / Soulez Antonia (dir.), *Le moment cartésien de la psychanalyse*, Paris, Arcanes, « Les Cahiers d'Arcanes », 1996, 183p.

Porge Erik, « Clinique de l'acte psychanalytique », *La clinique lacanienne*, 2013, n°23, p.35-50.

Porge Erik, « Du mythe de l'auto-analyse de Freud au discours psychanalytique », *Essaim*, Automne 2007, n°19, p.11-26.

Porge Erik, *Freud/Fliess*, Paris, Anthropos, « Poche psychanalyse », 1996, 111p.

Porge Erik, *Jacques Lacan, un psychanalyste*, Toulouse, Erès, « Points hors ligne », 2000, 364p.

Porge Erik, *Lettres du symptôme*, Toulouse, Erès, « Points hors ligne », 2010, 186p.

Porge Erik, *Transmettre la clinique psychanalytique*, Toulouse, Erès, « Points hors ligne », 2005, 218p.

Quinet Antonio, « L'interprétation : un art éthique », *Champ Lacanien*, 3013/5, n°13, p.29-34.

Rabant Claude, « Socrate l'obscur... », *Esquisses psychanalytiques*, Automne 1992, n°18, p.41-50.

Rabaté Jean-Michel (dir.), *Lacan*, Paris, Bayard, « Les Compagnons philosophiques », 2005, 342p.

- Regnault François, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris, Agalma, 1997, 99p.
- Reguig-Naya Delphine, « Descartes à la lettre : poétique épistolaire et philosophie mondaine chez Mme de Sévigné », *Dix-septième siècle* 3/ 2002 (n° 216), p. 511-525.
- Rencontre Internationale du Champ freudien - Caracas Juillet 1992, *Les stratégies du transfert en psychanalyse*, Paris, Seuil/Navarin, « Bibliothèque des Analytica », 1992, 492p.
- Resch Yannick, *Corps féminin, corps textuel*, Paris, Klincksieck, 1973, 203p.
- Rey-Flaud Henri, *Comment Freud inventa le fétichisme ... et réinventa la psychanalyse*, Paris, Payot « Bibliothèque scientifique Payot », 1994, 349p.
- Rey-Flaud Henri, *L'éloge du rien*, Paris, Seuil, « Champ freudien », 1996, 329p.
- Robert François, « Les deux savoirs », *Essaim*, Automne 2007, n°19, p.57-70.
- Rodis-Lewis Geneviève, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, « CNRS Editions », 2010, 371p.
- Rodis-Lewis Geneviève, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, « Quadrige » 1998, 136p.
- Rodis-Lewis Geneviève, *La morale de Descartes*, Tome I et II, Paris, Vrin, « A la recherche de la vérité », 1971, 575p.
- Rodis-Lewis Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, 297p.
- Rodis-Lewis Geneviève, *Le problème de l'inconscient dans le cartésianisme*, Paris, PUF, 302p.
- Roustant François, *Lacan, de l'équivoque à l'impossible*, Paris, Les Editions de Minuit, « Arguments », 1986, 118p.
- Safouan Moustapha, *L'inconscient et son scribe*, Paris, Seuil, 1982, 153p.
- Samson Françoise, « Les lettres du destin », *Essaim*, Automne 2007, n°19, p.83-92.
- Sauget Denise, « L'écrit du corps », *La clinique lacanienne*, 2008, n°14, p.43-50.
- Sauret Marie-Jean, « " Célibataire " de la vérité », *La Cause freudienne*, 1994, n°28, p.20-28.
- Sauret Marie-Jean, « Sujet, lien social, seconde modernité et psychanalyse », *Essaim*, Automne 2010, n°25, p.43-56.
- Sauret Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Erès, « Humus », 2008, 277p.
- Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, « Psychanalyse & », 2000, 205p.

- Schneider Monique, *La cause amoureuse*, Paris, Seuil, 2008, 329p.
- Schröter Michael, « Les lettres de Freud : état des lieux, caractéristiques, histoire de l'édition », *Essaim*, Automne 2007, n°19, p.27-53.
- Sibony-Malpertu Yaelle, *Une liaison philosophique*, Paris, Stock, « L'autre pensée », 2012, 271p.
- Siess Jürgen (dir.), *La lettre entre réel et fiction*, Paris, Sedes, « Questions de littérature », 1998, 222p.
- Silvestre Michel, *Demain la psychanalyse*, Paris, Seuil, « Champ freudien », 1993, 317p.
- Sofiyana Agnès, « Tuché et Automaton. Introduction au séminaire sur la Lettre volée », *La clinique lacanienne*, 2005/1, n°8, p.199-220.
- Soler Colette, « La psychanalyse, pas sans l'écrit », *Champ Lacanien*, 2011/10, n°10, p.9-39.
- Soler Colette, « La répétition ne se produit qu'une seule fois », *l'en-je lacanien*, 2010/12, n°15, p.11-20.
- Soler Colette, « L'offre, la demande et ... la réponse », *Champ Lacanien*, 2013/5, n°13, p.11-27.
- Soler Colette, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Editions du Champ lacanien, « ... In Progress », 2003, 284p.
- Soler Colette, *La répétition dans l'expérience analytique, Cours 2009-2010 / 1991-1992*, Paris, Formations cliniques du Champ lacanien, 2010, 342p.
- Soler Colette, *L'hystérie, sa langue, ses dialectes et ses liens. Cours 2002-2003*, Paris, Formations cliniques du Champ lacanien, 2003, 196p.
- Staquet Anne, *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, « Philosophie », 2009, 421p.
- Suhamy Ariel, *Descartes, Correspondance avec Elisabeth : notes pour une présentation*, <http://philosophie.ac-rouen.fr/archives/suhamy.htm>
- Talon-Hugon Carole, *Les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, « Philologie et mercure », 2002, 274p.
- Taussig Sylvie, « Les correspondances savantes comme une utopie », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 2002, vol.6, p.37-53.
- Trobas Guy, « D'un désir de savoir qui ne serait pas aveugle », *La Cause freudienne*, 2008/3, n°68, p.7-9.
- Valas Patrick, *Les di(t)mensions de la jouissance*, Paris, Editions du Champ lacanien, « Collection Cliniques », 1998, 158p.
- Vanackère Mathilde, « Les petits drames du corps : esquisse d'une poétique du vivant dans la correspondance de Madame de Sévigné », *ATALA Cultures et sciences humaines*, 2013,

n°16, p.260-269.

Vanier Alain, « A propos de l'objet a », *Figures de la psychanalyse*, 2009, n°18, p.39-48.

Veillard-Baron Jean-Louis (dir.), *Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1991, 254p.

Voelke André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Cerf, « Vestigia : pensée antique et médiévale », 1993, 139p.

Voruz Véronique, « Psychanalyse et récit thérapeutique », *La Cause du désir*, 2014/6, n°87, p.17-21.

Wajeman Gérard, *Le maître et l'hystérique*, Paris, Navarin/Seuil, « Bibliothèque des Analytica », 1982, 286p.

Waquet Françoise, *Les enfants de Socrate : filiation intellectuelle et transmission du savoir. XVII^e-XXI^e siècle*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque histoire », 2008, 325p.

Wegener Mai, « " Un spécialiste universel comme toi ". Le particulier et le général dans les lettres de Freud à Wilhem Fliess », *Essaim*, Automne 2007, n°19, p.71-81.

Wolff Francis, *Socrate*, Paris, PUF, « Philosophies », 1995, 128p.

Yorgos Dimitriadis, « Aristote et les concepts psychanalytiques de " l'effet d'après coup " et de la répétition », *Recherches en psychanalyse*, 2010/1, n°9, p.32-45.

Zenoni Alfredo, « La lettre, au-delà de l'herméneutique », *Feuillets du Courtil*, 1999/3, n°17, p.113-123.

Zizek Slavoj, *Quatre variations philosophiques*, Paris, Germina, « Cercle de philosophie », 2010, 213p.

UNE PHILOSOPHIE MISE EN QUESTION

Lecture de la correspondance entre Descartes et Elisabeth.

La correspondance entre Descartes et Elisabeth porte sur la question théorique de l'union de l'âme et du corps mais s'articule rapidement à la question de la guérison du corps par l'âme du fait de la « mélancolie » d'Elisabeth et des interrogations qu'elle adresse à Descartes. Toujours décrite comme un moment philosophique exceptionnel, cette correspondance donne lieu à un inédit que ce travail interroge en accentuant moins le contenu philosophique que ce qui, à cette occasion, constitue une mise en question de la philosophie. La demande qu'Elisabeth adresse à Descartes engage en effet à une confrontation de la philosophie à elle-même et à ses limites et conduit ainsi le philosophe à excéder son terrain. Le premier temps travaille cette perspective par ce qui vient faire effraction dans la philosophie cartésienne et dès lors la met à l'épreuve par la manifestation dans l'espace des lettres du sujet de l'inconscient et de son écoute par Descartes. Le deuxième temps étudie la dimension classique du lien au maître et au savoir pour montrer que l'exercice d'une certaine philosophie fait lui-même naître ce qui lui échappe. Enfin, le troisième temps situe l'originalité de cette correspondance dans l'acte de Descartes - écrire des lettres - acte qui constitue une transgression de la philosophie. La notion de rencontre vient, dans ce travail, penser ce qui se passe entre Descartes et Elisabeth pour mettre en exergue que l'exercice de la philosophie qu'ils conduisent tous deux ne fait pas l'impasse de la question de l'amour et du corps à travers l'échange épistolaire, à travers une correspondance qui s'avère être une *eutuchia*, une heureuse rencontre.

Mots clés : Philosophie - Antiphilosophie - Psychanalyse - Descartes - Elisabeth de Bohême - Transfert - Savoir - Amour - Maître - Lettres - Correspondance - Eutuchia.

A PHILOSOPHY UNDER QUESTION

Reading of Descartes and Elisabeth's letters

The theoretical question of the union between the mind and the body is at the core of the correspondence between Descartes and Elisabeth, but is quickly linked with the notion of curing the body through the mind because of both Elisabeth's "melancholy" and the questions she submits to Descartes. This correspondence, still described as an exceptional philosophical moment, gives birth to an unpublished text that this present work wants to question by stressing rather what constitutes a questioning of philosophy, than the philosophical content itself. Indeed, Elisabeth's request to Descartes triggers a confrontation of philosophy towards itself and its limits, thus leading the philosopher to overstep his field. The first part deals with this outlook by analyzing what contradicts Cartesian philosophy and consequently tests it through the manifestation, in the world of letters, of the subject of the unconscious and of its listening by Descartes. The second part tackles the classical dimension of the link to the master and knowledge, to show that the exercise of a certain philosophy produces what it cannot grasp. Lastly, the third part locates the originality of this correspondence in Descartes's very act of writing - writing letters - which appears as a transgression of philosophy. The notion of encounter allows us, in the work, to define what's happening between Descartes and Elisabeth, to stress the fact that the exercise of philosophy, which they both experience, doesn't ignore the question of love and body through an epistolary exchange, through a correspondence which proves to be a *eutuchia*, a lucky encounter.

Keywords : Philosophy - Antiphilosophy - Psychoanalysis - Descartes - Elisabeth de Bohême - Transfer - Knowledge - Love - Master - Letters - Correspondence - Eutuchia

