

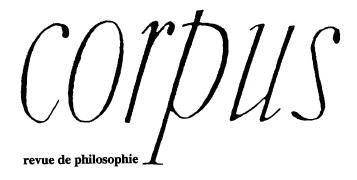
n° 61 Matérialisme et cartésianisme



## CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN: 0296-8916



n° 61

Matérialisme et cartésianisme

mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub, Pierre-François Moreau, Alexandra Torero-Ibad

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2011

N° ISSN : 0296-8916

# TABLE DES MATIÈRES

## Matérialisme et cartésianisme

Numéro mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub, Pierre-François Moreau, Alexandra Torero-Ibad

Josiar	ne Boulad-Ayoub, Pierre-François Moreau, Alexandra Torero-Ibad	
	Avant-propos	5
André	Charrak	
	Introduction : une infidélité décisive	9
André	Charrak	
	Descartes au principe des cosmogenèses matérialistes?	13
Olivie	r Bloch	
	Quelques héritages matérialistes du cartésianisme hétérodoxe	27
Géralo	line Caps	
	Du rôle des « médecins cartésiens » dans la constitution des matérialismes ultérieurs à Descartes	49
Nicole	Gengoux	
	La théorie cartésienne de la communication et le sensualisme campanellien, ou les apories du matérialisme métaphysique de Cyrano de Bergerac	69
Alexar	ndra Torero-Ibad	
	Descartes, « quoiqu'il fût épicurien ». Une lecture de la physique de Descartes à travers le prisme de sa comparaison avec l'atomisme chez Cyrano de Bergerac	93

Pierre Girard	
Matérialisme et politique : les enjeux de la réception matérialiste de Descartes à Naples à l'âge classique	113
Maï-Linh Eddi	
Louis Meyer, entre Descartes et Spinoza	133
Antonella Del Prete	
Un cartésianisme « hérétique » : Pierre-Sylvain Régis	189
Delphine Kolesnik-Antoine	
Comment rendre l'âme « comme matérielle » ? Le cas de Malebranche	205
Jean-Michel Gros	
Bayle, témoin ambigu de l'influence de Descartes dans l'apparition d'une nouvelle forme du « matérialisme ».	221
Mitia Rioux-Beaulne	
Ne livrer que la moitié de son esprit : Fontenelle devant Descartes	241
François Pépin	
Lectures de la machine cartésienne par Diderot et La Mettrie	263

 ${\it Liste \ des \ sommaires: voir \ notre \ site \ http://www.revuecorpus.com}$ 

#### **AVANT-PROPOS**

Les articles réunis dans ce numéro sont issus du colloque international *Philosophie cartésienne et matérialisme*, organisé conjointement par la Chaire UNESCO de philosophie au Canada et par le Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées (CERPHI, UMR 5037 CNRS/ENS-LSH), à Montréal, du 29 avril au 2 mai 2009.

Si une pensée philosophique peut d'un certain point de vue être appréhendée comme un système clos sur lui-même, une position philosophique ne prend tout son sens que comprise dans les débats au sein desquels elle est engagée : ce sont ces débats qui lui donnent son sens, qui orientent ses questions, et dans lesquels elle intervient par les transformations qu'elle propose ou qu'elle impose dans le lexique, la problématique et le système du savoir de son époque. Or la philosophie de Descartes s'est constituée pour une part de façon polémique à l'égard du matérialisme. De même, les philosophies matérialistes de l'âge classique se sont constituées en prenant position entre autres contre la philosophie de Descartes. La reconnaissance du caractère constitutif d'une telle opposition suffirait à rendre éclairante la caractérisation de la philosophie de Descartes et des philosophies matérialistes les unes par rapport aux autres. Mais les choses se compliquent et s'enrichissent du fait que cette opposition n'est pas si tranchée.

En effet, la philosophie de Descartes a indéniablement des enjeux et des conséquences matérialistes. En métaphysique, ce que l'on a pris l'habitude de désigner comme « le dualisme cartésien » – en négligeant les nuances qu'apporte la thèse d'une troisième substance, propre à l'homme – fait de l'étendue une substance

au même titre que la pensée, et indépendante de cette dernière. En physique, le mécanisme rend compte des phénomènes uniquement à partir de l'étendue et du mouvement. Ce mécanisme s'applique à l'ensemble des êtres, et donc également aux êtres vivants: il rend compte, non seulement des processus vitaux et des actions des animaux, mais encore de ce qui, dans l'homme, relève de phénomènes corporels ou implique une relation de l'âme au corps.

Ainsi, le matérialisme ultérieur ne se constitue pas seulement contre, mais aussi avec Descartes. Les modalités de cet héritage, fait de reprises et de transformations, se caractérisent par leur complexité et nous sommes conduits à interroger cette notion d'héritage. En effet, pour être héritier de Descartes, faut-il lui être fidèle – et même : faut-il absolument rester fidèle à l'image uniforme que ses héritiers orthodoxes, relayés par la tradition scolaire, en ont construite? Ne peut-on pas prolonger Descartes d'une façon qu'il aurait lui-même condamnée? Être un héritier hétérodoxe, est-ce si paradoxal? Et c'est du même coup la catégorie de « cartésianisme » qui demande elle-même à être précisée. Il ne s'agit pas ici de faire à toute force de Descartes un matérialiste; il s'agit plutôt de se demander si les opérations par lesquelles il produit sa pensée ne comportent pas un certain nombre de mécanismes théoriques qui, transposés dans un autre climat intellectuel, fournissent des instruments de réflexion matérialistes. En somme, l'histoire de la réception offre sans doute des clefs pour pénétrer le système lui-même, et apercevoir des possibilités que la tradition n'a pas retenues.

Alors même que des lectures contrastées voire opposées peuvent être faites de la philosophie de Descartes, y a-t-il pour autant de « bonnes » et de « mauvaises » lectures ? Certes, que ce soit dans l'opposition ou dans la revendication d'un héritage, les lectures que les philosophes font les uns des autres sont souvent empreintes de malentendus voire de contresens, de détournements ou de mauvaise foi. Il n'est pas question de renoncer à la rigueur philologique et de prétendre que toutes les interpré-

## **Avant-propos**

tations se valent. Cependant, c'est dans leurs biais mêmes que ces lectures sont intéressantes. C'est parce qu'elles sont « infidèles » qu'elles sont créatrices.

Interroger les rapports du cartésianisme et du matérialisme nous conduit ainsi à nous demander à nouveaux frais : qu'est-ce qu'être cartésien, et qu'est-ce qu'être matérialiste ?

Josiane Boulad-Ayoub (UQAM) Pierre-François Moreau (ENS de Lyon) Alexandra Torero-Ibad (ULg)

### INTRODUCTION UNE INFIDÉLITÉ DÉCISIVE

L'histoire de la philosophie doit se mettre à l'école de l'histoire des idées pour penser la rencontre apparemment impure entre le cartésianisme et le matérialisme - impure, en ce qu'elle associe un système ou une doctrine philosophique avec une position théorique, voire idéologique, qui de surcroît ne reçoit son nom que bien après la mort de Descartes. L'impureté, cependant, ne désigne rien d'autre ici que la réalité empirique de la pensée, puisque cette articulation eut bel et bien lieu; et cette empirie, en retour, révèle les virtualités paradoxales de la philosophie de Descartes, dont il n'est pas sérieusement possible de douter qu'elle s'opposât constamment à ce qui constituait, en son temps, l'actualité du matérialisme. Les enjeux de cette enquête dépassent donc le fait historique du quasi-matérialisme qui fut attribué de l'extérieur à Descartes, pour le lui reprocher (ainsi par Leibniz, qui unifie d'ailleurs l'attitude matérialiste comme il unifiera ensuite la voie empirique) ou pour en tirer des arguments en faveur de cette vision du monde. On ne tâchera pas ici de résumer les leçons des travaux réunis dans ce volume, ni de reconstruire l'harmonie des scénographies qu'ils dessinent, mais plutôt d'ouvrir quelques perspectives sur l'histoire complexe que retracent ces études.

1) Une première approche de la connexion entre cartésianisme et matérialisme se trouve bien sûr dans la compréhension du monde physique, c'est-à-dire dans la généralisation du paradigme mécaniste. Le destin matérialiste du legs cartésien, à cet égard, présente une caractéristique frappante, apparemment incompatible avec l'allure de commencement radical qu'on associe à l'entreprise de Descartes : car celle-ci vaut moins pour elle-même que comme médiation pour réactiver une autre philosophie, celle

d'Épicure – la genèse hypothétique du monde visible, dans le *Monde* ou les *Principes de la philosophie*, peut en effet rappeler la formation des mondes chez Lucrèce, même si Descartes critique les principes mis en jeu par les atomistes. La modernité du cartésianisme, dans cette perspective, tient à ce qu'il permet de réactiver une philosophie ancienne.

Cela suppose toutefois qu'on applique à l'héritage des Principia philosophiae un crible assez sévère, pour deux raisons importantes qu'il convient d'expliciter. D'une part, et probablement au motif que les règles du choc furent très tôt révélées fausses, plusieurs textes du XVIIe siècle étudiés dans le présent volume occultent complètement ce qui, comme le comprendra si bien d'Alembert, constitue la principale nouveauté introduite par Descartes dans la physique, c'est-à-dire l'idée que le mouvement, dans tout l'univers, obéit à de telles règles mathématiques générales. L'utilisation matérialiste de la physique des Principia s'appuie davantage sur la réduction des corps à l'étendue et sur le rejet des causes finales que sur les lois que cette science énonce effectivement. D'autre part et corrélativement, l'utilisation des concepts cartésiens relatifs aux modifications des corps par les matérialistes épicuriens conduit à transformer des hypothèses pourvues d'un statut conceptuel très consistant, en des variations fictionnelles: ainsi que le montrent plusieurs contributions et, singulièrement, l'article d'A. Torero-Ibad, on en trouve des exemples chez Cyrano de Bergerac. Sans doute cette lecture est-elle en outre rendue possible par l'interprétation occasionnaliste de la physique cartésienne qui, certes, renvoie en Dieu toute l'efficace de la cause, mais qui garantit du même coup que les causes secondes sont pleinement intelligibles à leur propre niveau. La simplification matérialiste ou l'euphémisation de la philosophie de Descartes, à ce niveau, doit se comprendre comme le découpage de certaines thèses abstraction faite du système entier de sa philosophie ; mais, dans d'autres registres, la réception qui nous intéresse porte également au cœur.

2) En un sens, il revient en effet au matérialisme, dans une de ses grandes figures, de cerner et d'atteindre un geste majeur de Descartes – ce que Descartes, en somme, fait à la philosophie

#### Introduction

(au moins à la métaphysique spéciale); ce par quoi, peut-être, il produit une reconfiguration s'imposant à tout l'âge classique. L'une des critiques que Gassendi lui adresse consiste, on le sait, à dire que l'âme cartésienne n'est pas celle d'un « vrai homme » - par où il identifie une décision cruciale de Descartes : la réduction de l'âme à sa seule partie intellective, dont les modifications, c'est-à-dire les pensées, comprennent désormais jusqu'aux sensations, aux appétits et aux passions, du moins en ce qu'ils apparaissent à l'esprit. Le matérialisme, en cet épisode, nous rend bien lisible la vérité du cartésianisme. En retour, l'allure hétérodoxe ou, pour le dire autrement, la pente matérialiste fort glissante qui guette un Régis tient à sa tentative pour refaire, de l'esprit de l'homme cartésien, une âme pleinement humaine et, entre autres choses, une âme individualisée - c'est ainsi que l'on peut interpréter les précieuses analyses fournies par Antonella Del Prete. Faute d'avoir saisi le statut de la notion primitive de l'union telle que la visait Descartes, les cartésiens doivent tous, pour retrouver la psychologie humaine, naviguer un moment de conserve avec un matérialisme qui, par avance, avait aperçu toutes les amputations ou, sous un point de vue plus conforme aux leçons des Méditations, toutes les purifications qu'avait subies l'âme humaine.

3) Une dernière façon de caractériser les rapports entre philosophie cartésienne et matérialisme consiste évidemment à interroger le modèle du doute qui, malgré de manifestes confusions, renouvelle les arguments sceptiques à l'âge classique. Le cartésianisme devient alors une arme critique; mais il faut procéder à l'étude philologique d'un vaste *corpus* clandestin pour se faire une idée de ces convocations critiques de Descartes en site matérialiste; pour mesurer la puissance de la pensée cartésienne au-delà de et, parfois, contre ses propres enjeux: ceux qui veulent s'engager dans cette voie doivent donc se mettre à l'école d'O. Bloch.

Au total, il n'est guère contestable que les matérialistes de l'âge classique ne sont pas les « neveux » que Descartes attendait ; toutefois, qu'elle leur serve de filtre pour relire les Anciens, qu'elle leur offre des hypothèses performantes arrachées à leurs

principes et pourvues d'un nouveau statut modal ou qu'enfin, elle mette à leur disposition des armes efficaces – il demeure bien que ces auteurs ont reçu de la philosophie cartésienne quelque chose de leur origine. Et comme en toutes choses, les figures les plus frappantes ont toujours des origines contrariées.

André Charrak

#### DESCARTES AU PRINCIPE DES COSMOGENÈSES MATÉRIALISTES

L'objet de la présente contribution peut être défini à partir de deux remarques préliminaires : 1) on examinera la question du rapport Descartes/matérialisme sur le terrain du mécanisme, qui engage, à l'âge classique, des décisions sur l'essence et les propriétés de la matière mais aussi sur les lois mathématiques qui règlent ses modifications. 2) Ce qui différencie Descartes de la position matérialiste, à ce niveau, réside plutôt dans ce que les principes cartésiens ont en moins que dans ce qu'ils ont en plus. En effet, on peut dire, en le paraphrasant presque, que l'auteur des Principia philosophiae découpe une série de principes à l'intérieur des hypothèses matérialistes. D'un côté, Descartes inscrit sa propre réforme de la philosophie naturelle dans la suite de tous ceux qui, avec et après Démocrite, ont tâché de rendre raison des phénomènes par des principes mécaniques: « (...) Peut-être aussi que quelqu'un dira que Démocrite a déjà ci-devant imaginé des petits corps qui avaient diverses figures, grandeurs et mouvements, par le divers mélange desquels tous les corps sensibles étaient composés1. » Mais d'un autre côté, il reproche à cette tradition d'avoir admis des principes supplémentaires (le vide, les atomes) ajoutés aux seuls principes nécessaires et suffisants dénombrés dans les Principia philosophiae: « (...) je rejette tout ce que ce dernier a supposé outre cela, ainsi que je rejette généralement

Principes de la philosophie [désormais notés Principes], IVe partie, art. 202; les références aux textes de Descartes sont données dans l'édition des Œuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery (Nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974. Reprint Vrin, 1996), avec indication du volume en chiffres romains: ici AT IXb, p. 320.

tout ce qui a été supposé par les autres<sup>2</sup>. » La différence entre les authentiques principes et les hypothèses hypostasiées, après Démocrite, par les épicuriens, est d'ailleurs susceptible d'une interprétation plus précise en régime cartésien: en effet, il existe bien des effets de vide – on considère alors le milieu composé d'un « corps qui ne pût aider ni empêcher les mouvements des autres corps (car c'est ce qu'on doit proprement entendre par le nom de vide)<sup>3</sup> » – et il se peut bien que certaines parties de la matière soient si dures qu'aucune puissance naturelle ne les puisse rompre (Gassendi pourrait dire cela) – mais ce sont là des effets de système, produits dans le monde, et non d'authentiques principes attachés à l'essence des choses matérielles. S'agissant de la philosophie naturelle, les matérialistes, en somme, ont commis une erreur sur la valeur de leurs hypothèses.

Si l'on prend la mesure de cette situation originaire et définitive de la physique de Descartes par rapport au matérialisme, on se met en état de comprendre que la réception matérialiste de ce que j'appellerai *l'exigence cartésienne de physique* relève, non point des schémas simplistes de l'infidélité ou du contresens (qui peuvent bien avoir lieu, peu importe), mais d'une décision relative à la valeur de thèses qui, chez Descartes, ont un statut bien précis et relativement dérivé, auxquelles on confère un caractère principiel ou nécessaire. L'histoire des rapports entre le mécanisme cartésien et un certain matérialisme, ainsi, serait de bout en bout celle d'une sorte de variation du curseur modal, où se trouve ou non conférée la dignité de principe à des propositions relatives à la productivité de la matière.

De ces remarques suivent les deux axes de mon exposé: les principes (et, au-dessus des lois de la nature, l'affirmation d'un principe général ou architectonique de conservation); un programme ou, pour mieux dire, donc, une exigence de physique.

Le point de départ de mon enquête se situera dans les hypothèses du livre III des *Principia philosophiae*, où Descartes

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ibid.*, art. 21, p. 211.

#### **André Charrak**

expose la formation spontanée des trois éléments à partir d'une matière chaotique. Ce lieu a une double importance. D'une part, on sait que, dans les Principes, la structuration élémentaire de la matière en lumineux (c'est le 1er élément), transparent (le 2e, composé des globules) et opaque (le 3e et le plus grossier), est l'index de celle du monde lui-même (le soleil, les cieux, la Terre). D'autre part, et surtout, c'est à propos de la production des éléments que Descartes établit qu'il est possible de dériver tout l'ordre du monde de la simple application des lois de la nature à la matière : « (...) il importe fort peu de quelle façon je suppose ici que la matière ait été disposée au commencement [cette clause est révisée dans Malebranche, qui dit comme en passant que la matière a été disposée d'une certaine façon], puisque sa disposition doit par après être changée suivant les lois de la nature, et qu'à peine en saurait-on imaginer aucune, de laquelle on ne puisse prouver que, par ces lois, elle doit continuellement se changer, jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci (bien que peut-être cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre)4. » En somme, la cosmogenèse mécaniste permet d'expliquer sans reste la formation de l'ordre actuel du monde, sans mobiliser d'autres principes que les lois de la nature (ou, plus tard, les voies très simples mentionnées par Malebranche) s'appliquant à la substance étendue pour en tirer successivement toutes les formes possibles. C'est en ce lieu que naît l'interprétation matérialiste la plus consistante de l'héritage cartésien.

#### 1. Les principes ou la productivité de la matière

Qu'en est-il, pour commencer, de la réception des hypothèses proprement physiques de Descartes, qu'on ne saurait réduire à la seule définition de la matière comme substance étendue? Il n'est guère difficile d'identifier, au-delà d'une allure générale rappelant Lucrèce, ce qui, dans le programme cosmogénétique cartésien, rend possible sa réécriture matérialiste. Il s'agit de ce

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Principes de la philosophie, III<sup>e</sup> part., art. 47, AT IXb, p. 126.

qu'on a pu présenter comme un « axiome » dans les travaux récents qui en ont assigné l'origine et qui, à mon sens, a plutôt l'allure d'une demande ou d'un postulat en géométrie, formulé qui plus est dans un contexte hypothétique. On en rappellera l'énoncé bien connu : les lois de la nature sont « causes que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capa $ble^5$ » – ce qui signifie que l'application des lois de la nature à une matière plus ou moins indifférenciée (à la différence du Monde, les *Principia* stipulent que cela n'importe pas à la question) finira par produire le monde visible que l'homme a sous les yeux, la nécessité du processus relevant, il faut bien le comprendre, d'un cadre général hypothétique. Il est étonnant que l'on ne se soit pas davantage demandé quelle signification physique donner à ce postulat, avant d'en venir aux enjeux métaphysiques qu'il a paru engager aux yeux des lecteurs de Descartes<sup>6</sup>. On peut selon moi produire deux raisons à cette affirmation, une fois souligné que c'est par le rôle central des lois (sous-estimé par les meilleurs commentateurs récents de cet axiome) qu'elle reçoit une signification mécaniste moderne, irréductible à la réécriture du modèle des atomistes de l'Antiquité. 1) Les lois sont causes sous l'aspect de leur fondement, en ce sens que la quantité de mouvement demeure toujours disponible pour la production progressive du monde. 2) On doit se souvenir que l'énoncé des règles abstraites (données dans le vide) du choc, dans la IIe Partie des Principes, est suivi de l'exposé des conditions de la circulation de la matière dans un milieu plein et, à terme, dans un monde, où tout mouvement se conçoit comme une circulation en anneau - dès lors, l'application des lois de la nature à l'étendue réelle entraîne l'apparition des vortex requis pour que s'engage le processus défini en III, 47.

Principes, III, 47, p. 126; « (...) cum illarum [=les lois de la nature] materia formas omnes quarum est capax, successive assumat » (AT VIIIa, p. 103).

Sur cet aspect de la question et sur les sources de III, 47, on doit consulter l'article de V. Carraud, «'La matière assume successivement toutes les formes'. Note sur le concept d'ordre et sur une proposition thomiste de la cosmogonie cartésienne », in Revue de métaphysique et de morale, 2000, 1.

#### **André Charrak**

Ces précisions étant apportées, relatives aux conditions de l'assemblage de certains corps dans une matière informe, on peut mieux comprendre les biais par lesquels le postulat d'exhaustivité des formes se trouve *de facto* associé à une discussion sur le matérialisme; et il est utile de les repérer d'abord chez ceux qui ont rejeté cette thèse cartésienne.

Le danger du postulat de III, 47 est d'abord souligné par Leibniz, qui en produit une critique constante et relativement indépendante de l'évolution de ses propres conceptions en physique - je vais y revenir, mais cela seul atteste que la proposition énoncée en Principes, III, 47 est d'entrée de jeu détachée du contexte où elle est énoncée et se trouve examinée comme s'il s'agissait d'un authentique principe: Leibniz, en cela, critique une tentation matérialiste dont il adopte en même temps la position interprétative. Ce qui, en revanche, signale que la lecture leibnizienne est conditionnée par l'évolution de sa pensée réside en ceci que sa critique est d'abord formulée au titre de la défense de la cause de Dieu - l'harmonie implique en effet, dès le premier état que le philosophe de Hanovre donne à sa dynamique, une conception de la justice, que la Providence garantit en ce monde et qui serait impensable dans les principes de Descartes: « Je ne crois pas qu'on puisse former une proposition plus périlleuse que celle là. Car si la matière reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ni d'assez bizarre et contraire à ce que nous appelons justice qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour<sup>7</sup>. » C'est là « le fondement de la Philosophie Athée<sup>8</sup> ». Les enjeux physiques de la discussion sont alors subordonnés à cette affirmation, qui demeurera valide en elle-même9, mais il est inté-

A Christian Philipp, ende Jan. 1680, in Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen [auparavant Preußichen puis Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin [auparavant Darmstadt puis Leipzig], 1923 s.: II1d, 3, p. 786-787.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.*, p. 787.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Elle est résumée dans un fragment « De la philosophie cartésienne » : « Soutenir aussi que la matière passe successivement par toutes les formes possibles

ressant d'en dire un mot. La proposition cartésienne, énonçant le cadre général des transformations de la matière, comporte une prétention à la nécessité géométrique, à laquelle Leibniz oppose l'idée d'une subalternation des lois de la nature à des raisons finales excluant certaines possibilités : « Pour moi je crois que les lois de la mécanique qui servent de fondement à tout le système, dépendent des causes finales, c'est-à-dire de la volonté de Dieu déterminée à faire ce qui est le plus parfait, et que la matière ne prend pas toutes les formes possibles mais seulement les plus parfaites, autrement il faudrait dire, qu'il y aura un temps où tout sera mal en ordre, ce qui est bien éloigné de la perfection de l'auteur des choses<sup>10</sup>. » Ainsi le postulat cartésien serait-il incompatible avec le statut modal des lois de la nature. Cette idée ne sera évidemment pas abandonnée dans la suite du corpus, mais il est important de noter qu'elle s'inscrit ici à un stade transitoire du développement des conceptions de Leibniz, où il n'est pas parfaitement net que la contingence des lois s'étende au principe architectonique qui les ordonne, c'est-à-dire à l'équivalence entre la cause pleine et l'effet entier - celle-ci fut d'abord conçue par Leibniz comme une vérité nécessaire, concurrente en ce sens au principe cartésien de la conservation de la quantité de mouvement dans le monde, dont j'ai dit qu'il soutient pour une part le postulat de III, 47. C'est pourquoi la discussion n'est pas seulement métaphysique; elle engage également une compréhension du monde comme système physique. En l'occurrence, le postulat cartésien confond ces deux niveaux en élevant les modifications de la matière au rang d'une nécessité métaphysique ou géométrique - c'est en ce sens qu'il conduit à une sorte de matérialisme: «Il dit en quelques endroits que la matière passe

c'est détruire indirectement la sagesse et la justice de Dieu, car si tout possible existe nécessairement en son temps, Dieu ne fait aucun choix du bien et du mal, du juste et de l'injuste et parmi une infinité de mondes il y en aura qui seront tout à fait renversés, où les bons seront punis, et les mauvais récompensés » (Sommer 1683 bis Winter 1684/85, AVI, IV, p. 1481-1482).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> À Christian Philipp, dez. 1679, II1d, 3, p. 767.

#### **André Charrak**

successivement par toutes les formes possibles; c'est-à-dire que son Dieu fait tout ce qui est faisable et passe suivant un ordre nécessaire et fatal par toutes les combinaisons possibles: mais à cela il suffisait la seule nécessité de la matière, ou plutôt son Dieu n'est rien que cette nécessité ou ce principe de la nécessité agissant dans la matière comme il peut. » Je souhaite insister sur un fait à la fois textuel et conceptuel: pareille réduction des hypothèses de la III<sup>e</sup> Partie des *Principia* à l'idée d'une nécessité de la matière, épuisant tout le possible, engage une compréhension systématique du monde – comme je l'ai suggéré, elle repose largement sur une discussion relative au principe général de conservation. C'est ce qu'attestent ceux des auteurs des Lumières qui, défendant telle ou telle variante du déisme, refusent d'admettre un tel principe.

Le meilleur témoignage, toujours négatif, est fourni par Voltaire, en un texte très intéressant qui fut publié pour luimême en 1740 avant de constituer, l'année suivante, la première partie des fameux Eléments de la philosophie de Newton, Dans La Métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibnitz, Voltaire nous montre à quel point la cosmogenèse cartésienne, en ce qu'elle suppose une étendue indéfinie et, surtout, le principe global de conservation, rend illisibles l'infinité et la spiritualité attachées à l'idée du vrai Dieu : « Dès qu'on s'est persuadé, avec Descartes, qu'il est impossible que le monde soit fini, que le mouvement est toujours dans la même quantité : dès qu'on ose dire, donnez-moi du mouvement et de la matière, et je vais faire un monde; alors, il le faut avouer, ces idées fausses excluent par des conséquences trop justes l'idée d'un Être seul infini, seul Auteur du mouvement, seul Auteur de l'organisation des substances<sup>11</sup>. » Il me semble incontestable que la principale critique concerne, davantage que l'infinité du monde, l'articulation des deux thèses relatives à la conservation générale du mouvement et à la cosmogenèse. Car l'indestructibilité du mouve-

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> La Métaphysique de Newton, Amsterdam, J. Desbordes, 1740, p. 3-4.

ment ou de la force est requise pour animer le chaos matériel jusqu'à ce que se mettent en place les formes ordonnées du monde visible.

Exposant l'hypothèse cosmogénétique matérialiste, Diderot réactive ainsi le principe cartésien suivant lequel la matière assume successivement toutes les formes dont elle est capable, mais sans mentionner les lois du mouvement qui ordonnaient le chaos cartésien : « (...) la matière s'étant mue de toute éternité, et (...) y ayant peut-être dans la somme infinie des combinaisons possibles un nombre infini d'arrangements admirables », il répugne à la raison qu'il « ne se soit rencontré aucun de ces arrangements admirables dans la multitude infinie de ceux qu'elle a pris successivement12. » Je crois essentiel de répéter que cette affirmation exemplaire de la productivité de la matière et du mouvement s'énonce indépendamment des lois qui le régissent et qui ne sont plus même mentionnées. Soit dit en passant, il y a là une des spécificités qui interdisent de qualifier trop vite de spinoziste le matérialisme du XVIIIe siècle - car la transformation des formes, chez Spinoza, ne se conçoit jamais selon le modèle de la métamorphose, mais toujours en fonction des lois de la nature<sup>13</sup>. Or c'est précisément en réfléchissant au statut de ces lois que l'on est à mon sens plus à même de comprendre, s'agissant au moins de la philosophie cartésienne, l'articulation du cartésianisme à une certaine figure du matérialisme des Lumières.

#### 2. Une exigence de physique : le réductionnisme

Il serait à mon sens ruineux de s'en tenir, comme je l'ai fait jusqu'à présent, aux seuls principes – ou postulats – voire aux hypothèses techniques de Descartes pour mesurer l'importance de son geste dans l'histoire de la pensée matérialiste et je crois nécessaire de prendre un peu de hauteur pour saisir, dans les

Pensées Philosophiques, Pensée XXI, in Œuvres philosophiques, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1964, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sur ce point décisif, voir P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2006, en particulier p. 22-23.

#### **André Charrak**

thèses des *Principia* déjà rappelées, l'expression plus générale de ce que j'ai désigné comme une certaine *exigence de physique* (ainsi qu'il existe une exigence de géométrie dans l'exposition transcendantale du concept d'espace chez Kant).

On peut saisir pour elle-même cette exigence en consultant Malebranche; certes, l'oratorien ne reprend jamais l'idée d'un épuisement des formes à travers des transformations successives perpétuellement disponibles; mais cet auteur complète à un autre égard, plus fondamental à mes yeux, la tentative cartésienne du *Monde* et des *Principes*. Dans la *Recherche de la vérité*, l'exemple même de la méthode, réduite à la prescription essentielle de conduire toutes nos pensées selon l'ordre, réside dans la réécriture de la physique cartésienne et, plus spécialement, du programme cosmogénétique.

Comme chez Descartes, la cosmogenèse est en charge de produire l'analyse de ce qui est en en montrant fictivement la composition progressive possible. Mais Malebranche, consultant d'autres textes de Descartes, produit un argument supplémentaire et, en un sens, plus radical (il jouera un rôle central au XVIII<sup>e</sup> siècle, on le verra) pour justifier cette hypothèse mécaniste, qui engage en fin de compte, au-delà des tourbillons, le statut même des lois de la nature : « (...) il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avait pas arrangé tout d'un coup son ouvrage de la manière qu'il se serait arrangé avec le temps, tout l'ordre de la nature se renverserait, puisque les lois de la conservation seraient contraires à l'ordre de la première création 14. » On doit absolument prendre la mesure de l'ampleur et de l'intransigeance du programme mécaniste et cartésien de l'oratorien, car c'est exactement sur ce point, savoir l'identification des principes producteurs de l'ordre du monde avec les seules lois de conservation, que porteront les critiques physico-théologiques du mécanisme.

Un excellent témoignage de cette situation et de la référence précise au legs cartésien se trouve dans la critique des

Recherche de la vérité, liv. VI, II<sup>e</sup> part., chap. IV, in Œuvres complètes, sous la dir. d'André Robinet, Paris, CNRS et Vrin, t. II, p. 341.

cosmogenèses exposée par l'abbé Pluche en son Histoire du Ciel de 1739. L'auteur mentionne d'entrée de jeu les exemples significatifs d'une telle ambition chez Aristote, Lucrèce, Gassendi et Descartes. Nulle part, à notre connaissance et avant les textes critiques de la seconde moitié du XVIIIe siècle, le projet physicothéologique ne se trouve plus clairement mis en concurrence avec l'ambition, exemplairement proclamée par Descartes, de dériver les phénomènes de ce monde visible de la seule application des lois générales à la matière : « La plus grande de ces méprises, celle cependant qui leur est presque commune à tous, est d'avoir pensé qu'une matière générale, et un mouvement général distribué dans cette matière suffisait pour rendre raison de la structure du monde, puisque ces deux points suffisaient, selon eux, pour le produire. L'expérience nous apprend le contraire, et elle nous fait voir que l'ordre général du monde, l'organisation des espèces, et la distinction de natures élémentaires telles que nous les connaissons [les quatre ou - chez Descartes - les trois éléments], ont pour cause immédiate, non aucun mouvement soit général, soit particulier qui n'y peuvent rien, mais un conseil et une volonté spéciale du Créateur, qui a ordonné chaque pièce, comme il a ordonné le tout<sup>15</sup>. »

Le caractère moderne de ces discussions réside en ceci que l'hypothèse cosmogénétique relative aux transformations de la matière n'est plus simplement écartée au titre du spectacle des arrangements admirables de la nature ; elle est comprise comme une décision sur les lois de la nature – mais le débat porte précisément sur le point de savoir si les lois générales qui, dans les textes de physico-théologie, sont nécessairement attachées à la matière permettent d'expliquer la production de la structure du monde sans mobiliser une information originaire par le Créateur. En clair, la question, qui renverse une affirmation de Descartes énoncée en un autre contexte, est de savoir s'il est vrai que créer le monde n'est pas autre chose que le conserver – et l'on se rend

Histoire du Ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie sur la formation, et sur les influences des corps célestes, 2<sup>de</sup> édition, t. I, Paris, Estienne, 1740, p. XV-XVI.

#### **André Charrak**

compte que c'est le cartésianisme de Malebranche<sup>16</sup>, ou plutôt la formalisation malebranchienne de l'exigence cartésienne de physique, qui est ici visée : « (...) ces lois du mouvement qui servent à l'entretien du monde, ont-elles pu le former ; et suffit-il d'apercevoir quelques lois du mouvement, pour concevoir la structure du monde?17 » Au fond, le principal argument que Pluche oppose à une telle assimilation concerne l'écart important et, partant, l'analyse indéchiffrable, qui survient entre ces lois du mouvement, générales et peu nombreuses, et la structure infiniment variée et rigoureusement ordonnée que les mécanistes stricts prétendent en dériver. Or la complexité et la variété des phénomènes et, surtout de ceux qui caractérisent les corps organiques, imposent de se figurer une multitude de lois supplémentaires ce qui ne répond pas aux principes d'une explication réductionniste du monde : « (...) c'est revenir aux volontés spéciales, et la grande physique ne veut que quelques lois très simples et en petit nombre<sup>18</sup>. » Ainsi se trouve nettement signalée une incompatibilité entre, d'une part, la variété des phénomènes, où la sagesse de Dieu se rend lisible à tous les hommes et, d'autre part, le régime d'intelligibilité prescrit par la « grande physique », dont Le Spectacle de la nature montre mieux les compétences et l'articulation à la physico-théologie.

Au total, et sur la base des modifications essentiellement modales que j'ai décrites, il n'est plus guère surprenant que le cartésianisme, en son exigence de physique spécifique, soit associé à l'héritage d'Épicure – derechef, Malebranche est également atteint : « Le mouvement conserve le monde, mais ne le peut ordonner ; de même que le ressort d'une montre et le soin de la remonter tous les jours la font aller régulièrement, mais ne la peuvent construire. Il est donc d'un sage physicien d'étudier les mouvements

L'histoire de ces réceptions complète et, sous un certain point de vue, relativise les interprétations récentes qui ont soutenu l'origine malebranchienne de la physico-théologie: voir en ce sens Th. Hoquet, Buffon: histoire naturelle et philosophie, Paris, Champion, 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> *Ibid.*, p. XIX.

qui entretiennent la nature, puisqu'ils sont réels, réguliers et constants. Mais c'est abuser de sa raison, c'est mépriser l'expérience, et peut-être renouveler sourdement les folies des Épicuriens, que d'attribuer à des mouvements imprimés à la matière la puissance de former un monde<sup>19</sup>. »

Je crois utile d'ajouter un point essentiel, pour mieux situer l'exigence de physique qui se trouve ici discutée. Pluche indique dans le Spectacle de la nature que la confusion de ces deux registres est le fait même de la « physique générale » – la « grande physique» dont parle l'Histoire du Ciel, et qui sera rebaptisée du nom de « physique systématique » dans le VIIIe Entretien du Spectacle: elle est celle « où l'on prétend ne nous apprendre rien moins que la façon dont chaque chose a pris naissance, ou du moins déterminer les lois ou les forces mouvantes qui règlent la marche de chaque globe<sup>20</sup> ». Une fois produite la pars destruens des cosmogenèses, Pluche expose la véritable histoire du ciel, qui est celle des Écritures et, s'agissant de la théologie physique en général, il prononce le choix d'une revue des phénomènes dont Le Spectacle de la nature fournit le modèle et qui prétend tirer sa vérité de la « physique expérimentale », « l'unique dont jusqu'ici la société ait tiré quelque profit...21 »

Ce témoignage critique présente le bénéfice de montrer que toutes les cosmogenèses rigoureuses sont par essence réductionnistes – en termes plus précis, elles se donnent comme des analyses qui dérivent génétiquement la totalité d'un ordre à partir d'un petit nombre de principes posés à *l'origine* et, en l'occurrence, d'un certain *corpus* de lois. C'est sans nul doute la raison pour laquelle, dans certains textes du XVIII<sup>e</sup> siècle, elles fournissent le type même d'une explication sans reste que les empiristes les plus lucides s'efforceraient de reproduire en psychologie – je citerai ici Mérian, dont le témoignage est toujours utile: « Descartes

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Le Spectacle de la nature, tome IV, VIII<sup>e</sup> Entretien, Paris, Veuve Estienne, 1739, p. 553.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ibid.*, I<sup>er</sup> Entretien, p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, VIII<sup>e</sup> Entretien, p. 565.

#### **André Charrak**

avait dit: Donnez-moi de la matière et du mouvement; et je ferai un monde. Donnez-moi la faculté de sentir, dit M. de Condillac, et je ferai un homme<sup>22</sup>. » Quoi qu'il en soit, de la fable du *Monde* à la statue du *Traité des sensations*, la fiction est en mesure, tout au long de l'âge classique, de dire la vérité des choses parce qu'elle les expose selon l'ordre naturel de leur formation (selon l'analyse, dira Condillac); mais dans cet effort, l'étude réductionniste des corps s'inscrit autant dans la suite de Descartes que sous un horizon d'intelligibilité matérialiste en droit.

Qu'il me soit permis de ramasser les conclusions de ce parcours en quelques propositions exagérément lapidaires.

Le rationalisme strict, en physique mécaniste, est par essence habité par une ambition réductionniste qui, chez les matérialistes des Lumières, peut s'étendre à la formation intégrale du monde à partir du chaos de la matière, en un geste qui répète, quoi qu'on en dise, le programme des parties III et IV des Principia philosophiae - c'est-à-dire ce qui, dans cet ouvrage, demeurait hypothétique. Ainsi se joue, au XVIIIe siècle, le lien nécessaire et crucial, via des démarcations essentiellement modales (et parfois philosophiquement très coûteuses : je vais en dire un mot), du cartésianisme à un certain matérialisme. La réception de Descartes, à cet égard, n'est pas qu'une affaire de thèses ou de réseaux ; elle n'est ni purement doctrinale, ni simplement matérielle - puisqu'il s'agit ici de philosophie, elle consiste à modifier la valeur d'horizon de certains concepts (qui, noterai-je, relève des catégories de la modalité selon Kant) et leur horizon. Aussi l'histoire de cette réception doit-elle être philologique en un double sens: d'une part, elle a pour objet les supports textuels précis dans lesquels s'opère cette réception ; d'autre part, elle pose la question de la valeur des arguments.

Dans le cadre de la présente contribution, j'ai laissé de côté les tentatives plus ou moins solides des auteurs qui, au siècle des Lumières, tâcheront d'accorder ce programme réduc-

<sup>22</sup> Parallèle de deux principes de psychologie, in Histoire de l'Académie de Berlin, Année 1757, Berlin, 1759, p. 382.

tionniste strict en droit (produire un monde à partir de l'application des lois de la mécanique au chaos de la matière) et la physico-théologie : il faudrait aller de Maupertuis à la *Théorie du ciel* de Kant – l'important est que, jusque dans cette *Histoire générale* [soulignons ce terme, qui fait écho à la physique systématique ou comprise sous horizon de monde] *de la nature* de 1755, il en va toujours d'un problème, cette exigence de physique se trouvant toujours associée en fait au matérialisme, même si on l'en juge dissociable en droit.

Ce programme, à côté de celui, en un sens concurrent, d'une physique expérimentale de l'âme, est paradigmatique des entreprises génétiques réductionnistes conduites en d'autres domaines, comme la psychologie – Condillac. Foucault apercevait déjà cette continuité, en un sens, mais la pensait à partir d'un concept d'épistémè que je ne reprends pas à mon compte<sup>23</sup>.

André CHARRAK Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne et UMR 5037 (CNRS)

<sup>23</sup> Les Mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 87; sur les problèmes posés par le concept d'épistémè, voir mon Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, Vrin, 2009.

## QUELQUES HÉRITAGES MATÉRIALISTES DU CARTÉSIANISME HÉTÉRODOXE : DE REGIUS À MESLIER EN PASSANT PAR CYRANO, ROHAULT, CORDEMOY, MALEBRANCHE, ET AUTRES

Je ne sais plus qui a dit quelque chose comme : « l'importance d'une philosophie se mesure au nombre des contresens qu'on a pu commettre sur elle ». La formule peut quoi qu'il en soit servir ici de point de départ commode, en dépit et/ou en raison même de ses présupposés, à savoir qu'une philosophie existe en tant qu'unité, qu'elle a un sens, et un seul, en l'occurrence, pour notre objet, que « le cartésianisme », c'est  $l\alpha$  philosophie de Descartes.

Alors en effet, on peut ou on doit tenir celle-ci, à la manière de Victor Cousin, ou, comme le faisait naguère, en se réclamant expressément de ce dernier sur ce point, Thomas Lennon dans son grand ouvrage *The Battle of Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1650-1715*<sup>1</sup>, pour un idéalisme, et/ou un dualisme idéaliste, dont les développements matérialistes seraient (aux yeux du moins de Cousin et de ses disciples) des déviations à contresens.

Mais de telles déviations peuvent être aussi des révélateurs, soit des présupposés de cette doctrine, et de leur fragilité, soit des contradictions qu'elle enveloppait.

Je prendrai ici en considération non pas la filiation traditionnelle, celle que Cousin mettait en avant, et qui, à travers la reprise qu'en avait opérée le jeune Charles Renouvier dans son Manuel de philosophie moderne de 1842, inspirait le tableau de

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

l'histoire du matérialisme des Lumières proposé par le jeune Marx dans la Sainte Famille en 1844-1845², selon un schéma qui, partant de la doctrine cartésienne de l'étendue comme telle, entendait voir dans les matérialismes ultérieurs, ou au moins une partie d'entre eux, une généralisation et une extension unilatérales, et abusives, de ladite doctrine à l'ensemble de la réalité (ce que Renouvier nommait « l'école mécanique »), – mais les développements matérialistes qui procèdent d'hétérodoxies cartésiennes mettant en cause le rapport des deux substances comme tel, l'ontologie que ce rapport présuppose, et/ou la structure même de la philosophie cartésienne.

J'envisagerai donc trois développements typiques :

- 1. : la pensée comme mode du corps, d'où, plus généralement
- 2.: la rupture entre physique et métaphysique, et, plus radicalement
- 3.: la rupture dans la métaphysique elle-même : de l'occasionalisme au matérialisme.

### I. La pensée mode du corps?

1. Le cas de Regius (1598-1678)

Henricus Regius, « le médecin Leroy », qui s'appelait en réalité Hendrik De Roy³, était, on le sait, en dépit d'une première dissension en 1641 à propos de l'homme en qui il voulait voir un « être par accident », depuis longtemps correspondant et ami de Descartes, lorsqu'il publia à la fin de 1647 son fameux « Placard » (*Programma*) en 21 thèses ou articles, auquel le philosophe répondit par ses *Notæ in programma quoddam* publiées au début de 1648⁴.

Voir mon article paru dans *La Pensée* en 1977: «Marx, Renouvier, et l'histoire du matérialisme», repris dans mon *Matière à Histoires*, Paris, Vrin, 1997, II, II, 4, p.384-441.

 $<sup>^3\,\,</sup>$  Je dois cette précision assurée à Theo Verbeek, qui m'a fourni toutes les justifications nécessaires à cet égard.

Voir AT VIII, 341-369, et Geneviève Rodis-Lewis, Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain, Paris, Vrin, 1959, p. 143-189 (texte latin et traduction française juxtalinéaires).

#### **Olivier Bloch**

### Après un article 1<sup>er</sup> d'allure cartésienne<sup>5</sup> :

L'esprit humain est ce par quoi les actions de la pensée sont immédiatement exercées dans l'homme, et il ne consiste précisément que dans ce principe interne, ou dans cette faculté que l'homme a de penser.

#### l'hérésie s'affirmait dès l'article II:

Pour ce qui est de la nature des choses, rien n'empêche, ce me semble, que l'esprit ne puisse être, ou une substance, ou un certain mode de la substance corporelle ou, si nous voulons suivre le sentiment de quelques nouveaux philosophes, qui disent que l'étendue et la pensée sont des attributs qui sont en certaines substances, comme dans leurs propres sujets, puisque ces attributs ne sont point opposés, mais simplement divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit, ou la pensée, ne puisse être un attribut qui convienne à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit point compris dans la notion de l'autre: dont la raison est que tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être; or est-il que l'on peut concevoir que l'esprit humain soit quelqu'une de ces choses, car il n'y a aucune contradiction, et partant il en peut être quelqu'un. $^6$ 

#### et se confirmait dans l'article III :

C'est pourquoi ceux-là se trompent qui soutiennent que nous concevons clairement et distinctement l'esprit humain comme une chose qui actuellement et par nécessité est distincte réellement du corps.<sup>7</sup>

G. Rodis-Lewis cit., 146-147. C'est, sauf indication expresse, toujours moi qui souligne.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ibid.

la suite laissant à la seule Écriture la mission de nous enseigner (article IV) « que l'esprit humain soit en effet une substance, ou un être distinct réellement du corps, et qu'il en puisse être actuellement séparé  $^{8}$ , etc.

Regius oppose donc à la *contradiction* invoquée par Descartes entre les attributs des substances pensante et étendue leur simple *diversité*, qui dès lors n'empêche nullement de rattacher l'« attribut » de la pensée à la substance étendue.

La réplique de Descartes (les Notæ...) fait ressortir à la fois la différence des points de vue, et les racines du désaccord.

En ce qui concerne la définition que semble proposer l'article I<sup>er</sup>, Regius « omet le genre », « à savoir qu'elle est ou une substance ou un mode, ou quelque autre chose », pour ne donner que « la différence », elle-même empruntée à Descartes, à savoir « qu'elle ne consiste précisément que dans ce principe interne, ou dans cette faculté que l'homme a de penser. »<sup>9</sup>

Ce genre, omis contre toute logique dans la définition ellemême, il ne commence à le chercher que dans l'article second, en disant « qu'il semble qu'il ne répugne point que l'esprit humain puisse être, ou une substance, ou un certain mode de la substance corporelle. » [souligné par Descartes], à propos de quoi Descartes s'en prend à la façon dont Regius a traité (cavalièrement...) de « la nature des choses » 10, – c'est-à-dire sans observer les distinctions cartésiennes entre substance, attribut(s), et modes 11 –, et rejette formellement celle que son protagoniste prétend faire quant à lui entre « divers » et « opposé » 12, en renvoyant pour cela 13 à l'article 61 de la Première partie de ses *Principes de la Philosophie* (« De la distinction modale »).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.*, 146-149.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> *Ibid.*, 154-155.

<sup>10</sup> Ibid. à la suite.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, 156-159.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Ibid.*, 158-159.

 $<sup>^{13}</sup>$  *Ibid.* Voir plus largement les articles 51 à 57 et 60-62.

#### **Olivier Bloch**

Ce statut modal conféré à la pensée, qui permet à Regius d'y voir quant à lui, au grand scandale du maître, un rattachement possible à la substance étendue, peut conduire, sans qu'il y ait sans doute une dépendance historique effective, à prendre en considération la démarche analogue qu'on peut constater chez un auteur d'une génération ultérieure.

## 2. Le cas du médecin Abraham Gaultier (vers 1650-1720)

Il s'agit ici du cas plus marginal d'un médecin encore, auquel j'ai des raisons personnelles de m'intéresser, cas moins notoire, bien plus tardif, mais qui, sous divers rapports, mérite d'être situé dans ce genre de lignée, en cela que, lui aussi contre la doctrine cartésienne de la substance, de ses attributs, et des modes, et à l'encontre de la procédure de style cartésien qui va des « idées » à la « nature des choses », il tient la pensée, et d'abord la sensibilité, comme pouvant être, et étant effectivement des « modes de la matière ».

Il a procédé à cette réduction modale en deux moments de sa pensée, et de ses écrits<sup>14</sup>.

Le premier se situe en 1684, à savoir dans le n° 2, et dernier, du *Mercure Savant*, ce périodique dirigé par le médecin parisien Nicolas de Blégny qui fut immédiatement remplacé par les *Nouvelles de la République des Lettres* de Bayle, – périodique éphémère dont Gaultier était à Amsterdam le corédacteur en chef clandestin, et anonyme.

On y trouve  $^{15}$  deux articles philosophiques non moins anonymes, dont le contexte et les similitudes avec la *Réponse* de 1714 imposent l'attribution à Gaultier lui-même.

Le premier, intitulé « Nouveautez concernant la Theologie », est une recension des *Méditations sur la métaphysique* – cartésiennes,

Voir mon Parité de la vie et de la mort – La Réponse du médecin Gaultier, Oxford, Voltaire Foundation, et Paris, Universitas, 1993 (cité ci-après en abrégé sous la forme PVM), et l'editio minor de la Réponse elle-même : Abraham Gaultier, Réponse en forme de dissertation à un théologien, présentation par Olivier Bloch, La Versanne, Encre Marine, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Voir *PVM* I, chapitre III, Appendices III et IV.

et malebranchistes – de « Guillaume Wander » (pseudonyme de l'abbé de Lanion) parues en 1678, qui venaient d'être republiées au début de 1684 par Bayle dans son *Recueil de Pieces curieuses concernant la Philosophie de M. Descartes*.

Le second, sous la rubrique des « Nouveautez concernant la Physique », est une « Lettre de ... à M.D.B », où MDB désigne assez clairement M.de Blégny, et « ... », couvertement, Gaultier lui-même.

Les deux textes se recoupent précisément dans le choix d'assigner à la matière, contre les cartésiens, la faculté, pour le moins, de « sentir », ou si l'on veut dans le refus de la lui refuser, et ce au nom du rejet de la démarche par les idées <sup>16</sup>.

 $<sup>^{16}\,</sup>$  Pour Descartes, la méthode par les « idées », et la critique à laquelle elle s'expose, voir, au cœur de la *Méditation V* (AT IX, 52-53) :

<sup>«</sup> Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu avec l'existence, il semble qu'il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui existe; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses [c'est moi qui souligne - O.B.]; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection; car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, ne se peuvent en aucune façon séparer l'une d'avec l'autre ; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement ; non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un Etre souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes. »

Que « ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses », c'est précisément ce qu'allèguent contre Descartes tous les objecteurs empiristes etc., qui refusent de façon générale la démarche procédant par la voie des idées,

#### **Olivier Bloch**

C'est ce dernier point que met en avant d'emblée le début de la  $Lettre \stackrel{.}{\alpha} MDB$  :

Je ne sçaurois, Monsieur, tomber dans le sentiment de vôtre ami ; il croit que la matiere quelque modifiée qu'elle soit ne sçauroit sentir, parce qu'il ne trouve point l'idée du sentiment dans l'idée qu'il a de l'étenduë qu'il estime être l'essence de la matiere. Mais si le sentiment dans la matiere ne se conclût point de l'étenduë qu'elle a, que deviendra ce raisonnement? D'ailleurs il n'est peut-être pas seur que l'étenduë soit l'essence de la matiere, car encore qu'il soit vray qu'il n'y a point d'étenduë sans matiere, ni de matiere sans étenduë, je ne vois pas qu'il suive delà que la nature de la matiere soit l'étenduë même; car on peut dire la même chose de son impenetrabilité, & peut-être aussi du mouvement qu'elle a, d'autant qu'il y a des raisons qui, si elles ne persuadent, font du moins douter si toutes les parties de la matiere ne sont point en mouvement. [...] (PVM, p. 60-61)

#### où l'on trouve, un peu plus loin :

[...]. Ainsi il n'est pas merveille si dans la sensation qui semble n'être autre chose que le resultat de l'action de quelques corps sur cette substance, qui sent en nous, l'on ne trouve point d'étenduë, puis que ce n'est qu'une pure action ou un pur mouvement. Je ne crois pas devoir insister davantage sur ce sujet; car quelque chose que l'on dise cette maniere de philosopher par les idées & par les consequences que l'on en tire ne me paroît point si sûre que l'experience. C'est-là aussi, Monsieur, vôtre opinion: car je vous ay ouï donner des raisons assez fortes pour faire croire que la matiere pouvoit avoir quelquefois du sentiment. Neanmoins quand on est prévenu de l'opinion que la matiere ne peut sentir, il n'est pas aisé de faire voir le contraire, non seulement parce que nous ne connoissons

laquelle est chez Descartes verrouillée précisément par l'idée vraie de Dieu, sa toute-puissance, et sa véridicité inséparables de lui : « ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses », mais justement, pour Descartes, à l'exception de mon concept même de Dieu...

point encore la nature ou ce qui est la même chose, la contexture de la matiere qui sent, mais aussi parce que ceux qui sont de ce sentiment nous gênent de maniere qu'ils ne prétendent recevoir aucune des raisons qui se pourroient tirer des animaux distinguez de l'homme, car ils croyent que ce sont autant de machines, qui n'ont pas plus de sentiment qu'en a une montre. Accordons-leur ce qu'ils demandent, & n'examinons point la chose dans les bêtes; peut-être trouvera-t-on cette verité dans l'examen qu'on peut faire de soy-même quand on se pique [...] (*ibid.*, p. 61)<sup>17</sup>.

En ce qui concerne la recension des *Méditations* de l'abbé de Lanion, on peut renvoyer particulièrement au passage suivant :

Comme ses principes ne le conduisent point à croire qu'il y a d'étenduë, il ne faut pas s'étonner s'il doute de l'existance des objets exterieurs. Il ne croit pas que ce soit ces objets qui le touchent & qui luy font avoir differentes pensées, quoy qu'à leur presence ses idées varient selon qu'ils sont divers; La matiere, selon luy, n'est pas capable de luy causer le moindre sentiment, car il ne conçoit point que de l'étenduë ronde ou quarrée puisse avoir en soy la force de se rendre intelligible & de se faire sentir à son esprit; il n'y a donc que Dieu, c'est à dire un être intelligent & une puissance infinie qui soit la source et l'origine de toutes ses idées, aussi n'y a-t-il hors de luy que Dieu qu'elles luy persuadent qui existe. Si ce raisonnement n'insinuë que Dieu & la Nature sont une seule et même chose, je ne sçai où il va.

où l'assimilation implicite à Spinoza du malebranchisme de l'auteur (« Dieu & la Nature sont une seule et même chose »...) doit s'expliquer pour le moins par l'interprétation fantaisiste du spinozisme qu'on trouvera dans la *Réponse* aux chapitres 45 et

N.B.: l'exemple de l'aiguille qui vous pique, mais en laquelle nul ne songe à situer la douleur qu'elle nous cause, se retrouvera dans la *Réponse* au chapitre ou § 1: il vient de Rohault (plutôt – voir ci-dessous – que de Cyrano).

#### **Olivier Bloch**

suivants, après une série de chapitres dirigés contre Malebranche, auquel il attribuera cette fois, assez étrangement aussi, les mêmes  $M\acute{e}ditations$  de l'abbé de Lanion...  $^{18}$ 

C'est, quoi qu'il en soit de la bizarrerie en question, cette *Réponse...*, publiée étrangement aussi sous le nom de Gaultier à Niort en 1714, mais jusqu'à preuve du contraire, tout à fait officiellement, qui constitue comme telle le second moment de sa dissidence anticartésienne à laquelle le médecin Regius avait ouvert la voie.

On y trouve en effet, dans un fatras sans doute délibéré, les mêmes démarches et les mêmes positions que celles qu'annonçaient les deux articles du n° 2 du *Mercure Sçavant* de 1684, – celles, d'abord, qu'indique le titre complet de l'ouvrage :

RÉPONSE EN FORME DE DISSERTATION A UN THÉO-LOGIEN QUI DEMANDE CE QUE VEULENT DIRE LES SCEPTIQUES, Qui cherchent la vérité par tout dans la Nature, comme dans les écrits des Philosophes; lors qu'ils pensent que la Vie et la Mort sont la même chose. Où l'on voit que la Vie et la Mort des Minéraux, des Métaux, des Plantes et des Animaux, avec tous leurs attributs, ne sont que des façons d'être de la même substance, à laquelle ces modifications n'ajoutent et n'ôtent rien.

In cauda venenum: la « substance unique » à laquelle « façons d'être » et « modifications » n'ajoutent et n'ôtent rien, c'est assurément la matière, « premier principe » ou « substance, dont les attributs essentiels sont partout semblables [...] base et fondement de tous les êtres [...], étendue, ayant ses parties les unes hors des autres [...] impénétrable [...], aveugle, insensible, et sans connaissance, et non pourtant sans force ni vertu [...] susceptible de toutes sortes de formes, n'y ayant rien qui n'en puisse naître; mais faisant tout nécessairement sans savoir ce qu'elle fait » etc. 19, – et le vocabulaire des « attributs », « modifications », « modes » et « façons d'être », etc., qui s'appliquera plus loin,

 $<sup>^{18}</sup>$  Voir *PVM* p.158 et suiv.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> *Ibid.* p.121.

ouvertement, aux sensations, passions, vices, vertus, mœurs etc.<sup>20</sup>, se sera entre temps, presque aussitôt, appliqué implicitement à la pensée et aux idées<sup>21</sup>.

On a donc affaire dans ces deux cas, éloignés dans le temps au moins, et apparemment aussi dans le contexte, cas de médecins qui, contre Descartes, professent la thèse selon laquelle le sentir et la pensée pourraient n'être que des modes de la matière, à un écart, une dissidence, et un rejet qui vont dans le sens du matérialisme.

Cette dissidence et cette déviation s'effectuent à partir d'un socle commun formé par ou s'appuyant sur le rejet de l'épistémologie cartésienne, celle qui procède par la voie des idées pour accéder aux réalités moyennant le passage par la garantie de la véracité divine - à quoi l'on oppose une application empiriste et/ou nominaliste de la formule « ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses » ; elles prennent occasion aussi des incertitudes (ou des trop grandes certitudes, dans la lignée des scolastiques) de l'ontologie cartésienne concernant le rapport entre substances, attributs, et modes, la définition de la première ou des premières, la pluralité et la hiérarchie des attributs, le statut des modes et la variabilité de leur désignation, comme on peut l'apercevoir ou le constater dans les présentations successives qu'en donnent le Discours, les Méditations, les Réponses, et les Principes dans la version originale latine de 1644, et la traduction française par l'abbé Picot de 1647<sup>22</sup>.

 $<sup>^{20}</sup>$  Voir *ibid.* p.180 et 188-191.

 $<sup>^{21}</sup>$  Voir la fin du § 1, p.123, sur l'esprit de l'homme, et, contre Descartes, le début du § 24, p.124, ou le titre du § 25, p.144, etc.

Voir les §§ 51 et suiv. de la Première partie, où le vocabulaire des « modes », et surtout en français : « modes ou modifications », est étrangement flottant... Sur tout ceci voir en particulier J.-M. Beyssade, Études sur Descartes, Paris, Seuil, 2001, III, 2, « La théorie cartésienne de la substance – Équivoque ou analogie ? » – et, par exemple, les analyses et discussions utiles de Daniel Garber, Descartes' Metaphysical Physics, Chicago, Univ. Chigago Pr., 1992, trad.fr. par Stéphane Bornhausen : La physique métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 1999.

#### **Olivier Bloch**

#### II. La rupture entre physique et métaphysique

J'aborderai ce point plus brièvement, et partiellement, d'autant que le cas de Cyrano de Bergerac au moins est traité plus largement par Nicole Gengoux.

Il s'agit ici de la physique de Cyrano, ou chez Cyrano, et de celle de Jacques Rohault, qui manifestent une rupture, ou un détachement entre physique et métaphysique.

Je dis ou, parce que c'est là que pourrait se situer la différence, si différence il y a, entre les « Physiques » interpénétrées de Cyrano de Bergerac (1619-1655) dans son Fragment de Physique (rédigé donc au plus tard en 1655), et Jacques Rohault (1618-1672) dans ses « Conférences » publiques sur lesquelles on possède des notes pour les années 1660-1661 et ultérieures $^{23}$ , et son Traité de Physique publié en 1671 $^{24}$ .

On connaît la très grande proximité que manifeste avec le *Traité* de Rohault ce *Fragment de Physique* de Cyrano dans le plan, et dans les 7 chapitres rédigés (dont le septième devrait selon M<sup>me</sup> Alcover être qualifié, sans autre, d'« incomplet » ...)

Dans les deux cas, ce qui est mis en cause, c'est la solidarité comme telle entre la physique et la métaphysique du Maître, de deux manières ou à deux degrés différents.

Rohault quant à lui, dans la Préface de son *Traité*, se réclame de l'épistémologie cartésienne, mais l'oriente en direction d'un expérimentalisme accru, dont témoignent aussi les Conférences. Il reprend<sup>25</sup> les présupposés métaphysiques de la physique cartésienne, ceux qu'expose la Première Partie des *Principes de la* 

Voir essentiellement Madeleine Alcover, Cyrano relu et corrigé (Genève, Droz, 1990), complété dans Id. éd. Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil, Paris, Champion Classique, 2004, p. 345 sqq.

<sup>24</sup> Traité dont il convient de noter ou de rappeler qu'il a connu de très nombreuses rééditions, et traductions latines, et anglaises, y compris celles qu'en ont procuré les newtoniens John Clarke et Samuel Clarke jusque dans les années 1730!

Voir Traité, I, ch.2: « Examen des connaissances qui précèdent l'étude de la physique », 5: « Des principaux axiomes de la physique » et 6: « Des principes des êtres naturels ».

Philosophie, mais ce, pour le moins, sommairement, sans exposer et encore moins développer l'ensemble de la démarche suivie par Descartes, avant les *Principes*, dans la Quatrième partie du Discours de la Méthode et dans les Méditations.

Cyrano, lui, élimine à peu près complètement ces présupposés, en ne retenant de l'épistémologie cartésienne que la critique de la connaissance sensible<sup>26</sup>.

Ces hérésies tracent donc un parcours idéologique, sinon forcément chronologique, allant du détachement relatif de la physique de Descartes par rapport à sa métaphysique opéré par Rohault à la désolidarisation-rupture entre l'une et l'autre qu'on constate chez Cyrano, et qui ouvre la voie et/ou laisse la place à un matérialisme pur<sup>27</sup>. Ce parcours peut s'opérer dans la mesure même où le rattachement de la physique à la métaphysique chez Descartes lui-même n'était en quelque sorte, ou pouvait n'apparaître que comme une entreprise seconde – là aussi, déjà, idéologiquement sinon chronologiquement...– de fondation comme après coup, ou de façon superfétatoire, de la vision d'un *Monde* qui lui préexistait<sup>28</sup>.

Ces brèves considérations peuvent conduire à envisager maintenant une rupture plus profonde, et plus radicale.

Fragment, chapitres 1 et 2 – où l'on trouve du reste (Alcover 2004, p. 379), comme chez Rohault, l'exemple de l'épingle qui nous pique, et dont on ne peut dire que la douleur soit en elle...

<sup>27</sup> Voir les chapitres 3 (« Des principes des êtres sensibles ou de la matière ») et suivants dans le texte rédigé, et, dans le plan, l'« Idée générale de la physique », ibid. p. 359-368.

Voir du moins, quoi qu'il en soit du projet initial de fondation métaphysique, attesté il est vrai par la correspondance du philosophe, la lettre du Traité portant ce titre tel qu'il avait dû être achevé au début des années 1630, et tel qu'il a été publié en 1664...

# III. La rupture dans la métaphysique elle-même : de l'occasionalisme au matérialisme

Il s'agit en effet d'une rupture intérieure à la métaphysique cartésienne elle-même, marquée d'abord par et dans son héritage occasionaliste.

#### 1. L'occasionalisme

Couramment associé à la philosophie de Malebranche, telle qu'elle se manifestera en 1673 dans la Recherche de la Vérité, l'occasionalisme s'était, comme on sait, affirmé dès 1666 dans les ouvrages parallèles de Louis De La Forge (Traité de l'Esprit de l'Homme) et Géraud de Cordemoy (Discernement du corps et de l'âme en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique).

Bien au-delà de la seule aporie de l'union de l'âme et du corps, dont, à s'en tenir aux présentations courantes, elle constituerait une tentative de solution, cette doctrine s'enracine, me semble-t-il, dans une aporie générale de la communication caractéristique du système cartésien dans son ensemble<sup>29</sup>, depuis le passage d'une intuition à l'autre dans la déduction telle que le présentaient les Regulæ ad directionem ingenii (Michel Serres parlait d'« une chaîne sans chaînons ») jusqu'à la communication entre les esprits humains par le langage, sur lequel Descartes reste pour le moins discret, en passant par la communication entre les vérités elles-mêmes (pensons au statut des vérités éternelles), la connexion des idées qui devrait s'appuyer sur elle, aussi bien que celle des parties du temps, et la communication des mouvements, dont Descartes cherche à rendre compte par la quantité de mouvement immuable créée par Dieu avec le monde, selon des formules dont Leibniz dénoncera la fausseté avec celui du principe lui-même.

Je me contente ici de renvoyer à mon Molière: comique et communication, Paris, Le Temps des Cerises, 2009, Deuxième partie, chapitre 1: « Le legs cartésien ».

C'est cette aporie que la démarche cartésienne est censée résoudre par l'articulation de la métaphysique dans son ensemble, avec la place et les moments essentiels qu'y tiennent, solidairement, les idées claires et distinctes, les vérités qu'elles donnent à voir, l'idée d'infini, le rapport que j'entretiens avec elle, la toutepuissance de Dieu, créatrice des vérités éternelles, et la certitude de la véracité divine, seule susceptible de garantir l'évidence apparemment objective de mes certitudes subjectives, – tous moments inséparables pour Descartes qui assurent le verrouillage de son système.

C'est à elle que répondent quant à eux les premiers occasionalistes en systématisant en un principe unique le recours à la toute-puissance divine, pour assurer, expressément, la communication entre le corps et l'esprit dans les passions, l'esprit et le corps dans la volonté, les corps entre eux dans la communication des mouvements, explicitement encore dans le *Discours physique de la parole* de Cordemoy (1668) pour la communication entre les esprits, et celle qu'opère le langage, problématiquement aussi, à en croire le témoignage ultérieur du théologien Jacob Gousset, pour la communication des idées entre elles dès 1666 chez son ami De La Forge...<sup>30</sup>

Telles sont les prémisses du système que Malebranche va développer à son tour.

#### 2. L'héritage malebranchiste

Cet héritage<sup>31</sup> se caractérise par un ensemble de traits, dont je retiens ici en bref ceux qui marquent l'effacement ou l'inflexion de la démarche proprement cartésienne dans son articulation.

Le rejet, d'abord, du doute universel, au profit de la critique, – voire de la seule critique – des illusions des sens (*Recherche de la Vérité* livre I) et de celles de l'imagination (livre II).

 $<sup>^{30}\,\,</sup>$  Voir ibid. chapitre 2 : « La conjoncture philosophique au temps de Molière ».

<sup>31</sup> Recherche de la Vérité, 1673¹, et les « Éclaircissements » de la troisième édition en 1678 – où c'est le XVe qui traite de « l'efficace attribuée aux causes secondes ».

#### **Olivier Bloch**

L'abandon<sup>32</sup>, en second lieu, de la voie des Idées suivie par Descartes au profit de la vision directe en Dieu, sur quoi je renvoie surtout au chapitre IV de la II<sup>ème</sup> partie du livre III : « Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin »<sup>33</sup>, et au chapitre VI : « Que nous voyons toutes choses en Dieu »<sup>34</sup>, où la preuve cartésienne elle-même par « l'idée que nous avons de l'infini » est court-circuitée au profit de l'idée de l'être :

Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini.  $^{35}$ 

Ainsi c'est, directement, dans le cas de Dieu, ou médiatement, pour tout le reste, y compris moi-même, et la conscience que j'ai de mon être, par ou en Dieu que nous connaissons toutes choses<sup>36</sup>, – la présence de l'idée de Dieu (« claire, intime, nécessaire »), identifiée à celle de « l'être en général »<sup>37</sup>, étant ellemême, dans la mesure où elle reste « vague », ce qui produit en nous « toutes les abstractions déréglées » et les « chimères » qui détournent les esprits de la bonne voie, comme le montre l'exemple de « l'essence de la matière »<sup>38</sup>.

Il y a là un ensemble de raccourcis et/ou de courts-circuits qui conditionnent l'abandon de l'ontologie cartésienne au profit de la saisie de l'Être en général, et conduiront à celui de l'idée

 $<sup>^{32}</sup>$  Voir ibid. livre II : I. « De l'entendement ou de l'esprit pur », et II : « De la nature des Idées ».

 $<sup>^{\</sup>rm 33}$  Dans l'édition de la Pléiade, vol. I, p. 332-335.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> *Ibid.* p. 338-346.

<sup>35</sup> Ibid. p. 341, ce pour quoi Malebranche renvoie dans la cinquième édition (1700) au chapitre XI du livre IV.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> *Ibid.* ch. VII, p. 347-353.

 $<sup>^{37}</sup>$  *Ibid.* ch. VIII, p. 353 et suivantes.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Voir *ibid* p. 356 et suiv.

claire de la substance étendue au profit d'une étendue intelligible consubstantielle à Dieu lui-même<sup>39</sup>.

Telles sont les options, déviations ou dévoiements opérés par Malebranche dans un esprit religieux, qui vont, par un ou des contresens qui, comme je le disais en commençant, peuvent être tenus autant ou plus pour des révélateurs que pour des errements, conduire à leur tour à une figure nouvelle du matérialisme.

#### 3. Le matérialisme du curé Meslier

Des premiers occasionalistes à la métaphysique malebranchiste, cet ensemble d'hérésies à l'égard du cartésianisme : courtscircuits, ruptures, renversements, déplacements etc., conduisent le curé Meslier (1664-1729)<sup>40</sup> à en opérer son propre renversement pour énoncer, dans un style et un vocabulaire d'allure cartésienne, les thèses matérialistes, expressément anticartésiennes sur le fond, qui occupent l'essentiel des Septième et Huitième Preuves de son *Mémoire des pensées et des sentiments de J... M...* rédigé autour de 1720, lequel, comme on sait, comporte en tout 97 chapitres répartis en huit « preuves » de la vanité des religions, de la religion chrétienne au premier chef, précédées d'un Avant-Propos et suivies d'une Conclusion.

Ce sont les preuves VII et VIII qui nous intéressent ici.

Dans la Septième preuve : « De la vanité et de la fausseté des religions tirée de la fausseté même de l'opinion des hommes touchant la prétendue existence des dieux » (chapitres 59 à 86), les arguments de métaphysique sont donnés par l'auteur comme devant occuper les chapitres 64 à 73 et 78 à 81, ceux de physique les chapitres 82 à 85, et ceux de morale les chapitres 74 à 77 et 86.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Voir le X<sup>ème</sup> Éclaircissement.

Voir Œwres de Jean Meslier, éd Jean Deprun, Roland Desné, Albert Soboul, Paris, Anthropos, I 1970, II 1971, III 1972, comportant au tome I les Préfaces des trois éditeurs: J. Desné: «L'homme, l'œuvre et la renommée », J. Deprun: «Meslier philosophe », et A. Soboul: «Le critique social devant son temps ».

#### **Olivier Bloch**

Plus précisément, ou plus exactement, les chapitres 63 à 71 s'en prennent à l'idée d'un Dieu créateur, les chapitres 72-81 à celle d'un Dieu donné comme être infiniment parfait, le chapitre 86 s'en prendra à la Providence, et c'est surtout dans les chapitres 82 à 85 que se trouve affirmée l'autosuffisance de la matière et de la nature.

Le chapitre 65 : « Idée chimérique que les déicoles se forment de leur Dieu », présente un plaidoyer pour le « système [...] de la formation naturelle des choses faites par la matière même dont elles sont composées », système qui « ne renferme aucune contrariété ni aucune répugnance », dès lors qu'on suppose « que la matière est éternelle, qu'elle est d'elle-même ce qu'elle est et qu'elle a d'elle-même son mouvement », supposition « très simple et très naturelle », qui « n'a rien d'impossible », et qui se fonde en dernière analyse sur l'assimilation de la matière à « l'être en général » :

on ne peut douter que l'être en général n'ait reçu de luimême son existence et son mouvement, car de qui aurait-il reçu l'un ou l'autre? Certainement, il ne peut l'avoir reçu de qui que ce soit. Or la matière est elle-même cet être en général, qui ne peut avoir que de lui-même son existence et son mouvement.

Le chapitre 66 : « Il est inutile de recourir à l'existence d'un Dieu tout-puissant pour expliquer la nature et la formation des choses naturelles », entreprend, comme l'annoncent les premières lignes, de rendre plausible, sur un mode d'allure pyrrhonienne (celui du « pourquoi pas ? »...), contre la thèse créationniste, l'attribution à la matière même du principe de son existence et de son mouvement :

Je sais bien qu'il n'est pas facile de concevoir ce que c'est précisément qui fait que la matière se meut, ni ce que c'est qui fait qu'elle se meut d'une telle ou telle manière ou d'une telle ou telle force et vitesse. Je ne puis concevoir l'origine et le principe efficace de ce mouvement, je l'avoue. Mais je ne vois cependant aucune répugnance, aucune absurdité, ni aucun inconvénient de l'attribuer à la matière même, et je ne vois pas que l'on puisse y en trouver

aucun ; et les partisans même du système de la création n'y en sauraient trouver aucun.  $^{41}$ 

S'opposant cette fois résolument au pyrrhonisme, et en deçà même de l'être en général malebranchiste, Meslier, au chapitre 67 (« L'être ne peut avoir été créé, le temps ne peut avoir été créé. Pareillement l'étendue ni le lieu ou l'espace ne peuvent avoir été créés, et par conséquent, point de créateur »), introduit, par un écho renversé de la démarche cartésienne elle-même, ce que Jean Deprun appelait un « cogito parménidien », dont on trouvera le prolongement dans la suite :

Pour mieux éclaircir la vérité de ces choses, et faire d'autant plus clairement voir que la matière est d'ellemême ce qu'elle est, qu'elle a d'elle-même son mouvement et qu'elle est véritablement la cause de toutes choses, commençons par un principe si clair et si évident que personne ne puisse le révoquer en doute.

Le voici, ce principe: nous voyons clairement qu'il y a un monde, c'est-à-dire un ciel, une terre, un soleil et une infinité d'autres choses qui sont comme renfermées entre le ciel et la terre [...].

Faisant appel aux « claires lumières de la raison, qui nous montrent évidemment l'existence de l'être » pour écarter « le doute universel et affecté des pyrrhoniens », il poursuit :

[...] car il est clair et évident, au moins à nous-mêmes, que l'être est, que nous ne serions point et que nous ne pourrions pas même avoir la pensée de l'être si l'être n'était point.

-

Voir aussi, un peu plus loin : « [...] l'impuissance où l'on est de concevoir et de montrer par raison que la matière a par elle-même la force de se mouvoir n'est pas une preuve qu'elle ne l'ait pas. Mais au contraire les absurdités et les contradictions manifestes qui suivent du principe supposé de la création sont, comme j'ai dit, des preuves convaincantes de la fausseté de ce principe. [...] il s'ensuit donc qu'elle [la matière] a d'ellemême son être et son mouvement [...]. »

#### **Olivier Bloch**

Or nous savons et nous sentons bien certainement que nous sommes et que nous pensons; nous n'en pouvons nullement douter: donc il est certain et évident que l'être est. Car s'il n'était point, nous ne serions certainement point; et si nous n'étions point, nous ne penserions certainement point. Il n'y a rien de plus clair ni plus évident que cela.

Dans le contexte qu'on a vu, cette démonstration vaut pour la primauté radicale et l'éternité de la matière, qui est précisément « l'être en général », comme va le réaffirmer très longuement, en citant expressément Malebranche (*Rech. Vér.* VI, ii, ch.3), le chapitre 71 : « L'être ou la matière, qui ne sont qu'une même chose, ne peut avoir que de lui-même son existence et son mouvement ».

La Septième preuve pose donc un matérialisme au sens très général du terme : matérialisme ontologique, affirmant le caractère « matériel » de l'univers, excluant sa limitation, son rattachement ou sa subordination à un principe idéal, supérieur, et transcendant quel qu'il soit, dont Meslier tirera dans la Huitième preuve (« De la vanité et de la fausseté des religions tirée de la fausseté même de l'opinion que les hommes ont de la spiritualité et de l'immortalité de leurs âmes »<sup>42</sup>) la réduction matérialiste de l'âme, qui est une substance matérielle, et rien d'autre.

Au total, il n'a cessé d'utiliser, pour les retourner, des éléments philosophiques de caractère cartésiano-malebranchiste.

Il l'a fait sur le mode de la critique : critique philosophique des thèses d'origine et de type cartésiens, au nom des principes corporéistes et mécanistes introduits dans la Septième preuve, s'accompagnant d'une critique récurrente de l'absurdité qu'il y aurait, à en croire l'adversaire, à attribuer l'étendue aux processus psychologiques.

Il le fait, à cet égard en particulier, sur le mode de la rétorsion ; ainsi, au chapitre 89 (« Réfutation de leurs vains

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Chapitres 87 à 95, avant les chapitres 96 et 97 qui forment la Conclusion.

raisonnements »), il recourt à un argument inlassablement répété : si la matière est étendue, ses « modifications », elles, ne le sont pas nécessairement, à l'appui de quoi il fournit une accumulation d'exemples, celui du mouvement comme « mode ou [...] modification de la matière », ceux de « la vie et la mort, la beauté et la laideur, la santé et la maladie, la force et la faiblesse des corps vivants », qui ne sont – ni plus ni moins que la pensée, le vouloir, le sentir, le désir, l'amour ou la haine – que des modes de la matière et de l'étendue.

On se retrouve ici dans un vocabulaire, dans une ambiance, et sur un terrain assez familiers (pensons à Regius, et à Gaultier), ceux de la réduction de « la pensée » à un des *modes* de ce que Descartes appelait la substance étendue, – modes et substance qui, moyennant le passage par « l'être en général » de Malebranche, se sont unifiés sous la catégorie de « la matière » en général.

En guise de conclusion, au moins provisoire, on peut se demander dans quelle mesure, au-delà ou en deçà des convergences critiques et théoriques, il y a interconnexion entre les diverses hérésies cartésiennes envisagées ici, ces contresens révélateurs de la doctrine cartésienne, allant jusqu'au rejet complet du cartésianisme, dont la troisième filière me paraît exemplaire?

On peut sans doute répondre par l'affirmative, du moins jusqu'à un certain point.

Jusqu'à un certain point seulement; on aurait du mal à établir une connexion directe entre, par exemple, Regius, et Gaultier, dont on peut douter qu'il ait lu personnellement les éditions de Descartes, ni entre ceux-ci et Meslier, dont la culture philosophique, plus solide en matière de cartésianisme, doit néanmoins se limiter, outre l'enseignement scolastique, et la lecture des *Essais* de Montaigne<sup>43</sup>, à la *Recherche de la Vérité* 

<sup>43</sup> Dont il tire entre autres des formules de Lucrèce, parmi lesquelles le fameux nihil, nisi corpus, tangere nec tangi potest.

#### **Olivier Bloch**

(en l'occurrence, comme l'a montré Jean Deprun, à la deuxième édition de celle-ci) et aux deux ouvrages réunis en un volume publié en 1718 à Paris : la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon, et les *Réflexions sur l'athéisme* du P. de Tournemine.

Mais, à côté des filiations directes comme celle qui va des premiers occasionalistes à Meslier en passant par Malebranche, il existe des connexions indirectes, avérées, ou présumables.

Je mentionnerai par exemple celle qui peut relier l'occasionalisme à la physique de Cyrano et de Rohault, par la participation attestée de Cordemoy aux Conférences de ce dernier<sup>44</sup>, ou celle que fait entrevoir la lecture du *Traité de physique* du même Rohault par Gaultier, attestée, on l'a vu, par l'exemple de l'épingle qui nous pique.

D'autres liens doivent se rattacher à la lignée issue de Gassendi, et de ses *Objections* à Descartes, prolongée par l'*Abrégé* de Bernier, dont s'est certainement inspiré Locke – en particulier pour la doctrine de l'espace et du temps –, lequel a dû aussi fréquenter Bernier personnellement lors de son voyage à Londres en 1685 à l'invitation de Saint-Évremond.

Gaultier quant à lui a dû connaître la doctrine de Locke par l'*Abrégé* de l'*Essai sur l'entendement humain* qu'avait, en avant-première, publié en 1688 la *Bibliothèque Universelle et Historique* de Jean Le Clerc.

Dans le cas au moins du même Gaultier, d'autres connexions ont dû s'opérer par l'intermédiaire de Bayle, dont il a assurément lu le *Dictionnaire*: le titre même de sa *Réponse...* s'inspire de l'article « Pyrrhonisme », et les dires et délires de son interprétation de Spinoza supposent, comme chez bien d'autres, la lecture de l'article « Spinoza », etc. ; il l'a au reste très probablement fréquenté personnellement à Amsterdam en 1682-1684.

47

<sup>44</sup> Voir l'Éloge de Rohault par Fontenelle, qui mentionne Cordemoy parmi les participants des Conférences de Rohault.

On peut donc voir ou apercevoir là un ensemble de connexions, parmi d'autres à explorer encore  $^{45}$ , où s'entrecroisent hérésies cartésiennes, démontages anticartésiens, et subversions des démarches, pour faire au tournant des deux siècles basculer « le » cartésianisme du côté de ce qu'on commençait alors à appeler « le matérialisme ».

Olivier Bloch Professeur émérite d'Histoire de la Philosophie à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

Voir par exemple le cas du médecin parisien Guillaume Lamy, essentiellement de ses Discours anatomiques (Rouen, 1675, puis Bruxelles, 1679,

lement de ses Discours anatomiques (Rouen, 1675, puis Bruxelles, 1679, Bruxelles et Paris, 1685) et de son Explication Mechanique et physique des fonctions de l'âme sensitive, ou Des sens, des passions, et du Mouvement Volontaire, (Paris, 1678), ouvrages repris, avec les deux titres, en une publication procurée par Anna Minerbi Belgrado, Oxford, Voltaire Foundation, et Paris, Universitas, 1996: Lamy est aussi un des inspirateurs de Gaultier.

# DU RÔLE DES « MÉDECINS CARTÉSIENS » DANS LA CONSTITUTION DES MATÉRIALISMES ULTÉRIEURS À DESCARTES

Par l'expression de « médecins cartésiens », nous désignons un ensemble informel de médecins qui recourent à la représentation mécaniste de Descartes exposée dans le traité de L'homme pour diffuser la physique mécaniste et pour poursuivre le renouvellement de la science médicale. Mais, et c'est sur ce point que nous souhaiterions faire porter notre analyse, l'héritage de la représentation mécaniste énoncée par Descartes s'avère protéiforme. De multiples déformations, torsions, variations, amputations, accommodements, réappropriations et remodelages plus ou moins importants de son système sont opérés; parfois au risque de dénaturer la représentation mécaniste pensée par Descartes; ce qui, en contrepartie, donne à voir une œuvre philosophico-médicale originale édictée par les « médecins cartésiens »; entendu que nous nous limitons ici explicitement à ces derniers et excluons les œuvres des seuls philosophes ou théologiens cartésiens. Quelques-uns des « médecins cartésiens », comme Louis de La Forge dans son *Traitté de l'esprit de l'homme*<sup>1</sup> ou encore René Fédé dans ses Meditations metaphysiques<sup>2</sup>, vont développer le versant métaphysique de l'œuvre de Descartes; ce qui néanmoins n'a pas empêché La Forge de faire également œuvre de

Louis de La Forge, Traitté de l'esprit de l'homme, de ses Facvltez & fonctions, & de son vnion avec le Corps. Suiuant les Principes de René Descartes, Paris, Theodore Girard ou Michel Bobin et Nicolas Le Gras, 1866.

René Fédé, Meditations metaphysiques, de l'origine de l'ame, sa nature, sa beatitude, son devoir, son desordre & sa restauration, sl, se, 1683.

philosophie médicale en rédigeant auparavant des Remarques sur le traité de L'homme et en proposant des schémas pour faciliter sa compréhension. D'autres « médecins cartésiens », quantitativement plus nombreux, ne vont que retenir la définition du corps comme une substance étendue, la méthode géométrico-mathématique et quelques bribes de physique mécaniste, indépendamment des fondements métaphysiques que Descartes confère à son système. C'est cette façon particulière d'hériter de la représentation mécaniste de Descartes au sein du groupe informel des « médecins cartésiens » que nous voudrions analyser afin de cerner en quoi et comment certains « médecins cartésiens », qui héritent de la représentation mécaniste de Descartes, participent de l'émergence de matérialismes monistes ultérieurs au système de Descartes, lesquels néanmoins s'enracinent dans la réception de la pensée de ce dernier et, en conséquence, en découlent indirectement. Pour ce faire, nous commencerons par montrer que l'orientation matérialiste, quel que soit le degré avec lequel elle est poursuivie et/ou mise en relief, résulte d'un choix délibéré des médecins qui la mettent en œuvre et donne lieu à l'émergence de pensées originales, si bien que ces médecins font à la fois œuvre de médecine et œuvre de philosophie; lesquelles, même si elles se réfèrent explicitement ou non à Descartes, n'en modulent pas moins son système et montrent ainsi combien l'héritage de l'œuvre de Descartes s'avère complexe et multiforme.

Puis nous arrêterons sur l'œuvre du premier « médecin cartésien » qu'est Regius, lequel développe une pensée des plus originales en sapant les fondements métaphysiques de la philosophie médicale de Descartes et en opérant simultanément une mise en exergue de la matière et de la corporéité ; d'où l'émergence d'un quasi matérialisme moniste. Cette amputation de la représentation mécaniste de ses fondements métaphysiques est opérée par Regius du vivant même de Descartes, ce qui lui vaudra un désaveu célèbre par le philosophe, mais également l'honneur d'être taxé de « médecin cartésien » par Martin Schoock lors de la querelle d'Utrecht. Ce qualificatif, qui revêt alors une dimension péjorative et extrêmement méprisante, est employé au singulier pour désigner strictement Regius et le place de facto à un

rang bien particulier au sein des « médecins cartésiens » : Regius est le premier à enseigner une partie du système de Descartes en université, mais est paradoxalement aussi le premier à le déformer à un tel degré qu'une pensée originale en jaillit (laquelle aura une influence notable au sein des médecins tout au long du XVIIe siècle) et enfin le premier à être impliqué dans des interdits d'enseigner la philosophie de Descartes. Le rôle de Regius s'avère donc déterminant tant en histoire de la pensée médicale, qu'en histoire de la philosophie ou encore en histoire des idées.

Enfin nous mettrons en évidence l'effacement du caractère représentatif inhérent à la représentation mécaniste dans certaines œuvres de « médecins cartésiens » dans le dernier quart du XVIIe siècle dont celles de Dominique Beddevole, de Daniel Tauvry et de Jean-Baptiste Verduc, pour laisser place à une identification du corps humain à une machine avec des nuances qui nous amèneront à reconnaître différents types de matérialismes.

# 1. Au sein des « médecins cartésiens », un choix délibéré de l'orientation matérialiste

Dans ce paragraphe, nous allons d'abord spécifier ce qui nous paraît caractériser l'ensemble des « médecins cartésiens », à savoir l'adoption de la définition cartésienne du corps comme une substance étendue et ensuite nous allons préciser que pour la plupart d'entre eux, cette définition est amputée des fondements métaphysiques du système de Descartes ; ce qui conduit à l'émergence de diverses orientations matérialistes.

Les « médecins cartésiens » constituent un groupe informel. Le qualificatif de « médecins cartésiens » au pluriel s'avère rarement employé par leurs contemporains et plus rarement encore défini. Néanmoins, le *Nouveau Cours de Medecine*, ouvrage anonyme paru en 1669, les présente comme rejetant la saignée de l'arsenal thérapeutique :

Ni les Médecins Chimiques ni les Médecins Cartésiens, ne sont pas grans aprobateurs de la sainhée. Entre ces

derniers, ceus de Louvain ont assés nouvélement imprimé dans leurs Téses, qu'éle n'étoit point nécessaire dans la Médecine $^3$ .

Cependant, à la lecture du corpus des « médecins cartésiens » et suite à une réintroduction partielle de la saignée dans la thérapeutique au cours des années 1680, en particulier par le toulousain François Bayle<sup>4</sup> ou encore sous l'anonyme plume des *Traités nouveaux de medecine*<sup>5</sup> qui plaident pour un usage

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Anonyme, Nouveau Cours de Medecine. Ov, selon les principes de la Nature & des Mécaniques, expliqués par Messieurs Descartes, Hogelande, Regius, Arberius, Villis, les Docteurs de Louvain, & par d'autres: on aprend le Cors de l'Home, avec les moiens de conserver la Santé, & de chasser les Maladies, Paris, François Clovzier & Pierre Avbovyn, 1669, p. 149.

<sup>«</sup> Encore que la necessité de se servir de la saignée dans la plus part des maladies soit demontrée par des raisons tres-convaincantes, & confirmée par l'experience de plus de vingt siecles, neantmoins l'aversion, qu'un grand nombre de personnes ont pour ce remede, oblige les Medecins de profiter de tout ce qui peut persuader les avantages qu'on en peut tirer, & de faire connoître les causes d'une prevention si dangereuse. Cette erreur a tiré sa premiere origine en partie de la timidité & de la molesse de certaines personnes, qui regardent la douleur, comme le plus grand de tous les maux, & qui aiment mieux s'exposer à des accidens tresdangereux, que de souffrir un coup de lancette, le danger ne leur paroissant pas si certain, ni si proche, que le coup qu'on leur prepare. Cette erreur vient aussi en partie d'une constitution particuliere du cerveau, qui fait qu'on ne sauroit voir couler le sang des autres, moins encore le sien, sans tomber en defaillance. Quelque forte que soit cette mauvaise disposition du cerveau, & quelque grande que soit l'aversion qu'on a pour la saignée, il seroit aisé de remedier à l'un & l'autre, & l'on detruiroit enfin cette erreur, si elle n'avoit toûjours êté, & n'étoit encore fomentée par les charlatans. Ces faux Medecins abusent de la foiblesse des malades qui craignent la saignée, pour la decrier dans leur esprit, & en même tems ceux, qui la conseillent, parce qu'ils n'ont point d'autres moiens d'établir leur reputation, qu'en ruïnant celle d'autrui par des voïes indignes », François Bayle, Dissertation sur quelques questions de physique et de medecine, Toulouse, Fouchac & Bely, 1688, p. 21-23.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> En cas d'oppression, « la saignée est toûjours le meilleur & le plus prompt de tous les remedes, & cela pour deux raisons. La premiere est qu'elle calme le mouvement de la fermentation des humeurs & diminue la fluxion. La seconde est qu'en desemplissant les vaisseaux elle empêche

raisonné et modéré de la saignée au nom de ses effets mécanistes, il semble que ce ne soit pas la caractéristique majeure et constante des « médecins cartésiens », mais bien plutôt le choix de se tourner vers la médecine moderne et de participer à son édification en définissant le corps comme une substance étendue ; les « médecins cartésiens » adoptant ainsi et diffusant une représentation mécaniste, plus ou moins proche de celle énoncée par Descartes. En effet, le recours à la définition du corps comme une substance étendue présente une valeur de constante, et ce même si des aménagements quant à ses fondements et à son contexte d'utilisation et/ou d'application sont opérés. A titre d'exemple, nous évoquons Jacques Rohault, lequel, n'étant pas médecin mais physicien, est néanmoins parmi les premiers à appliquer cette définition du corps à un sujet médical, particulièrement dans le Discours de la fiévre qui est publié de façon anonyme en annexe au Monde de Descartes de 16646 et en majeure partie repris dans le *Traité de physique* de 1671<sup>7</sup>. Nous pouvons également mentionner le médecin d'Avignon Charles de La Font, lequel, se disant convaincu de la pertinence de l'emploi de la représentation mécaniste en médecine, rédige un traité théologique pour se défendre des accusations d'athéisme formulées à son égard en tant que médecin, mais ne laissera pas d'ouvrage

que ceux du poumon ne compriment les conduits de la trachée artere ; de maniere que l'air y entre plus facilement, & la respiration devient d'abord plus libre, & les serosités même qui s'étoient extravasées peuvent être & plus aisément & plûtôt reprises, par la masse du sang lorsque les vaisseaux sont desemplis », Anonyme, Traités nouveaux de medecine, contenans Les Maladies de la Poitrine, les maladies des Femmes, & quelques autres maladies particulieres, Selon les Nouvelles Opinions, Lyon, Jean Certe, 1684, p. 30-31.

Discovrs de la fiévre, dans René Descartes, Le Monde de M Descartes, ou, le traité de la Lymiere et des aytres principayx objets des Sens. Ayec un Discours de l'Action des Corps, & un autre des Fiéures, composez selon les principes du même Auteur, Paris, Michel Bobin & Nicolas le Gras, 1664, première annexe en fin de volume, à pagination propre. Les annexes ne figurent pas dans l'édition de Charles Angot donnée la même année.

Voir Jacques Rohault, *Traité de physique*, Paris, Denys Thierry/Veuve Charles Savreux, 1671, tome 2, p. 375-382.

médical<sup>8</sup>. Nous pouvons enfin, sans que la liste soit exhaustive, signaler les aménagements de la définition mécaniste du corps selon Descartes avec d'autres systèmes; combinaisons qui sont autant d'affadissements voire de dénaturation de sa représentation mécaniste, comme l'introduction de considérations chimiques dans l'appréhension du corps, si bien que la représentation deviendra davantage mécanico-chimique. A l'instar du Cours de chymie<sup>9</sup> du chimiste et médecin Nicolas Lemery, la quasi totalité des œuvres des « médecins cartésiens » des années 1680-1690 que nous avons consultées, comme celles de Daniel Duncan, Dominique Beddevole, etc., comporte cette dimension mécanico-chimique. Ainsi paraît la diversité des usages et des conditions d'évocation de la représentation mécaniste. Cette variété et cette variabilité d'utilisation donnent à voir tout le travail de réappropriation d'une idée et les déformations, amputations et/ou modifications volontaires à des fins stratégiques de diffusion comme à des fins scientifiques qui adviennent. Cela donne aussi à voir la souplesse inhérente à la représentation mécaniste issue du système de Descartes, en particulier grâce au postulat de libre usage de la raison qu'il contient ; sans compter la capacité d'adaptation et de production philosophique de ces « médecins cartésiens », et ce en raison de la dimension érudite et quasi encyclopédique que recouvre la profession médicale à cette époque.

Alors que les « médecins cartésiens » acceptent et diffusent sans conteste la définition du corps comme une substance étendue (définition brute ou augmentée de considérations chimiques),

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Charles de La Font, Apologie pour la nouvelle philosophie. Touchant quelques-uns de ses principes, que l'on fait voir n'être point contraires aux Veritez de la Foy, & qu'ils les expliquent même beaucoup mieux, que ceux de la Philosophie ordinaire des Ecoles, & les rendent plus concevables. En forme de Lettre écrite à un Professeur en Theologie, Lyon, s.e., 1673.

Nicolas Lemery, Cours de chymie contenant la maniere de faire les operations qui sont en usage dans la medecine, par une Methode facile: Avec des raisonnements sur chaque Operation, pour l'Instruction de ceux qui veulent s'appliquer à cette Science, Paris, Chez l'Autheur, 1675.

le travail de réappropriation du système qui l'accompagne est moindre et conduit à fissurer, voire à amputer le système philosophique de Descartes pour en faire émerger, entre autres, diverses nouvelles philosophies naturelles, plus ou moins achevées, à orientation matérialiste. Le plus souvent, ce matérialisme pourra être caractérisé comme un quasi matérialisme moniste; la restriction marquée par le « quasi » s'imposant au nom de considérations occasionalistes, souvent extrêmement lacunaires, servant simplement de principe de compréhension minimal mais sans fonder de véritable théorie théologico-philosophique comme chez Nicolas Malebranche:

on pourroit – écrit Jean-Baptiste Verduc, « médecin cartésien » des années 1690 – encore appeller la vie de l'homme, une vie composée, parce qu'elle consiste dans l'union de l'ame & du corps ; en sorte que les mouvemens du corps sont l'occasion des pensées de l'ame, & les pensées l'occasion des mouvemens du corps. On ne parlera point ici de cette vie composée, qui recherche à connoître en quoi consiste l'union de l'esprit & du corps ; mais on tâchera d'expliquer celle des animaux, qui est purement corporelle. En effet tout nôtre corps n'est qu'une machine, où l'on doit regarder l'ame comme une substance qui n'est pas cause efficiente de nos mouvemens, mais une cause occasionnelle ; c'est-à-dire, que nôtre ame n'est pas la cause immediate des mouvemens volontaires, puisqu'elle ne sert qu'à leur détermination 10.

La restriction marquée par le « quasi » s'impose aussi au nom de connotations bibliques présentes en particulier chez le médecin montpelliérain protestant Daniel Duncan et enfin en raison d'un fidéisme qui peut constituer un arrière-plan comme chez le premier des « médecins cartésiens » qu'est Regius ainsi que nous allons le voir immédiatement dans la deuxième partie.

Jean-Baptiste Verduc, Traité de l'usage des parties. Où il est parlé des Organes, des Sens externes & internes, Paris, Laurent D'Houry, 1696, tome 1, p. 73-74. Nous soulignons.

Néanmoins, il semble, et cela constituera l'objet de notre troisième partie, que le glissement vers un matérialisme radical, déjà prévenu en 1671 par Rohault<sup>11</sup>, se fasse effectivement dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle dans plusieurs œuvres médicales temporellement proches les unes des autres, et ce bien avant *L'homme-machine* de La Mettrie.

# 2. La place et le rôle particuliers du premier « médecin cartésien » Regius

Le premier des « médecins cartésiens » d'un point de vue chronologique est le hollandais Regius. Il occupe une place particulière tant dans la réception de l'œuvre de Descartes que dans la mouvance cartésienne, faisant figure à plus d'un égard de franc-tireur et de chef de file au sein des « médecins cartésiens ». Alors que Regius enseigne à l'Université d'Utrecht dès 1638 et ainsi apparaît comme le premier à diffuser publiquement les idées de Descartes du vivant même de ce dernier, il n'en reste pas moins que sa lecture de l'œuvre de Descartes, alors même que seul le Discours de la méthode est paru, constitue déjà une réappropriation originale qui combine avec une ambivalence savante et audacieuse la tradition médicale aristotélo-galénique et la représentation mécaniste issue du système de Descartes sans lui donner les mêmes fondements métaphysiques et sans se placer exactement dans la même filiation épistémologique; ce qui, on le sait, ne sera pas agréé par Descartes, d'abord en a parte

<sup>&</sup>quot;Je voy bien qu'un Philosophe pourroit pretendre de n'estre qu'une pure machine, s'il venoit à se persuader qu'il ne pense point; mais parce que se persuader qu'on ne pense point, c'est effectivement penser, je reconnois qu'il y à en cela une contradiction, et qu'il est impossible qu'un Philosophe qui connoistra la nature de nostre Ame comme vous me l'avez fait connoistre, puisse jamais dire que les hommes ne sont que de pures machines », Jacques Rohault, Entretiens sur la philosophie, Paris, Michel Le Petit, 1671, édition utilisée, in Recherches sur le XVII<sup>e</sup> siècle, n° 3, 1978, p. 150.

privé ou semi-privé dans la correspondance et ce, graduellement, jusqu'au désaveu public dans la Lettre-préface à la traduction française des *Principes de la philosophie* en 1647.

L'enseignement universitaire que dispense Regius devient très rapidement source de conflits: dès juillet 1639 advient le premier heurt public<sup>12</sup> sur un sujet de physique, à savoir l'explication des propriétés des aimants lors de la soutenance de maîtrise de philosophie de F. Schuyl, suivi de celui du 10 juillet 1640<sup>13</sup> lorsque Regius prône explicitement la thèse de la circulation du sang et la physiologie mécaniste de Descartes, et ce avec une intensité graduelle jusqu'à son paroxysme en avril 1641 avec la publication des trois disputes de physiologie<sup>14</sup>. En raison du zèle avec lequel Regius mène une offensive contre les formes substantielles scolastiques, ses thèses de physique et de médecine mécanistes occasionnent une levée de boucliers qui aboutit – pour des raisons scientifiques, mais surtout théologiques et politiques – à l'interdiction de traiter de la philosophie cartésienne à Utrecht dès le 17 mars 1642. L'introduction de la

<sup>\*</sup>Les germes du conflit, jusque-là soustraits aux yeux, éclatèrent pour la première fois lors de la dispute publique pour la maîtrise en philosophie de M. Florent Schuyl, le 9 juillet 1639 [en fait le 3, selon note 21]. A cette occasion – alors qu'un opposant attaquait, en conformité avec les idées de la nouvelle philosophie, toutes les qualités occultes d'attraction de l'aimant –, le médecin, debout dans son banc, brava d'une façon assez inconvenante le professeur ordinaire de philosophie, M. Senguerdius, qui présidait la soutenance », Narration historique de la manière dont la philosophie nouvelle a été soutenue d'abord, puis abolie, précédée du Témoignage de l'Académie d'Utrecht, traduction par Théo Verbeek, dans René Descartes et Martin Schoock, La querelle d'Utrecht, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 86.

Disputationum medicarum: De illustribus aliquot quaestionibus Physiologicis; Disputes médicales: sur quelques questions célèbres de physiologie. Ce texte a longtemps été considéré comme perdu. Théo Verbeek en a retrouvé un exemplaire à la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlin entre 1988 et 1993 comme le souligne Annie Bitbol-Hespériès, « Descartes et Regius: leur pensée médicale », in Studies in the History of Ideas in the Low Countries, n°2, 1993, note 61, p. 57.

philosophie de Descartes ébranle fortement et rapidement la tradition académique et médicale, brise l'unité de l'Académie d'Utrecht et jette un soupçon sur l'organisation sociale de l'enseignement. Les questions de physiologie engagent donc toute une représentation du monde et des phénomènes, tout un ensemble solidaire de questions philosophique, théologique, scientifique, sociale et politique, et vont avoir, par l'étendue de ce qui est remis en question, une importance considérable tout au long du second dixseptième siècle. Alors que Regius introduit et diffuse le mécanisme, il pose de façon concomitante et paradoxale les premiers jalons de toutes les polémiques trans et interdisciplinaires – philosophiques, physiques, médicales, théologiques, sociales, politiques – futures.

Au cours de la querelle d'Utrecht, Regius est taxé de « médecin cartésien » par Martin Shoock dans un pamphlet intitulé *L'Admirable méthode*. Cette expression employée au singulier et qui désigne explicitement et strictement Regius, révèle tant l'origine des « médecins cartésiens » que le rôle particulier qu'occupe Regius en leur sein : à la fois premier chronologiquement et chef de file par l'impact et par la diffusion persistante de sa lecture et de sa réception du système de Descartes dans le champ médical, Regius donne une orientation originale dans la réception de la pensée de Descartes, orientation qui se diffuse à l'échelle européenne durant tout le second XVII<sup>e</sup> siècle, jusque dans les Universités hongroises<sup>15</sup>.

<sup>«</sup> Pour les idées de Sámuel Enyedi [? – 1671], nous avons des documents précis qui se rapportent à l'époque où il était professeur. [...] Nous disposons du texte complet de son cours de philosophie naturelle. Dans ce cours, Enyedi suit fidèlement l'ouvrage Fundamenta Physices de Regius. Tantôt il le cite textuellement, tantôt il le paraphrase; rarement il s'écarte du livre de son maître hollandais. Quant à la nature des différences, notons d'abord qu'Enyedi développe certains détails plus amplement que son maître. [...] Ces passages approfondissent quelque peu Regius, tout en restant fidèles à la tendance matérialiste de sa philosophie. Les autres développements ont trait à la théorie de la connaissance », Zádor Tordai,

 $<sup>\</sup>mbox{\ensuremath{\mbox{\tiny \'e}}}$  Esquisse de l'histoire du cartésianisme en Hongrie », in  $\mbox{\it Etudes}$  sur  $\mbox{\it Descartes},$ 

Toutefois, et notre analyse s'inscrit dans la continuité de ce qu'ont commencé à suggérer Thomas Gariepy, Annie Bitbol-Hespériès et Jan Bos¹6, on ne peut légitimement accepter de réduire Regius à l'étiquette de « disciple infidèle » ou encore, selon l'expression de Pierre-Daniel Huet, de « premier *Schismatique* »¹¹ du cartésianisme. Au contraire, il convient de lui reconnaître le statut de penseur original et autonome, à la fois médecin et philosophe, tant par sa double formation de philosophe et de médecin, que par son œuvre.

La pensée médicale de Regius se caractérise essentiellement d'une part par l'emploi de la représentation mécaniste issue de l'œuvre de Descartes amputée de ses fondements métaphysiques, au profit d'une utilisation épistémologique minimale des thèses fidéistes pour justifier (ce qui est un peu différent de prouver) de l'existence d'une âme immatérielle ou esprit chez l'homme. D'autre part, elle est marquée par une révision de l'anthropologie cartésienne au profit d'un durcissement du dualisme, lequel se caractérise par une survalorisation de la substance étendue aux dépens de la substance pensante; ce qui conduit à une redéfinition de l'âme comme « mode de la substance corporelle » 18 et fait pencher, sans aucune hésitation et

studia philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, tome 6, 1964, p. 143-144.

Voir respectivement Thomas Gariepy, Mechanism without metaphysics: Henricus Regius and the establisment of Cartesian medicine, these de philosophie, Yale University, 1990; Annie Bitbol-Hespériès, « Descartes et Regius: leur pensée médicale », in Studies..., op. cit.; Jan Bos, The Correspondence between Descartes and Henricus Regius, Utrecht, Zeno/The Leiden-Utrecht research institute of philosophy, 2002.

Pierre-Daniel Huet, Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du cartesianisme, Paris, s.e., 1692, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> «Quant à la nature de l'ame, il semble qu'elle peut être une substance, ou un mode de la substance corporelle; ou, si nous en croions quelques autres philosophes, (qui soûtiennent que l'étenduë & la pensée sont des attributs, qui sont dans certaines substances, comme dans leur sujet, puisque ces attributs ne sont pas oposez, mais seulement diférens) rien ne

durablement, la réception de la pensée de Descartes vers les matérialismes. Nous employons à dessein le terme de matérialisme au pluriel : celui prôné par Regius est un quasi matérialisme moniste, mais nous allons immédiatement voir qu'il convient de distinguer divers types de matérialismes, plus ou moins radicaux et plus ou moins explicitement formulés.

Avant d'entamer la dernière partie que nous venons d'annoncer, nous voudrions énoncer une remarque subsidiaire mais qui présente tout de même une importance pour le sujet qui nous occupe : Regius reconnaît l'existence de Dieu et valide l'existence de l'âme pensante au nom du fidéisme padouan, ce qui fait qu'au sens strict, même s'il recourt à un procédé d'écriture tendant vers celui des libertins athées  $^{19}$ , on ne peut le taxer de matérialisme moniste radical athée. Mais la littérature clandestine fera une récupération de sa pensée, en particulier dans L'ame materielle $^{20}$ , en usant d'une méthode habituelle à ce type de corpus et qui consiste en un collage de citations plus ou moins tronquées et savamment agencées.

nous empêche de dire que l'ame est un certain attribut, qui convient à un même sujet conjointement avec l'étenduë; bien que l'un de ces attributs ne soit pas compris dans l'idée de l'autre. [...] L'ame, ou la faculté de penser doit être considérée comme un genre, qui peut comprendre sous soi diverses espéces; dont l'une est une substance, & par consequent substantielle; la seconde est un attribut; & la troisiéme est un mode, qui pour cet éfet se doit apeller modale. [...] Bien que l'étenduë & la pensée ne soient pas une seule & même chose, & qu'elles ne conviennent pas à un même sujet à l'égard des bêtes & des plantes; elles peuvent neanmoins s'acorder dans un autre sujet comme dans l'homme, & lui être attribuées, comme à un même sujet simple », Regius, *Philosophie naturelle*, édition utilisée, traduction française anonyme, Utrecht, Rodolphe van Zyll, 1687, p. 427-428.

Voir Fernand Hallyn, « La Philosophia Naturalis de Regius et l'écriture athée », in Libertinage et philosophie au XVII siècle, volume 9 : Les Libertins et la science, Journée d'étude organisée en collaboration par Antony McKenna, Pierre-François Moreau, Frédéric Tinguely, 2005, p. 37-46.

<sup>20</sup> Anonyme, L'Ame materielle, édition utilisée, Paris, Honoré Champion, 2003

# 3. L'effacement du caractère représentatif de la représentation mécaniste sur le tard du second XVII° siècle

L'effacement du caractère représentatif de la représentation mécaniste advient dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle pour de multiples raisons, non seulement à cause des affadissements, des aménagements et des modifications de la représentation mécaniste issue de l'œuvre de Descartes au contact des nouvelles avancées anatomo-physiologiques et scientifiques, mais également au contact de la diffusion d'autres philosophies naturelles, dont celle de Gassendi, celle de Robert Boyle et de la philosophie expérimentale de la *Royal Society*, celle de Malpighi, celle de Borelli, etc.

En 1686, Dominique Beddevole, un médecin de Bâle, mais qui a fréquenté l'Université de Montpellier une fois gradué et a notamment participé aux réunions savantes de la Société des Curieux de la Nature de Montpellier, exprime ce qui paraît refléter l'opinion des médecins cherchant à apporter leur contribution à la rénovation de la science médicale :

la connoissance du corps animé est extrêmement necessaire aux Médecins. Sans elle ils ne font rien qu'à l'avanture. [...] C'est pourquoi on a toûjours cultivé l'Anatomie avec beaucoup d'application. Dans les siécles passez on a crû sçavoir tout ce qui s'en pouvoit apprendre. [...] On étudioit uniquement Hippocrate & Galien. On cherchoit dans leurs écrits tout ce qu'on croyoit être obligé d'apprendre pour devenir habile homme. On s'imaginoit qu'ils avoient tout sçû, & l'on prenoit pour Visionnaires ceux qui prétendoient en sçavoir plus qu'eux. Aussi les siécles passez ont été extrêmement stériles en découvertes. Mais, graces à la pénétration d'un excellent Philosophe de ce siécle, on a reconnû que le corps animé n'étoit qu'une machine. On s'est mis en tête d'en développer les ressors. Les Harvées & les Pecquets y ont réüssi. La circulation du sang a immortalisé l'un, & la découverte du réservoir du chyle, & du canal thorachique a aquis à l'autre une réputation, qui ne finira

jamais. Leur exemple a animé tous les Anatomistes. On se trouvoit très-peu avancé dans la connoissance de cette machine. On s'est persuadé qu'on n'avoit qu'à chercher pour découvrir. En effet les Bartolins, les Wartons, les Stenons, les Willis, les Glissons, les Lower, les de Graaf, &c. & sur tout les Malpighi ont foüillé extrêmement profond dans la structure du corps animé. Les découvertes qu'ils ont faites nous donnent une idée de l'animal, toute differente de celle qu'en avoient les Anciens<sup>21</sup>.

Cette citation appelle plusieurs commentaires. D'abord ce passage est extrait de la préface des Essais d'anatomie de Beddevole, préface qui dresse un état des lieux extrêmement pertinent de la science médicale et brosse un portrait de l'héritage livresque hippocratico-galénique qui concorde avec ce que Vésale a pu écrire environ cent cinquante ans auparavant dans la préface de la Fabrica. Ensuite, la citation comporte une phrase charnière qui résume un tournant interdisciplinaire, historique, philosophique et médical: « Mais, graces à la pénétration d'un excellent Philosophe de ce siécle, on a reconnû que le corps animé n'étoit qu'une machine ». L'excellent Philosophe en question ne peut être que Descartes, lequel est désigné par une périphrase. La raison d'être de cette périphrase, à laquelle on ne peut manifestement pas conférer de dimension ironique, reste à déterminer. Le plus plausible semble relever de la rhétorique de l'évidence : Descartes est alors si présent dans les esprits en France, tant en raison de la forte diffusion de ses œuvres que des multiples affaires cartésiennes alors contemporaines - en particulier autour des Oratoriens d'Angers, du Mans ou encore de Marseille - qu'il est possible de faire l'économie d'une mention directe et ainsi jouer sur une connivence sociale, dont la valeur est nécessairement temporelle et culturelle. Il convient également de souligner la deuxième partie de cette phrase charnière, à

Dominique Beddevole, Essais d'anatomie, Où l'on explique clairement la construction des Organes & leurs opérations méchaniques selon les nouvelles hypotheses, Leyde, 1686, édition utilisée, Seconde Edition revûë & corrigée, Leide, Jordan Luchtmans, 1695, préface, np. Nous soulignons.

savoir « le corps animé n'étoit qu'une machine ». C'est précisément ce que Descartes n'aurait pas écrit. Si l'on se réfère au traité de L'homme $^{22}$ , il aurait introduit une nuance, mais lourde de sens, et aurait affirmé qu'il supposait que le corps animé ne fût qu'une machine, et si l'on se réfère à la cinquième partie du Discours de la  $méthode^{23}$ , Descartes aurait écrit que le corps humain n'était que comme une machine. Les dimensions analogique et comparative, et avec elles le domaine de la représentation et de la fiction philosophique, sont occultés.

Enfin, on soulignera la collection d'anatomistes contemporains qu'évoque Beddevole. La connaissance du corps ne se fait plus par la spéculation, mais par l'observation et/ou par l'expérimentation, d'une façon pratique et non plus strictement spéculative. Ces orientations méthodologiques pratiques donnent à voir un mécanisme pragmatique, lequel transparaît aussi entre autres à la même époque à l'Académie royale des sciences de Paris.

Claude Perrault et son collègue anatomiste Joseph-Guichard Du Verney s'en tiennent à une « méchanique » pratique, caractérisée par la prépondérance des faits, appréhendés méthodiquement et examinés à la lumière de la raison; ce qui participe

<sup>\*\*</sup>Ces hommes seront composez, comme nous, d'vne Ame & d'vn Corps. Et il faut que ie vous décriue, premierement, le corps à part, puis apres, l'ame aussi à part; & enfin, que ie vous monstre comment ces deux Natures doiuent estre iointes & vnies, pour composer des hommes qui nous ressemblent. Ie suppose que le Corps n'est autre chose qu'vne statuë ou machine de terre, que Dieu forme tout exprés, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible », René Descartes, L'Homme, A.T. XI, p. 119-120.

<sup>«</sup> Ce qui ne semblera nullement estrange a ceux qui, sçachant combien de diuers automates, ou machines mouuantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pieces, a comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des arteres, des venes, & de toutes les autres parties, qui sont dans le cors de chasque animal, considereront ce cors comme vne machine, qui, ayant esté faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, & a en soy des mouuemens plus admirables, qu'aucune de celles qui peuuent estre inuentées par les hommes », id., Discours de la méthode, A.T. VI, p. 55-56.

de la sixième partie du *Discours de la méthode* mais constitue également la marque de l'influence baconienne que Christiaan Huygens a imprimé à l'Académie<sup>24</sup>. Ainsi les *Essais de physique* de Perrault, publiés en 1680 pour les trois premiers tomes et en 1688 pour le dernier, comportent-ils, essentiellement pour le tome trois qui, dès la table générale indique que son objet consiste précisément en la *mechanique des animaux*, des planches anatomiques où un organe est directement juxtaposé avec une machine ou une pièce relevant des arts mécaniques. Cette mécanique pratique fournit un moyen de connaître et devient même la jauge de ce qui est observé au niveau du vivant, ce qui amène à un renversement de perspectives par rapport à la représentation mécaniste initiale de Descartes:

les fonctions admirables des animaux sont produites par des instrumens que nous pouvons voir, & dont nous savons la maniere d'agir par des experiences, qui n'estant la pluspart prises que de la Mechanique, ne sont point equivoques & incertaines comme toutes les autres que l'on employe pour deviner les causes & la façon d'agir des autres Estres<sup>25</sup>.

Cet optimisme méthodologique et épistémologique est néanmoins tempéré par l'animisme de Claude Perrault. Et c'est sur ce dernier point que le mécanisme de Perrault ne peut être élevé au rang de matérialisme, à la différence de celui de Beddevole qui, comme on l'a déjà vu chez Jean-Baptiste Verduc, contient quelques vagues considérations occasionalistes. L'animisme de Perrault fait

<sup>\*</sup>La principale occupation de cette Assemblée, écrit Huygens à Colbert en 1666, et la plus utile doibt estre, à mon avis, de travailler à l'histoire naturelle à peu pres suivant le dessein de Verulamius. Cette histoire consiste en experiences et en remarques et est l'unique moyen pour parvenir à la connoissance des causes de tout ce qu'on voit dans la nature », Christiaan Huygens, A Colbert, 1666, dans id., Œuvres complètes, tome 6, La Haye, Martinus Nijhoff, 1895, p. 95.

<sup>25</sup> Claude Perrault, Essais de physique, ou recueil de plusieurs traitez touchant les choses naturelles, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1680, tome 3, p. 8.

que cette différence de degré dans le mécanisme est aussi une différence de nature philosophique et d'orientation quant à l'anthropologie qui peut potentiellement se développer.

Enfin, dans la lignée de la mécanique pratique de l'Académie des sciences, nous terminerons par évoquer Daniel Tauvry en raison de l'oscillation dont est porteuse son œuvre, oscillation qui marque une transition.

ce Traité – précise Tauvry dans la préface de la *Nouvelle anatomie* – est une application de la Physique & des Mecaniques, à la Structure du Corps ; on y explique d'abord en peu de mots la figure, la situation, la structure, & la connexion de la partie, dont on veut expliquer l'action  $^{26}$ .

Le caractère spéculatif de la représentation mécaniste est mis au second plan, voire délaissé pour une « application de la Physique & des Mecaniques, à la structure du corps ». Tauvry dit privilégier et privilégie de facto les données expérimentales et pratiques tout en reconnaissant un rôle structurel aux lois mécanistes, en particulier lors de la confrontation à la complexité de la nature<sup>27</sup>.

Daniel Tauvry, Nouvelle anatomie raisonnée, ou l'on explique les usages de la structure du corps de l'homme, et de quelques autres animaux, Suivant les loix des Mecaniques, 1689, édition utilisée, Seconde edition, Revûë, corrigée & augmentée par l'Auteur, Paris, Estienne Michallet, 1693, préface, np.

<sup>«</sup> Quand on veut découvrir les routes cachées de la nature, on la doit suivre pas à pas, & penser qu'elle garde toûjours beaucoup de conformité dans toutes ses operations, quoy-qu'elle semble les diversifier tellement, qu'on ne puisse reconnoistre ce qu'elles ont de semblable sans beaucoup d'application. Mais toutes ces varietez peuvent facilement se reduire aux mesmes loix : par exemple, toutes les filtrations qui nous paroissent fort differentes les unes des autres, sont faites par les mesmes regles », ibid., p. 142.

Néanmoins, l'oscillation avec le caractère représentatif de la représentation mécaniste s'avère sensible. Dans la même préface, Tauvry assimile le corps à une machine et recourt à la comparaison et à l'analogie avec une machine :

je considere le corps comme une machine Statique, Hidraulique & Pneumatique, dont les os sont les appuis & les leviers, les muscles les cordes, le coeur & les poulmons les pompes, les vaisseaux sont des canaux, où les liqueurs circulent perpetuellement. Et il est tres-certain que si ceux qui ont travaillé à la découverte des usages des parties, avoient toûjours comparé le corps à des machines, & qu'ils eussent expliqué les operations cachées des parties par celles qui sont connuës & démontrées dans les Mecaniques, ils auroient bien plus avancé dans l'éclaircissement de cette matiere<sup>28</sup>.

Les influences de Baglivi et de Leibniz sont perceptibles. Au-delà de l'hésitation épistémologique et de l'oscillation dans le type et dans la radicalité du matérialisme, la perte du caractère représentatif dans l'approche mécaniste des corps traduit aussi un changement de référent dans les systèmes philosophiques ou les influences philosophiques sous-jacentes.

#### Éléments de conclusion

Évoquer sommairement quelques glissements et quelques changements dans le rapport à la représentation mécaniste du corps et au sein même de cette représentation permet non seulement de comprendre et d'analyser comment s'est diffusée cette idée mais également d'épingler quelques changements de perspectives, d'ancrage théorique, voire de « paradigme » en œuvre dans la recherche scientifique en acte dans le second XVII<sup>e</sup> siècle. L'émergence de matérialismes se fait au cours de la diffusion de

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.*, préface, np. Nous soulignons.

l'œuvre de Descartes, en découle sans que cela présente un caractère absolument nécessaire, mais aussi vient se greffer sur elle et un peu malgré elle. C'est donc un héritage complexe et multiforme, dont une partie essentielle se joue non pas en lettres, mais dans les sciences naturelles et les sciences du vivant.

Géraldine CAPS<sup>29</sup> (Université de Montréal)

<sup>29</sup> Cet article résulte d'une recherche menée avec le soutien du Gouvernement Canadien, dans le cadre du Programme des Bourses canadiennes de recherche postdoctorale (BRPD) financées par le bureau des Affaires étrangères et Commerce international Canada (MAECI).

# LA THÉORIE CARTÉSIENNE DE LA COMMUNICATION ET LE SENSUALISME CAMPANELLIEN, OU LES APORIES DU MATÉRIALISME MÉTAPHYSIQUE DE CYRANO DE BERGERAC

Dans les deux récits de Cyrano, *Les États et Empires de la Lune*, et les *États et Empires du Soleil*<sup>1</sup>, trois auteurs sont présents, Gassendi, Descartes et Campanella, qui sont autant d'étapes de son matérialisme.

Nous allons montrer dans un premier temps que Cyrano utilise avant tout la physique de Descartes plutôt que celle de Gassendi. Puis nous verrons que ce matérialisme permet de résoudre certaines difficultés propres au système de Descartes. En troisième lieu nous verrons qu'il répond à une exigence métaphysique que lui transmet Campanella : en ce sens nous l'appellerons un « matérialisme métaphysique ». En quatrième lieu, nous dégagerons d'abord ce qu'il nous apporte de nouveau, une conception matérialiste de la perception grâce à un modèle linguistique hérité de Descartes, puis ce qui lui manque : il ne parvient pas à dépasser une description mythique de la perception et de la communication fondée sur le principe de la ressemblance. Peutêtre a-t-il été empêché par Descartes d'unir étroitement l'âme au corps: ceci nous permettra, en conclusion, de faire une suggestion au sujet des contributions respectives de Descartes et d'Aristote au matérialisme moderne.

#### I. Descartes l'emporte sur Gassendi

Notre hypothèse de lecture est que les différents personnages détiennent la vérité tour à tour, comme si le véritable porte-

Nous nous référerons à l'édition récente de Madeleine Alcover, Cyrano de Bergerac, Œuvres complètes, tome I, Paris, Honoré Champion, 2000.

parole de l'auteur était l'âme du récit à travers ses différentes métempsycoses, la métempsycose étant la clef de la pensée et de la forme du romancier.

A. Au début de la Lune, présence de Gassendi : la cosmologie et l'empirisme sensualiste

1. Pour la cosmologie, présence officielle de Gassendi

Au début du roman, le héros et narrateur Dyrcona (anagramme de Cyrano) voulait aller sur la Lune, il retombe au Canada. Là il s'entretient de cosmologie avec le gouverneur et défend l'héliocentrisme. Les explications qu'il donne peuvent être mises sous le signe de Gassendi, dont le nom est cité. Dyrcona se place ici sur le terrain des hypothèses scientifiques et ses arguments se retrouvent quasi point par point dans L'Institution astronomique de Gassendi, au livre III. Par exemple, à l'appel aux sens, Dyrcona répond par « le bon sens ». Or Gassendi au chap. IV, oppose la raison aux sens<sup>2</sup>. Pour Dyrcona il faut dire que « le vaisseau cingle le long des côtes d'une province » plutôt que « faire promener la province autour du bateau » (Lune, p. 18) : or Gassendi, au chap. 4, § 4, écrit : « il est plus convenable que le bord maritime soit parcouru par le navire que le navire lui-même par le bord » etc. Mais il serait vain, à partir de ces rapprochements textuels de trancher en faveur d'un gassendisme définitif de Dyrcona.

La présence de Gassendi, en effet, est bien discrète, et elle s'efface dès que Dyrcona commence à ridiculiser la religion. Sans doute Cyrano voulait-il épargner ses sarcasmes à l'honnête religieux de Digne. Au géocentrisme, en effet, il reproche violemment l'orgueil des hommes qu'il exprime. Cette critique de l'anthropocentrisme vise le cosmos aristotélicien utilisé par l'Église pour faire de la Terre le centre de la Création.

70

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cette citation et les suivantes sont prises dans l'ouvrage de Gassendi: Institution astronomique, suivie du Discours inaugural tenu dans le Collège Royal de Paris, traduit pour la première fois du latin en français, avec un avertissement et des notes par Jean Peyroux, Paris, Librairie Blanchard, 1997.

Mais Gassendi n'a-t-il pas écrit toutes ces Exercitationes contre la physique d'Aristote et sa récupération par l'Église? Pourquoi alors son effacement? Deux raisons peuvent être avancées. Gassendi, en effet, défenseur de Galilée et de la nouvelle cosmologie, distingue celle-ci de la théologie. Il reste qu'il a toujours cherché à éviter la solution de la « double vérité », et qu'il a tenté de montrer que la foi et les textes ne contredisaient pas l'héliocentrisme<sup>3</sup>. Or, ici, nous voyons l'Écriture s'opposer frontalement à la physique moderne. La deuxième raison est qu'il ne s'agit plus de l'Église, mais de Dieu, à qui l'on retire le droit d'être créateur. Désormais, les réponses de Dyrcona se situent sur un autre plan que celui des hypothèses : il oppose à la croyance une conviction profonde: « je crois », dit-il, « les planètes sont des mondes autour du soleil » (ibid. p. 22). Et il développe la conception d'un monde infini, régi par le hasard et non la finalité, un monde où l'idée de création ex nihilo est absurde, où donc Dieu est une hypothèse incompréhensible et inutile.

#### 2. Présence en creux de Descartes

Descartes n'est pas cité ici mais Cyrano s'inspire très précisément d'une suite de paragraphes des *Principes*. Ce n'est pas étonnant, puisque nous saurons plus loin, au début du roman du *Soleil*, que les *Principes* sont la principale lecture de Dyrcona au moment où il est en train d'écrire son roman de la Lune : c'est une fois revenu de la Lune qu'il écrit ses aventures lunaires, avant de repartir pour de nouvelles aventures sur le Soleil.

Au sujet de l'infinité du monde Cyrano utilise presque dans les mêmes termes l'argument de Descartes au § 21 : « Quelque part où nous en veuillons feindre nous pouvons encore imaginer

Olivier Bloch, La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique, La Haye, Nijhoff, 1971, troisième partie : Matérialisme et métaphysique, chapitre XI : Vérités de raison et vérités de foi (Les problèmes cosmologiques : Gassendi et l'héliocentrisme) : « ...à la fin, dans le Syntagma, il en arrive à reconnaître du bout des lèvres, que le système de Copernic n'étant que vraisemblable, il faut accepter l'Autorité de l'Église, et opter pour Tycho ».

au-delà des espaces indéfiniment étendus, que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet que nous les imaginons. » (*Pr. II*, § 21). Il utilise aussi la distinction entre « concevoir » et « comprendre » : à son interlocuteur qui lui dit ne pas comprendre cet infini, Dyrcona répond : « comprenezvous mieux le rien qui est au-delà ? Quand vous songez à ce néant, vous vous l'imaginez tout au moins comme du vent, comme de l'air, et cela est quelque chose ; mais l'infini, si vous ne le comprenez en général, vous le concevez au moins par parties... » (*Lune*, p. 24). Autre rapprochement, la référence au « rien » qui est inconcevable.

Mais les arguments cartésiens ont subi une transformation. Par exemple, la substitution par Dyrcona de « infini » à « indéfini », fait qu'il ne distingue pas Dieu de l'étendue matérielle. Le mot « rien » lui-même peut signifier le « vide » physique ou le « rien » métaphysique : pour Descartes c'est le vide qui est inconcevable, mais pour Dyrcona le rien étant « incompréhensible », c'est l'idée métaphysique de Création *ex nihilo* qui, ici, est visée. Tout se passe comme si la physique de Descartes pouvait défendre un monde sans dieu. Il est vrai que Gassendi, pour des raisons religieuses, ne défendait qu'une pluralité et non l'infinité du monde<sup>4</sup>.

3. L'épistémologie sensualiste du démon de Socrate : présence de Gassendi encore

Sautons directement sur la Lune. Le porte-parole est pour l'heure un personnage qui se nomme le démon de Socrate : c'est un habitant du Soleil qui voyage par tout l'univers, et va protéger Dyrcona. Or il va nous apparaître comme gassendiste, cette fois sur le plan épistémologique.

Le nom de « démon de Socrate » lui vient de ce qu'il est venu inspirer sur terre Socrate et tous les hommes les plus sages.

C'est ce qu'a montré Antonella Del Prete, dans son article « Pierre Gassendi et l'Univers infini », in Revue Libertinage et philosophie, n° 4, 2000, p. 63. Se référer à son ouvrage Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna. Naples, La Città del Sole, 1998 (les pages 219-269 sont consacrées à Cyrano).

Pourtant il est le premier à démythifier les démons, puisque sa nature n'a rien de spirituel : tout est matériel, affirme-t-il, et les hommes n'appellent « spirituel » que ce qu'ils ne peuvent appréhender par leurs sens qui sont en nombre limité. Donc le fait que nous ne comprenions pas quelque chose ne prouve pas que cette chose soit inconcevable ou inimaginable en soi.

L'imagination fournit le critère de la vérité, en matière de connaissance : « ...pour croire quelque chose, il faut que se présente à son imagination certaines possibilités plus grandes au oui qu'au non de cette chose » (*Lune*, p. 99) : l'idée vraie est donc une image concrète, la plus ressemblante à la chose.

Ce terme de « présentation » n'est pas sans évoquer ce que dit Gassendi de « l'idée », dont la fonction est de « représenter » les choses<sup>5</sup>. Nous retrouvons chez Cyrano la conception empiriste de la connaissance présente chez Gassendi, telle qu'on la trouve dans le tome I du Syntagma, dans l'Institutio logica<sup>6</sup>. Le corrélat de cet empirisme est la critique répétée par Gassendi de l'intuition intellectuelle<sup>7</sup>.

A propos de l'idée chez Gassendi, O. Bloch écrit : « Pour remplir cette fonction, elle ne contient que des propriétés singulières, senties par les sens, modifiées et organisées par l'esprit, sous forme d'idées composites et générales ». Olivier Bloch, *La philosophie de Gassendi, op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie : Les constantes de la pensée gassendiste, chap. IV : Le nominalisme de Gassendi.

C'est l'endroit où l'on trouve l'exposé systématique qu'il a écrit à la fin de sa vie, plus précisément dans la première partie, De simplici rerum imaginatione (92a-b). Comme l'écrit O. Bloch, « c'est le même acte de l'esprit, visant l'image de la chose pensée, qui reçoit indifféremment le nom d'imagination, de conception, d'appréhension, d'intellection ou de notion, l'image pouvant de son côté être appelée indifféremment idée, espèce, notion, prénotion, anticipation, concept ou fantasme; et c'est seulement pour se conformer à l'usage courant que Gassendi se résout à donner la préférence au terme 'idée' ». Olivier Bloch, ibid.

Si parfois, dans le livre I de la *Physique*, Gassendi procède à une distinction entre l'entendement et l'imagination, c'est une concession qui provient d'une exigence religieuse: il s'agit, en effet, de l'idée de Dieu. Ou alors, à propos de la physique, son explication de l'intelligence intuitive est pour le moins ambiguë: « la gradation jusqu'à la conception d'une chose incorporelle est l'exténuation de choses plus denses: ainsi nous tenons

Toutefois, le démon de Socrate va bientôt, dans le roman, être remplacé par un autre porte-parole, un jeune homme impétueux doué d'une imagination plus vive : le fils de l'hôte, radicalement matérialiste et athée. Un deuxième problème se pose maintenant à Cyrano : une épistémologie empiriste et sensualiste issue de Gassendi peut-elle se concilier avec l'athéisme ?

B. La divisibilité infinie de la matière et l'explication de la vie par le mouvement : Descartes

Le discours d'un premier philosophe, sur la Lune, utilise l'image traditionnelle de l'univers comme grand animal, c'est-à dire celle du macrocosme et du microcosme, mais, si on y regarde de près, c'est aussi l'idée capitale de la divisibilité de la matière qui est exprimée. Chaque animal est à son tour un monde pour d'autres animaux plus petits que lui : « il y a des mondes infinis dans un univers infini » (*Lune*, p. 116), dit-il. D'autre part, toute cette vie interne à laquelle nous assistons s'explique uniquement par le mouvement : ce sont les « petits animaux » qui « produisent » la vie.

L'importance du mouvement pourrait-elle être gassendiste? Chez Gassendi, en effet, la « force motrice de l'âme » se ramène à la « mobilité » des atomes. Mais ici une différence importante va apparaître entre Cyrano et Gassendi. Ce dernier, conformément à l'épicurisme, accorde aux atomes non seulement le mouvement, mais aussi la pesanteur, *pondus* (outre la grandeur et la figure) : l'atome est une entité substantielle<sup>8</sup>. L'atomisme est présenté comme la seule théorie capable de remplir cette exigence de la matière qu'est sa « résistance », résistance considérée même au

par exemple l'eau incorporelle par rapport à la terre, l'air par rapport à l'eau etc. ». *Physica*, sectio I, liber IV *De materiali principio rerum* (j'ai traduit).

Syntagma, prima sectio « De rebus naturae universe », livre III « De Materiali Principio, sive Materia Prima Rerum », chap. 1. Gassendi cite Epicure d'après Sextus Empiricus : le corps est défini par la figure, la grandeur, la résistance et la pesanteur.

chapitre IV comme une substance, l'« antitypie ». On voit que Gassendi veut une matière « active », c'est-à-dire une matière qui comporte en elle-même le principe du mouvement.

Mais alors, si l'atome possède un pouvoir interne, il devient en quelque sorte une causa sui, une sorte de petit dieu. La croyance à des forces internes rejoint celle à la création ex nihilo et tombe alors sous les coups de la critique du rien. Gassendi, esprit religieux, place en quelque sorte le pouvoir créateur de Dieu dans l'atome. En expliquant la vie par le seul mouvement, Cyrano évite le caractère fondamentalement religieux que présenterait pour lui un dynamisme matérialiste de type spontanéiste : mais comment expliquer l'origine du mouvement ? Par quoi remplacer la spontanéité de l'atome?

#### II. Le matérialisme de Cyrano issu de la physique cartésienne nous découvre ses faiblesses en y apportant des réponses

La physique de Descartes repose sur deux présupposés métaphysiques : l'existence de Dieu qui a donné au monde les lois du mouvement<sup>9</sup> et celle d'un sujet pensant. Or Cyrano s'en passe très bien.

A. Premier présupposé : le dieu moteur, remplacé par le mouvement perpétuel. Le modèle cartésien du cœur.

Un second philosophe, sur la Lune, accorde une importance primordiale au mouvement : il distingue les « petits corps » par le mouvement qu'entraîne leur figure et non par leurs figures elles-mêmes comme ils l'étaient chez Lucrèce. Mais surtout, il attribue un « mouvement perpétuel » à la nature, ce qui évoque le principe d'inertie tel que Cyrano a pu le lire au § 37 du livre II des Principes: « que chaque chose demeure en l'état qu'elle est,

75

Descartes, Principes II, § 36 : « Que Dieu est la première cause du mouvement et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'univers ».

pendant que rien ne change »<sup>10</sup>. Ce mouvement perpétuel permet d'évacuer Dieu : le mouvement étant perpétuel, il a toujours été là!

Or Cyrano utilise la physique du plein, celle de la divisibilité infinie et du mouvement, en particulier à travers ses conséquences, les « tourbillons », ou mouvements circulaires. Par exemple, pour construire la machine volante qui emporte Dyrcona jusqu'au Soleil : chauffé par le Soleil, l'air intérieur se dilate et sort par en haut, ce qui de proche en proche pousse l'air extérieur à rentrer dans la fusée par le bas<sup>11</sup>. Ce qui est cartésien, c'est que la poussée n'est pas une force, mais que tout dépend du mouvement et de la vitesse qui se communiquent de façon immédiate.

Nous voulons ici<sup>12</sup> insister sur un modèle sous-jacent, cartésien lui aussi : celui du fonctionnement du cœur. Ce processus de dilatation ou de raréfaction par la chaleur est analogue à celui du fonctionnement du cœur décrit dans la Cinquième partie du *Discours de la méthode*. Le cœur est, dans le corps de l'homme, l'endroit où il y a le plus de chaleur. Quand les concavités du cœur ne sont pas pleines de sang (donc, quand il risque d'y avoir du vide), il coule de la veine cave et de l'artère veineuse, deux

Gassendi, certes, a postulé lui aussi le principe d'inertie, mais il est moins clair au sujet de la conservation du mouvement, peut-être, justement, parce qu'il a tenté de la concilier avec l'impulsion intérieure de l'atome, c'est-à-dire avec une pulsion motrice innée.

D. Descotes déduit de l'impossibilité de ses machines, l'ignorance de Cyrano en matière de physique. Dominique Descotes, « Les machines de Cyrano de Bergerac », in XVII° siècle, n° 240 (2008/3), 2008, p. 535-547. Pourtant, même si le mécanisme décrit ne peut fonctionner, cela ne l'empêche pas de suivre les principes de la physique cartésienne; simplement Cyrano se trompe en appliquant la loi de la conservation de la quantité de mouvement puisque la machine devrait être poussée dans le sens inverse.

J'explique plus précisément le fonctionnement de cette machine dans mon article « Cyrano de Bergerac, un voyageur dans « le Monde » de Descartes », in Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle, n° 9 : Les libertins et la science, 2005, p. 118-119.

gouttes de sang qui « se raréfient ou se dilatent, à cause de la chaleur qu'elles y trouvent ». Puis elles sortent et entrent dans les vaisseaux qu'elles gonflent, ce qui pousse à nouveau le sang dans le cœur, le tout se faisant instantanément puisque que dans le plein tout communique.

B. Deuxième présupposé : le moi pensant, dissous chez Cyrano

Pour Descartes, l'homme conçoit clairement les lois de la nature grâce à la garantie divine. Or Cyrano accepte le sensualisme du démon de Socrate qui exclut toute évidence intellectuelle. D'où un nouveau problème : comment concilier le mécanisme cartésien et l'épistémologie sensualiste d'un Gassendi ?

1. Conciliation de l'évidence intellectuelle et de l'évidence sensible : une théorie de la perception par la similitude de mouvements

Nous pourrions être tentés de dire, tout simplement : à l'évidence intellectuelle de Descartes correspond l'évidence sensible chez Cyrano. Le caractère immédiat de la « présentation » à l'imagination dont parlait le démon de Socrate rejoindrait celui de l'évidence cartésienne : souvent, en effet, Cyrano utilise « concevoir » pour « imaginer », de même que Descartes d'ailleurs. Mais ce serait trop simple : il faut expliquer comment s'articulent les deux points de vue, sensualiste et mécaniste.

C'est l'explication de l'opération des sens par un deuxième philosophe de la Lune qui va permettre cette articulation. La sensation est une rencontre entre les mouvements du monde extérieur et ceux qui sont en nous. Par exemple, la joie est provoquée par : « ...le mouvement que ces petits corps reçoivent dedans nous d'autres petits corps remués de même sens, ou que leur propre figure rend susceptible du même ébranlement ». Une similitude de mouvement, voilà ce qui se traduit dans l'imagination ou « la fantaisie » : il ne s'agit donc pas d'une image « ressemblante » à l'objet extérieur qui serait donnée à l'imagination, mais d'un rapport entre des mouvements.

Tout se passe comme dans les paragraphes 188 à 198 des Principes IV où Descartes étudie l'opération des sens en introduisant l'idée de rapport : « les diverses pensées » viennent « à

raison des diversités », c'est-à-dire en proportion des diversités qui sont dans les mouvements qui parviennent au cerveau. De ces mouvements naissent les sensations ou passions, comme « la joie », précise Descartes. Ces pensées ne sont donc pas de même nature que les qualités perçues : elles ne ressemblent pas aux objets et n'ont en commun avec eux que le mouvement.

Ainsi, la sensation n'est pas niée comme source de connaissance, mais elle reçoit une explication abstraite. Les images ne « ressemblent » pas aux choses, mais il y a une similitude entre des signaux émis et reçus. D'ailleurs Gassendi lui-même n'excluait pas l'existence de « signes indicatifs »<sup>13</sup>.

#### 2. Problème cartésien : l'identité de l'individu

Mais alors, le problème de la conciliation du sensualisme gassendiste et de la physique cartésienne n'est que repoussé, car la théorie de Descartes est liée à l'idée que l'esprit est là pour déchiffrer les signes transmis par les sensations. Or le matérialisme de Cyrano va se passer du sujet pensant, et il permet à propos de ce dernier de dégager une double difficulté. D'une part, l'unité du sujet, par suite celle de l'individu, est requise par Descartes : l'existence de la matière étendue réclame celle de l'âme, dit Descartes au début des Principes II, au § 2 : or leur union, on le sait, est problématique, le corps étant divisible et l'âme, indivisible. D'autre part, la définition du corps lui-même est une difficulté liée à la théorie du plein : ce qui constitue la nature du corps, écrit Descartes au début des Principes II (§1), c'est uniquement son extension. Le corps ne se distingue donc pas de la matière. Et on connaît le cercle que constitue la définition du corps par le mouvement, et celle du mouvement par le corps<sup>14</sup>.

 $<sup>^{13}~</sup>$  Gassendi, Institutio Logica, IV $^{\rm e}$  partie, Canon I.

<sup>&</sup>quot;…par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble…", et « le mouvement selon la vérité […] est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres ». Descartes, *Principes* II, § 25.

#### 3. Solution matérialiste : la dissolution du sujet

Le matérialisme de Cyrano peut apparaître plus cohérent : il n'y a aucune identité individuelle. D'une part, il y a une gradation infinie des êtres vivants. Comme le disait déjà le démon de Socrate, idée reprise d'ailleurs par le fils de l'hôte, athée notoire, « un pommier, par la chaleur de son germe comme par une bouche, suce et digère le gazon qui l'environne ; un pourceau dévore ce fruit et le fait devenir une partie de soi-même ; et un homme, mangeant le pourceau, réchauffe cette chair morte, la joint à soi, et fait enfin revivre cet animal sous une plus noble espèce. Ainsi ce grand pontife que vous voyez la mitre sur la tête était, il n'y a que soixante ans, une touffe d'herbe en mon jardin » (Lune, p. 146-7). La vie circule ainsi suivant les seules lois du hasard et du mouvement.

Nous voyons que la divisibilité infinie de la matière qui posait un problème à Descartes, est au contraire la source de l'univers cyranien, où les espèces se mêlent graduellement les unes aux autres. Cyrano est peut-être le premier matérialiste à rejeter le fixisme, celui qu'entraînait l'atomisme épicurien.

D'autre part, l'unité des individus ne tient qu'à l'entrelacement de leurs parties, c'est-à-dire par le mouvement. Certains philosophes, par exemple, se retrouvent tout entiers sur le Soleil parce que toutes les parties de leur âme « sont mêlées par tant d'entrelacements, que le plus fort dissolvant n'en saurait relâcher l'étreinte » (Soleil, p. 312). Leur unité est donc mécanique et non pas spirituelle, partant elle n'est pas éternelle.

Ceci est encore plus net si l'on observe comment se constitue un individu. Sur le Soleil, Dyrcona rencontre un peuple de petits hommes qui va passer par une série de métamorphoses : par exemple le petit roi va appeler tout son peuple à ne former plus qu'un individu avec lui. On voit alors tous ces petits hommes qui se mettent à danser en se tenant la main. Par le simple effet de leurs mouvements composés, la rapidité de leurs mouvements circulaires (encore eux !) augmentant, l'ensemble se

brouille aux yeux de Dyrcona; les petits hommes ne se distinguent plus et finissent par ne plus former qu'un « jeune homme de taille médiocre ».

Les lois du mouvement ont donc suffi pour permettre l'unité d'un nouvel individu, et on obtient une définition qui est proche de celle que donnera Spinoza de l'individu : « Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeur différente subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ou, s'ils se meuvent avec le même degré ou des degrés différents de vitesse, les fait se communiquer les uns aux autres leur mouvement suivant un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent un même corps, c'est-à-dire un Individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps » (Ethique II, Axiome II, Définition). Spinoza, certes, n'est pas matérialiste mais sa définition ne fait pas intervenir non plus d'âme spirituelle, puisque pour lui l'esprit n'intervient pas dans le corps.

Ces métamorphoses sont donc explicables par les lois naturelles; elles n'en restent pas moins fabuleuses et elles sont illustrées sur le mode mythique. La philosophie matérialiste va dès lors nous apparaître comme relevant d'une exigence métaphysique, et c'est ce qui va expliquer l'apparition d'un nouveau personnage, Campanella.

### III. Le matérialisme de Cyrano, une réponse à une exigence métaphysique, celle de Campanella

Campanella a été annoncé par le démon de Socrate quand ce dernier citait tous les hommes qu'il était venu inspirer sur Terre. Son ouvrage, le *De sensu rerum*, est même le seul qu'il ait cité. Dans ce livre, tout est expliqué par les « sens » : les choses sentent et il y a une âme du monde. On peut faire des rapprochements textuels précis entre le texte de Cyrano et celui de Campanella, mais il est plus intéressant, à notre avis, de voir dans le Campanella de Cyrano une figure qui joue un rôle stratégique dans le roman.

#### A. La religion matérialiste du démon de Socrate

Déjà le démon de Socrate, représentant du sensualisme gassendiste, a annoncé une nouvelle religion : il a promis en effet à Dyrcona de lui dévoiler « un mystère qui n'a point encore été révélé » (*Lune*, p. 146). Il s'agit de la « métempsychose plus raisonnée que la pythagorique » (*ibid.* p. 147), c'est-à-dire du cycle des métamorphoses dont nous avons parlé tout à l'heure, qui fait que la touffe d'herbe devient pourceau puis « grand pontife ». On peut voir dans ce que nous appelons 'religion matérialiste' une transposition de la religion chrétienne : l'immortalité de l'âme individuelle est remplacée par celle d'une âme universelle ; la métempsychose est une 'transsubstantiation' d'un nouveau type etc. Donc, la physique, c'est-à-dire la science, ne peut tout expliquer : la conciliation du sensualisme gassendiste et de la mécanique cartésienne ne peut se faire que sur le plan d'une métaphysique. C'est ici qu'apparaît Campanella.

B. Campanella ou l'appel de l'animisme à dépasser le mécanisme pour un nouveau vitalisme

On peut se demander ce que Campanella vient faire sur le Soleil. Sa présence signifie-t-elle qu'il faut revenir à un animisme, comme à la Renaissance ?

l. L'âme du monde et l'image du cœur, ou l'animisme contre le mécanisme  $\,$ 

Quand Dyrcona rencontre Campanella sur le Soleil, nous sommes en plein animisme. Les hommes, en effet, donnent naissance à des plantes (les arbrisseaux qui poussent sur les tombes d'Oreste et de Pylade) : Artaxerxès est amoureux d'un platane ; de leur union naissent des minéraux (le fer et l'aimant nés des cendres d'Artaxerxès et de son platane). Bref, la vie circule entre tous les règnes. Un chêne nous fait le tableau d'une « éternelle circulation » de « petits corps de vie », à savoir les âmes, d'un pôle à l'autre du ciel qui sont comme les soupiraux du ciel par où le Soleil « se repaît des âmes de tout ce qui meurt dans les mondes de chez lui » (Soleil, p. 296) ; Campanella, à son tour, décrit le

monde comme un « grand et parfait animal » où il dit du Soleil que « ...c'est par la chaleur d'un million de ces âmes rectifiées, dont la sienne est un élixir, qu'il connaît le secret de la vie » (ibid. p. 311), passages qui peuvent être rapprochés du De Sensu<sup>15</sup>. Toutefois à l'image du monde animal se superpose à nouveau, à notre avis, l'image cartésienne du cœur tirée du Discours de la méthode. Dans la circulation des âmes, en effet, le Soleil n'est qu'un moment, celui de la concentration de chaleur, tout comme chez Descartes, c'est la chaleur cardiaque, qui en dilatant le sang, est la cause de son mouvement<sup>16</sup>. Le soleil est ici, à proprement parler, non pas ce qui donne la vie, mais ce qui la transmet. Il est le cœur du grand 'vivant' qu'est l'univers, ou plutôt la pompe à chaleur de la 'machine' qu'est l'univers. Tout à l'heure l'image du cœur était appliquée à une machine, maintenant, elle l'est au cosmos.

Les deux images, de l'animisme et du mécanisme, se superposent.

#### 2. Rôle de Descartes selon Campanella

Comment articuler cet animisme et le mécanisme? Référonsnous à ce que dit Campanella lui-même. Comme il attend impatiemment la rencontre avec Descartes qui vient d'arriver sur le
Soleil (puisqu'il vient de mourir), il en dit le plus grand bien à
Dyrcona: sa physique (entendons les *Principes*), doit être lue, ditil, avec le même respect qu'un oracle! « Ce n'est pas, ajouta-t-il,
que la science des choses naturelles n'ait besoin, comme les autres
sciences, de préoccuper notre jugement d'axiomes qu'elle ne prouve
point; mais les principes de la sienne étant supposés, il n'y en a
aucune qui satisfasse plus nécessairement à toutes les apparences ».

<sup>\*\*...</sup> les multiples morts et naissances qui sont des transmutations s'opérant au sein du monde entretiennent la vie dudit monde \*\*. Campanella, De Sensu rerum, livre 2, chap. 32. Texte traduit par Michel-Pierre Lerner dans : Pansensisme et interprétation de la nature chez T. Campanella (thèse inédite), Paris, 1986.

<sup>16</sup> Descartes admettait la circulation du sang, comme Harvey, mais chez Harvey, c'est la contraction du cœur qui chasse le sang dans les artères.

Ce qui signifie, au premier abord, que, les principes cartésiens étant supposés, son système explique le mieux les phénomènes : ce qui confirme le rôle de la physique cartésienne dans le roman. Mais allons plus loin : cette louange est ambiguë et se double d'une restriction au sujet des principes qui sont, eux, métaphysiques, les phénomènes étant d'ailleurs appelés des « apparences ».

Ainsi même si la physique de Descartes l'a emporté sur celle de Gassendi ou d'Épicure, Campanella est là pour nous dire que la métaphysique qui fonde cette physique peut être remplacée. Elle l'a déjà été, comme l'indique, tout à la fin du roman, la réponse de Campanella à une critique du narrateur à l'endroit de Descartes au sujet du vide que ce dernier rejette : « quoiqu'il fût épicurien, afin d'avoir l'honneur de donner un principe aux principes d'Épicure, c'est-à-dire aux atomes, il a établi pour commencement des choses un chaos de matière tout à fait solide », c'est-à-dire la matière indivisible et pleine. Ceci confirme d'ailleurs le dépassement de l'atomisme par la physique cartésienne du plein : une conciliation, en effet, est impossible entre des principes métaphysiques opposés 17.

Quelle est cette métaphysique que Campanella nous laisse entrevoir? C'est un matérialisme où tout s'explique par la matière et où toute connaissance pourrait se réduire à des sensations. Une telle connaissance métaphysique n'est pas accessible aux êtres humains : ils ne peuvent concevoir ces vérités parce qu'ils n'ont pas de sens assez nombreux.

C'est pour quoi la question que Dyrcona, tout à la fin, pose à Campanella sur le mystère de son pressent iment qui lui a fait

Alexandra Torero-Ibad, dans des pages suggestives, a très bien montré comment Gérauld de Cordemoy a tenté de concilier atomisme et physique cartésienne, en gardant les lois du mouvement, c'est-à-dire la partie proprement scientifique, et en refusant la matière une et indivisible, c'est-à-dire la partie métaphysique, pour la remplacer par des « corps substantiels ». Alexandra Torero-Ibad, Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 265-271. Nous pouvons donc affirmer qu'il n'a pas concilié leurs principes sur le plan métaphysique.

voir arriver Descartes à trois lieues de distance, restera sans réponse. Campanella se précipite vers Descartes, l'embrasse, lui transmet la question de Dyrcona, mais le roman s'arrête ici, inachevé...

### IV. Le matérialisme cyranien : ce qu'il apporte de nouveau ; ce qui lui manque

Le matérialisme de Cyrano, en tant qu'il est un système d'explication total, peut être appelé, avons-nous dit, un matérialisme métaphysique. Il remplace la métaphysique cartésienne, c'est-à-dire l'existence de Dieu et la spiritualité du sujet, d'une part, par l'éternelle circulation du feu et des petits corps de vie, d'autre part, par des individus à la solidité temporaire. Tout ceci peut sembler un ensemble de principes un peu vagues mais nous allons voir, ici, encore, que Descartes a pu insuffler un modèle d'explication dont la précision va se révéler fructueuse pour un matérialisme futur.

#### A. L'apport de Descartes : une théorie de la communication

Examinons les moyens de communication utilisés sur le Soleil. Nous en distinguerons trois.

#### 1. La « langue universelle », immédiate

La « langue universelle » est celle qu'utilise un petit homme rencontré sur une petite planète sur laquelle Dyrcona se pose juste avant d'arriver au Soleil : ce dernier parle à Dyrcona dans une langue que Dyrcona comprend parfaitement bien, alors même qu'il ne l'a jamais apprise. C'est que son « idiome », dit le petit homme, se rapproche du « vrai », et que « Qui rencontre cette vérité de lettres, et de mots, et de suite, ne peut jamais en s'exprimant tomber en dessous de sa conception : il parle toujours d'égal à sa pensée » (Soleil, p. 218). C'est donc une langue idéale : on peut lire dans les pensées, celles-ci transparaissent et se dévoilent de façon intuitive par delà les mots. Pourtant il ne s'agit pas d'une communication spirituelle : cet idiome, dit l'homme de la macule, est « l'instinct ou la voix de la nature ».

Cependant elle évoque un rêve de Descartes, celui dont il fait part à Mersenne dans sa lettre du 20 novembre 1629, dans laquelle il parle d'une langue universelle, mais dont il dit qu'« il faudrait de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde fût un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays du roman ». Le matérialisme de Cyrano ne fait donc que tracer un programme, celui où la communication serait immédiate : l'intuition intellectuelle est remplacée par l'instinct de la nature. Mais, encore une fois, il ne suffit pas de dire que l'on remplace la spiritualité par la sensibilité pour que le matérialisme obtenu soit cohérent.

- 2. Les gesticulations de Campanella
- a) La notion d'ordre

Un deuxième mode de communication va se révéler plus réaliste : les gesticulations de Campanella, qui ne sont peut-être pas si étranges qu'elles n'en ont l'air. Lorsque Dyrcona rencontre Campanella, celui-ci devine les questions qu'il se pose à son sujet. Dyrcona se dit alors à lui-même : « quel démon lui révélait mes pensées » ? « Non, non, s'écrie Campanella, ce n'est point un démon qui me révèle vos pensées » (Soleil, p. 300)! Et Dyrcona le voit en train de mimer toutes ses attitudes, ses mouvements, sa mine. Il n'y a rien de démoniaque, rien de mystérieux, et Campanella lui explique comment il peut ainsi le deviner : « Sachez donc qu'afin de connaître votre intérieur, j'arrangeai toutes les parties de mon corps dans un ordre semblable au vôtre ; car étant de toutes parts situé comme vous, j'excite en moi, par cette disposition de matière, la même pensée que produit en vous cette même disposition de matière » (ibid. p. 301).

Tout d'abord, nous pouvons préciser que cet épisode figure dans le *De Sensu* de Campanella (livre II, chap. 31). Mais l'explication physionomique n'y a pas l'importance qu'elle a dans le roman de Cyrano: le philosophe italien l'attribue à un certain frère Caieta, et il l'accompagne de nombreux autres indices nécessaires pour comprendre son interlocuteur, de type galénique: examiner l'état de ses viscères, de son foie, de son estomac, sans

oublier ses mœurs, sa situation géographique etc. Qu'est-ce qui donne, à l'explication donnée par le Campanella du *Soleil*, plus de relief?

C'est, une fois encore, le modèle cartésien qu'elle recèle. La transmission du message se fait par une équivalence des mouvements : « j'arrangeai toutes les parties de mon corps dans un ordre semblable au vôtre ». Ce ne sont pas les corps des deux hommes qui sont semblables, mais le rapport entre leurs parties, et le changement de ces rapports. Mais alors ce qui compte n'est pas le contenu des parties ni leur nature, mais simplement leur ordre, leur structure. Tout signe matériel a cette fois disparu : il ne reste qu'une équivalence entre deux ordres.

Or telle est la conception du langage que nous trouvons dans les *Principes* IV de Descartes au § 197. Nous avons vu plus haut qu'au § 189<sup>18</sup>, les sensations étaient traitées de façon abstraite comme des signes. C'est seulement quelques paragraphes plus loin, au § 197, que Descartes fait le lien entre le langage et les sensations: pour lui il y a aussi peu de ressemblance entre les choses et les paroles qu'entre les choses et les sensations<sup>19</sup>. Les paroles, écrites ou orales, « font concevoir (à l'âme) toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions », et les paroles écrites le font « en remuant tant soit peu la plume ». Aucune ressemblance, donc, entre la plume ou les lettres écrites et ces passions, de même qu'il n'y a aucune ressemblance entre les objets qui nous émeuvent et nos sensations.

#### b) Théorie des sensations et théorie du langage

Nous voyons chez Cyrano le même lien entre théorie de la sensation et théorie du langage. Justement, Dyrcona et Campanella se rencontrent parce qu'ils sont en train de regarder le même

 $<sup>^{18}</sup>$  Descartes, Principes IV, § 189 « Ce que c'est que le sens et en quel sens nous sentons ».

 $<sup>^{19}~</sup>$  Ibid. IV, § 197 « Comment on prouve qu'elle [notre âme] est de telle nature que le seul mouvement de quelque corps suffit pour lui donner toute sorte de sentiments ».

spectacle, le combat de deux êtres fantastiques, l'animal glaçon et la bête à feu. Or, dans le passage des *Principes* cité plus haut (*Pr.* IV, § 197), on retrouve le même exemple d'un spectacle susceptible de nous émouvoir et d'être décrit par la plume sur un papier : « Sur un même papier, avec la même plume, et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes, ou des furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes ... ». Cyrano aurait-t-il repris l'exemple des « combats » et des « furies » ?

Le modèle linguistique de la sensation permet donc de la traiter de façon matérielle, sans tomber dans un sensualisme de l'immédiateté : ce n'est pas par une intuition sensible que la communication passe, mais par la transmission d'un d'ordre.

#### c) Postérité de la théorie de la communication

Un exemple actuel montre qu'un tel modèle linguistique s'applique effectivement de façon matérielle. Ce que dit Campanella à Dyrcona, en effet, pourrait s'inscrire dans la « théorie motrice » de la perception du linguiste Alvin Liberman<sup>20</sup>. Selon cette théorie, les primitives de la perception des paroles sont les gestes articulatoires : en écoutant quelqu'un, je reconstruis ce que j'aurais fait comme geste pour produire ce son. Cette théorie a de nouveau du succès à cause de l'observation des neurones « miroir »<sup>21</sup> : ces neurones ont le même « pattern (patron) d'activité », qu'ils travaillent en production ou en réception, c'est-à-dire que l'on fasse le geste ou que l'on voie quelqu'un d'autre faire le même geste.

Certes de telles explications ne doivent rien directement à Descartes : la science ne naît pas de la réflexion philosophique. Mais une réflexion épistémologique comme celle de Bachelard sur

L'article qui a fait connaître cette théorie est: Liberman A. M, Cooper F., Shanweiler D. & Studdert-Kennedy M., « Perception of the speech code », in Psychological review, 1974, p.431-461.

<sup>21</sup> Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Vittorio Gallese & Leonardo Fogassi, «Premotor cortex and the recognition of motor actions» in *Cognitive Brain Research*, 3, 1996, p. 131-141.

les fondements philosophiques de la science permet de dégager un double présupposé commun à ce type de théorie et à Cyrano : d'une part, un support matériel, mais aussi et surtout, des mouvements dont le code est déterminant tant pour la sensation que pour le langage et l'action en général. En ce sens on peut dire que le mouvement est primordial. Or Gaston Bachelard écrit, à propos des lois du choc, que pour la science actuelle « la matière n'est plus un simple obstacle au mouvement. Elle le transforme et se transforme » : la physique contemporaine fait « la synthèse de la chose et du mouvement »<sup>22</sup>. Tout se passe comme si Cyrano avait pressenti que la matière devait voler en éclat et devenir mouvement.

3. Faiblesse de Descartes corrigée par le matérialisme : la substance pensante

Prophétique Cyrano? Non, tout simplement, on peut considérer qu'il profite d'une faiblesse de Descartes, sa conception d'une substance pensante séparée, mais qu'il en profite en utilisant un modèle cartésien. La théorie de la communication, en effet, qui se dégage des Principes présuppose une pensée substantielle pour déchiffrer, comprendre les messages envoyés par les mouvements. Or, c'est justement ce que G. Bachelard considère comme l'« obstacle métaphysique » de Descartes. En posant, en effet, un esprit pur, constant et capable de tout connaître avec évidence, un « moi » qui pense que l'objet, le morceau de cire par exemple, ne change pas plus que lui ne change, Descartes fait des distinctions préalables et radicales entre les substances, la matière et la pensée, et de même au sein de la matière, entre la figure et le mouvement. Cyrano, nous l'avons vu avec le premier philosophe de la Lune, privilégie, lui, le mouvement sur la figure. Descartes part de notions simples alors que le simple est cons-

Gaston Bachelard, Le Nouvel Esprit Scientifique, Chap. VI, L'épistémologie non cartésienne, Paris, PUF, Nouvelle encyclopédie scientifique, 1971, p. 144.

truit, « le produit d'un processus de simplification »  $^{23}$  : tel est aussi l'individu chez Cyrano qui est le produit d'une combinaison de mouvements. Nous voyons qu'un tel obstacle métaphysique disparaît chez Cyrano.

Pourtant, l'usage que Cyrano fait de la théorie cartésienne de la communication fait ressortir le caractère formel de la communication. Mais alors, un nouveau problème se pose : si seul compte l'ordre des mouvements de l'idée que l'on veut transmettre, la pensée est de l'ordre de la relation. La pensée seraitelle donc purement formelle ?

A ce problème, Cyrano donne une réponse satisfaisante. D'où vient, en effet, la relation? Du corps: c'est en arrangeant toutes les parties de son corps dans un ordre semblable à celui que l'on regarde que l'on peut connaître sa pensée; celle-ci est identifiable uniquement parce qu'elle présente le même ordre que celui du corps. Il suffit donc d'instaurer cet ordre dans notre corps pour émettre une pensée; connaître l'arrangement de notre corps suffit donc pour « produire » une pensée. Descartes n'a pas été jusque là.

Toutefois la réponse de Cyrano est-elle parfaitement matérialiste? Spinoza aussi utilisera cette similitude d'ordre entre l'âme et le corps : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (Ethique II, proposition VII). Pour être matérialiste, on ne peut se contenter d'une analogie de formes : il faut ajouter une connaissance sensible immédiate, tout de même que la métaphysique de Descartes était obligée, elle, d'ajouter l'idée d'une perception intellectuelle évidente.

Mais alors Cyrano ne tombe-t-il pas, à son tour, pour éviter le formalisme, dans le même piège métaphysique ?

B. Les insuffisances de Cyrano : le principe de la « ressemblance »

Si le matérialisme de Cyrano était complet, il devrait rendre compte de la nature des sensations, et non seulement de leur forme. Examinons ici le troisième et dernier exemple de commu-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> *Ibid.*, p. 143.

nication sur le Soleil : le langage des philosophes. Pour communiquer, les philosophes se rendent volontairement diaphanes : on peut voir alors directement « à travers leur cerveau ce dont ils se souviennent, ce qu'ils imaginent, ce qu'ils jugent, et dans leur foie et leur cœur, ce qu'ils désirent et ce qu'ils résolvent ». Bref, on peut lire chez son interlocuteur « une histoire en tableaux de toutes ses pensées » (p. 330-331). Mais nous voici replongés dans le mythe. A la compréhension intellectuelle immédiate, il répond par une vision sensible immédiate, ce qui n'est guère plus réalisable.

En conséquence, nous voyons que le sensualisme n'explique rien en tâchant de restituer le caractère immédiat de la connaissance sensible : la perception passe toujours par une construction formelle et la ressemblance ne peut qu'être appréhendée sur le mode mythique. C'est pourquoi sur le Soleil toute la vie est régie par un principe métaphysique qui est appelé tantôt « principe de ressemblance » (p. 318), ou « principe d'amour » (p. 214).

Toutefois, ne pouvons-nous ajouter que cet idéal de compréhension sensible directe, même s'il relève du rêve, Descartes aussi l'a éprouvé ? N'est-il pas l'un de ces philosophes « rêveurs » (p. 321) dont parle Cyrano, et n'a-t-il pas tenté de rendre compte de l'existence d'un sensible irréductible à la connaissance ? En rejetant les qualités secondes hors de la sphère scientifique, ne les préserve-t-il pas, en quelque sorte, tel un objet sacré que l'on place hors d'atteinte de l'intellect ? Nous ne pouvons, dit-il dans la sixième *Méditation*, qu'en avoir une connaissance confuse. Cyrano, ici encore, dans son échec même, peut être situé dans le sillage de Descartes. Il a, en tout cas, hérité du problème que pose le rapport entre l'intelligibilité du sensible et sa communication.

#### **Conclusion:**

#### l'apport des Principes à un matérialisme moderne

Une question est actuelle : le matérialisme permet-il d'expliquer la vie ? Il convient alors de distinguer un matérialisme plus scientifique et un autre plus philosophique.

 $1. \ Le \ matérialisme \ cartésien \ est \ sur \ la \ voie \ de \ la \ science \ : \ la \ biologie$ 

Le matérialisme de Cyrano, grâce à la notion d'ordre, veut expliquer la communication, la pensée, et même la vie<sup>24</sup>. Mais il ne peut expliquer la nature des choses : en ce sens il est scientifique, car la science est abstraite et passe par des identités de structure et non par la ressemblance.

Plus précisément, Cyrano est l'un des premiers sans doute à appliquer le mécanisme cartésien au vivant. En ce sens il utilise Descartes, tout en le subvertissant, car pour Descartes le mécanisme s'applique seulement au corps-machine, inanimé. Descartes n'a pas étudié la vie : il n'y a pas de biologie cartésienne.

 $2.\ Un$  matérialisme philosophique grâce à Aristote : l'exemple du Theophrastus redivivus

Pour un matérialisme plus profond, plus « philosophique », c'est-à-dire qui atteigne la réalité profonde, concrète, il faut que l'âme et le corps soient plus intimement liés. Or dans un traité matérialiste de la même époque (1659), le *Theophrastus redivivus*, l'auteur anonyme ignore Descartes mais utilise Aristote, non celui des scolastiques mais celui de Pomponazzi et de la tradition de Padoue. La théorie de l'âme comme forme du corps, contrairement à ceux qui tirent l'âme du côté de l'intellect séparé, est interprétée par notre auteur comme ce qui permet d'introduire un lien substantiel entre les deux.

Ce lien intime entre l'âme et le corps, est peut-être, paradoxalement, le présupposé philosophique qui permettra de penser à appliquer les lois du corps à l'âme et à la pensée. Même si cela ne s'est pas passé ainsi historiquement, ce que nous voulons dire c'est que le modèle linguistique de la sensation qui trouvera plus

91

La vie aussi est régie par la notion d'ordre: « la douleur d'une amère tristesse commençait à [...] désordonner ce juste accord qui fait la vie » s'écrie Dyrcona quand il sent disparaître l'espoir de quitter sa prison de Toulouse (Soleil, p. 198).

tard son application en science, présuppose, au point de vue philosophique, que l'âme soit corporelle. C'est en ce sens que Descartes, tout comme Aristote, peuvent être considérés comme des sources du matérialisme, l'un plus scientifique, l'autre plus philosophique. Or, dernière ironie du sort, n'est-ce pas ce que Gassendi pressentait en posant qu'il y avait une âme matérielle?

Nicole GENGOUX CERPHI, ENS-LSH Lyon

# DESCARTES, « QUOIQU'IL FÛT ÉPICURIEN... ». UNE LECTURE DE LA PHYSIQUE DE DESCARTES À TRAVERS LE PRISME DE SA COMPARAISON AVEC L'ATOMISME CHEZ CYRANO DE BERGERAC

Afin de nous interroger sur le rapport du matérialisme au cartésianisme, nous examinerons le cas de la lecture matérialiste de la philosophie de Descartes que Cyrano de Bergerac propose dans ses romans philosophiques, *Les Etats et Empires de la Lune* et *du Soleil*<sup>1</sup>.

Cette lecture se caractérise d'abord par un désintérêt pour la métaphysique cartésienne. En effet, cette dernière n'y est pas expressément discutée. Cependant, d'une part, les conceptions cartésiennes de Dieu et de l'âme sont opposées, tant à la conception cyranienne de l'âme comme matérielle, qu'à la façon dont Cyrano se passe de toute idée de Dieu; et, d'autre part, Cyrano, loin de l'entreprise systématique de Descartes, ne cherche pas à élaborer une métaphysique qui puisse être le fondement absolu de l'ensemble de la connaissance, et se contente au contraire du probable, en développant même une pensée pluraliste<sup>2</sup>.

Edition utilisée: Savinien Cyrano de Bergerac, L'Autre monde ou Les Etats et Empires de la Lune et Les Etats et Empires du Soleil, dans Œuvres complètes, tome I, éd. Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000. Par la suite, Les Etats et Empires de la Lune seront cités EEL, et Les Etats et Empires du Soleil EES.

Sur le pluralisme de Cyrano, voir : Olivier Bloch, « Cyrano philosophant : dualités et pluralismes », Lectures de Cyrano de Bergerac : les Etats et Empires de la Lune et du Soleil, sous la direction de Bérangère Parmentier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, p. 25-36 ; Alexandra Torero-Ibad, « Le matérialisme pluraliste de Cyrano de Bergerac », Matérialismes des Modernes. Nature et mœurs, sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Alexandra Torero-Ibad, PUL, Québec, p. 41-67.

Cette lecture se caractérise par contre par l'attention qu'elle porte à la physique cartésienne. Cette dernière intéresse en effet Cyrano dans la mesure où elle peut, tout comme d'autres physiques, contribuer à l'élaboration d'une pensée matérialiste de la nature, pour laquelle il n'y a que la matière, et la matière suffit à tout expliquer<sup>3</sup>. Pour rendre possible un tel usage matérialiste de la physique cartésienne, il faut lui faire connaître certaines transformations, qui passent, en premier lieu, par la mise de côté de la fondation métaphysique de la physique, mais également par des distorsions induites par la valorisation de certains de ses aspects au détriment d'autres. En outre, dans la mesure où une pluralité de physiques est convoquée, la physique de Descartes est envisagée à travers sa comparaison avec d'autres physiques.

Or, la physique cartésienne est plus particulièrement examinée à travers sa confrontation à la physique atomiste. En effet, elles intéressent toutes deux le projet matérialiste de Cyrano dans la mesure où l'une comme l'autre, bien que de façon différente, offrent une explication mécaniste de la nature, c'est-à-dire une « explication de la totalité des processus par le mouvement de la matière<sup>4</sup> ».

Une telle confrontation possède alors deux versants complémentaires. D'un côté, Cyrano met en scène leur opposition, qui se noue autour de la question du vide. Il se fait alors l'écho des critiques gassendistes, qui reprochent à Descartes d'avoir, sans le reconnaître, beaucoup emprunté à Épicure, tout en s'en étant singularisé par le rejet erroné du vide. Mais d'un autre côté, Cyrano invite également son lecteur à porter son attention aux points de rencontre entre ces deux physiques. Si un tel rapprochement est en partie le fruit des transformations que Cyrano fait subir à ces physiques, il ne met pas moins en évidence, jusque dans ces distorsions, des points de convergence signifi-

Pour paraphraser Diderot, dans l'article « Spinozisme » de l'*Encyclopédie*.

Nous reprenons ici la définition générale du mécanisme donnée par Olivier Bloch dans *Le matérialisme*, Paris, PUF, 1995, p. 55.

#### **Alexandra Torero-Ibad**

catifs. Ainsi, au moment même où une certaine réception de Descartes a pu voir en ce dernier un des acteurs du renouveau de l'atomisme<sup>5</sup>, Cyrano choisit de lire la physique cartésienne à travers le prisme de sa comparaison avec l'atomisme, mais pour mettre tout autant au jour ce qui les oppose que ce qui les rapproche, et afin de les faire participer à un même projet d'explication matérialiste de la nature.

Afin d'examiner cette lecture cyranienne de la physique de Descartes, nous suivrons donc les deux versants de la comparaison effectuée par Cyrano entre physique cartésienne et physique atomiste. Ainsi, après avoir rappelé la façon dont Descartes distingue lui-même sa physique de celle « de Démocrite » à la fin des *Principes de la philosophie*, nous analyserons d'abord un des dialogues des romans cyraniens, dans lequel l'examen explicite de la physique de Descartes passe par sa mise en opposition avec l'atomisme, puis nous montrerons que, dans les romans pris dans leur ensemble, la mise en évidence de cette opposition n'empêche pas celle de points de rencontre.

## I. La distinction opérée par Descartes entre sa physique et celle de Démocrite (*Principes*, IV, 202<sup>6</sup>)

A la fin des *Principes de la philosophie*, Descartes souligne ce qui rapproche mais surtout ce qui distingue sa physique de celle de Démocrite. Si Descartes se réfère à cet atomiste de l'Antiquité, on peut supposer que c'est non seulement par rapport à l'atomisme en général, mais encore par rapport à l'atomisme

Une telle réception est pour une part polémique, puisque des détracteurs de l'atomisme ont pu reprocher à Descartes d'être un héritier d'Épicure, tandis que des atomistes, et en particulier des gassendistes, ont pu reprocher à Descartes de renier une telle filiation.

Nous utilisons la traduction française par l'abbé Picot des Principia philosophiae de 1647, qui se trouve dans le tome IX-2 de l'édition des Œuvres de Descartes publiée par Charles Adam et Paul Tannery (Paris, Vrin, réédition 1996).

qui se développe concurremment à sa propre physique – et en particulier par rapport à celui de Gassendi – qu'il souhaite se positionner.

Descartes reconnaît que, tout comme Démocrite, il explique les phénomènes à partir du mouvement, de la grandeur et de la figure des parties de chaque corps. Plus précisément, et ce comme Démocrite, il explique les phénomènes à partir des figures, grandeurs et mouvements de petits corps invisibles dont il considère que les corps visibles sont composés. C'est même ce point central qu'il s'attache à défendre dans les articles 201 à 204 : il est légitime de faire reposer les explications sur les figures, grandeurs et mouvements de corps pourtant inaccessibles aux sens.

Ainsi, Descartes va jusqu'à affirmer qu'« il n'y a personne qui puisse douter qu'il n'y [...] ait véritablement » « des corps plus petits que ceux qui sont aperçus de nos sens », et qu'on puisse donc expliquer les phénomènes à partir des divers grandeurs, figures et mouvements qu'on peut leur attribuer. Cependant, il estime du même coup qu'une telle position n'est pas propre à Démocrite, et ne suffit donc pas à le placer dans la filiation de ce dernier.

En outre, il souligne quatre points d'opposition qui lui semblent essentiels: (1) la philosophie de Démocrite « supposait que ces petits corps étaient indivisibles: ce que je rejette [...] entièrement »; (2) « il imaginait du vide entre eux, et je démontre qu'il est impossible qu'il y en ait »; (3) « il leur attribuait de la pesanteur, et moi je nie qu'il y en ait en aucun corps, en tant qu'il est considéré seul, parce que c'est une qualité qui dépend du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres »; (4) « il n'expliquait point en particulier comment toutes choses avaient été formées par la seule rencontre de ces petits corps, ou bien, s'il l'expliquait de quelques-unes, les raisons qu'il en donnait ne dépendaient pas tellement les unes des autres que cela fit voir que toute la nature pouvait être expliquée en même façon (au moins on ne peut le connaître de ce qui nous a été laissé par

#### **Alexandra Torero-Ibad**

écrit de ses opinions). Mais je laisse à juger aux lecteurs si les raisons que j'ai mises en ce traité se suivent assez, et si on en peut déduire assez de choses ».

Ainsi, puisque ce qu'il a de commun avec Démocrite n'est pas propre à ce dernier, et puisqu'il s'oppose à tout ce que Démocrite a de propre, Descartes considère que sa philosophie n'a aucune affinité particulière avec celle de Démocrite.

Suivons maintenant le fil des points mis en exergue par Descartes pour examiner la lecture que fait Cyrano de Bergerac des rapports entre cartésianisme et atomisme.

# II. L'opposition entre la physique cartésienne et la physique atomiste dans un des dialogues des États et Empires du Soleil

Alors même que, tout au long des États et Empires de la Lune et du Soleil, le narrateur a régulièrement l'occasion de discuter de questions philosophiques au gré de ses rencontres avec divers personnages, un de ces dialogues porte explicitement sur la « Physique<sup>7</sup> » de Descartes<sup>8</sup>, et, sans que cela soit explicitement mentionné, plus précisément sur la physique des *Principes de la philosophie*. En effet, dans ce dialogue, le narrateur tente d'invalider le rejet cartésien du vide, tout en soulignant que Descartes « a toujours impugné<sup>9</sup> le vide », « quoiqu'il fût épicurien »<sup>10</sup>.

Or, ce « quoiqu'il fût épicurien » ne nous semble pas tant destiné à surprendre ou à choquer qu'à souligner ce que Cyrano considère être une tension au sein de la physique cartésienne.

Cyrano de Bergerac, EES, p. 313.

Pour une autre lecture de ce dialogue, voir notamment Nicole Gengoux, « Cyrano de Bergerac, un voyageur dans le monde de Descartes », Libertinage et philosophie, n°9, 2005, p. 105-126.

<sup>9 «</sup>Impugner. "Contester une doctrine, un sentiment [...]" (Furetière). Richelet précise que ce mot "se dit entre philosophes de classe". », note de Madeleine Alcover à la ligne 3504, EES, p. 314.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Cyrano de Bergerac, EES, p. 314.

Il s'agit certes avant tout pour le narrateur de réfuter un des points par lesquels Descartes s'oppose à l'atomisme, c'est-àdire son rejet du vide.

Descartes montre en effet qu'il est impossible qu'il y ait du vide. Il le fait dans la seconde partie des *Principes* (§ 16-19), partie consacrée à poser les principes de la physique, avant de mettre en œuvre l'explication des phénomènes à partir de ces principes établis a priori.

L'impossibilité du vide repose sur la conception cartésienne de la matière, selon laquelle « la nature de la matière, ou du corps pris en général, [...] consiste [...] seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur 11 ». La matière est ainsi une substance, c'est-à-dire « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », et plus précisément une substance créée, c'est-à-dire qui « n'[a] besoin que du concours ordinaire de Dieu<sup>12</sup> » pour exister, autrement dit qui « [peut] exister sans l'aide d'aucune chose créée<sup>13</sup> ». « Matière » et « corps », « substance matérielle » et « substance corporelle » sont synonymes. Si la nature de la matière consiste dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur, alors « elle ne consiste point en ce qu'[elle] est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon<sup>14</sup>». En revanche, d'autres attributs du corps se rapportent à l'extension qui en est l'attribut principal, et avant tout les figures et les mouvements.

C'est ainsi de l'identification de la matière à l'étendue en longueur, largeur et profondeur que découle le rejet de l'existence du vide :

Pour ce qui est du vide, au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir, pour un espace où il n'y a point

<sup>11</sup> René Descartes, *Principes*, II, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Ibid.*, I, 51.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ibid.*, I, 52.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibid.*, II, 4.

#### Alexandra Torero-Ibad

de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme, de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure de même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir, que, puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance. <sup>15</sup>

Ainsi, dans les Principes, le rejet du vide ne repose pas sur des arguments « physiques », mais sur un argument qu'on pourrait dire « métaphysique », tiré de la conception de la matière comme substance étendue, et du principe selon lequel le néant ne peut avoir de propriétés.

Dans le dialogue des États et Empires du Soleil, l'argument proposé par le personnage qui défend, face au narrateur, la position cartésienne (et qui se nomme Campanella), est similaire :

> c'est une absurdité [...] d'attribuer au vide un espace qui est une propriété qui appartient au corps de l'étendue, vu que l'on confondrait l'idée du rien avec celle de l'être, et que l'on lui donnerait des qualités, à lui qui ne peut rien produire et ne peut être auteur de quoi que ce soit. 16

Cependant, il reconnaît une tension entre cet argument, qui repose sur ce qu'on conçoit de la matière, et des arguments qui reposeraient sur ce qu'on peut sentir ou imaginer. Si ce qu'on conçoit de la matière prime sur ce qu'on peut en sentir ou imaginer, c'est parce que la matière, par sa divisibilité à l'infini, dépasse ce que notre entendement fini peut imaginer, mais n'en peut pas moins être conçue :

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ibid.*, II, 16.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Cyrano de Bergerac, EES, p. 317.

Vous vous souvenez qu'il [Descartes] dit que notre entendement est fini. Ainsi la matière étant divisible à l'infini, il ne faut pas douter que c'est une de ces choses qu'il ne peut comprendre ni imaginer, et qu'il est bien au-dessus de lui d'en rendre raison.

Mais, dit-il, quoique cela ne puisse tomber sous les sens, nous ne laissons pas de concevoir que cela se fait par la connaissance que nous avons de la matière; et nous ne devons pas, dit-il, hésiter à déterminer notre jugement sur les choses que nous concevons 17.

Si en effet pour Descartes l'infini, étant donné la finitude de notre entendement, ne peut être compris, c'est-à-dire embrassé par la pensée, mais peut néanmoins être conçu<sup>18</sup>, il est à souligner que le personnage de Campanella opère un glissement en rapprochant comprendre et imaginer<sup>19</sup>.

Il s'agit alors de souligner que, pour Descartes, la réfutation de la possibilité du vide se fait sur le plan « métaphysique », celui de la conception de la matière, et non sur le plan « physique », celui de l'explication des mouvements des corps.

Par opposition, le narrateur, pour sa part, situe son objection sur le plan « physique », et non « métaphysique ». Il commente, non pas la Seconde Partie des *Principes de la philosophie*, mais un passage-clé de la Troisième Partie, autour de l'article 46.

Rappelons que, à ce moment des *Principes*, Descartes se propose de décrire la façon dont, à partir de la matière, et de l'introduction du mouvement en son sein, pourrait être reconstitué, par la seule application des lois du mouvement à la matière, le monde tel que nous le connaissons. Descartes commence alors

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Ibid.*, p. 316-317.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Descartes, *Principes*, I, 26-27.

<sup>19</sup> Rapprochement confirmé par l'usage de la proposition « quoique cela ne puisse tomber sous les sens », pour correspondre à « qu'il ne peut comprendre ni imaginer ».

#### **Alexandra Torero-Ibad**

par décrire la formation de trois éléments principaux. Tout d'abord, la matière est divisée en cubes de dimension médiocre, et ces cubes sont mis en mouvement, à la fois autour de leur propre centre et autour d'autres centres<sup>20</sup>. La mise en mouvement des cubes émousse alors leurs angles, et peu à peu deux éléments, à partir ces cubes initiaux, se constituent : un élément rond, transparent, qui compose les cieux, et un élément issu des angles ainsi rognés, qui forme l'élément lumineux qui compose le Soleil et les étoiles fixes ; cette « raclure » est encore divisée et divisible, de sorte qu'elle remplit toujours tous les interstices entre les corps plus gros. Descartes y ajoute un troisième élément, constitué de « parties de la matière [...] qui, à cause de leur grosseur et de leurs figures, ne pourront pas être mues si aisément que les précédentes » ; cet élément, qualifié d'opaque ou obscur, compose quant à lui la Terre, les planètes et les comètes<sup>21</sup>.

Or, le narrateur, loin de suivre Descartes dans cette description, considère que la mise en mouvement des cubes ne peut avoir lieu sans vide :

Mais, lui dis-je, il me semble que ce philosophe a toujours impugné le vide; et cependant, quoiqu'il fût épicurien, afin d'avoir l'honneur de donner un principe aux principes d'Épicure, c'est-à-dire aux atomes, il a établi pour commencement des choses un chaos de matière tout à fait solide, que Dieu divisa en un nombre innombrable de petits carreaux, à chacun desquels il imprima des mouvements opposés. Or il veut que ces cubes, en se froissant l'un contre l'autre, se soient égrugés en parcelles de toutes sortes de figures. Mais comment peut-il concevoir que ces pièces carrées aient commencé de tourner séparément, sans avouer qu'il s'est fait du vide entre leurs angles? Ne

Pour être plus précis, c'est le mouvement lui-même qui divise la matière en parties.

A ce sujet, et pour le problème qui nous occupe, il est particulièrement intéressant de consulter : Jean-Marie Beyssade, « Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques », Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit, sous la direction de Jean-Marie Beyssade, Seuil, Paris, 2001, p. 53-79.

s'en rencontrait-il pas nécessairement dans les espaces que les angles de ces carreaux étaient contraints d'abandonner pour se mouvoir ? Et puis ces carreaux qui n'occupaient qu'une certaine étendue, avant que de tourner, peuvent-ils s'être mus en cercle, qu'ils n'en aient occupé dans leur circonférence encore une fois autant ? La géométrie nous enseigne que cela ne se peut : donc la moitié de cet espace a dû nécessairement demeurer vide, puisqu'il n'y avait point encore d'atomes pour la remplir<sup>22</sup>.

Tout en reprenant l'argument fondamental des vacuistes, selon lequel le mouvement, dans le plein, non seulement ne pourrait se produire, mais encore ne pourrait pas même commencer, il s'attaque plus précisément au processus décrit par Descartes, et en considérant, comme Descartes, les grandeurs, figures et mouvements des corps.

Cependant, une opposition non explicite sous-tend l'objection du narrateur : l'opposition entre sa conception de l'étendue et celle de Descartes. En effet, pour le narrateur, l'étendue d'un corps est équivalente à sa solidité ou impénétrabilité. Au contraire, pour Descartes, l'assimilation de la matière à l'étendue entraîne son indéfinie divisibilité<sup>23</sup>. C'est pourquoi, pour Descartes, lorsque les cubes en lesquels la matière est divisée se mettent en mouvement, leurs angles s'émoussent, et se forment alors d'une part des sphères, et de l'autre, à partir des angles émoussés, des raclures. En outre, les sphères comme les raclures sont divisibles. Au contraire, pour le narrateur, les cubes, parce qu'ils sont solides, ne changent pas de figure lorsqu'ils se mettent en mouvement, et c'est pourquoi ils ont besoin de vide autour d'eux pour se mouvoir.

En considérant que Descartes a voulu « donner un principe aux principes d'Épicure », le narrateur, certes, considère que Descartes a eu tort de partir d'une matière indifférenciée et divisible plutôt que d'atomes différenciés et indivisibles.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cyrano de Bergerac, EES, p. 314.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Descartes, *Principes*, II, 20.

#### **Alexandra Torero-Ibad**

Mais ce faisant, c'est aussi une certaine proximité entre les corpuscules cartésiens et les atomes qui est pointée: Cyrano considère alors que Descartes, dans sa physique, s'attache aux figures et aux mouvements de corpuscules qu'on peut assimiler aux atomes, d'autant qu'ils sont, certes divisibles, mais non effectivement divisés<sup>24</sup>. Les « trois principaux éléments » dont Descartes considère que le monde est constitué sont alors rapprochés par le narrateur, non pas des éléments aristotéliciens, mais bien des atomes.

La mise en évidence de cette proximité peut sonner comme un reproche. Si on compare ce texte de Cyrano à l'Abrégé de la philosophie de Gassendi de Bernier, plus tardif (1684)<sup>25</sup>, on constate en effet que ce dernier, au moment même où il reproche à Descartes son rejet du vide, lui reproche en même temps d'avoir prétendu inventer une nouvelle physique alors même qu'il a beaucoup repris d'Épicure. Ainsi, au moment même où Bernier montre « la nécessité des petits vides entre les corps<sup>26</sup>», il reproche à Descartes d'avoir substitué « une certaine matière très subtile, à la place des atomes, et des petits vides de Gassendi<sup>27</sup>». On retrouve alors chez Bernier une attaque du plénisme cartésien à partir du commentaire des articles 46 sqq. de la Troisième partie

Descartes opère ainsi une distinction entre la possibilité et l'effectivité d'une division de la matière. Ainsi, lorsqu'il démontre « qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles » (Principes, II, 20), il distingue l'hypothèse selon laquelle Dieu aurait pu rendre une partie de la matière « si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser », de l'impossibilité, pour Dieu, de la diviser, impossibilité qu'il rejette au nom de la toute-puissance divine. Descartes semble ainsi reconnaître qu'il est possible qu'il y ait des corps qui ne puissent être divisés par aucune force naturelle.

 $<sup>^{25}\,</sup>$  C'est ce que propose de faire Madeleine Alcover dans les notes aux lignes 3504-3506 et 3511-3521, EES, p. 314 et p. 314-316.

 $<sup>^{26}\,</sup>$  C'est le titre du chapitre 14 (« De la nécessité des petits vides entre les corps ») du livre I (« Des premiers principes ») du tome II (« La physique »).

François Bernier, Abrégé de la philosophie de Gassendi, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud, 1684, tome II, livre 1, chapitre 14, p. 184-185.

des *Principes*, et non de la Seconde. L'argumentation de Bernier est plus développée que celle du narrateur de Cyrano, en particulier parce qu'elle explicite ce qui oppose la conception cartésienne de la matière et la conception atomiste. Bernier considère ainsi (1) que la contigüité des cubes en lesquels la matière est divisée ne permet pas le mouvement de ces cubes; (2) que le mouvement des cubes ne peut commencer dans le plein; (3) et que, même si les cubes avaient pu commencer à se mouvoir, leurs angles n'auraient pas pu se briser, « parce que tout étant plein de corps également solides, d'égale grosseur, et également en mouvement, leurs angles auront été fortement et également soutenus de tous côtés, de façon qu'ils n'auront pu recevoir plus d'impression que le reste, et n'auront pu ni céder, ni être brisés<sup>28</sup> ». (4) C'est alors qu'il introduit un argument similaire à celui du narrateur de Cyrano:

Quatrièmement, qu'il est impossible que ces carrés venant tous à tourner tout d'un coup sur leurs centres, ils n'aient occupé plus de lieu que lorsqu'ils étaient en repos ; d'où l'on doit inférer qu'au-delà de cette prétendue masse indéfinie, il y avait donc des espaces vides, ou qui n'étaient pas occupés, ce qui est contre la supposition du plein.<sup>29</sup>

Nous pouvons donc bien supposer que la critique de la physique de Descartes proposée par le narrateur cyranien se fait l'écho d'arguments développés par les gassendistes.

On peut ainsi voir, dans ce dialogue des États et Empires du Soleil, une mise en scène de la polémique gassendiste envers la physique cartésienne. Face à un cartésien qui affirme que la physique cartésienne est celle qui rend le mieux compte de tous les phénomènes, le narrateur pointe le caractère problématique du récit de la formation du monde dans la Troisième partie des *Principes*, en s'attaquant à son commencement. Face à un nar-

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.*, p. 187-188.

#### **Alexandra Torero-Ibad**

rateur qui, alors, fait du rejet cartésien du vide le cœur du problème posé par ce récit, le personnage cartésien oppose la nécessité de la corrélation entre la conception de la matière comme étendue et l'impossibilité du vide. Si Descartes est dit « épicurien », c'est pour lui reprocher d'avoir nié une telle filiation, et, cependant, de ne pas avoir été fidèle à Épicure sur le point, pourtant crucial, du vide.

# III. Les points de rencontre entre la physique cartésienne et la physique atomiste dans l'ensemble des États et Empires de la Lune et du Soleil

Cependant, la prise en compte de l'ensemble des États et Empires de la Lune et du Soleil nous conduit à nuancer et enrichir une telle interprétation. En effet, la physique de Descartes y apparaît, aux côtés de la physique atomiste, et parmi d'autres physiques, comme une des sources à partir desquelles on peut proposer une explication matérialiste de la nature. Le lecteur est alors conduit à porter son attention aux points de rencontre entre cartésianisme et atomisme.

1. Sur le plan de la conception de la matière et de ses mouvements : des distorsions propres à un certain rapprochement

Tout d'abord, les romans s'intéressent à une pluralité de conceptions de la matière et de ses propriétés. Celle de Descartes n'est que l'une d'entre elles, de même que celle d'Épicure. Or, la façon dont l'une et l'autre sont exposées permet au lecteur d'envisager, au-delà de leurs différences, des points de rencontre entre les deux.

D'une part, dans le dialogue que nous avons déjà étudié, si l'accent est mis sur un point central d'opposition entre cartésianisme et atomisme, d'autres sont laissés de côté.

Ainsi, l'opposition entre la thèse de la divisibilité indéfinie de la matière et celle de l'existence d'atomes indivisibles – certes corrélative des positions respectives des deux systèmes au sujet du vide – n'est pas explicitement examinée.

Surtout, le dialogue n'aborde pas la question de la pesanteur, et plus largement de l'attribution, ou non, d'une force interne aux corps. Or, en mettant de côté cette question, Cyrano met de côté un des points par lesquels la physique de Descartes pourrait résister à un usage matérialiste. D'ailleurs, dans l'ensemble des romans, Cyrano se garde de poser la question de l'inhérence du mouvement à la matière, et quand il affirme que la matière est « active » ou « en action », cela ne signifie rien d'autre pour lui que « mobile » ou « en mouvement ». Ainsi, en présentant la conception cartésienne de la matière sans indiquer que, pour Descartes, la matière et le mouvement sont créés par Dieu (*Principes*, II, 36), ni que le mouvement, propriété du corps, est distinct de la force qui meut, Cyrano permet une utilisation matérialiste de la conception cartésienne de la matière, qui considèrerait que la matière puisse se mouvoir par elle-même.

Enfin, l'absence de toute mention du caractère mathématique de la physique cartésienne permet elle aussi de mettre de côté une grande différence entre les façons respectives dont Descartes et Épicure rendent compte des phénomènes à partir des grandeurs, figures et mouvements des corps.

D'autre part, et de manière, pourrait-on dire, symétrique, un autre dialogue, situé celui-ci dans les États et Empires de la Lune, et dans lequel un professeur d'Académie expose une physique qui se revendique de l'atomisme, présente d'autres distorsions qui, elles aussi, permettent de rapprocher cartésianisme et atomisme.

Ainsi, si l'on reprend les trois premiers points d'opposition évoqués par Descartes entre sa philosophie et celle de Démocrite, en premier lieu, les atomes sont certes caractérisés par leur indivisibilité: ils sont « très solides, très incorruptibles et très simples<sup>30</sup> ». Cependant, cette indivisibilité ne joue pas de rôle spécifique dans les explications ultérieures.

En outre, cette indivisibilité n'est pas corrélée à l'affirmation de l'existence du vide. Il n'est même pas du tout question du

<sup>30</sup> Cyrano de Bergerac, EEL, 124.

#### **Alexandra Torero-Ibad**

vide dans ce discours! Cela ne signifie pas que cette présentation de l'atomisme serait compatible avec le rejet du vide, mais le fait que le vide ne soit pas du tout mentionné, et donc ne joue aucun rôle, constitue un infléchissement significatif.

Enfin, le professeur n'attribue pas de pesanteur aux atomes. Plus précisément, il ne prend pas explicitement position au sujet du caractère inhérent ou non du mouvement à la matière. Il propose plutôt de rendre compte des mouvements des atomes à partir de leurs figures : tous les atomes « agissent diversement chacun selon sa figure ». À chaque figure correspond un mouvement, ou plutôt chaque figure « demande » un mouvement spécifique : la ronde demande le « mouvement perpétuel », alors que « la carrée, demande le repos perpétuel » ; « d'autres [demandent] un mouvement de côté », « d'autres un mouvement comme de trépidation »<sup>31</sup> ; et c'est la jonction de la figure ronde et de la figure carrée dans le feu qui conduit ce dernier à s'agiter sans se reposer, tout en perçant et pénétrant facilement<sup>32</sup>.

Ainsi, ce qui est au cœur de l'opposition entre physique cartésienne et physique atomiste, c'est-à-dire la question du vide, est totalement absent de ce discours qui se présente pourtant comme atomiste. Et, comme dans le dialogue précédent, la question de la pesanteur est évacuée.

Ainsi, les différences entre les conceptions cartésienne et atomiste de la matière sont certes reconnues, mais tout en en atténuant en partie la portée. Au-delà de ces différences, restent deux physiques qui tentent de rendre compte des phénomènes à partir des diverses grandeurs, figures et mouvements des petits corps invisibles dont elles considèrent que les corps visibles sont composés.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> *Ibid.*, p. 124-125.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> *Ibid.*, p. 125.

2. Sur le plan des explications : des sources tout autant cartésiennes qu'atomistes

Il est alors frappant que – sans compter que bien d'autres sources interviennent dans les explications des phénomènes proposées au fil du récit – plusieurs explications développées dans les romans peuvent tout autant être rapportées à une source cartésienne qu'à une source atomiste.

Nous prendrons l'exemple de la formation et de la disposition des corps célestes à partir de mouvements tourbillonnaires de la matière.

Le narrateur propose en effet l'hypothèse suivante sur la formation de l'univers :

Rêvant depuis aux causes de la construction de ce grand univers, je me suis imaginé qu'au débrouillement du chaos, après que Dieu eût créé la matière, les corps semblables se joignirent par ce principe d'amour inconnu, avec lequel nous expérimentons que toute chose cherche son pareil. Des particules formées de certaine façon s'assemblèrent et cela fit l'air. D'autres à qui la figure donna possible un mouvement circulaire, composèrent en se liant les globes qu'on appelle astres, qui non seulement à cause de leur inclination de pirouetter sur leurs pôles, à laquelle leur figure les nécessite, ont dû s'amasser en rond, comme nous les voyons, mais ont dû même, s'évaporant de la masse et cheminant dans leur fuite d'une allure semblable, faire tourner les orbes moindres qui se rencontraient dans la sphère de leur activité. C'est pourquoi Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne ont été contraints de pirouetter et rouler tout ensemble à l'entour du soleil<sup>33</sup>.

Or, il est remarquable qu'on ne puisse rapporter une telle « rêverie » à une source unique. Et, pour ce qui est plus particulièrement des mouvements tourbillonnaires – les pirouettes – par lesquels les astres tournent à la fois sur eux-mêmes, et autour

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Cyrano de Bergerac, EES, I, p. 214.

#### Alexandra Torero-Ibad

d'un astre central, tout en entraînant le mouvement d'autres astres, l'hypothèse peut tout aussi bien être rapportée à Descartes qu'à Épicure.

Descartes en effet, dans la Troisième partie des *Principes*, rend compte de la formation des globes par une combinaison de mouvements tourbillonnaires, mouvements qui rendent compte également de leur disposition et de leurs mouvements les uns par rapport aux autres (*Principes*, III, 46 sqq.). Cependant, le gassendiste Bernier, dans le tome de l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* consacré à l'astronomie, non seulement attribue à Épicure la thèse des tourbillons, mais encore considère que Descartes a emprunté la sienne à Épicure :

Il y en a eu d'autres comme Anaxagore, et principalement Épicure, qui ont cru que les astres dès leur première formation avaient été contraints de tourner comme ils font par la nécessité de la matière, en tant que divers assemblages d'atomes se rencontrant, se poussant, et se repoussant diversement, se formèrent en tourbillons, et par conséquent en globes qui furent contraints de fléchir ou tourner vers un certain côté à cause de l'impétuosité qui se fit par cette agitation interne, de manière que la même disposition intérieure, et la même motion persévérant, ils continuèrent le même mouvement circulaire, lequel durera toujours par la même nécessité tant que cette même disposition, et motion persévèrera. [...].

Descartes de nos jours ayant apparemment en vue l'opinion d'Épicure, s'est servi de cette même nécessité de la matière, en y changeant quelque peu de chose, comme il le fallait pour établir son système du monde qu'il croit être formé de divers tourbillons dont les uns sont plus grands, et les autres plus petits, et donc chacun est porté du côté que le mouvement des autres tourbillons qui l'environnent fait moins de résistance<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Bernier, Abrégé, op. cit., tome IV, p. 391-392. Bernier cite la Lettre à Hérodote (§ 73) et la Lettre à Pythoclès (§ 90).

Cyrano pour sa part ne se réfère explicitement à aucune source : de Descartes comme d'Épicure, il peut retenir qu'on peut rendre compte des mouvements tourbillonnaires des astres à partir de la seule nécessité de la matière.

3. À propos de points de convergence non évoqués par Descartes à la fin de la  ${\rm IV}^{\rm e}$  partie des Principes

Nous avons pris pour guide la comparaison effectuée par Descartes lui-même entre sa physique et celle de Démocrite. Cependant, il existe d'autres points de convergence entre les deux, au-delà de celui signalé par Descartes, c'est-à-dire de l'explication des phénomènes par la prise en considération des diverses figures, grandeurs et mouvements de petits corps.

Daniel Garber, pour expliquer que nombre de contemporains de Descartes aient pu prendre « sa philosophie mécaniste et antiaristo-télicienne pour un élément de la renaissance de l'atomisme ancien », les présente de la façon suivante :

Et, en effet, il y a beaucoup d'affinités importantes entre la pensée cartésienne et celle des anciens atomistes. À la base de la tradition atomiste il y a l'idée que les qualités sensibles des corps doivent être expliquées par des corps plus petits et imperceptibles de différentes grandeurs et de figures, corps qui manquent eux-mêmes de propriétés sensibles, que ce soit la couleur, la saveur ou le froid qu'ils sont supposés expliquer. En outre, Descartes pensait comme les atomistes anciens que l'univers était sans limite de grandeur et qu'il contenait un nombre largement indéfini de mondes, de soleils et de planètes à peu près comme chez nous ; en effet, Descartes maintenait comme Lucrèce, et probablement comme Épicure avant lui, que toutes les configurations possibles de la matière naissent à un moment ou un autre. Et, en fin de compte, Descartes était d'accord avec les atomistes anciens pour dire que l'état présent du monde, non seulement le soleil, la terre, et les planètes, mais également les plantes, les animaux et les

#### **Alexandra Torero-Ibad**

corps humains, avaient évolué à partir d'un chaos initial d'une façon purement naturelle. Et ainsi Descartes, comme les atomistes, a expulsé de sa physique les causes finales $^{35}$ .

Or, nous avons montré ailleurs<sup>36</sup> que ces thèses faisaient partie des thèses centrales des romans de Cyrano, et que ce dernier pouvait s'appuyer sur des arguments tant cartésiens qu'atomistes pour les défendre. Par contre, l'affirmation de ces thèses ne passe pas par une comparaison explicite des positions respectives de Descartes et des atomistes.

Quel bilan peut-on tirer de cette lecture de la physique cartésienne à travers sa confrontation à la physique atomiste ?

Cette lecture est fortement sélective. Non seulement la physique de Descartes est considérée indépendamment de son fondement métaphysique, mais encore, à travers la comparaison menée, l'attention est portée sur certains éléments seulement : la matière comme étendue, l'explication des phénomènes visibles à partir de corpuscules non visibles, le rejet du vide et des atomes. Cette sélection permet une réappropriation d'éléments susceptibles de s'intégrer à une conception matérialiste de la nature. Et, lorsque l'explication de tel ou tel phénomène est convoquée, l'arrière-plan qui la sous-tend est mis de côté. Cette sélection permet, en outre, d'intégrer des éléments du mécanisme cartésien au sein d'une conception de la nature selon laquelle toutes les transformations y sont possibles, à l'opposé de l'exigence d'universalité et de régularité des lois régissant les phénomènes. A cet égard, l'absence des lois cartésiennes du choc est significative. Cette sélection permet, enfin, d'atténuer certains points d'opposition entre cartésianisme et atomisme. Ainsi, en mettant de côté la question de la pesanteur, Cyrano peut-il considérer

Daniel Garber, La physique métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 1999, p. 189-190.

Alexandra Torero-Ibad, Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac, Paris, Honoré Champion, 2009.

que la matière est « active » chez Descartes comme chez les atomistes, au sens où elle est « en mouvement ». De même, en mettant de côté la question du rôle des mathématiques en physique, Cyrano atténue-t-il une différence notable de la physique de Descartes, non seulement avec l'atomisme antique, mais encore avec celui de Gassendi.

Est-ce alors seulement parce qu'il lui aurait ôté sa spécificité que Cyrano pourrait faire un usage matérialiste de la physique de Descartes? Certes, les sélections opérées introduisent des transformations notables. Cependant, la physique cartésienne n'est pas non plus conçue comme une simple variante de l'atomisme. Les sélections et les transformations opérées traduisent alors, non pas une mécompréhension ou un désintérêt pour la spécificité du projet cartésien, mais plutôt une façon d'interroger la physique de Descartes, et de nous inviter à la lire autrement.

Alexandra Torero-Ibad Université de Liège\*

<sup>\*</sup> Ce travail a été en partie réalisé grâce à une bourse de recherche postdoctorale du gouvernement du Canada (MAECI/BCEI).

## MATÉRIALISME ET POLITIQUE. LES ENJEUX DE LA RÉCEPTION DU CARTÉSIANISME À NAPLES À L'ÂGE CLASSIQUE

Cet article se propose d'étudier les conditions de la réception de Descartes à Naples entre 1650, année où ses œuvres commencent à se diffuser, et 1748, année de la mort de Pietro Giannone, qui propose une lecture critique matérialiste particulièrement originale du cartésianisme. Il ne s'agit bien évidemment pas d'étudier ici dans le détail la richesse et la complexité d'une telle réception<sup>1</sup>, mais de discerner quels en sont les cadres matérialistes et politiques. Plus généralement, nous voudrions montrer dans quelle mesure une telle réception s'insère dans la catégorie de « lumière radicale » telle qu'elle a été développée de manière contrastée par Margareth C. Jacob² et Jonathan I. Israël³. Sans

Pour une approche générale de la fortune de Descartes en Italie, voir l'étude classique de L. Berthé de Besaucèle, Les Cartésiens d'Italie: recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Paris, A. Picard Éditeur, 1920, ainsi que plus récemment C. Manzoni, I Cartesiani italiani (1660-1760), Udine, La Nuova base, 1984. Sur la réception à Naples, voir G. Belgioioso, Cultura a Napoli e cartesianesimo, Galatina, Congedo, 1992; Id., La variata inmagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733), Lecce, Milella, 1999; Id., « Images of Descartes in Italy », Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe, sous la direction de T. M. Schmaltz, Londres/New York, Routledge, 2005, p. 171-196. Voir également E. Lojacono, Immagini di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755), Lecce, Conte, 2003.

 $<sup>^2</sup>$   $\,$  M. C. Jacob, The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans, The Temple Publishers,  $2^{\rm e}$  ed., 2003.

J. I. Israël, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford, Oxford University Press, 2001. Pour des études critiques autour du livre d'Israël et de la notion de « Lumières radicales », voir

vouloir entrer dans le détail de la thèse de Jonathan I. Israël, nous pourrions essayer de la synthétiser en dégageant trois lignes directrices. La première idée est qu'il faut, pour saisir le sens véritable des Lumières, tourner son regard en amont de leurs limites classiques et par conséquent ne pas les limiter au seul XVIII<sup>e</sup> siècle. Les Lumières commenceraient précisément dès la seconde moitié du XVIIe siècle, avec les Cartésiens, et en premier lieu Spinoza. Selon une telle lecture, Spinoza serait emblématique de conflits et de querelles qui caractériseraient la radicalité des Lumières à leurs débuts, empêchant du même coup toute solution de continuité entre la fin du XVIIe siècle et le développement classique des Lumières. Le second point qui caractérise l'approche d'Israël est l'extension de son domaine d'étude. Extension géographique notamment, qui permet d'aborder les Lumières au-delà des cas classiques de la France et de l'Angleterre, en mettant en avant la situation aux Pays-Bas, mais aussi en Italie, en Espagne ou dans le nord de l'Europe. Extension des supports de diffusion de ces Lumières dans un second temps : Israël est en particulier attentif aux correspondances, aux journaux, à l'ensemble des mécanismes particuliers de la circulation des idées. Le dernier point, qui est en réalité une conséquence des deux premiers, renvoie à l'idée du conflit comme facteur d'unité dynamique des Lumières. La radicalité s'ancrerait ainsi dans les polémiques, les différentes querelles, qui se seraient développées dans la seconde moitié du XVIIe siècle et dont Spinoza serait, selon Israël, le représentant principal.

Si l'on essaie d'appliquer l'analyse d'Israël au cas particulier de l'Italie, nous pourrions discerner un pôle radical à Naples, qui se caractériserait par une lecture politique et problématique de la pensée cartésienne à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dont on trouve l'écho matérialiste dans les pensées de Giambattista Vico<sup>4</sup>

Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique, sous la direction de C. Secrétan/T. Dagron/L. Bove, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

Sur ce point, nous renvoyons à notre étude : « Vico e la tradizione epicurea », in *Quaderni materialisti*, Milan, Edizioni Ghibli, 2006, p. 161-182.

et de Pietro Giannone dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Inversement, d'autres expériences des lumières italiennes, plus modérées, s'éloigneraient du critère « radical », dans la mesure où ces tentatives se font le plus souvent en collaboration étroite avec le pouvoir et s'intègrent pleinement dans le cadre du « despotisme éclairé ». Parmi ces expériences, nous pourrions penser à la Toscane de Pierre-Léopold, mais surtout au Duché de Milan sous le pouvoir de Marie-Thérèse et de son chancelier Kaunitz, et notamment à l'expérience de la revue *Il Caffè*, dont certains de ses rédacteurs deviennent par la suite célèbres, comme Pietro et Alessandro Verri ou Cesare Beccaria<sup>5</sup>.

Si l'on essaie de reprendre les catégories développées par Israël, nous pourrions dire que la situation à Naples se caractérise par trois éléments : d'une part, c'est Descartes – plus que Spinoza – qui apparaît comme l'élément moteur des conflits et donc de la radicalité. Spinoza n'en serait que le continuateur naturel. Le second point à remarquer, c'est que la réception de Descartes à Naples se fait de manière extrêmement polémique, en rapport avec une situation naturelle et sociale particulière, au sein de querelles qui débouchent le plus souvent sur une interprétation matérialiste des thèses cartésiennes. Il est en ce sens remarquable de voir qu'aussi bien ceux qui se réclament de Descartes que ceux qui s'opposent à lui le plus violemment le font au nom de critères matérialistes. Le dernier point qu'il faut noter est la dimension politique de cette réception de Descartes, dimension dont on trouve l'écho manifeste chez Pietro Giannone.

Sur cette revue et le contexte milanais, voir R. Abbrugiati: Études sur Le Café (1764-1766), un périodique des Lumières, Publications de l'Université de Provence, 2006; P. Girard, «I cardini della società civile nell'Illuminismo milanese », dans Momenti della filosofia civile italiana, sous la direction de M. Martirano/ G. Cacciatore, La Città del Sole, Naples, 2008, p. 45-78. Concernant Beccaria, voir la remarquable édition bilingue du traité Des délits et des peines établie par P. Audegean, Lyon, ENS Éditions, 2009.

## Politique de la réception du cartésianisme à Naples à la fin du Seicento

La plupart des commentateurs considèrent que les œuvres de Descartes sont matériellement introduites à Naples à partir de 1650, date du retour de voyage de Tommaso Cornelio. Ce dernier, après un long périple en Europe et dans le Nord de l'Italie, où il fréquente les élèves de Galilée, des Académies scientifiques célèbres, notamment l'Accademia del Cimento à Florence, qui aura une influence déterminante dans le développement des sciences expérimentales en Italie tout au long du XVIIIe siècle, revient à Naples chargé des œuvres de Descartes. Même s'il ne faut pas minimiser ces expériences personnelles, souvent matériellement déterminantes dans la circulation des idées, il n'en reste pas moins nécessaire de les contextualiser. Il serait en effet trompeur de considérer que la réception d'un philosophe, d'un courant philosophique se fait dans l'absolu, d'un simple point de vue théorique. Si une philosophie ne se réduit pas à l'histoire de sa réception, il n'en reste pas moins vrai que les concepts qu'elle développe sont souvent déformés, réutilisés, enrichis, parfois contredits dans une réception souvent particulière. Ces mécanismes de réception, de déformation sont souvent intéressants dans la mesure où ils sont l'expression de la plus ou moins grande élasticité d'un courant philosophique, de sa capacité à répondre à des problèmes particuliers nouveaux. La question n'est donc pas pour nous ici simplement de savoir si Descartes a été bien lu, si l'esprit de sa philosophie a été bien reçu, mais de savoir comment sa philosophie a été reçue, quelles sont les qualités caractérisant sa réception. Nous pourrions, pour résumer, discerner trois éléments caractéristiques : d'une part, l'aspect concurrentiel de cette réception, en particulier avec Galilée. D'autre part, la forme politique et sociale de cette réception, qui est un aspect souvent moins souligné, mais qui nous semble déterminant dans la mesure où il conditionne les lectures matérialistes qui seront faites du cartésianisme au début du XVIIIe siècle napolitain.

Le premier aspect, la réception concurrentielle, renvoie bien évidemment à la figure de Galilée, très importante à l'époque. La

condamnation de Galilée n'a entamé que partiellement son prestige en Italie. Sa personnalité, ses inventions scientifiques, ses appuis qui restent solides, et plus encore son réseau d'élèves, très actif, qui constitue une véritable école – pensons notamment à Francesco Redi, Antonio Vallisneri, Giovanni Borelli, Evangelista Torricelli, Vincenzo Viviani – assurent à Galilée une présence profonde dans la plupart des milieux intellectuels et scientifiques de l'époque<sup>6</sup>. Il en ressort que la réception de Descartes ne se fait jamais dans l'absolu, mais – que ce soit positivement ou négativement – dans le cadre du prisme galiléen<sup>7</sup>. Positivement, Descartes est lu comme un continuateur de Galilée. Il symbolise, comme le scientifique italien, la modernité scientifique et la lutte contre l'obscurantisme religieux et le poids de la Contre-Réforme<sup>8</sup>. Mais en faisant de Descartes un simple disciple de Galilée, ces lectures

Sur l'influence de Galilée en Italie et le rapport avec Descartes, voir G. Micheli, «Le Discours de la méthode et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVII° siècle », in Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais, sous la direction de H. Méchoulan, Vrin, Paris, 1988, p. 153-169. Plus précisément, sur la fortune de Galilée et de son école à Naples, voir G. Galasso, La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento, Naples, Guida, 1989; Id., «Galileo e la cultura napoletana », in Bollettino del centro di studi vichiani, XVII-XVIII, 1987-1988, p. 199-236.

En témoigne par exemple la bonne réception de Descartes par certains jésuites qui voient avant tout en lui une machine de guerre contre Galilée et son école. Sur ce point, voir G. Micheli, art. cit.

Dans cette perspective, il faut noter que T. Cornelio, à son retour de voyage, ne se limite pas à ramener les seules œuvres de Descartes, mais introduit un ensemble de textes souvent très divers entre eux, par leurs thèses, leur statut scientifique, rhétorique, philosophique, qui trouvent néanmoins un point d'accord dans le fait de représenter la modernité et la nouveauté. Ainsi, en plus de Descartes, Cornelio introduit Hobbes, Boyle, Gassendi, Harvey, etc. Descartes est ainsi dès le départ inséré dans un ensemble d'auteurs, qui sont moins appréciés pour leurs thèses propres, que par leur capacité à représenter la modernité. Sur Tommaso Cornelio, voir M. Torrini, Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza, Naples, Guida, 1977. Voir également P. Cristofolini, «Tommaso Cornelio et l'histoire du matérialisme», in Gassendi et l'Europe (1592-1792), sous la direction de S. Murr, Vrin, Paris, 1997, p. 335-346.

finissent par écarter tout ce qui dans sa philosophie ne s'inscrit pas directement dans les réquisits épistémologiques galiléens. En d'autres termes, Descartes n'est reçu et apprécié qu'à la mesure de sa contribution au développement de la grande œuvre qui reste celle de Galilée. Aussi le cartésianisme n'est-il jamais reçu de manière générale, comme une pensée fondée sur un système cohérent manifestant une unité profonde entre pensée métaphysique et pensée scientifique. Pratiquement, c'est principalement la physique cartésienne qui est reçue, sa métaphysique étant le plus souvent considérée comme de la pure rhétorique dont le statut reste problématique et obscur.

Le second aspect, souvent moins souligné, qui caractérise et conditionne cette réception, renvoie à la particularité de la situation napolitaine. Si la concurrence de Galilée est valable pour l'ensemble de l'Italie, et est même plus forte dans l'Italie septentrionale et centrale, Naples offre en revanche plusieurs caractéristiques qui conditionnent véritablement la réception de Descartes et la traduisent dans des catégories propres. Le premier aspect est le cadre naturel exceptionnel de la région napolitaine, qui fascine les voyageurs et les scientifiques de l'Europe entière et qui fera de Naples une des destinations privilégiées du « grand tour » européen au XVIIIe siècle. L'activité volcanique intense, qu'il s'agisse bien évidemment du Vésuve, à l'époque très actif<sup>9</sup>, ou des champs Phlégréens, les phénomènes de bradysisme, les tremblements de terre, les mofettes, les diverses formes d'exhalaison, fascinent autant les savants qu'ils sont source de superstitions populaires. Ce point doit être souligné dans la mesure où il donne dès le départ un caractère particulier à la modernité scientifique napolitaine. Pour de nombreux savants napolitains, avides de modernité scientifique, la pratique de la science ne se résume pas à percer

Rappelons la célèbre éruption de 1631, qui en raison de sa violence et de sa particularité – les cendres se mêlant à la pluie, forment une sorte de boue destructrice – déchaîne les superstitions populaires autour du saint protecteur de Naples, San Gennaro. D'autres éruptions, très régulières, ont lieu à l'époque qui nous intéresse : 1660, 1682, 1694, 1698, 1707, 1737.

théoriquement les lois de la nature, mais également, et plus concrètement, à éviter des catastrophes naturelles, à ouvrir les yeux des hommes, à éliminer les forces politiques et religieuses qui les entretiennent dans leurs superstitions.

Cet aspect renvoie directement à une autre caractéristique de la situation napolitaine de l'époque : la « révolution » de Masaniello. Cette révolte urbaine qui entraîne une vague de violences à Naples en 1647 est surtout importante pour le sens qu'elle prend peu à peu dans la mémoire de la ville. Derrière Masaniello, c'est la figure des Lazzari, cette plèbe nombreuse, toujours prête à se révolter, mais privée de projet politique précis, qui apparaît. La plèbe constitue un enjeu politique précis pour les savants napolitains<sup>10</sup>. Contre un pouvoir qui tente de la contrôler en la maintenant dans son ignorance et en entretenant ses préjugés, le savant napolitain considère que son rôle de scientifique doit nécessairement avoir une caisse de résonance politique. Accueillir la modernité scientifique, c'est aussi se donner les moyens de construire une nouvelle classe politique ayant un but civil précis. En ce sens, il est remarquable de voir que la recherche se double souvent d'un engagement politique et social<sup>11</sup>. Dans cette perspective, Galilée, aussi bien que Descartes, ne sont jamais reçus dans le silence des Académies scientifiques, mais comme des instruments scientifiques au service d'un projet politique et social précis.

Le dernier point qui caractérise Naples renvoie à l'épouvantable peste de 1656. Cette peste qui ravage une partie de l'Europe est particulièrement virulente à Naples où la population est extrêmement dense et vit dans des conditions d'hygiène plus que sommaires. Naples, qui est à l'époque une des villes les plus peuplées de l'Europe (400-450000 habitants) perd plus de la

Sur ce point, voir S. D'Alessio, Contagi. La rivolta napoletana del 1647-'48: linguaggio e potere politico, Florence, Centro editoriale toscano, 2003.

Sur la constitution d'un « ceto civile », voir S. Mastellone, Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento, Messine/Florence, Casa editrice G. d'Anna, 1965.

moitié de sa population (aux alentours de 250000 morts)<sup>12</sup>. Au moment le plus aigu de l'épidémie, on relevait de 2000 à 5000 morts par jour. Cet événement doit être souligné, car il conditionne de manière extrêmement forte l'ensemble des recherches scientifiques et les cadres de la réception de la modernité scientifique et du cartésianisme. Pour les savants qui ont vécu cette peste – certains en sont morts, tel Marco Aurelio Severino<sup>13</sup>, médecin anatomiste, maître de Tommaso Cornelio et du célèbre Leonardo Di Capua – la réception de la modernité scientifique ne se fait à nouveau pas dans le silence des académies ou dans l'abstraction de l'échange des idées, mais dans un rapport d'urgence politique avec une situation concrète<sup>14</sup>.

Il en ressort que la réception du cartésianisme ne saurait se réduire à un simple cadre épistémologique. La pensée de Descartes est certes un symbole de la libertas philosophandi, mais cette dernière n'est pas une simple déclaration d'intention abstraite, elle doit se traduire dans des conflits précis qui ont une valeur aussi bien scientifique que politique. Cette urgence, cette politisation de la réception de Descartes, produisent des effets extrêmement contrastés. Si l'on voulait résumer, on pourrait dire que ce qui est principalement reçu chez Descartes, c'est sa capacité à engendrer de la nouveauté et par conséquent à être une force de rupture. Le cartésianisme est avant tout vu comme une machine de guerre contre la tradition, et du même coup contre le pouvoir politique. Il en résulte que Descartes est souvent associé à des auteurs souvent très divers, mais qui tous

Voir S. De Renzi, Napoli nell'anno 1656, ovvero documenti della pestilenza che desolò Napoli nell'anno 1656, preceduti dalla storia di quella tremenda sventura, narrata da S. De Renzi, Naples, De Pascale, 1867.

 $<sup>^{13}</sup>$  Sur Severino, voir M. H. Fisch, «L'Accademia degli Investiganti », in *De Homine*, 1968, p. 19 et sq.

Sur l'ensemble de ces phénomènes et leurs représentations, voir I. Fusco, Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo, Milan, Franco Angeli, 2008; Tre catastrofi. Eruzioni, rivolta e peste nella poesia del Seicento napoletano, sous la direction de G. Alfano/M. Barbato/A. Mazzucchi, Cronopio, Naples, 2000.

sont porteurs de cette même qualité de rupture, qu'il s'agisse d'Épicure et de Lucrèce, de Hobbes, de Gassendi ou de Spinoza. D'une certaine façon, ce qui différencie ces philosophies importe moins que ce qui les unit, à savoir leur propension à créer des querelles, des solutions de continuité avec la tradition.

Il nous faut insister sur ce point dans la mesure où les mécanismes et les cadres de réception que nous venons de décrire sommairement ont des effets étonnants qui font que Descartes est souvent reçu de la même manière aussi bien par ceux qui se réclament de lui que par ceux qui finissent par s'y opposer le plus violemment. L'enthousiasme ou la défiance vis-àvis du cartésianisme ont ainsi paradoxalement le même effet de réduction, qui transforme la pensée cartésienne en une pensée matérialiste. Cette réduction est interne chez les sectateurs du cartésianisme: Descartes est réduit à sa seule physique, laquelle, privée de son substrat métaphysique considéré comme inutile, est facilement reliée au renouveau de l'atomisme qui caractérise la pensée scientifique napolitaine de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais cette réduction est également externe chez les ennemis de Descartes qui considèrent que sa métaphysique, loin d'être une rhétorique inutile, est en réalité une arme, un écran trompeur qui cache une pensée en réalité réduite à la res extensa, symbole du spinozisme et de l'athéisme, et qu'il s'agit donc de combattre fermement. Ce sont ces deux positions qui se rejoignent paradoxalement dans la réduction de Descartes au matérialisme que nous voudrions développer dans les lignes qui suivent.

#### Dynamiques matérialistes du cartésianisme napolitain

L'un des principaux cadres de la réception matérialiste du cartésianisme renvoie aux différentes académies scientifiques napolitaines, et principalement à la plus connue d'entre elles, l'*Accademia degli Investiganti* fondée officiellement en 1663 par Tommaso Cornelio, mais qui se réunissait de manière informelle depuis 1650, à savoir l'année du retour de Cornelio à Naples. L'étude

d'une telle académie demanderait un travail très détaillé<sup>15</sup>, mais nous pouvons discerner plusieurs aspects qui renvoient à notre problématique. Le premier élément qu'il faut remarquer est l'omniprésence de la pratique collective de l'expérimentation. Les membres de cette académie manifestent clairement l'influence de Galilée et le souci du savant toscan à revenir aux choses mêmes et à se méfier des mots, et plus généralement d'une rhétorique fictive nous séparant du réel. Or ce retour aux choses consiste dans la pratique à un retour aux corps et à la matière même. Le corps n'est plus un voile, ni une prison pour l'esprit, mais l'expression directe, le laboratoire des lois de la nature. Pour prendre un exemple précis, on peut se référer au fameux Parere<sup>16</sup> de Leonardo Di Capua, l'un des Investiganti les plus célèbres. Ce texte qui se présente comme un manifeste de la modernité scientifique en médecine, associe cette même modernité à l'étude du corps dans son fonctionnement matériel et mécanique. Seule la considération du corps, de sa complexité permet de fuir les discours vides de la scolastique, mais aussi, dans une certaine mesure, d'une physiologie cartésienne jugée simplificatrice<sup>17</sup>. Pour Leonardo Di Capua, connaître la nature de l'homme, ce n'est jamais se perdre dans la recherche d'essences, mais discerner quels sont les mécanismes matériels de fonctionnement du corps, comme la nutrition ou la circulation du sang. Cette attention au corps se manifeste également dans un épisode resté

 $<sup>^{15}</sup>$  Sur ce point, voir notamment M. H. Fisch, «L'Accademia degli Investiganti», art. cit.; N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milan, Feltrinelli, 1961, chap. I-II.

Parere divisato in otto Ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta, Naples, Bulifon, 1681. Sur Di Capua, voir S. Serrapica, Per una teoria dell'incertezza tra filosofia e medicina. Studio su Leonardo Di Capua (1617-1695), Naples, Liguori, 2003.

On retrouvera l'écho d'une telle critique de la physiologie cartésienne chez Vico pour lequel « les anatomistes ne trouvent pas l'homme de Descartes dans la nature », in Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La méthode des études de notre temps, éd. A. Pons, Paris, Grasset, 1981, p. 67. Voir aussi, La méthode des études de notre temps, VI.

célèbre de l'activité des *Investiganti*, lorsqu'une cinquantaine de ses membres se déplacent solennellement sur le lac d'Agnano pour y étudier les soi-disant effets nocifs de la macération du lin dans les eaux du lac. À nouveau, il s'agit, par l'expérimentation, mais aussi par le caractère collectif de cette expérience, de faire taire les préjugés et les superstitions foisonnant autour des propriétés maléfiques attribuées à ce lac<sup>18</sup>. L'aspect social et politique y apparaît aussi dans la mesure où un des buts de cette expérimentation consiste à montrer l'innocuité de cette pratique et ainsi à éviter une interdiction royale qui conduirait à la ruine une corporation tout entière.

Cette attention aux choses, à leur détail suppose une méfiance vis-à-vis des méthodes générales et plus généralement de toute forme de mathesis universalis. Fidèles à Galilée, les Investiganti s'attachent avant tout à la résolution de problèmes particuliers, méthode d'autant plus légitime que ces problèmes ont souvent une charge politique comme nous avons eu l'occasion de le souligner. Dans une telle perspective, la reprise de Descartes est orientée et déforme nécessairement sa pensée. À aucun moment, la pensée de Descartes n'est reçue dans son unité et seule la physique semble digne d'intérêt. Ce que les Investiganti retiennent de Descartes, c'est avant tout l'efficacité du statut de la res extensa. La métaphysique, quant à elle, est considérée comme un bavardage inutile, qui situe le philosophe français loin de la radicalité et de l'audace de Galilée. La métaphysique cartésienne ne serait qu'un expédient lui permettant d'avancer masqué, un moyen habile permettant de se dissimuler « honnêtement »19 afin de ne pas brusquer l'Église. Privé de sa métaphysique, Descartes est ainsi irrésistiblement lié au renou-

Sur cet épisode significatif de la Querelle des anciens et des modernes, voir M. Torrini, « Un episodio della polemica tra « antichi » e « moderni » : la disputa sulla macerazione dei lini nel lago d'Agnano », in Bollettino del centro di studi vichiani, V, 1975, p. 56-70.

<sup>19</sup> Rappelons que le traité de T. Accetto, Della dissimulazione onesta, est publié à Naples en 1641, l'année de la publication des Méditations métaphysiques.

veau de l'atomisme, en particulier de la pensée de Lucrèce. Dans le fond, Descartes est apprécié car il symbolise efficacement la modernité scientifique et philosophique, cette dernière étant plus considérée comme une arme contre la tradition que comme un ensemble de thèses prospectives, et parce qu'il réactualise avec sa conception de la res extensa le modèle matérialiste antique notamment celui de Lucrèce - dont l'expression la plus diffusée est alors la pensée de Gassendi<sup>20</sup>.

Étonnamment, c'est en suivant les mêmes mécanismes de lecture, la même réduction du cartésianisme à ce que l'on considère être son caractère véritable, à savoir le matérialisme, que les détracteurs de Descartes élaborent leur opposition. Le mécanisme de réduction est toujours le même, qui consiste à désactiver le substrat métaphysique cartésien. Il y a plusieurs façons de le faire : soit cette métaphysique est considérée comme faible, confuse et contradictoire, avec pour conséquence un élément résiduel qui serait la seule res extensa et derrière elle le matérialisme, soit cette métaphysique est vue comme un paravent hypocrite, destiné à cacher un engagement matérialiste, associé indifféremment à Épicure, à Spinoza et aux athées. Que ce soit en raison de sa faiblesse ou de sa malice, Descartes est à chaque fois réduit à la pensée matérialiste. Mais ce qu'il importe de noter, c'est que cette réduction - ici critique - ne se fait à nouveau pas sur un simple plan abstrait, mais au sein de polémiques et de conflits souvent extrêmement violents. C'est du reste la violence de ces polémiques qui pousse le pouvoir à

 $<sup>^{20}\,\,</sup>$  Il va sans dire que cette association entre Descartes et Gassendi crée des polémiques fortes chez certains cartésiens, comme en témoigne la réaction célèbre d'Arnauld : «Je ne m'étonne pas de ce que l'on me mande de Naples que de jeunes fous sont devenus athées et épicuriens par la lecture des œuvres de Gassendi. C'est ce qu'on en devait attendre, surtout si on considère ce qu'il a écrit contre la métaphysique de M. Descartes, où il a employé tout ce qu'il avait d'esprit à détruire tout ce que M. Descartes avait trouvé de plus fort pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de notre âme », Lettre à Du Vaucel, 19 octobre 1691.

fermer l'*Accademia degli Investiganti* et à laisser s'engager le procès des athées en 1693 que certains commentateurs jugent déterminant dans la formation de la pensée du jeune Vico<sup>21</sup>.

Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces polémiques, mais seulement en montrer les grands caractères<sup>22</sup>. La première de ces polémiques renvoie à l'opposition entre Matteo Giorgi et Michelangelo Fardella. Cette polémique est intéressante dans la mesure où elle manifeste l'ambiguïté du statut de la pensée cartésienne. Alors que Giorgi, pour combattre Descartes, emphatise sa « nouveauté », son effet de rupture, Fardella le défend en montrant qu'au contraire il s'inscrit dans une tradition bien établie, celle de Platon et d'Augustin. En apparence la position de Fardella est étonnante dans la mesure où les tenants du cartésianisme se plaisent plutôt à en souligner la nouveauté. Mais cette position s'explique si l'on voit que le but est en quelque sorte de dédouaner Descartes de son lien avec Spinoza. Associer Descartes à la nouveauté radicale, c'est le lier à Spinoza, en faire son véritable inspirateur, alors qu'inversement, en l'insérant dans une tradition, cela revient à opérer une solution de continuité entre la mauvaise nouveauté spinoziste, synonyme de matérialisme et d'athéisme, et la bonne tradition. Une querelle analogue oppose Paolo Mattia Doria et Francesco Maria Spinelli. Doria est un personnage intéressant et complexe, notamment en raison de son évolution personnelle. Alors qu'il fut à ses débuts un cartésien fervent et - chose rare - un admirateur de la métaphysique cartésienne, il finit par s'y opposer de manière violente<sup>23</sup>. À

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Sur ce point, voir A. Corsano, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1935. Sur le procès des athées, voir L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Pour une présentation synthétique de ces querelles, voir l'étude d'E. Giancotti : « Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes en Italie entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle », Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais, op. cit., p. 283-299.

<sup>23</sup> Vico lui dédie son De antiquissima italorum sapientia, dont l'un des buts est de contrer la métaphysique cartésienne.

nouveau, l'enjeu de la polémique renvoie au rapport de Descartes avec Spinoza. Pour Doria, Descartes est déjà gros du spinozisme, alors que Spinelli s'efforce au contraire de dédouaner le philosophe français d'une telle filiation.

Mais c'est certainement la querelle qui oppose Costantino Grimaldi et Giovanni Battista De Benedictis (dit l'Aletino) qui est la plus significative. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette querelle extrêmement violente et qui dure des années. L'Aletino est un jésuite, très influent à Naples, notamment auprès de l'évêque. Le point de départ de son attaque du cartésianisme renvoie à son statut, selon lui, matérialiste. Dès 1688, dans sa Philosophia peripatetica, l'Aletino attaque conjointement Descartes et Gassendi en montrant qu'ils sont tous les deux des matérialistes cachés, héritiers directs d'Épicure et de l'atomisme antique. Ce premier texte polémique est complété en 1694 par les Lettere apologetiche, qui offrent une critique en règle du Parere de Leonardo Di Capua, que nous avons eu l'occasion d'évoquer précédemment. Ce qui intéressant, c'est qu'à nouveau la réfutation de Descartes s'inscrit plus généralement aux yeux du jésuite dans une réfutation du matérialisme. Ainsi, alors que la troisième de ces lettres est destinée à réfuter Descartes, la quatrième consiste à réfuter ceux qui en sont ses héritiers, à savoir les atomistes modernes. Il en résulte une polémique extrêmement violente où l'on voit Costantino Grimaldi prendre la défense de Di Capua et de Descartes, et l'Aletino répondre par une Difesa della terza lettera apologetica dell'aletino<sup>24</sup>. Ce qui importe dans ces échanges, c'est le statut du mécanisme cartésien, que l'Aletino réduit au pur matérialisme. Selon le jésuite, Descartes, en établissant une conception de la matière se passant de l'intervention

Sur les enjeux de cette polémique, voir l'étude de G. De Liguori, « L'ateo Smascherato. Teologia, filosofia e fisica di Cartesio nella Difesa della terza lettera apologetica dell'Aletino (1705) », in Giornale di filosofia, 2005: <a href="http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda\_fi.php?id=2">http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda\_fi.php?id=2</a>.

divine, aboutit directement au *Deus sive natura* de Spinoza. De là la critique classique qui fait de Descartes un athée caché et l'héritier direct de la lignée Lucrèce, Vanini, Spinoza<sup>25</sup>.

La présentation sommaire de ces polémiques offre une vision contrastée du cartésianisme et de sa diffusion à Naples. Que ce soit pour s'y opposer ou pour s'en réclamer, les lectures de Descartes parfois les plus opposées entre elles s'accordent néanmoins pour souligner le statut matérialiste de sa pensée. Pour les uns, Descartes s'inscrit positivement dans une tradition matérialiste qu'il renouvelle efficacement dans sa conception de la res extensa. Pour les autres Descartes doit être fermement combattu en raison même du statut matérialiste de sa pensée, statut qu'il n'a pas su éviter en raison de la faiblesse de sa métaphysique ou qu'il a voulu habilement maquiller en se servant de cette même métaphysique. Dans les deux cas, il en ressort un Descartes paradoxal, déformé par les cadres de réception propres à Naples, par les diverses polémiques qui l'utilisent comme arme de guerre ou au contraire comme repoussoir. Le résultat en est un Descartes entièrement nouveau, réutilisé au sein de systèmes philosophiques nouveaux qui donne à la tradition cartésienne des formes originales. Nous voudrions en donner un exemple en nous appuyant sur la pensée de Pietro Giannone.

# Entre théologie et politique : la réception matérialiste de Descartes dans le *Triregno* de Pietro Giannone

Giannone naît dans les Pouilles en 1676 et arrive à Naples en 1694 pour y faire des études de droit. Il suit notamment les cours de Domenico Ausilio et participe à l'Accademia di Medinacceli qui s'inscrit dans la suite de l'Accademia degli Investiganti. Il y fait la connaissance de nombreux cartésiens qui passent le plus souvent, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer, de Gassendi à Descartes. Comme nous en trouvons l'écho dans son

Notons également que l'Aletino fut le traducteur du Voyage du monde de Descartes de Gabriel Daniel (1690) qui proposait une réfutation de la théorie cartésienne des tourbillons.

autobiographie, le cartésianisme de Giannone s'inscrit dans les mécanismes classiques de la réception napolitaine, à savoir l'adhésion à la physique cartésienne et une méfiance pour sa pensée métaphysique. Giannone se réclame lui-même de la double paternité de Descartes et de Gassendi, le premier – qualifié « d'esprit divin »<sup>26</sup> – étant selon lui synonyme de raison et le second – dont la lecture lui offre un « plaisir indicible »<sup>27</sup> – d'expérience<sup>28</sup>. C'est cette lecture matérialiste de Descartes qu'il va peu à peu radicaliser dans une optique politique au point qu'on a pu voir en lui un des tenants des « Lumières radicales »<sup>29</sup>.

La première étape de cette radicalisation se manifeste avec la publication de son *Istoria civile del Regno di Napoli* en 1723. Il s'agit d'un ensemble de quarante livres qui retrace l'histoire de Naples depuis l'époque romaine jusqu'à la période actuelle. Le but affiché de Giannone, à travers un travail historique et philologique, est de dénoncer le poids de l'Église et les structures féodales du royaume de Naples. En d'autres termes, il s'agit pour Giannone de discerner les mécanismes qui ont permis historiquement à l'Église d'évoluer de simple autorité religieuse et spirituelle en autorité morale et ainsi de devenir un pouvoir politique. L'Église réagit violemment à ce texte, condamnant Giannone comme hérétique. Ce dernier doit alors fuir le royaume de Naples<sup>30</sup> et trouve refuge à Vienne. Ce dernier séjour est essentiel dans sa

<sup>4 «</sup> quel divino ingegno », Vita di Pietro Giannone, in Opere di Pietro Giannone, éd. S. Bertelli & G. Ricuperati, Milan/Naples, Riccardo Ricciardi, 1971, p. 49.

 $<sup>^{\</sup>rm 27}$   $\,$  « indicibil piacere »,  $\it ibid.,\,p.$  33.

 $<sup>^{28}</sup>$  Ibid., p. 49 et sq.

Sur ce point, voir les travaux de G. Ricuperati, notamment, La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra «crisi della coscienza europea» e l'illuminismo radicale, Florence, Olschki, 2001. Sur le rapport Descartes-Giannone, voir l'article de M. Torrini, «Il Cartesio di Giannone», in Giornale critico della filosofia italiana, vol. 10, n° 1-4, 1979, p. 131-143.

<sup>30</sup> L'Église ne cesse après la publication de l'Istoria civile de persécuter Giannone, jusqu'à ce qu'il soit arrêté. Il passe les douze dernières années de sa vie dans une prison à Turin où on l'oblige à abjurer en 1738.

formation philosophique et dans la lecture qu'il fait de Descartes dans le Triregno. À Vienne, Giannone est en effet en contact avec des textes inconnus ou interdits à Naples, en particulier avec les œuvres de Toland et de Spinoza. Il se lance alors dans la rédaction de son œuvre la plus connue, le Triregno, probablement rédigée entre 1731 et 1736, qui circule massivement à Naples, ainsi que dans les milieux jansénistes romains. Il est bien évidemment difficile de résumer une telle œuvre, mais on peut en discerner certains points qui en marquent la radicalité, ainsi que l'influence spinoziste et matérialiste. Giannone s'attache ainsi dans la première partie à contester, suite à Spinoza, l'origine divine du Pentateuque, ainsi qu'à démontrer, sur le modèle lucrétien, la mortalité de l'âme<sup>31</sup>. Pour Giannone, avec la mort, tout finit, et il n'y a aucune spécificité ou privilège de l'homme face aux animaux. De même, la lecture de la Bible démontre clairement que Dieu n'a jamais promis aux hommes l'immortalité, mais un simple royaume terrestre<sup>32</sup>. Ces thèses se traduisent par une attaque violente du pouvoir temporel de l'Église qui étouffe, par sa corruption à travers les siècles, la société civile.

Sans entrer dans le détail des thèses de Giannone, il importe de noter que c'est au sein de cette position radicale que se fait l'interprétation matérialiste du cartésianisme. Cette interprétation est principalement contenue dans le chapitre III du premier livre du *Triregno*: *Del nuovo sistema di Cartesio intorno alla creazione del mondo, formazione dell'uomo e natura di questo spirito*. Le jugement de Giannone semble dans un premier temps nuancé. Il déclare son admiration pour « le philosophe incomparable »<sup>33</sup> qui a su se départir des causes finales dans sa physique, qui a su proposer un modèle physique explicatif extrêmement fécond

Un écho de la conception lucrétienne de la mort apparaissait déjà dans une poésie de jeunesse de Vico, Affetti di un disperato (1693).

 $<sup>^{32}\,\,</sup>$  Il Triregno, éd. A. Parente, Bari, Laterza, 1940, p. 55 et sq.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Opere di Pietro Giannone, op. cit., p. 624.

et efficace, et qui surtout a su offrir une physiologie admirable<sup>34</sup>. Mais immédiatement cette admiration devient critique. Ce qui est remarquable, c'est du reste moins la critique elle-même que la direction dans laquelle elle se fait. Ce qui est critiquable dans la pensée cartésienne, c'est moins son matérialisme sous-jacent - Giannone admire Descartes pour avoir su, à partir de la simple matière, « faire naître tout ce qu'il y a d'admirable en ce monde »35 que le fait que Descartes ne l'ait pas été plus explicitement et plus radicalement. D'une certaine manière, seule une radicalisation matérialiste de la pensée de Descartes peut en exhiber la cohérence. Par exemple, Giannone remarque que la simple lecture du Traité de l'homme ou de celui des Passions de l'âme permet immédiatement de voir que l'ensemble des phénomènes de la vie humaine s'explique à partir de la simple matière. Ce faisant, Giannone reproche à Descartes l'effort inutile consistant à chercher un second principe explicatif. En cherchant à sortir d'un matérialisme strict, Descartes est en quelque sorte inconséquent avec lui-même. Par exemple Giannone critique tout privilège métaphysique de l'âme chez l'homme. Il n'y a aucune différence de nature entre les hommes et les animaux, anticipant par là les thèses de La Mettrie sur l'homme-machine. Seul un principe matériel - l'homme étant selon Giannone doté « d'une machine corporelle plus parfaite et mieux organisée que celle de l'animal »36 - explique la supériorité du premier sur le second. Son esprit est plus actif, matériellement plus pur que celui de l'animal, mais ne manifeste aucunement une « nature diverse »<sup>37</sup>.

Du coup, la lecture de Giannone radicalise les positions cartésiennes en les faisant irrésistiblement confluer vers la seule interprétation cohérente possible, celle matérialiste. En d'autres

<sup>34</sup> Giannone réitère à plusieurs reprises son admiration pour les Passions de l'âme et le Traité de l'homme, par exemple.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Opere di Pietro Giannone, op. cit., p. 628.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> « una più perfetta e ben organizzata macchina corporea », in *Il Triregno*, op. cit., p. 54.

 $<sup>^{37}\,\,</sup>$  « Non dipende dalla varia natura »,  $\it ibid.,\,p.\,54.$ 

termes, Descartes était un matérialiste qui s'ignorait, et seule sa faiblesse personnelle, ou son ambition, l'ont poussé à continuer à se faire passer pour un idéaliste. Selon Giannone, Descartes n'a pas été assez fort pour tirer toute la force matérialiste de ses propres propositions. Et alors même que Descartes se proposait de combattre les préjugés et de les extirper de notre esprit, il n'a pas su combattre le préjugé, comparé à un «fleuve impétueux » emportant tout sur son passage, consistant à croire les âmes immortelles et autonomes vis-à-vis du corps<sup>38</sup>.

Au terme de ce parcours sommaire, nous pouvons tirer plusieurs éléments de conclusion. Le premier point renvoie directement à la spécificité de la situation napolitaine. L'imbrication entre un milieu naturel exceptionnel, des événements historiques et des phénomènes comme la peste offre un cadre de réception extrêmement déterminé qui empêche qu'une philosophie soit reçue abstraitement. Dès le départ, la pensée cartésienne est utilisée dans une perspective aussi bien scientifique que politique, comme en témoignent les nombreuses polémiques et querelles qui marquent la fin du Seicento napolitain. L'intérêt de ces différents décalages est qu'ils finissent par faire de Descartes, aussi bien négativement que positivement, un chaînon de la tradition matérialiste. En quelque sorte, les querelles permettent de décanter ce qu'il y avait d'archaïque dans la pensée cartésienne et de mettre au jour ce qui en constitue la radicalité et la nouveauté réelles. C'est un tel mécanisme qui apparaît clairement dans l'interprétation qu'en donne Giannone. Descartes, pour être cohérent avec sa propre pensée, avec sa propre dénonciation des préjugés, aurait dû discerner clairement le matérialisme qui sous-tend la cohérence de son propre système. Cette nécessité régressive du matérialisme aurait dû le pousser à des positions plus radicales que seuls ses successeurs les plus courageux ont su adopter. Il en ressort une critique double et ambiguë. En effet, si Descartes,

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Opere di Pietro Giannone, op. cit., p. 625.

par faiblesse, par opportunisme, n'a pas su reconnaître son matérialisme et s'est arrêté au bord du politique, il a en revanche permis, au sein des nombreuses querelles que sa pensée a suscitées, d'ouvrir un espace pour une lecture matérialiste et politique de sa philosophie.

Pierre GIRARD Université de Lyon Université Jean Moulin Lyon 3/UMR 5037-CERPHI

#### LOUIS MEYER, ENTRE DESCARTES ET SPINOZA

#### I. Louis Meyer, le médecin philosophe

On voudrait s'intéresser ici à un cartésien, Louis Meyer (1629-1681), contemporain de Spinoza et membre du cercle du philosophe. Venant d'une formation à la fois médicale et philosophique, il propose aussi bien en physique que dans son ouvrage majeur, la *Philosophia S. Scripturæ interpres*<sup>1</sup>, des thèses qui situent sa pensée entre celles de Descartes et Spinoza<sup>2</sup>. Il soutient le 19 mars 1660 sa dissertation *Disputatio Philosophica, de Materia, ejusque Affectionibus motu & Quiete*<sup>3</sup>, pour obtenir le grade de docteur en philosophie à la Faculté de Leyde. La même année il obtient un doctorat en médecine dans la même université. Il exerce alors comme médecin à Amsterdam, titre qui a pu être perçu comme un prétexte pour développer une philosophie

Publié anonymement en 1666, à Eutheropolis (Amsterdam) par Rieuwertsz. On attribua d'abord l'ouvrage à Lambert Velthuysen, avant de soupçonner Spinoza. En 1681, après sa mort, son cercle d'amis divulgua l'identité de l'auteur, Jonathan I. Israël, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001, traduction française: *Les Lumières radicales*, Éditions Amsterdam, Paris, 2005, p. 240. Mais aux dires de C. Louise Thijssen-Schoute, il avait en fait été identifié assez vite par un certain nombre de philosophes, en particulier son contradicteur Louis Wolzogen, C. Louise Thijssen-Schoute, «Le cartésianisme aux Pays-Bas», *Descartes et le cartésianisme hollandais*, PUF, Paris, 1950, p. 253.

Introduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau à leur traduction française de *Philosophia S. Scripturæ Interpres, La philosophie interprète de l'Ecriture Sainte*, Intertextes éditeur, Paris, 1998, p. 1-17. Von dunin borkowski, *Spinoza*, p. 158, p. 520-551.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Chronicon Spinozanum, Tome II, curis societatis spinozanae, La Haye, 1922; Traduction française in Renée Bouveresse, Spinoza et Leibniz, Vrin, Paris, 1992, p. 295-304.

matérialiste<sup>4</sup>. De fait, quand en 1666 il publie la Philosophia S. Scripturæ interpres, l'ouvrage provoque une violente réaction. On accuse l'auteur anonyme de socinianisme, quoique Meyer ait expressément tracé la ligne de démarcation entre sa méthode et celle de Faust Socin<sup>5</sup>. Le médecin philosophe traduit pourtant l'année suivante en langue vernaculaire son ouvrage, sous le titre De philosophie d'uytleghster der Schrifture<sup>6</sup>, risque que Spinoza, quant à lui, se refusera à prendre avec le Tractatus theologicopoliticus<sup>7</sup>. Le collégiant Petrus Serrarius, parle à propos de la raison invoquée par Louis Meyer d'un nouveau «veau d'or »8. L'accusation d'hérésie au reste, retentit sur Descartes lui-même dans la mesure où Louis Meyer s'en revendique : on ne manquera pas de voir dans l'ouvrage du médecin la preuve manifeste du caractère pernicieux de la philosophie cartésienne9. À cet égard la plus significative des réactions est celle de Louis Wolzogen qui publie en 1668 De scripturarum interprete, qui provoque autant d'effets dans le paysage des débats entre cartésiens que l'ouvrage qu'elle prétend réfuter. Défendu par les coccéjo-cartésiens, Wolzogen s'attire les foudres des voetiens, provoquant des débats enveni-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, PUF, Paris, 1954, p. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La philosophie interprète de l'Écriture Sainte, op. cit., p. 215-233.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> C. Louise Thijssen-Schoute, «Le cartésianisme aux Pays-Bas», art. cit., p. 255.

Lettre 44 à Jarig Jelles, du 17 février 1671: « En conséquence, je t'en prie avec insistance, renseigne-toi d'urgence sur cette affaire, et si c'est possible, empêche l'impression! Je te le demande non seulement pour moi, mais aussi au nom de nombreuses connaissances amicales qui ne verraient pas sans crainte ce livre être interdit, comme il le sera sans aucun doute s'il paraît en langue hollandaise. », traduction française par Maxime Rovere, Correspondance, Flammarion, Paris, 2000, p. 273.

Serrarius Petrus, Resposio ad exercitationem paradoxam anonymi cujusdam Cartesianæ sectae discipuli, Amsterdam 1667; Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 242-243.

<sup>9</sup> Du Vaucel, Observations sur la philosophie de Descartes, reproduit dans Descartes et le cartésianisme hollandais, PUF, Paris, 1950, p. 121.

#### Maï-Linh Eddi

més qui aiguisent la ligne de rupture au sein du cartésianisme hollandais<sup>10</sup> et voient naître l'expression polémique *Theologia cartesiana* opposée à celle de *Theologia christiana*<sup>11</sup>.

C'est aussi Louis Meyer qui traduit en latin la préface de Jarig Jelles aux *Opera posthuma*<sup>12</sup> de Spinoza, publiées en 1677, préface que Jarig Jelles avait écrite pour les Nagelate Schriften<sup>13</sup> publiés la même année. C'est Louis Meyer encore qui rédige l'introduction aux Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ de 1663. C'est un correspondant régulier de Spinoza<sup>14</sup>, destinataire en particulier de la Lettre XII sur l'infini qui date du 20 avril 1666, époque où précisément Louis Meyer rédigeait la préface et trois ans après sa présentation de sa Disputatio Philosophica, de Materia, ejusque Affectionibus motu & Quiete. Si, dans ce texte, il ne démentait pas expressément la création, comme il le fera plus tard dans la Philosophia S. Scripturæ interpres, il déclarait qu'il n'était pas nécessaire pour son propos de « développer abondamment la nature » de la cause prochaine du mouvement et du repos : « il suffit à notre dessein de tenir compte seulement de cette vertu qu'elle met dans la matière »15. C'était déjà éviter la représen-

Paul Dibon, La Philosophie néerlandaise au siècle d'or, T. 1, Elsevier publishing company, Paris, Amsterdam, Londres, New-York, 1954, p. 162; Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Introduction à La philosophie interprète de l'Ecriture Sainte, op. cit., p. 4; Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 243; C. Louise Thijssen-Schoute, «Le cartésianisme aux Pays-Bas», art. cit., p. 258-260.

 $<sup>^{11}\,\,</sup>$  Jean-Robert Armogathe, La nature du monde, PUF, Paris, 2007, p. 132.

B.D.S. Opera Postuma, quorum series post Praefationem exhibetur, s.1. [Amsterdam], s.e. [Rieuwertsz], 1677.

De Nagelate Schriften van B.D.S., als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van't verstant, Brieven en antwoorden, uit verscheide talen in de Nederlandsche gebragt. s.1 [Amsterdam], s.e. [Rieuwertsz], 1677.

Même s'il ne nous reste que trois lettres, « il était l'intermédiaire principal entre Spinoza à Rijnsburg et le cercle philosophique radical à Amsterdam, aussi bien qu'entre le philosophe et son éditeur ». Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 237.

 $<sup>^{15}\,</sup>$  Louis Meyer, Disputatio Philosophica inauguralis, de Materia, ejusque Affectionibus Motu & Quiete, in Chronicon Spinozanum, tome II, curis

tation du mouvement sous la forme de séquence temporelle de configurations spatiales différentes et mettre l'accent sur la tendance continue au changement; et cela d'autant plus que la « force » est intégrée, « pour plus de facilité » 16 dans l'explication, à la notion de mouvement proposée. En 1663, Spinoza, de son côté, alors qu'il menait ses réflexions épistolaires avec Louis Meyer, assumait déjà une philosophie et une physique qui excluaient le recours à la création<sup>17</sup>, quoique dans les Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ, seul texte publié sous son nom, il emploie encore une terminologie classique se référant aux « choses créées »18. Il serait loisible dans ces conditions de voir dans la philosophie du médecin hollandais une expression des leçons spinoziennes dans le cadre du cercle d'amis. Il n'en est que plus instructif de voir les démarcations entre la Philosophia S. Scripturæ interpres et le Tractatus theologico-politicus, qui expriment deux variantes du cartésianisme mais révèlent peut-être aussi ce que le médecin n'a pas compris des leçons spinoziennes. Louis Meyer retient essentiellement la fonction de garantie épistémologique du Dieu vérace, démarche bien plus cartésienne que spinozienne puisque

societatis spinozanæ, La Haye, 1922 p. 187; Traduction française, Renée Bouveresse in *Spinoza et Leibniz*, appendice II, Vrin, Paris, 1992, p. 295-312, p. 297.

<sup>16</sup> ibid.

Lettre 4, à Henry Oldenburg, paragraphe 9: « Quant à votre remarque sur la première proposition, je vous supplie, mon ami, de considérer que les hommes n'ont pas été créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient déjà auparavant, quoique formés d'une autre manière », traduction française et notes par Maxime Rovere. La lettre sans date répond à une lettre du 27 septembre et reçoit une réponse le 21 octobre 1661, Flammarion, Paris, 2010, p. 59.

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ, première partie, proposition XII, Corollaire I et démonstration: Corollaire I « Dieu est créateur de toutes choses »; Démonstration « Dieu (par la proposition précédente) conserve tout, c'est-à-dire (par l'axiome 10) qu'il a créé tout ce qui existe et continue de le créer » (Corollarium 1: Deus est omnium rerum Creator, Demonstratio: Deus (per praec.) omnia conservât, hoc est (per Ax. 10.) omnia quæ existunt, creavit, & adhuc continuò créât); Traduction française Roland Caillois, NRF, Paris, 1954, p. 182-183; G. I, p. 170.

#### Maï-Linh Eddi

la conception de l'idée adéquate<sup>19</sup> du philosophe de Rijnsburg lui permet d'appuyer sur la démarche démonstrative et axiomatique la vérité des jugements sur la Nature, la Mens, les affects et le Corps humain. Quant à la justification des vérités historiques et des témoignages qui les transmettent, elle se fondera chez Spinoza sur une transposition éthico-morale du critère de véracité - « Dieu ne déçoit jamais les pieux et les élus »20 - qui fonde la certitude morale des messages qui se signalent comme divins. En outre, la philosophie rationaliste de Louis Meyer élude l'analyse génétique des préjugés, lesquels seront singulièrement désignés par lui, dans une terminologie très cartésienne, comme des « préjugés de l'enfance »<sup>21</sup>, dans la Philosophia S. Scripturæ interpres. Or c'est cette description génétique, chez Spinoza, qui isole simultanément la fonction éthique et sociale du préjugé et ce qu'une science d'entendement conserve et comprend dans les différentes imaginations qui le nourrissent. De même que nous ne cessons de voir le Soleil éloigné de deux cents pieds lorsque nous en connaissons la vraie distance, les expressions relevant d'un registre anthropomorphique et finaliste pour parler de Dieu ne cessent d'être pertinentes lorsque nous connaissons les lois et les modalités infinies des productions de la nature qui en sont les « décrets ». Il serait loisible dans ces conditions de considérer que Louis Meyer est simplement plus cartésien que spinozien. Il reste que l'application de la méthode cartésienne à l'herméneutique biblique, non seulement transgresse un interdit cartésien, mais ce faisant trahit profondément le sens de la pensée du philosophe français, comme nous espérons le

Dans son ouvrage majeur, la Philosophia S. Scripturæ  $interpres^{22}$ , il propose une lecture rationaliste de l'Ecriture qui motiva

Éthique II, proposition 43, scolie: la vérité est norme d'elle-même et du faux (veritas norma sui et falsi est); Traduction Pautrat, Seuil, Paris, 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Deus pios et electos nunquam decipit. TTP, p. 117.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> La philosophie interprète de l'Écriture Sainte, Épilogue, Intertextes Éditeurs, Paris 1988, p. 242.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Dorénavant désignée *Interpres*.

l'assimilation de ses thèses avec celle de Spinoza lui-même. On soupçonna ce dernier d'être l'auteur anonyme de l'ouvrage<sup>23</sup>. L'Interpres et le Tractatus theologico-politicus sont d'ailleurs publiés ensemble en 1673 et condamnés simultanément la même année par une résolution des États de Hollande et de Frise occidentale, et l'année suivante par un interdit émanant de la Cour de Hollande<sup>24</sup>. Quand le texte de Louis Meyer n'est plus attribué à Spinoza, il est reconnu comme étant l'œuvre d'un disciple de Spinoza et perçu comme l'expression de l'enseignement du maître<sup>25</sup>. Pourtant, si le texte qui nous intéresse particulièrement ici contient des remarques et analyses que nous retrouverons dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza, les perspectives des deux auteurs sont en fait très éloignées, et témoignent au fond de deux types de rationalisme profondément différents<sup>26</sup>. Les connivences

Leibniz, Essais de théodicée, Discours de la conformité de la foi avec la raison, paragraphe 14, Troyel, Amsterdam 1710; Jonathan Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 240. C'est surtout en dehors des Pays-Bas que persista l'erreur. De fait, en 1678 par exem-ple, John Wilson, dans sa réfutation de l'Interpres, intitulée The Scriptures Guenuine Interpreter, attribue à un unique auteur ce texte et le Tractatus theologico-politicus, alors même qu'il est motivé essentiellement par son insatisfaction totale devant la réfutation effectuée par Louis Wolzogen, lequel n'ignorait pas la différence des auteurs de ces œuvres quoiqu'elles fussent reliées et publiées ensemble. Au Pays-Bas par contre il fut assez vite démasqué, C.L Thijssen-Schoute, «Le cartésianisme aux Pays-Bas », art. cit., p. 253; introduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau à leur traduction de l'Interpres: La Philosophie interprète de l'Ecriture Sainte, Intertextes éditeurs, Paris 1988, p. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> C. Louise Thijssen-Schoute, « Le cartésianisme aux Pays-Bas », art. cit., p. 258.

Paul Vernière, Spinoza et la pensée française avant la révolution, PUF, Paris, 1954, p. 124; Par exemple Galiani Bianchini dans son Tractato historico-polemico, publié vers 1720 à Turin, utilisera la catégorie «spinosisti» pour désigner des auteurs comme Louis Meyer et Balthasar Bekker, qui selon lui, emprunteraient à Spinoza les fondements intellectuels de leur théories, Jonathan Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 146-147.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Introduction à La Philosophie interprète de l'Ecriture Sainte, op. cit., p. 11; Sylvain Zac, Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture, PUF Paris, 1965, p. 27.

#### Maï-Linh Eddi

expriment bien plutôt une communauté de questionnements et de références aux membres du cercle, et la divergence certaine des vues témoigne du vaste champ d'intérêt de Louis Meyer, qui n'est pas réductible aux activités du cercle<sup>27</sup>.

Il se distingue en effet très tôt par ses activités littéraires. En 1650, il fait paraître à Amsterdam, une comédie, « Le menteur », inspirée par la pièce éponyme de Corneille. En 1665, il publiera Ghulde Vlies, autre tragédie, inspirée cette fois de la Conquête de la toison d'or de Pierre Corneille, et en 1668, il fait paraître Verloofde Koninksbruidt (Fiancée royale)²8. Il dirige le théâtre d'Amsterdam de 1665 à 1669, quand il ne fait pas jouer ses propres pièces de théâtre²9. L'année même où il quitte ce poste, il fonde une société artistique et littéraire Nil volentibus arduum. La société expose ses conceptions dramatiques dans le Naauwkeurig onderwijs³0, dans laquelle Louis Meyer propose une classification des passions inspirée de Descartes³1. Dès 1654, il avait commencé la réédition du Nederlantsche woordenschat, dictionnaire néerlandais qui vise à expliquer des termes étrangers qui se sont introduits dans le langage courant³2. On lui prête une visée édu-

<sup>27</sup> Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Introduction à La philosophie interprète de l'Ecriture Sainte, op. cit., p. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> K. O Meinsma, Spinoza en zijn kring, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1896; traduction française par S. Roosenburg avec appendices latins et allemands traduits par Jean-Pierre Osier, Spinoza et son cercle, Vrin, 2006, p. 550.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Koenraad Oege Meinsma affirme que Van den Enden a mis en scène une pièce de Louis Meyer en 1664, K. O Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1896, traduction française par S. Roosenburg avec appendices latins et allemands traduits par Jean-Pierre Osier, *Spinoza et son cercle*, Vrin 2006, p. 140, note x (1983).

 $<sup>^{30}\,\,</sup>$ Élaboré de 1669 à 1671.

<sup>31</sup> Le chapitre rédigé par Louis Meyer s'intitule « Van de hartstochen, die in een treurspel te beweegen zijn », C. Louise Thijssen-Schoute, « Le cartésianisme aux Pays-Bas », art. cit., p. 254.

<sup>32</sup> Koenraad Oege Meinsma en parle comme d'un «Trésor de la langue néerlandaise». Composé par le grammairien J. Hofman, il paraît d'abord en 1650 chez Thomas Fonteyn, imprimeur à Haarlem. Il fait alors 152

cative et pédagogique, à travers ses travaux philologiques en particulier<sup>33</sup>. De fait, sa dernière édition comprend trois sections qui correspondent assez bien aux types d'obscurité véhiculés par le langage que distinguera Louis Meyer dans le chapitre III de l'Interpres. C'est bien aux yeux de Jonathan Israël une volonté de purifier la langue vernaculaire qui l'anime dans la réédition du dictionnaire<sup>34</sup>, ambition qui témoignerait de l'infléchissement de sa pensée par rapport à la philosophie de Descartes, qui, dans le petit traité sur le langage que constitue la Lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, prend ses distances par rapport à un projet de clarification du langage courant. Mais Koenraad Oege Meinsma parle quant à lui en citant le dictionnaire lui-même, de la recherche de « l'intérêt de ses compatriotes qui avec lui cultivaient en leur cœur un désir de glorifier leur langue »35, ce qui n'est pas exactement la même chose. Le rapport de Louis Meyer au langage se lit cependant aussi dans le peu de prétention avec lequel

pages et comporte 3600 mots. La deuxième édition, enrichie de quelques milliers de mots par Louis Meyer, est faite par le même imprimeur, cette fois à Amsterdam. Meyer l'enrichit encore et une troisième édition comportant cette fois le double d'entrées, toujours imprimée par Fonteyn, sort chez Jan Hendrickz et Jan Rieuwertsz à Amsterdam. Une quatrième édition voit le jour en 1663 et une cinquième en 1669, toujours revues et complétées par Louis Meyer. K. O Meinsma en comptabilise 12, K. O. Meinsma, Spinoza et son cercle, op. cit., p. 149, note m.

- Van der Tak, « De Ludovico Meyer », Chronicon Spinozanum, Curis Societatis Spinozanae, La Haye I 1921, p. 91-100; Cf Introduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, p. 3; Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 215, p. 236-237.
- «Son but déclaré est de donner « à connaître aux paysans dans leur langue maternelle » les sciences et les sujets techniques et de purger le néerlandais du jargon superflu et des interpolations étrangères, pour offrir à l'homme du commun le moyen de comprendre les matières les plus exigeantes et les plus complexes. Meyer accuse les savants professionnels d'empêcher l'acquisition de la somme considérable de connaissances utiles que fournit la science en recouvrant tout de latin et des termes techniques ou pédants afin de garder la connaissance hors de portée des gens du commun et de conserver le monopole. », Jonathan Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 236.
- $^{35}\,\,$  K. O Meinsma, Spinoza et son cercle, op. cit., p. 149.

#### Maï-Linh Eddi

il aborde ses propres productions littéraires, poèmes et épithalames, dont significativement une strophe citée par Koenraad Oege Meinsma témoigne indirectement $^{36}$ .

Dans l'Interpres on peut voir Louis Meyer aborder de front sa théorie des obscurités et ambiguïtés véhiculées par le langage. L'ouvrage cependant conduit assez vite à une résorption complète de la théologie dans la philosophie, ce qui dispense son auteur d'une analyse approfondie des ambiguïtés liées aux transpositions d'une langue dans une autre des figures discursives du texte biblique<sup>37</sup>. C'est bien entendu cette résorption qu'on lui reprochera, en y voyant à tort une leçon spinoziste. Ce n'est pas le moindre des paradoxes pourtant que l'on trouve chez Spinoza, entre le donné révélé et la raison, une distance, qui mutatis mutandis, reproduit la distinction que Saint Thomas introduisait entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle<sup>38</sup>, dans la mesure même où le philosophe de Rijnsburg distingue modalités intuitive et démonstrative de la connaissance, usages instrumental et démonstratif de la raison, sens et vérité, figures discursives - façons de parler - et enchaînements conceptuels<sup>39</sup>. La révélation tient une place essentielle dans le système, même si cette place est peut-être seulement celle réservée à la réception externe et naturelle d'un ordre impératif et contraignant à la fois, qui institue le sujet comme tel et par là même exclut le risque du

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> «Le talent n'est inné chez personne. Mais s'acquiert par l'exercice et par un labeur. Qui s'obstine sans trêve progresse sans faille », K. O Meinsma, Spinoza et son cercle, op. cit., p. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> « C'est ainsi que l'étonnant chapitre III, qui énumère toutes les causes possibles d'obscurité ou d'ambiguïté de la phrase (unité sémantique minimale) ou du texte, n'aboutit pas à la prise en compte des caractères propres des langues originales de rédaction de l'Écriture, ni des usages linguistiques qui sont pourtant la règle de circulation du sens », Jacqueline Lagrée, La raison ardente, Vrin, Paris, 1991, p. 147.

 $<sup>^{38}</sup>$  Pierre-François Moreau, Problèmes du spinozisme, « La lumière naturelle chez Spinoza », Vrin, Paris, 2006, p. 137-157.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Pierre-François Moreau, *ibid.*, p. 137-157.

solipsisme sans la médiation de la garantie épistémologique du Dieu vérace.

Au reste, les conclusions de Louis Meyer en matière théologicopolitique diffèrent considérablement de celles de Spinoza, si toutefois il est vrai que le premier fut, comme l'a cru Colerus et comme le pense Jonathan I. Israël<sup>40</sup>, l'auteur du *De jure ecclesiasticorum*, paru anonymement en 1665 à Amsterdam. L'auteur y défend la thèse selon laquelle les textes bibliques n'ont jamais légitimé une quelconque autorité spirituelle et mondaine, mais uniquement le pouvoir séculier, moyennant quoi l'autorité et plus encore le pouvoir des ecclésiastiques est une appropriation indue. Au rebours, la défense de la libre pensée chez Spinoza passe par la légitimation, à travers la notion de certitude morale, d'une pluralité diversifiée d'autorités morales et spirituelles, pour autant qu'elles ne mettent pas en péril la paix de la cité, ni surtout ne réclament l'officialisation exclusive. Aussi les Eglises ne sauraient exercer leurs activités au frais de l'État<sup>41</sup>, mais la défense de la libre pensée ainsi que de la raison, dans la perspective spinozienne, exigeait leur pluralisation.

C'est que Louis Meyer et Spinoza « appliquent de façon différente la raison à l'herméneutique »<sup>42</sup>. En fait, il ne nous semble pas vain ici d'introduire une nuance terminologique, en disant que Louis Meyer applique effectivement la raison à l'interprétation de

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 239; Bordoli Roberto, Raggione et Scrittura tra Descartes et Spinoza, F. Angeli, Milano, 1997.

Traité politique, VI, paragraphe 40: « Pour ce qui est de la religion, absolument aucun temple ne devra être édifié aux frais des villes, et on ne devra édicter aucune règle de droit relative aux croyances, sauf si elles sont séditieuses et sapent les fondements de la Cité. Par conséquent, ceux auxquels il sera permis de pratiquer publiquement une religion édifieront des temples s'ils le souhaitent mais à leurs frais. » (Ad religionem quod attinet, nulla plane templa urbium sumptibus aedificanda nec jura de opinionibus statuenda, nisi seditiosae sint et civitatis fundamenta evertant. Ii igitur, quibus religionem publice exercere conceditur, templum, si velint, suis sumptibus aedificent.), Œuvres V, traduction Charles Ramond, PUF, Paris, 2005, p. 158-159; Gebhardt, IV, 301-37.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Jonathan I. Israël, Les Lumières radicales, op. cit., p. 239.

l'Écriture, tandis que Spinoza utilise la raison de manière instrumentale pour établir, par une analyse historico-critique, le sens de l'Écriture. Ainsi n'est-elle jamais chez ce dernier une norme, un étalon qui servirait à fixer le sens de l'Écriture, même si elle est bien l'instrument au moyen duquel nous pouvons le découvrir. La raison n'intervient chez Spinoza à titre d'instrument discriminant extérieur, que pour trancher la crédibilité du sens, crédibilité qui autorise à l'attribuer à Dieu. Ce mode de fonctionnement non seulement autorise, mais implique la possibilité d'une pluralité infinie de sens, tout en fournissant une grille de cohérence interne qui se présente en même temps comme un critère de l'opérativité ou fonctionnalité des diverses interprétations<sup>43</sup>.

Le débat entre les deux penseurs qui ne fut jamais ouvert et explicite dans leur écrits<sup>44</sup> est typique d'une double postérité

 $<sup>^{43}\,</sup>$  Ainsi est-il peut-être difficile de dire avec Jonathan I. Israël (p. 247) que Spinoza, tout autant que Meyer résorbe la théologie sous la philosophie, sauf à entendre derrière la philosophie, la philosophie sociale, l'histoire, philosophie politique et éthique - ce qui n'est pas au reste absurde pour un philosophe qui intitule son ontologie de ce nom. Le fait est qu'il y a bien un credo chez Spinoza, dont l'authenticité est validée par la raison, dont l'interprétation est plurielle et non nécessairement rationnelle chez chacun, même si elle doit être conforme à l'enseignement de la raison, c'est-à-dire avoir la même efficacité opératoire dans la production de relations pacifiques entre les hommes, et non en rejoindre l'enseignement spéculatif. C'est plutôt à ce niveau, c'est-à-dire dans l'acception de la rationalité, que nous tracerions la ligne de démarcation entre Louis Meyer et Spinoza. Pour être soucieux des problèmes de société et en particulier d'éducation, Meyer développe peut-être une philosophie qui doit moins à l'expérience que Spinoza, et il ne mentionne à aucun moment de référence à la méthode baconienne du relevé expérimental.

De fait, si le Tractatus theologico-politicus mène une discussion implicite avec l'ouvrage de Louis Meyer, Spinoza ne mentionne évidemment jamais le nom de l'auteur qui avait souhaité rester anonyme, mais ne se réfère que dans trois notes marginales explicitement à l'Interpres. Ce sont les annotations 28, 29 et 30 du chapitre XV; Introduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau à La Philosophie interprète de l'Ecriture sainte, op. cit., p. 1-2.

du cartésianisme, qui représente deux façons d'articuler ou d'intégrer la raison à l'herméneutique et de penser la rationalité de l'imaginaire : la logique qui est celle de l'imaginaire, ou la vérité rationnelle qu'il signifie symboliquement<sup>45</sup>. Mais Descartes lui-même semblait partagé entre deux tendances : montrer la concordance de sa doctrine avec la Bible et le dogme catholique<sup>46</sup>, ou se décharger de ces tâches, au nom de la distinction des domaines de la philosophie et de la théologie<sup>47</sup>. On le voit alternativement s'efforcer de concilier la philosophie et le texte biblique et affirmer que l'Écriture n'est pas nécessairement une source de connaissance positive, mais plutôt adaptée « à l'opinion du vulgaire »<sup>48</sup>. C'est dans cet écart entre les deux options qui parcourent le texte

<sup>«</sup>Ainsi se faisaient jour deux tendances distinctes: interprétation symbolique et rationaliste, ou critique historique qui détermine avec précision la portée réelle d'un texte », Geneviève Rodis-Lewis, «Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », in Descartes et le cartésianisme hollandais, PUF, Paris 1950; p. 176.

<sup>46</sup> La Lettre au père Mesland du 9 février 1645 (d'après les estimations d'Adam et Tannery) par exemple est significative de son effort pour expliquer l'eucharistie à partir des principes de sa physique, A.T. IV, p. 15, Alquié III, p. 547.

<sup>47</sup> La même Lettre au père Mesland se décharge d'une explication autorisée de l'eucharistie: « Pour la façon dont on peut concevoir que le corps de Jésus-Christ est au St Sacrement, je crois que ce n'est pas à moi de l'expliquer. », A.T. IV, p. 15, Alquié III, p. 547.

<sup>«</sup> Car tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire, et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes; et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée, desquelles chacun doit user en philosophant, et dont j'ai dû principalement me servir dans mes Méditations, vu qu'en ce lieu-là même je ne supposais pas encore qu'aucun homme me fut connu, et que je ne me considérais pas non plus en tant que composé de corps et d'esprit, mais comme un esprit seulement. », A.T, IX, p. 112.

cartésien que nous trouvons la source de la double postérité du cartésianisme, et de ses rapports avec la théologie et la Bible, dont Louis Meyer et Spinoza sont des figures représentatives. Nous voulons ici nous concentrer sur la méthode de lecture et d'interprétation de l'Écriture, qui hésite entre l'allégorie rationaliste et qui retrouve la rationalité cartésienne derrière les symboles bibliques, et la lecture historique qui inscrit l'historiographie biblique elle-même dans une histoire humaine plus large – histoire des civilisations, des sociétés, des États, des systèmes de lois, dont on propose en même temps une analyse rationnelle. Nous voudrions voir à présent comment la philosophie de Descartes laissait place pour cette double postérité.

#### II. Le sens du concordisme cartésien

Plusieurs étapes scandent l'attitude de Descartes face au texte biblique, elles-mêmes susceptibles de diverses interprétations, selon que l'on voit, dans l'effort cartésien de concorde entre la science et l'Écriture Sainte, une démarche sous-tendue par une lecture littérale ou allégorique et symbolique du texte. On voudrait insister ici sur les points d'accord. Descartes évolue vers une lecture de la Bible qui l'envisage progressivement comme porteuse d'un sens éthique, et non cosmologique et scientifique. Si un passage des *Cogitationes privatae* témoigne de la lecture symbolique que Descartes livre de la *Genèse* dès le début<sup>49</sup>, il n'a pas ménagé

<sup>\*</sup> Disant que Dieu a séparé la lumière des ténèbres, la Genèse signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais. On ne peut, en effet, séparer une privation d'une qualité positive, et c'est pourquoi le texte ne peut être compris à la lettre. Dieu est pure intelligence », « Deum separasse lucem a tenebris, Genesi est separasse bonos angelos a malis, quia non potest separari privatio ab habitu : quare non potest litteraliter intelligi. Intelligentia pura est Deus », Cogitatione Privatae, A.T X, p. 218. Traduction Alquié, in Olympiques, I, p. 62-63; Alquié adopte le découpage des Cogitationes proposé par Henri Gouhier, Les premières pensées de Descartes, Vrin, Paris, 1958.

ses peines pour accorder autant qu'il le pouvait sa cosmologie à la narration biblique elle-même. L'effort cartésien pour s'accorder avec la Genèse peut se lire dans le Monde<sup>50</sup>. Descartes interrompt la narration de la genèse des éléments pour introduire la définition nominale de la lumière : « et je vous avertis ici par avance, que c'est cette action que nous prendrons pour la lumière »51, avant la description de la genèse de la terre et des astres. L'ordre narratif rejoint celui de la Genèse - « Fiat lux » - au moment même où l'ordre génétique s'en désolidarise. Cette interruption pourrait être l'écho d'une difficulté assumée dans la Lettre à Mersenne de décembre 1630<sup>52</sup>. Descartes s'efforce à des rapprochements porteurs de sens, construit une théorie qui entre en résonance avec la narration du premier chapitre de la Genèse. Il y a un effort pour corréler les scansions des deux narrations, malgré l'évidente divergence entre elles. On peut lire aussi une référence implicite à la Sagesse de Salomon, qui vient justifier la physique mathématique<sup>53</sup>. Mais une

Etienne Gilson, René Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaires par Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1925, note de la ligne 19 de la page 42 du texte de Descartes; Le Monde est rédigé entre 1629 et 1633 et n'est pas publié du vivant de Descartes mais en 1664 chez Jacques Le Gras.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> *Le Monde*, A.T. XI, p. 53.

<sup>\*</sup>Je vous dirais que je suis maintenant après à démêler le Chaos, pour en faire sortir de la Lumière, qui est l'une des plus hautes et difficiles matières que je puisse jamais entreprendre; car toute la Physique y est presque comprise. J'ai mille choses diverses à considérer toutes ensemble, pour trouver un biais par le moyen duquel je puisse dire la vérité, sans étonner l'imagination de personne, ni choquer les opinions qui sont communément reçues. C'est pourquoi je désire prendre un mois ou deux à ne penser à rien autre chose », À Mersenne, le 23 décembre 1630, A.T, I, p. 194; Alquié, I, p. 287.

<sup>\*</sup> Dieu mesme nous a enseigné qu'il avoit disposé toutes choses en nombre, en pois, & en mesure \*, Le Monde, A.T. XI, p. 47, Alquié I, p. 363;
\* Mais tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids \*, Sagesse de Salomon, XI, 20, traduction A. Guillaumont, NRF, Paris, 1959; la référence est récurrente chez tous les galiléens, Jean-Pierre Cavaillé, Descartes, la fable du monde, Vrin, Paris, 1991, p. 208.

telle concordance n'implique pourtant pas de découvrir dans la lettre du texte de la *Genèse* les secrets de la cosmologie scientifique. C'est plutôt la science qui cherche à recouper son discours avec celui de la Bible. À la même époque en effet, il se réjouit, dans sa correspondance avec Mersenne, d'avoir trouvé le « moyen pour exposer toutes ses pensées en sorte qu'elles satisferont à quelques-uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire »<sup>54</sup>. Ce moyen pourrait précisément être l'hypothèse d'un « espace imaginaire » que nous rencontrons dans *Le Monde*<sup>55</sup>.

Mais il s'agit aussi dans *Le Monde* de décrire la genèse progressive de l'univers que Dieu a pourtant créé tout entier tel qu'il est dès le commencement. Aussi, s'explique-t-il sur cette description génétique lorsqu'en 1637 il révèle l'existence de ce traité dans le *Discours de la méthode*<sup>56</sup>. Il s'agit alors de défendre

 $<sup>^{54}</sup>$  À Mersenne, 13 novembre 1629, A.T, I, p. 70.

C'est la découverte de ce moyen qui, selon Jean-Pierre Cavaillé explique «l'émerveillement » confessé ultérieurement par Descartes devant le constat que « le premier chapitre de la Genèse se pouvait expliquer beaucoup mieux par ses pensées que de toute autre façon », Jean-Pierre Cavaillé, Descartes, la fable du monde, op. cit., p. 208.

<sup>«</sup>Toutefois, je ne voulais pas inférer, de toutes ces choses, que ce monde ait été créé en la façon que je le proposais; car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créée; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte que lorsqu'on ne les considère que toutes faites. », Discours de la méthode, cinquième partie, A.T, VI, p. 45; Alquié, I, p. 617-618.

sa méthode autant que la concordance avec le texte biblique. Il reviendra sur cette forme de justification dans les *Principes* de 1644<sup>57</sup>, après avoir projeté un commentaire sur la *Genèse*, puis s'être décidé à insérer ce commentaire dans les *Principes*<sup>58</sup>.

 $<sup>^{57}\,</sup>$  « Et tant s'en faut que je veuille que l'on croie toutes les choses que j'écrirai, que même je prétends en proposer ici quelques-unes que je crois absolument être fausses, à savoir : je ne doute point que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a ; en sorte que le Soleil, la Terre, la Lune et les étoiles ont été dès lors ; et que la Terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie ; et qu'Adam et Ève n'ont pas été créés enfants, mais en âge d'hommes parfaits. La religion chrétienne veut que nous le croyions ainsi, et la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité ; parce que considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toutes les perfections qu'il devait avoir. Mais néanmoins, comme on connaîtrait beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du paradis si on avait examiné comment les enfants se forment peu à peu au ventre des mères, et comment les plantes sortent de leurs semences, que si on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés; tout de même, nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles et fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres et la Terre, et enfin tout ce monde visible aurait pu être produit ainsi que de quelques semences (bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon), que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé. Et parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer. », Principes, III, article 45, A.T. IX, 123-124; Alquié III, p. 248.

<sup>\*</sup> Il n'y aura ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime. \*, Lettre au père Mersenne du 21 janvier 1641, A.T. I, p. 564; Alquié, II, p. 314.

À en croire le texte de la *Lettre* dite à *Boswell*, les efforts de Descartes pour faire concorder sa cosmologie et la *Genèse* semblent réussir à ses propres yeux, puisqu'il se déclare surpris luimême des convergences :

Parum quidem progredior, sed progredior tamen; sum jam in describendâ nativitate mundi, in quâ spero me comprehensurum maximam Physicae partem. Dicam autem me, relegendo primum caput Geneseos, non sine miraculo deprehendisse, posse secundum cogitationes meas totum explicari melius, uti mihi quidem videtur, quâm omnibus modis quibus illud interpretes explicuerunt, quod antehac nunquam speraveram<sup>59</sup>.

A.T, IV, p. 698. Traduction Vincent Carraud: « J'avance fort peu, mais j'avance pourtant. Je suis après à décrire la naissance du monde, où j'espère comprendre la plus grande partie de la physique. Et je vous dirai que depuis quatre ou cinq jours, en relisant le premier chapitre de la Genèse, j'ai trouvé comme par miracle qu'il se pouvait tout expliquer suivant mes imaginations, beaucoup mieux ce me semble qu'en toutes les façons que les interprètes l'expliquent, ce que je n'avais pas ci-devant jamais espéré; mais maintenant je me propose, après avoir expliqué ma nouvelle philosophie, de faire voir clairement qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec toutes les vérités de la foi, que ne fait celle d'Aristote.», Vincent Carraud, « Descartes et la Bible », in Bible de tous les temps, Le Grand Siècle et la Bible, Jean-Robert Armogathe, Beauchesne, Paris, 1989, p. 281-282 (repris sous le titre « Descartes et l'Écriture Sainte » in « L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste», Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes, no 4, Presses de l'université de Paris Sorbonne, Paris, 1992, p. 41-70). Etienne Gilson, dans son édition du Discours de la  $m\acute{e}thode$ , considère que Descartes envisageait ici une lecture littérale dont il s'est progressivement éloigné, pour finir par considérer qu'elle était impossible. Il situe donc ce texte aux alentours de 1641, époque lors de laquelle, après avoir effectué, comme dans le texte cité précédemment des Olympiques, une lecture symbolique de la Genèse, Descartes aurait pensé pouvoir concilier la lettre de la Genèse et sa conception cosmologique. Il considère donc qu'il fut écrit lors de la rédaction des Principes, et non du Monde, René Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaires par Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1925, p. 379-383, note de la ligne 19 de la page 42 du texte de Descartes. Vincent Carraud reprend cette analyse et la scansion en trois temps de l'évolution de Descartes dans son approche de la Bible. Jean

L'émerveillement de Descartes, même s'il le conduit à envisager d'écrire un commentaire de la *Genèse*, reste un émerveillement de savant. Il se réjouit de voir son système concorder bien mieux que celui d'Aristote avec la *Genèse*. Il se félicitera aussi de s'accorder avec les Conciles, bien mieux que le thomisme n'a pu le faire :

J'y accorde tellement avec ma philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le St Sacrement que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi, si la mienne n'avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris. Aussi n'ai-je pas voulu le taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible, et veulent abuser de l'autorité de l'Eglise pour exercer leurs passions, j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient en même sorte; mais si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur philosophie, qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes<sup>60</sup>.

Laporte quant à lui situe ce texte vers 1632. C'est qu'il n'insiste pas sur l'effort cartésien de conciliation littérale du texte biblique et de sa cosmologie. Il n'y a pas lieu dès lors de supposer un revirement de Descartes après son interprétation allégorique de la séparation de la lumière et des ténèbres, et le texte peut être daté des premiers écrits cosmologiques cartésiens. Jean Laporte le situe vers 1632, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945, p. 381-391. Cela semble supposer qu'il n'y a pas eu chez Descartes de projet effectif de voir converger la lettre du texte biblique avec sa propre description de la genèse du monde et des êtres, mais plutôt une conviction qu'une lecture ordonnée et intelligente de l'Écriture pouvait retrouver en elle, moyennant des principes d'interprétation raisonnés, des vérités que la science découvrait par ailleurs au moyen de l'étude raisonnée et expérimentale. Mais, dans ces deux approches de l'évolution cartésienne, sont en jeu les notions de sens littéral et de rationalité, sur lesquelles nous revenons plus loin.

 $<sup>^{60}\,\,</sup>$  Lettre à Mersenne du 31 mars 1641, A.T III, p. 349 ; Alquié II, p. 323-324.

La relecture de la Genèse lui a donc fait chercher en elle une description littérale bien que partielle des lois de la nature, que la démarche du savant peut éclairer, pendant que la description génétique et historique du Monde se revendique d'un discours lui-même figuratif - une fable - pour expliquer un système de lois éternelles. Est-ce à dire que les deux discours, de la Genèse de la fable du Monde, parlent de la même chose dans l'esprit de Descartes? Lorsqu'il entreprend effectivement sa fable du Monde, Descartes a-t-il dessein d'éclairer tout à la fois la Nature et la Bible, ce que donnerait à penser la lettre à Boswell<sup>61</sup>? La description génétique du monde, pour explicative soit-elle, n'est introduite que par la feinte d'un autre monde. La supposition d'un monde « tout nouveau » dont Dieu pourrait à loisir faire qu'il naisse d'un chaos initial que les lois de la nature amèneraient à prendre une forme semblable au nôtre, nous éloigne de la recherche d'une concordance, au profit d'une simple compatibilité et complétude avec le récit biblique. La description génétique n'est pas allégorie de l'enseignement biblique, mais des lois de la nature instituées par Dieu de toute éternité. La Genèse de son côté n'est pas le cryptogramme de la science.

Mais Descartes, s'il s'efforce à des rapprochements avec la lettre de la *Genèse*, n'y cherche pas la description à la fois précise, exacte et totale des lois de l'univers. Le sens littéral se présente dès lors lui-même comme un « ombrage »<sup>62</sup> autrement dit un certain « profil »<sup>63</sup> sur l'ordre du Monde que le savant découvre lui-même au moyen de « modèles » qui décèlent d'autres « profils ». L'effort de concordance n'est donc pas aveugle à ce qu'il désignera comme des « façons de parler » du texte biblique. L'évolution de Descartes peut donc être située dans l'appréhension du registre ou niveau

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Destinataire incertain, A.T. IV, p. 698.

Suivant l'expression de la Lettre à Vatier du 22 février 1638, A.T. I, p. 558; Alquié, II, p. 28 ou de la Lettre à Morin du 13 juillet 1638, A.T. II, p. 196; Alquié, II, p. 197 et p. 201.

<sup>63</sup> Sophie Roux « La nature de la lumière selon Descartes », in Le Siècle de la Lumière 1600-1715, textes réunis par Christian Biet et Vincent Julien, ENS Editions, Paris, 1997, p. 50.

discursif de ces « façons de parler » : après y avoir cherché une congruence avec l'enseignement spéculatif, il y cherche un langage adapté au vulgaire, et surtout aux besoins éthiques et moraux de celui-ci.

De fait, Descartes s'est trouvé déçu dans la recherche des concordances. Quelques textes viennent témoigner de cette déception, l'Entretien avec Burman<sup>64</sup>, la Lettre à Chanut du 6 juin 1647, les Secondes Réponses, et le « curieux témoignage » de Anna Maria van Schurman mentionné par Adam et Tannery<sup>65</sup>. La Lettre à

En particulier l'article 45 : « La création du monde, telle qu'elle est décrite dans la Genèse (quiconque lui expliquerait ce livre, comme aussi le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse, paraîtra à l'auteur un grand devin), l'auteur pourrait l'expliquer de façon satisfaisante à partir de sa philosophie et il s'y est déjà attaqué jadis, une fois, mais il a abandonné ses recherches, par volonté de laisser la question aux théologiens au lieu de l'expliquer lui-même » (Mundi creationem satis ex suâ philosophiâ, prout illa in Genesi (quem librum, ut et Canticum et Apocalypsin, si quis auctori explicet, magnus ipsi erit Apollo) describitur, auctor explicare posset ; et jam olim aliquando id facere aggressus fuit, sed studia reliquit et destitit, quia id Theologis relinquere volebat, ideoque ipse explicare nolebat), A.T. V. p. 169 (1648). Traduction française par Jean-Marie Beyssade in L'entretien avec Burman, PUF, Paris, 1981.

 $<sup>^{65}\,\,</sup>$  «M. Descartes la vint voir chez elle ... Il la trouva livrée à son étude favorite, qui était celle de l'Écriture sainte, d'après le texte original en hébreu. Descartes fut étonné qu'une personne de ce mérite donnât tant de temps à une chose de si peu d'importance: ce furent les termes même dont il se servit. Comme cette demoiselle cherchait à lui démontrer l'importance capitale de cette étude pour la connaissance de la parole divine, Descartes lui répondit que lui aussi avait eu cette pensée et que dans ce dessein il avait appris cette langue qu'on appelle sainte, qu'il avait même commencé à lire dans le texte hébreu le premier chapitre de la Genèse, qui traite de la création du monde ; mais que, quelle qu'eût été la profondeur de ses méditations, il avait eu beau réfléchir, il n'y avait rien trouvé de clair et de distinct, rien qu'on pût comprendre clare et distincte. Alors s'étant aperçu qu'il ne pouvait point entendre ce que Moïse avait voulu dire, et même qu'au lieu de lui apporter de nouvelles lumières, tout ce qu'il lisait ne servait qu'à l'embrouiller davantage, il avait dû renoncer à cette étude. », A.T. IV, p. 700. Le témoignage est daté des environs des années 1640 par Adam et Tannery. Il semble étrange cependant que Descartes montre un

Chanut pointe une critique de l'anthropocentrisme qui fait croire à l'homme qu'il est le centre de la création, quand il est surtout le destinataire du livre :

Il est vrai que les six jours de la création sont tellement décrits en la Genèse, qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le S. Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes, qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme  $^{66}$ .

Les Secondes Réponses aux Méditations confirment qu'en 1647 la perspective de Descartes sur l'Écriture a changé :

Car tout le monde connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement

tel dédain devant l'Écriture au moment même où il écrit à Mersenne son enthousiasme devant la concordance qu'il observe entre la Genèse et sa propre physique cosmologique. Cela pourrait remettre en question la sincérité de l'effort cartésien de concordance entre la Bible et sa cosmologie, thèse défendue par Jean-Pierre Cavaillé : « Descartes ne souhaite manifestement pas se livrer dans le Monde, à un fastidieux et toujours dangereux travail de concordance. Ce point, Descartes évite de le confesser au père Mersenne, maître en concordisme. », Descartes, la fable du monde, Vrin, Paris 1991; Mais les formulations exactes cités par Foucher de Careil, d'où est extrait le texte de l'édition d'Adam et Tannery, sont aussi sujettes à caution, Xavier Kieft, « Note sur le « curieux témoignage » attribué à Anna Maria van Schurman » Bulletin cartésien XXVIII publié par le Centre d'Études cartésiennes pour l'année 2007. Il se pourrait qu'ici Descartes critique plutôt la nécessité de se livrer à l'étude de l'hébreu et une analyse minutieuse d'un texte écrit « à la façon des hommes », ce qui pourrait exclure selon lui qu'on en éclaire mieux le sens en l'analysant minutieusement sur le plan linguistique dans sa langue originaire. Ce serait plutôt la critique d'une langue sacrée.

 $<sup>^{66}\,\,</sup>$  Descartes, Lettre à Chanut du 6 juin 1647, A.T. V, p. 54 ; Alquié, III, p. 739.

en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée<sup>67</sup>.

Une autre démarche se dessine alors, qui n'attend plus un quelconque enseignement rationnel ou physique de la Bible, mais y voit au contraire un texte destiné aux hommes pour un autre type d'enseignement. L'autorité de la Bible ne tient plus dans la spéculation que l'on ne cherche plus en elle : « Et tous les passages de l'Écriture, qui sont contre le mouvement de la terre, ne regardent point le système du monde, mais seulement la façon de parler »<sup>68</sup>. Passe au premier plan une fonction de la Bible que Descartes lui accordait dès 1638 :

Et enfin, bien que nous soyons obligés de prendre garde que nos raisonnements ne nous persuadent aucune chose qui soit contraire à ce que Dieu a voulu que nous crussions, je crois néanmoins que c'est appliquer l'Écriture Sainte à une fin pour laquelle Dieu ne l'a point donnée, et par conséquent en abuser, que d'en vouloir tirer la connaissance des vérités qui n'appartiennent qu'aux Sciences humaines, et qui ne servent point à notre salut<sup>69</sup>.

Voilà la leçon que Louis Meyer sera tenté d'oublier. Quelle que soit la façon dont Descartes ait pensé initialement accorder sa cosmologie et la *Genèse* – au moyen d'une lecture littérale qui réserve aux théologiens la tâche d'élucider le sens allégorique, tropologique, anagogique – ou bien au moyen de la lecture symbolique dont témoigne l'année 1619, la recherche d'un accord spéculatif s'efface au profit d'une distinction des registres et des buts. *L'Entretien avec Burman* trace la ligne de démarcation entre la tâche du philosophe et celle du théologien qui confirme la

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Secondes Réponses, A.T. IX, p. 112; texte latin A.T, VII, p. 142; Alquié I, p. 566.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> *Lettre à \*\*\**, peut-être de 1644, Alquié, p. 540.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Lettre à \*\*\* peut-être d'août 1638, A.T. II, p. 345-346 ; Alquié, II, p. 82.

fonction eschatologique de l'Écriture : « Pour ce qui est de la *Genèse*, il se peut que le récit de la création soit métaphorique, et donc à laisser aux théologiens »<sup>70</sup>. Pour autant, le philosophe ne s'interdit pas de forger des hypothèses : « Dans ce cas la distinction en six jours ne doit pas être attribuée à la création, mais elle est seulement une manière de dire rendue nécessaire par notre manière de concevoir »<sup>71</sup>.

## III. Les diverses approches du langage : Descartes, Louis Meyer, Spinoza

Si l'Écriture contient des « façons de parler » adaptées à l'usage commun, vulgaire et parfois confus du langage des hommes, la question est de savoir comment réduire les confusions. L'analyse linguistique, de la grammaire, des figures et registres discursifs, est-elle susceptible d'éclairer de fait le sens des phrases et de réduire les ambiguïtés? Ou est-ce un détachement à l'égard de l'artificialité du signe linguistique au profit d'une attention à la pensée silencieuse et librement déployée des idées claires et distinctes que le mot recouvre, qui réduira les confusions, qui ne sont jamais que des confusions d'idées et non de mots? C'est ici que passe la ligne de démarcation entre Descartes d'une part et Louis Meyer et Spinoza de l'autre. Le premier ne cherche pas la résolution de ces ambiguïtés dans l'étude des principes qui règlent les libertés de langage, des déplacements et transpositions qui prêtent à confusion.

Descartes n'est certes pas aveugle aux ambiguïtés véhiculées par la langue, même scientifique  $^{72}$ . Son effort pour se réapproprier la terminologie classique de l'intuition dans la *Regulae* 

Entretien avec Burman, article 45, A.T. V. p. 169 (1648). Traduction française par Jean-Marie Beyssade: L'entretien avec Burman, PUF, Paris, 1981.

<sup>71</sup> Ibid.

 $<sup>^{72}</sup>$  «Les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement », Lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, A.T. I, p. 81 ; Alquié, I, p. 231-232.

III en témoigne<sup>73</sup>. Sa précaution à l'endroit du lecteur signale une sensibilité à ce que Louis Meyer désignera du nom d'« homonymie intentionnelle »74 dans les discours savants. Le petit traité sur le langage témoigne aussi de la sensibilité cartésienne aux obscurités et ambiguïtés véhiculées par l'usage et la complexité de la grammaire<sup>75</sup> dont Louis Meyer produira une analyse détaillée dans le chapitre II de l'Interpres. Mais le fait est que Descartes n'entreprend pas de démarche d'analyse grammaticale, sémantique et historique des processus d'énonciation. C'est même, à lire le petit traité sur le langage, son idéal de clarté, associé significativement à celui d'exactitude mathématique, qui semble interdire par principe qu'une réduction des confusions sémantiques puisse naître de l'analyse même des règles qui gouvernent les usages déplacés ou ambivalents des termes. Descartes y déclare vain le projet de réforme du langage commun. L'usage ne laissera pas d'introduire des variantes en raison des affinités sonores dans cette langue purifiée. Mieux vaudrait que chacun apprît le latin.

<sup>«</sup> Au reste, pour éviter que certains peut-être ne s'alarment de cet usage nouveau du mot d'intuition, comme de celui de quelques autres, que par la suite je serai contraint de détourner de la même manière de leur signification courante, j'avertis ici, d'une façon générale, que je ne me soucie guère de l'utilisation qu'on a faite de certains vocables dans les écoles ces derniers temps, parce qu'il serait bien difficile de se servir des mêmes noms, tout en ayant des sentiments profondément différents; et que je tiens seulement compte de ce que signifie chacun de ces mots en latin; ainsi quand les mots propres font défaut, je transpose pour les accommoder à mon sens ceux qui me paraissent les plus adaptés à cet usage », A.T. X, p. 369; Alquié, I, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Chapitre II, paragraphe 19.

<sup>\*</sup>Je devine que c'est tout le secret de votre homme. Mais ce n'est rien qui ne soit très aisé; car, faisant une langue où il n'y ait qu'une façon de conjuguer, de décliner et de construire les mots, qu'il n'y en ait point de défectifs ni d'irréguliers, qui sont toutes choses venues de la corruption de l'usage, et même que l'inflexion des noms ou des verbes et la construction se fassent par affixes, ou devant ou après les mots primitifs, lesquelles affixes soient toutes spécifiées dans le dictionnaire, ce ne sera pas merveille que les esprits vulgaires apprennent en moins de six heures à composer en cette langue avec l'aide du dictionnaire. », A.T. I, p. 77; Alquié, I, 228.

Mais l'évitement de ces obscurités passe par l'attention et l'analyse des idées, par l'effacement du mot devant les idées, et non par l'analyse linguistique elle-même et des règles qui gouvernent l'usage. Les ambiguïtés sont *véhiculées* par le langage, plus qu'elles ne sont le fait de la langue. On retrouve peut-être ici les motifs du peu d'intérêt au projet d'Anna Van Schuman d'apprendre l'hébreu pour mieux comprendre la Bible. Paradoxalement la difficulté de la production d'une langue universelle n'implique pas l'attention à la langue particulière d'origine, mais la suspension de l'attention portée aux mots, pour laisser place aux idées claires et distinctes de l'entendement ou à la clarté du révélé.

L'invention d'une langue universelle passe par l'invention d'un nouvel ordre de la pensée. C'est un ordre de la pensée vraie qui gouverne l'ordre des signes linguistiques de la langue idéale que Descartes se prend à imaginer dans la Lettre à Mersenne du 20 novembre 1629:

Au reste, je trouve qu'on pourrait ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue que pour les caractères; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire, établissant un ordre en toutes les pensées qui peuvent entrer dans l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres ; et comme on peut apprendre en un jour à nommer tous les nombres jusques à l'infini, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutefois une infinité de mots différents, qu'on pût faire le même de tous les autres mots nécessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l'esprit des hommes. Si cela était trouvé, je ne doute point que cette langue n'eût bientôt cours parmi le monde ; car il y a force de gens qui emploieraient volontiers cinq ou six jours de temps pour se pouvoir faire entendre par tout le monde.

Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant parce qu'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que parce que l'invention de cette langue dépend de la vraie Philosophie, car il est impossible autrement de dénom-

brer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est à mon avis le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne Science<sup>76</sup>.

Si la langue imaginée par Descartes aura la rigueur et l'exactitude d'une langue mathématique, si la pensée peut introduire un ordre exact dans les signes linguistiques, il y a entre cette langue de la raison et le langage commun une solution de continuité. Si l'invention et la diffusion parmi « les paysans » de cette langue est une utopie<sup>77</sup>, alors la rationalité de l'imaginaire est une rationalité de la fiction à l'égal de l'invention d'un nouveau monde en physique. La langue universelle est possible comme langue spéculative, mais elle ne réduira pas les ambiguïtés du langage commun, du langage en usage.

Au contraire, les analyses de Louis Meyer et Spinoza supposent que la connaissance des lois et des contraintes de la pratique linguistique effective, courante et commune est susceptible de libérer le lecteur des malentendus que ces mêmes contraintes provoquent. Paradoxalement cependant, si Louis Meyer comme Spinoza entrent de plain-pied dans l'analyse linguistique des « façons de parler » du langage commun, le premier, après avoir établi une liste des sources d'ambiguïtés et obscurités du langage commun et du langage technique de la science, suspend l'élucidation du sens du texte biblique à la vraie philosophie, c'est-àdire à l'ordre clair et distinct des idées.

Si la philosophie de Louis Meyer oublie la leçon cartésienne suivant laquelle l'Écriture n'a pas pour fin de fournir un enseignement spéculatif, Spinoza ne s'éloignera pas moins du philosophe français en proposant une historiographie du texte biblique, qui préside à l'élucidation de son sens. Il reste que l'inter-

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> A.T. I, p. 80-81 ; Alquié, I, p. 230-231.

<sup>\*</sup>Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le Monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon qu'à proposer dans le pays des romans. \*, A.T. I, p. 82; Alquié, I, p. 232.

vention chez Louis Meyer du critère normatif de la conformité à la vérité philosophique annule d'une certaine façon les bénéfices du travail d'analyse linguistique qui ouvre l'*Interpres*.

# IV. Louis Meyer et Spinoza, la distinction du sens et de la vérité

## 1. À la recherche d'un point fixe

Or c'est précisément une autre forme de rationalité de l'imaginaire que l'*Interpres* va proposer en appliquant à l'interprétation de l'Écriture la méthode cartésienne. Dès le prologue, Louis Meyer présente son projet comme la mise en œuvre d'un doute radical concernant les affirmations précipitées en théologie, doute radical qui, comme le doute cartésien en philosophie, tiendra pour faux le douteux, afin de trouver un socle « ferme et stable sur quoi [nous pourrons] prendre pied en sûreté. »<sup>78</sup> L'inspiration cartésienne est revendiquée<sup>79</sup> autant que manifeste<sup>80</sup>.

Ce projet s'est imposé à lui à la vue des discordes auxquelles donnait lieu l'interprétation de l'Écriture. Les thèses contradictoires qui s'affrontent parmi les théologiens et qui nourrissent les

Interpres, prologue, p. 25. Nous citerons l'ouvrage dans la traduction française de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, La philosophie interprète de l'Écriture sainte, op. cit.

<sup>«</sup> Lors de cette recherche, pendant que je me concentre là-dessus, me tombe soudain entre les mains cette Méthode très heureuse et très éminente, avec laquelle le très noble et incomparable René Descartes « le premier qui, à travers tant de siècles, a tiré au jour le Vrai, inaccessible, loin des ombres hideuses des épaisses ténèbres », restaura la philosophie à partir de ses fondements... J'ai considéré longuement, grandement et consciencieusement s'il ne m'était pas possible et avantageux de faire en Théologie comme lui en Philosophie, de révoquer en doute tout ce qui pouvait l'être et de le rejeter aussitôt comme faux, jusqu'à ce que je parvienne en théologie à quelques chose de ferme et de stable sur quoi je pourrais prendre pied en sureté. », Interpres, prologue, p. 25.

On ne laisse d'entendre derrière ces lignes le projet cartésien dont tout « le dessein ne tendait qu'à... [s'] assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc et l'argile », Discours de la Méthode, III<sup>e</sup> partie, A.T. VI, p. 29; Alquié, I, p. 599.

conflits entre « les diverses sectes chrétiennes »<sup>81</sup> lui rappellent les discordes entre les écoles philosophiques antiques, avant que ne fût délivrée la vraie philosophie. Louis Meyer distingue parmi eux les Dogmatiques et les Sceptiques. Les premiers sont les plus nombreux, mais surtout en désaccord entre eux, comme l'ont été les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Épicuriens, les Stoïciens, les Péripatéticiens<sup>82</sup>. C'est donc dans un but de pacification intellectuelle que Louis Meyer entreprend de partir à la recherche de la vérité indubitable en théologie. Mais le motif n'est pas uniquement spéculatif, et engage la violence civile des conflits :

Ils ont développé et soutenu des thèses diverses et contradictoires, et cela avec tant de chaleur et de ferveur, que le monde chrétien en a été divisé et déchiré en parties et Églises opposées et que ses habitants ne sont pas seulement en désaccord d'esprit et de mœurs mais sont devenus des ennemis mortels, comme sont en Europe (pour ne rien dire de l'Asie) les Catholiques, les Réformés, les Luthériens, les Anabaptistes, les Sociniens, les Arminiens et d'autres de ce genre.<sup>83</sup>

Très vite cependant, Louis Meyer débouche sur la première évidence, qui est en même temps le point d'accord entre tous ces courants : « les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont le verbe infaillible de Dieu très Grand et très Bon »<sup>84</sup>. L'analyse de la diversité des positions théologiques qui s'affrontent, et des arguments invoqués de façon récurrente, fait surgir ce seul point

<sup>81</sup> Interpres, prologue, p. 23.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Interpres, prologue, p. 24.

<sup>«</sup> Pendant que je m'appliquais à cette tâche, je n'eus pas à chercher beaucoup et longtemps pour découvrir bientôt le premier de tous les énoncés de la théologie, à savoir que : « Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont le Verbe infaillible du Dieu très bon et très puissant », Interpres, prologue, p. 27.

de recoupement : chacun cherche dans l'Écriture l'« ancre sacrée » à laquelle amarrer sa thèse. La reconnaissance de cette première vérité, joue mutatis mutandis le rôle du cogito dans la philosophie cartésienne<sup>85</sup>. Une fois reconnu le statut divin du texte biblique, l'objet de la recherche se précise : il faut établir une méthode sûre et infaillible pour interpréter les «lettres sacrées ». On ne peut pas ne pas voir le débat que Spinoza engage dès la préface du TTP en témoignant d'un cheminement exactement inverse où le motif de l'interprétation n'est pas l'assurance de la divinité du texte, mais la démarcation, au vu de son contenu, de ce qui est proprement divin en elle et de ce qui ne l'est pas<sup>86</sup>. Si quelqu'un niait que l'Écriture soit la parole de Dieu, nous dit Louis Meyer, il « faudrait le contenir et le convaincre non pas avec des arguments théologiques... mais avec des arguments historiques »87. Or ces arguments sont précisément ceux que Spinoza développera dans le TTP. Il sort alors du champ de la théologie telle que l'entend Louis Meyer, mais entre dans la philosophie politique et l'exposé d'un credo, que le médecin quant à lui ne développera pas.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> Jacqueline Lagrée, La raison ardente, Vrin, Paris, 1991, p. 146.

<sup>«</sup>La plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Ecriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout vérace et divine; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère... eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation» (plerique tanquam fundamentum supponunt (ad eandem scilicet intelligendum ejusque verum sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse; id nempe ipsum, quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum deberet constare, et quod ex ipsa, quae humanis figmentis minime indiget, longe melius edoceremur, in primo limine pro régula ipsius interpretationis statuun), Traité théologico-politique, préface, traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Œuvres IV, Traité théologico-politique, PUF, p. 67. G, p. 9. Nous désignerons l'ouvrage dorénavant par TTP. Nous référerons toujours à cette édition en mentionnant la pagination de l'édition Gebhardt (1925).

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Interpres, prologue, p. 27.

#### 2. La distinction du sens et de la vérité

Une fois précisée sa recherche comme la quête d'une norme d'interprétation infaillible « afin de ramener tant de têtes à un seul sens »<sup>88</sup>, Louis Meyer s'engage dans les considérations philologiques auxquelles ses activités littéraires et artistiques l'avaient déjà sensibilisé. Après avoir, au chapitre II, distingué la diversité des acceptions du terme « interprète », il va au chapitre III introduire une distinction que l'on trouve chez le cartésien Clauberg<sup>89</sup> entre le sens immédiat, le sens authentique et la vérité :

Ainsi dans la phrase, en ce qui concerne la signification, il faut distinguer avant tout trois choses : le sens simplement dit, le sens vrai et la vérité $^{90}$ .

C'est dans le cadre même de cette distinction que Louis Meyer introduit sa critique de l'interprétation des versets 26, 27, 28 de *Matthieu* qui appuient le dogme eucharistique. Au nom de la méthode cartésienne, il s'éloigne de la rationalité cartésienne qui avait ménagé une place à l'eucharistie<sup>91</sup>.

L'erreur des catholiques aurait été selon Louis Meyer de s'en tenir au sens simplement dit et d'y voir le sens authentique. Il sort donc du débat qui oppose le sens littéral au sens spirituel, pour opposer le sens simple lié à la signification des mots qui composent la phrase – au moyen de quoi elle dénote quelque chose – et le sens intentionnel de l'auteur<sup>92</sup>. La critique de l'eucharistie

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Interpres, chapitre I, p. 34.

Johannes Clauberg, Logicus Vetus et Nova, Amsterdam, 1654; Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée, « La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza » in Bible de tous les temps, Le grand siècle et la Bible, Jean-Robert Armogathe dir., p. 102.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Interpres, Chapitre III, paragraphe 7, p. 49.

<sup>91</sup> Même s'il n'en parle jamais que sollicité, Descartes en particulier dans la Lettre à Mesland s'efforce de produire une explication de la transsubstantiation à partir du modèle de la digestion, « transsubstantiation naturelle ».

<sup>92</sup> Significativement Spinoza remobilise la terminologie du sens littéral et du sens spirituel pour exposer sa propre méthode. Chez Spinoza, cette terminologie nous semble témoigner d'un intérêt pour la dimension sensible de

est introduite singulièrement avant la présentation par Louis Meyer de la norme qui sert de critère d'élucidation du sens authentique de l'Écriture, et qui, précisément, permet de tracer la ligne de démarcation entre les divers sens simples, pour savoir lequel retenir comme sens vrai. Le problème de l'interprétation de l'Écriture devient en effet un problème de démarcation entre les sens simples quand ils sont identifiables. Il s'agira de savoir lequel des sens relatifs aux significations des termes retenir pour sens vrai. Pour Spinoza, le problème est défini comme un problème de démarcation entre le sens figuré et le sens propre à l'intérieur des textes. Selon l'ingenium des auteurs, il faudra retenir l'un ou l'autre.

## 3. Obscurité et ambiguïté du sens

#### a. Le langage courant

Louis Meyer reconnaît qu'une phrase peut avoir plusieurs sens. L'obscurité du sens simple induit une ambiguïté quant au sens vrai, et il faut se demander « lequel, s'il y en a un ou lesquels, s'ils sont plusieurs, étaient dans l'intention de l'auteur »<sup>93</sup>. Il étudie longuement les causes d'obscurité du sens simple : celles-ci peuvent résider dans l'obscurité d'un mot nouveau, ou au contraire d'un terme insolite et obsolète. Autrement dit, ce sont à la fois les mots trop anciens ou archaïques et les innovations terminologiques qui créent des confusions. Cela proportionne implicitement la clarté d'un texte à son utilisation d'une terminologie usuelle, commune et courante pour le lecteur, c'est-à-dire à son accessibilité. On retrouve sa volonté de réduire les obscurités liées à l'utilisation d'un langage sophistiqué qui motivait son édition du

la langue parlée, son rythme et sa sonorité. Ainsi le chapitre VIII du *TTP* s'appuie sur des considérations déjà littéraires pour démontrer que les livres du *Pentateuque* ont un seul et même auteur: c'est la même transition « Et il advint » (*Et contigit*) qui introduit les livres de Josué, des Juges et de Ruth; *TTP*, Chapitre VIII, PUF, p. 344-345; G. p. 125-126. Cette attention à l'esthétique de la langue témoigne de ce que Henri Meschonnic a nommé la pensée du poème au double sens du génitif, Henri Meschonnic, *Poème de la pensée*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Interpres, Chapitre III, paragraphe 8, p. 51.

Nederlantsche woordenschat. Les mots nouveaux ou ancestraux semblent avoir été introduits par des locuteurs ou écrivains, souhaitant éviter d'être accessibles au commun des lecteurs :

Qui emploie un discours si suranné qu'il semble s'adresser non à nous, mais à notre bisaïeul ou trisaïeul ou bien si neuf qu'il semble parler à nos successeurs, que cherche-t-il d'autre que se rendre incompréhensible à ses contemporains  $?^{94}$ 

Louis Meyer est sensible à la vie des langues, et partant à leur évolution, mais il a une conception statique du texte écrit et il ne songe pas aux strates de rédaction et réédition qui l'ont constitué. Aussi semble-t-il proportionner la clarté d'un texte à son accessibilité au bon sens de tout lecteur. Pour Spinoza, la clarté d'un texte n'est pas plus proportionnée à son accessibilité à tout lecteur, que son obscurité n'est proportionnée à sa technicité. Un texte est d'autant plus accessible à ses lecteurs qu'il use de la terminologie usuelle de ces mêmes lecteurs. Ce critère de l'accessibilité permet de démarquer les textes à l'usage de tout le monde - dans un contexte historique et linguistique particulier des textes destinés à un public spécialisé, qui ne sont pas nécessairement pompeux, alambiqués ou sophistiqués en vue d'être incompris et mystérieux pour le profane. Il n'y a pas plus de dualisme, pensons-nous, chez Spinoza, entre les modes discursifs, qu'entre la mens et le corps<sup>95</sup>. L'Écriture est un texte qui parle un langage courant car

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Interpres, chapitre III, paragraphe 11, p. 53.

On notera au reste que ce n'est pas le *TTP* mais l'Éthique qui ne fut pas publiée du vivant de Spinoza. Le danger n'est peut-être pas là où on l'attend. Nous ne pensons pas, contrairement à Léo Strauss, que Spinoza s'inquiète d'être compris par tout lecteur, mais plutôt de ne l'être pas. Au reste, s'il se refuse finalement à faire traduire en néerlandais le *TTP*, n'est-ce pas comme il le dit pour éviter, autant que faire se peut, la censure? L'Éthique et le *TTP* ne sont pas des textes codés, mais tous deux des textes clairs dans le registre qui est le leur.

Les enseignements de la vraie piété sont en effet exprimés dans les termes les plus courants, car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre<sup>96</sup>.

Pour nos deux auteurs, le langage commun constitue donc une référence et un point de repère, mais sa prise en vue ne vient pas servir le même projet. Pour Louis Meyer, il s'agit de proposer une norme au locuteur ou à l'écrivain qui souhaite être intelligible de ses contemporains, et de rendre accessible des textes hermétiques au lecteur non savant. L'attention au langage commun sert un projet pédagogique. Pour Spinoza, elle indique la destination de l'ouvrage. La connaissance du langage commun sera d'abord une connaissance historique, c'est-à-dire la connaissance des pratiques linguistiques propres à une langue, en l'occurrence l'hébreu tel qu'il était parlé lors de la rédaction des livres qui nous ont été transmis. Elle sert d'instrument d'analyse et d'interprétation du texte destiné à tout un chacun. Cet instrument est requis car il fut soumis à une multitude de relectures, rédactions, reproductions qui ont pu altérer l'ordre interne au texte, mais non les mots qui le composent dont la langue parlée est la gardienne. Aussi n'insiste-t-il pas tant sur la « clarté » du langage commun, que sur la fiabilité d'une tradition qu'il véhicule, celle de la signification des mots. C'est la volonté de réduire les torsions introduites par les commentateurs d'un texte antique au cours des siècles qui anime Spinoza. Ceux-ci ont pu changer le sens des phrases, mais non des mots :

Certes, notre méthode nous force à supposer incorrompue une tradition juive, à savoir la signification des mots de la langue hébraïque qu'ils [les pharisiens] nous ont transmise. Mais nous pouvons douter de la première [la tradition orale] sans douter de la seconde. Car personne n'a jamais eu intérêt à modifier la signification d'un mot, alors qu'on a souvent pu avoir intérêt à modifier le sens d'une

<sup>96</sup> Verae enim pietatis documenta verbis usitatissimis exprimuntur, quandoquidem admodum communia, nec simplicia, et intellectu facilia sunt; TTP, PUF, p. 310-311, G. p. 111.

phrase. En outre, changer le sens d'un mot est chose fort difficile: qui s'efforcerait de modifier la signification d'un mot serait en même temps contraint d'expliquer, selon la complexion ou la pensée de chacun d'entre eux, tous les auteurs qui ont écrit cette langue et se sont servis de ce mot dans sa signification reçue, ou de les déformer avec la plus grande précaution. D'ailleurs le vulgaire conserve la langue tout comme les doctes, tandis que seuls les doctes conservent le sens des phrases et les Livres; nous pouvons donc facilement concevoir que les doctes aient pu modifier ou corrompre le sens d'une phrase dans quelque livre très rare qui était entre leurs mains, mais non pas la signification des mots<sup>97</sup>.

La langue, parce qu'elle est pratiquée, usuelle, préserve de l'arbitraire des inventions humaines la signification des mots, alors que l'ordre de leur enchaînement dans les textes écrits est susceptible d'être altéré.

#### b. L'ordre interne au texte

Louis Meyer accorde aussi que l'obscurité peut provenir de l'ordre suivi dans la composition d'un texte : ordre des phrases, des propositions dans les périodes, de l'enchaînement des périodes elles-mêmes ou encore de l'ordre thématique. Enfin, l'obscurité peut être induite

<sup>97</sup> Quanquam nos in nostras methodo Judaeorum traditionem aliquam ut incorruptam cogimur supponere, nempe significationem verborum linguae hebraicae, quam ab iisdem accepimus, de illa tamen dubitamus, de hac autem minime. Nam nemini unquam ex usu esse potuit alicujus orationis. Quin et factu difficillimum est; nam qui verbi alicujus significationem conaretur Mutare, cogeretur simul omnes authores, qui illa lingua scripserunt et illo verbo in recepta sua significatione usi sunt, ex ingenio vel mente uniuscujusque explicare, vel summa cum cautione depravare. Deinde vulgus linguam cum doctis servat, sensus autem orationum et libros docti tantum ac proinde facile possumus concipere doctos sensum orationis alicujus libri rarissimi, quem in sua potestate habuerunt, Mutare vel corrumpere potuisse, non autem verborum significationem; TTP, chapitre VII, PUF, p. 296-297, G. p. 105-106.

De cette disposition confuse et désordonnée des sujets traités. Quand de toute évidence, on met tout sens dessus dessous, en invertissant l'ordre, ce qui doit venir en premier étant placé au milieu ou à la fin, tout se confond avec précipitation et sans aucun ordre<sup>98</sup>.

A titre d'exemple Louis Meyer cite la compilation du Digeste de Justinien. Spinoza s'attachera quant à lui à montrer que le Pentateuque lui-même est une compilation de textes, dont le Livre de Moïse est une source parmi d'autres. Il va cependant beaucoup plus loin que Louis Meyer dans l'analyse de l'ordre interne au texte biblique, qui devient l'occasion de formuler des hypothèses sur la chronologie de la composition de ses parties. Celles-ci forcent à reconsidérer l'histoire universelle dont il est le témoignage. Spinoza perçoit des discontinuités thématiques, des variations dans l'exposé de la loi<sup>99</sup>, des discordances chronologiques dans la narration<sup>100</sup>, qui révèlent une autre unité que celle d'un témoignage historique complet et fidèle : l'unité de but que se sont proposés les rédacteurs. Cela l'amène à supposer que le Pentateuque est une compilation commencée par Esdras, alors qu'il tente de rétablir la ville de Jérusalem. Motivé par la volonté de « mettre en valeur la loi de Dieu », il a repris l'exposé de la loi par Moïse et y a transcrit l'« histoire entière de la nation des Hébreux depuis l'origine du monde jusqu'à la destruction de la ville »101. Cette disjonction entre l'ordre de compilation et l'ordre de composition des textes signale à la fois l'unité de but du texte et la multiplicité des strates de rédactions. Celles-ci expriment la réappropriation de l'histoire-narration à laquelle se livrent les peuples dans des contextes différents. Il s'ensuit une impos-

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> Interpres, Chapitre III, paragraphe 15, p. 60.

L'Exode et le Deutéronome ne présentent pas le 4ème commandement de la même façon. Justifié par le repos de Dieu au 7ème jour dans l'Exode, le Shabbat est justifié par la sortie d'Egypte dans le Deutéronome. TTP, Chapitre VIII, PUF, p. 350-351 et note des traducteurs 54, G. p. 128 et TTP, Chapitre I, PUF, p. 86-87, G. p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> TTP, Chapitre IX.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> TTP, Chapitre VIII.

sibilité de suivre le texte à titre de témoignage historique précis et fiable de la succession des événements, mais la possibilité de dégager un sens éthico-moral commun et constant qui fait l'unité de son ordre. La *Genèse*, rajoutée par Esdras au Livre de la loi, dans sa volonté de « mettre en valeur la loi », n'est plus l'histoire du premier homme, mais celle de la figure fondatrice des nations, qui est en même temps une figure de la réception de la loi sur un mode impératif: Adam, « le premier à qui la loi fut révélée » est aussi la figure-type de chacun en tant qu'il reçoit la loi sous la forme d'un impératif. Ce qu'il y a d'universel dans la figure adamique, c'est cette modalité de réception de la loi, transposable en terme moral ou légal.

## c. Les ambiguïtés de construction

Enfin, nous noterons l'attention de Louis Meyer à l'amphibologie, c'est-à-dire l'ambiguïté produite par la construction de la phrase. Louis Meyer cite quelques exemples de subordonnées infinitives latines contenant deux accusatifs, qui laissent indéterminé lequel est sujet, lequel objet<sup>102</sup>. Il mentionne une ambiguïté qui concerne le génitif placé entre deux mots<sup>103</sup>. Spinoza qui, à la demande de ses amis, avait commencé d'élaborer un *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, est porté à introduire un facteur supplémentaire d'ambiguïté de construction lié au passage de l'hébreu au latin. Ce ne sont pas seulement les ambiguïtés internes à chaque grammaire qui intéressent Spinoza, mais celles induites par le passage et la transposition d'une grammaire dans une autre. Selon Spinoza, en hébreu, tous les termes ont les pro-

<sup>102 «</sup>Aiote, Aeacida, Romanos vincere posse», 3ème oracle d'Ennius dans le De Divinatione de Ciceron, peut se rendre par «Je dis, descendant d'Eaque, que tu peux vaincre les Romains», ou par «Je dis, descendant d'Eaque, que les Romains peuvent te vaincre», Interpres, III, p. 66.

<sup>103</sup> Frater uxoris filium occidit, qui peut signifier « le frère de la femme a tué le fils » ou « le frère a tué le fils de l'épouse », Interpres, Chapitre III, paragraphe 21 et note des traducteurs 34, p. 66.

priétés et la valeur du nom<sup>104</sup>, ce qui fait de l'étude du génitif une question centrale pour comprendre la langue hébraïque et les usages linguistiques des Hébreux. Le chapitre I du *TTP* montre de façon conséquente la polysémie à laquelle renvoie dans le texte source l'expression latine *Dei*, qui fait de « Dieu » un complément de nom. Les constructions hébraïques rendues par le génitif latin *Dei* renvoient à un champ sémantique très large en hébreu<sup>105</sup>. En outre dans le *TTP* il s'intéresse directement aux usages linguistiques<sup>106</sup> et montre que les Hébreux avaient l'habitude de rapporter tout à Dieu<sup>107</sup>. Il s'ensuit une élision fréquente des causes intermédiaires<sup>108</sup> que notait déjà le *Compendium*<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Compendium Grammatices linguae hebraeae (1677), traduction Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson : Abrégé de grammaire hébraïque, Vrin, Paris, 1987, p. 65.

On rapporte une chose à Dieu parce qu'elle est partie de sa nature, parce qu'elle est en son pouvoir, ou encore parce qu'elle est consacrée à Dieu ou bien transmise par les prophètes, soit encore parce que l'on veut exprimer sa qualité au superlatif, TTP, Chapitre I, PUF, p. 98-99, G. p. 23.

 $<sup>^{106}</sup>$  Que le  $\it Compendium$  prétendait aussi prendre en compte, puisque Spinoza affirme que contrairement à ses prédécesseurs, il cherche non pas à faire la grammaire de l'Écriture, mais de l'hébreu.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> TTP, Chapitre I, paragraphe 6, PUF, p. 83, G. p. 16-17; Chapitre VI, paragraphe 20, PUF, p. 270-271, G. p. 94.

<sup>\*</sup> Il faut observer ici d'emblée que les Juifs ne font jamais mention des causes intermédiaires ou particulières et n'en ont point souci; mais par religion et par piété ou, comme on dit couramment, par dévotion, ils ramènent tout à Dieu. Si par exemple, ils gagnent de l'art dans un négoce, ils disent que Dieu le leur a donné; s'ils éprouvent un désir, ils disent que Dieu y a disposé leur cœur; s'ils forment une pensée, ils disent que Dieu leur a parlé. » (Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem nec eas curant, sed religionis ac pietatis sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt; si enim ex. gr. Pecuniam mercatura lucrati sunt, eam a Deo sibi oblatam ajunt, si aliquid, ut fit, cupiunt, dicunt Deum eorum cor disposuisse, et si quid etiam cogitant, Deum id eis dixisse ajunt), TTP, Chapitre I, PUF, p. 82-83; G. p. 16-17.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> Chapitre XII, Abrégé de grammaire hébraïque, op. cit., p. 128; TTP, Chapitre I, paragraphe 6, note 8, PUF, p. 82-83.

Par ailleurs, la langue latine, contrairement à l'hébreu, fait porter le changement morphologique qui marque le génitif sur le terme régi *Dei* et non sur le terme régissant. L'étude des transpositions des expressions hébraïques en latin semble suggérer qu'une conversion a pu s'opérer des termes régissants aux termes régis dans les groupes nominaux construits avec « Dei » (de Dieu) : l'amour de Dieu/le Dieu d'amour, la justice de Dieu/le Dieu de justice, l'Esprit de Dieu/le Dieu de l'Esprit. De son côté la Vème partie de l'Éthique présente un processus qui mène de l'amour envers un Dieu non susceptible d'affect, à un amour intellectuel de Dieu<sup>110</sup> qui est l'amour même dont Dieu s'aime lui même<sup>111</sup> et aime les hommes<sup>112</sup>. Il est permis de forger l'hypo-

<sup>\*\*</sup>Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un Amour intellectuel de Dieu. Car de ce genre de connaissance naît (par la Prop. Précéd.) une Joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (par la Défin. Des Aff.) un Amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent (par la Prop. 29 de cette p.), mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle amour intellectuel de Dieu. CQFD. \*\* (Ex hôc cognitionis genere summ, quae dari potest, Mentis acquiescentia (per Prop. 27. Hujus), hoc est (per 25. Affect. Defin.), Laetitia oritur, éaque concomitante ideâ sui, & consquenter (per Prop. 30. Hujus) concomitante etiam ideâ Dei, tanquam causa. Q.E.D.) Ethique V, 32, Corollaire. Nous nous référons à la traduction et à l'édition bilingue Pautrat en indiquant cependant le numéro des parties en chiffres romains et le numéro des propositions en chiffres arabes.

<sup>111 «</sup>L'amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain, considéré sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire, l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même. » (Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat), Ethique V, 36.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> «De là suit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent, que l'amour de Dieu pour les hommes, et l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu, est une seule et même chose. » (Hinc sequitur, quòd Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, & consequenter

thèse qu'elle présente une convertibilité des deux sens du génitif l'un dans l'autre. Le passage de la révélation mosaïque à la révélation christique est moins le passage du Dieu de justice au Dieu d'amour que la transition d'une modalité à une autre de l'amour de Dieu, et d'un mode d'expression à un autre des noms divins. L'étude de la syntaxe révèle une logique immanente au langage, à l'histoire et à la dynamique des affects. La transposition d'une langue dans une autre d'une expression peut aussi en infléchir salutairement le sens.

Lorsque l'Éthique affirmera dans la partie V proposition 14, que « l'esprit peut faire que toutes les affections du Corps, autrement dit les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu » 113, ce ne sera pas pour désigner ces « façons de parler » présentées comme propres à l'usage des Hébreux qui rapportent tout à Dieu, mais la possibilité pour la mens humaine de former une connaissance adéquate des affections du corps. Il n'en reste pas moins que ces « façons de parler » peuvent être accompagnées de la connaissance adéquate de la puissance de Dieu qu'elles figurent, tout comme la perception du Soleil éloignée de deux cents pieds peut être accompagnée de la connaissance adéquate de sa vraie distance, sans que change l'imagination du Soleil. Le langage tout comme l'imagination produit ses ellipses. Celles-ci sont irréductibles mais elles peuvent être l'objet d'une perception adéquate.

#### 4. Le Dieu vérace et omniscient

Une fois isolées les diverses sources d'obscurités et d'ambiguïtés, Louis Meyer peut confirmer au paragraphe deux du chapitre III, que le but de l'interprétation en général est d'isoler le sens vrai, indépendant de la vérité de la phrase<sup>114</sup>. Dans toute

quòd amor Dei erga homines, & Mentis erga Deum Amor intellectualis unum, & idem sit), Ethique  $V,\,36,\,Corollaire.$ 

 $<sup>^{113}</sup>$  Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

<sup>114 «</sup> Il est donc clair que le vrai interprète ne doit pas tant être soucieux de la vérité ou fausseté de la phrase, que de son sens vrai ou faux. Celui qui aura découvert et exposé ce sens, réfutant l'un et confirmant l'autre, c'est-

interprétation, ce qui importe, c'est de reconstituer le sens vrai, celui que l'auteur a à l'esprit. Telle est l'inconnue, à laquelle les mots, dans leur matérialité, une fois élucidées les ambiguïtés et obscurités qu'ils véhiculent, doivent nous conduire.

Étant donné cependant la multiplicité des sources d'obscurités et d'ambiguïtés, la tâche d'établir le sens vrai de l'Écriture pourrait sembler impossible si Meyer ne découvrait précisément dès le quatrième paragraphe un point d'appui archimédien, sur lequel appuyer une nouvelle règle d'interprétation appropriée à l'Écriture Sainte :

Il n'en va pas exactement de même pour les écrits profanes et humains et pour les écrits sacrés et divins. Dans ceux-ci les vérités et les vrais sens sont unis partout d'un lien indissoluble qu'on ne trouve pas dans ceux-là. 115

Mais dès lors, la distinction du sens et de la vérité remplit immédiatement une autre fonction dans l'interprétation de l'Écriture: Elle devient la norme pour trancher le sens vrai à partir du sens simple. Puisque Dieu est vérace, il ne saurait dire autre chose que la vérité. L'élucidation du sens vrai s'en trouve facilitée. Les obscurités et les ambiguïtés se trouveront toujours tranchées au profit de la vérité dans l'interprétation de l'Écriture. C'est ainsi qu'un principe critique d'élucidation du sens se retourne en une norme positive et infaillible pour son établissement. L'inconnue, dans le cas de la Bible, est d'emblée donnée, de l'extérieur du texte: c'est la vérité telle que la nouvelle philosophie l'a présentée. En fait, la tâche de l'interprète n'est cependant pas rendue absolument vaine, car si « tout sens vrai de l'Écriture sainte est aussi une vérité »<sup>116</sup>, toute vérité n'est pas néces-

à-dire prouvant qu'il est conforme à la pensée du rédacteur, aussi éloigné soit-il de la droite raison, et même contradictoire avec la vérité, on devra estimer qu'il s'est suffisamment acquitté de sa tâche et ce, dans tous ses aspects. », *Interpres*, Chapitre III, paragraphe 2, p. 91.

 $<sup>^{115}</sup>$  <br/>  $\it Interpres$ , Chapitre III, paragraphe 4, p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Interpres, Chapitre III, paragraphe 6, p. 94.

sairement un sens vrai<sup>117</sup>. Mais l'enjeu et le but de son travail se trouvent fortement restreints. Il ne lui incombe plus que d'isoler les vérités contenues dans l'Écriture, qui constitueront *de facto* des sens vrais, car Dieu est vérace et omniscient. Non seulement par conséquent, il ne saurait tromper le lecteur, mais s'il arrive qu'un passage renferme plusieurs vérités, il l'a certainement prévu et elles constituent toutes des sens vrais :

Pour bien voir que toutes les Vérités des Écritures sont aussi des sens vrais, il faut d'abord considérer deux choses concernant Dieu en tant qu'auteur des Livres saints : La première est qu'il est omniscient ; il connaissait donc très bien toutes les significations, tant vraies que fausses, des phrases qu'il prononçait. Non seulement il savait d'avance qu'elles pouvaient se présenter à l'esprit des lecteurs et auditeurs, mais même il a prévu qu'il en serait ainsi [...] Le deuxième point à considérer est que Dieu est vérace, et donc qu'il ne peut tromper ni être trompé<sup>118</sup>.

Étrangement Louis Meyer qui se distinguait dans ses études philologiques par la volonté de rendre accessible les textes techniques et érudits, propose une méthode d'interprétation de l'Écriture qui peut difficilement être accessible au profane puisqu'elle suppose la connaissance philosophique, c'est-à-dire scientifique. La norme universelle qui doit rencontrer l'accord de tous « les membres épars du christianisme disloqué », n'est rien de moins que le savoir spéculatif, auquel cependant tout un chacun n'accède pas. Au reste, si Louis Meyer mentionne la facilité relativement aux autres règles d'interprétation comme un des six avantages de sa méthode, il ne mentionne plus l'accessibilité<sup>119</sup>. Le philosophe qui a le privilège de pouvoir lire et entendre l'Écriture n'est pas vraiment l'homme du commun. A contrario, Spinoza montre la nécessité de connaître la langue source du texte. Cela rend difficilement praticable le travail d'interprétation au lecteur contem-

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> *Ibid*.

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> *Ibid.*, p. 95-96.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Interpres, Épilogue, p. 238-240.

porain et profane, mais atteste en même temps d'une destination effectivement universelle de l'Écriture. C'est un texte destiné à tous et qui fut rédigé en vue d'être accessible et rendu public. Discutant la thèse de Maïmonide qui faisait de la vérité la norme du sens, Spinoza affirme que :

Si cette thèse était vraie, il s'ensuivrait que la foule, qui ignore généralement les démonstrations ou n'a pas le loisir de s'y consacrer, ne pourrait rien admettre, concernant l'Écriture, que sur la seule autorité et les seuls témoignages des hommes qui philosophent; il faudrait par conséquent supposer que les philosophes ne peuvent se tromper sur l'interprétation de l'Écriture –ce qui, réellement, constituerait une nouvelle autorité ecclésiastique et un nouveau clergé, ou un nouveau genre de pontifes, qui susciterait plutôt la risée de la foule que sa vénération.

Et bien que notre méthode requière la connaissance de la langue hébraïque, à l'étude de laquelle la foule n'a pas le loisir de se consacrer, on ne peut néanmoins nous retourner l'objection. Car la foule des Juifs et des Gentils, pour qui prophètes et apôtres ont prêché et écrit jadis, comprenaient leur langue [...] Le principe de notre méthode n'implique dont pas nécessairement que la foule se repose sur le témoignage des interprètes 120.

<sup>\*</sup>Si haec sententia vera esset, sequeretur, quod vulgus, qui ut plurimum demonstrationes ignorât vel iis vacare nequit, de Scriptura nihil nisi ex sola authoritate et testimoniis philosophantum admittere poterit, et consequenter supponere debebit philosophos circa Scripturæ interpretationem errare non posse, quae sane nova esset ecclesiae authoritas novumque sacerdotum vel pontificum genus, quod vulgus magis irrideret quam veneratur; et quamvis nostras methodus linguae Hebraeae cognitionem exigat, cujus etiam studio vulgus vacare non potest, nihil tamen simile nobis objici potest; nam vulgus Judaeorum et Gentilium, quibus olim prophetae et apostoli praedicaverunt et scripserunt, linguam prophetarum et apostolorum intelligebant [...] Ex ratione igitur nostrae methodi non sequitur necessario vulgus testimonio interpretum acquiescere. », TTP, Chapitre VII, PUF, p. 316-319; G. p. 114-115.

La Bible pour Spinoza est pleinement accessible à tous. Qu'elle fut écrite dans la langue du peuple au sein duquel elle connut sa première rédaction atteste qu'elle lui était bien destinée. C'est pourquoi la méthode devra, autant que faire se peut, tenter d'induire la version originale et la comprendre à partir des usages linguistiques de l'époque, ainsi que d'induire les modifications récurrentes dont elle fut l'objet, qu'il faudra non moins comprendre à partir de l'évolution des us et coutumes communs aux peuples qui les ont reçues. Au rebours, Louis Meyer, convaincu de trouver derrière la littérature sacrée les enseignements de la raison, considère que c'est l'élucidation du vrai sens qui permettra d'identifier les versions tronquées, les corruptions et mauvaises traductions, de façon absolument certaine, c'est-à-dire aussi sûre que la vérité philosophique qui constitue le sens supposé du texte. Tel est en effet selon lui le cinquième avantage de sa méthode :

Elle est utile pour étudier les différentes variantes de la Sainte Écriture et décider lesquelles sont altérées, lesquelles authentiques; il y a une si grande moisson de ces différences dans les deux Testaments que dans l'Ancien, l'abondance et la confusion en sont telles qu'il devient difficile de distinguer les vraies des fausses, de l'aveu des rabbins eux-mêmes; et si l'on voulait confronter entre eux et examiner les manuscrits du Nouveau Testament, on trouverait autant de discordances que de mots <sup>121</sup>.

C'est donc finalement à la vérité de trancher non seulement entre les ambiguïtés du sens mais aussi entre les versions matérielles et d'isoler les altérations que le texte a subies.

L'analyse historique chez Spinoza n'est cependant que la première étape de l'interprétation. Elle décèle la multiplicité des époques historiques qui ont participé à la production du texte et en filigrane la multiplicité d'opinions que les prophètes, les apôtres et les scribes ont eues concernant la nature de Dieu. Mais l'analyse de la diversification des positions spéculatives, articulée

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Interpres, Épilogue, p. 240.

à la diversité des contextes historiques, révèle simultanément l'invariant : la fonction de la révélation est de proposer une norme de vie qui conduit au salut. La divergence des opinions n'empêche pas une identité de message concernant la conduite de la vie. Or un tel message est aisément intelligible, même pour ceux qui ne connaissent pas la langue hébraïque, puisqu'elle n'engage pas précisément les points de désaccord entre les *ingenia* des prophètes ou des apôtres :

Quant à la foule d'aujourd'hui, nous l'avons déjà montré, elle peut saisir facilement en toute langue tout ce qui est nécessaire au salut, même si elle en ignore les raisons, tant ce sont choses communes et usuelles 122.

Tel est donc le langage universel des hommes, celui d'un ensemble de règles qui, non moins que les règles de grammaire, norment un usage quotidien, les pratiques usuelles de chacun et l'articulation non plus des noms mais des relations personnelles des hommes entre eux, et de chacun avec Dieu.

Si Spinoza refuse de faire de l'Écriture la norme du vrai, ce n'est pas cependant un scepticisme devant la vérité philosophique, c'est un scepticisme devant la prétention de l'isoler dans l'Écriture. Il n'en rejette pas moins la règle d'interprétation inverse, qui, au nom de la distinction des registres de la révélation et de la raison, prétend soumettre la raison à la révélation. C'est Juda ibn Alphakar, médecin de la cour de Ferdinand III de Castille au treizième siècle<sup>123</sup>, qui vient incarner cette position. L'analyse qu'il fait de la position d'Alphakar rejoint celle que Louis Meyer avait proposée au chapitre XI de l'*Interpres*. En disqualifiant la raison dans l'interprétation de l'Écriture, il a produit à titre de sens de l'Écriture des affirmations, moins fausses que « absurdes »,

<sup>122</sup> Et quod ad hodiernum vulgus attinet, jam ostendimus omnia ad salutem necessaria, quamvis eorum rationes ignorentur, facil tamen in quavis lingua posse percipi, propterea quod adeo communia et usitata sunt, et in hac perceptione, non quidem in testimonio interpretum, vulgus acquiescit; TTP VII, PUF, p. 318-319; G. p. 115.

 $<sup>^{123}</sup>$  TTP, Chapitre XV, note 5 des traducteurs, PUF, p. 764.

des « non sens ». Mais l'enjeu pour Spinoza va plus loin. En sacralisant la lettre, Alphakar empêche même la raison instrumentale de fonctionner jusqu'au bout, en particulier pour résoudre les contradictions entre les passages qui ne se résolvent que par l'histoire du texte et l'attribution des divers passages à différents auteurs. Spinoza montre au contraire l'évolution de l'appréhension du *credo* de Moïse à Salomon, au Christ et aux Apôtres. On a plusieurs systèmes de croyance, qui remplissent identiquement la fonction pacifiante et ordonnante du *religere*. Spinoza produit l'intersection entre des systèmes doctrinaux différents, et ce faisant déplace les enjeux, les lieux du conflit. Les contradictions internes au texte nous renseignent sur le registre des lettres sacrées et leur but, qui n'est pas spéculatif mais pratique : porter à l'obéissance aux lois de la cité et à l'amour du prochain.

## 5. L'incommunicabilité des genres et la physique mathématique

En vue de répondre à l'objection aristotélicienne de l'incommunicabilité des genres 124, Louis Meyer va convoquer le modèle de la physique mathématique pour défendre l'application de la vraie philosophie à l'interprétation de l'Écriture. Aristote propose cet axiome dans la *Métaphysique*. Il est pensé comme la condition de l'irréductibilité des genres les uns aux autres et pose à titre de principe épistémologique l'impossibilité d'attribuer à un genre les principes d'un autre : « le nombre n'est pas présent dans ces réalités géométriques, car « beaucoup » et « peu » relèvent d'un autre genre qu'elles » 125. Louis Meyer congédie l'objection d'un trait de plume en invoquant l'évidence de la physique mathématique :

De plus ils ne doivent pas être d'un grand secours, les axiomes de cette farine dont la philosophie péripatéticienne a produit un immense fatras ; car dans la recherche de la vérité, ce ne sont pas tant des aides, nom sous lequel

 $<sup>^{124}</sup>$   $\it Interpres,$  Épilogue, p. 230-232 et note 2.

 $<sup>^{125}</sup>$  Aristote, *Métaphysique*, a, 9, 992 a ; traduction Bernard Sichère, Pocket, Paris, 2007, p. 62.

ils sont imposés à la jeunesse, que des obstacles qui l'arrêtent dans sa progression. Car quelle raison empêche qu'il soit moins permis d'user d'un argument tiré des mathématiques pour résoudre une question de physique ou d'une conclusion de physique pour soutenir une thèse de Médecine ?<sup>126</sup>

Il reste que si le rôle de la mathématique dans la physique galiléenne était celui d'une norme du mouvement, tout comme la vérité philosophique est pour Louis Meyer la norme du sens de l'Écriture, les mathématiques fonctionneraient comme un code permettant de déchiffrer l'écriture cryptée des phénomènes. Mais dans ces conditions la mathématique appliquée à la physique et la philosophie appliquée aux obscurités et ambiguïtés de l'Écriture apparaissent comme des langages ésotériques, proposant le décodage de cryptogramme. Descartes lui-même, avons-nous vu, au plus fort de ses ambitions de concordance, n'a jamais prétendu que l'Écriture soit le cryptogramme de la science.

Meyer évacue le mystère et le miracle, de la nature comme du témoignage de l'Esprit Saint. Mais l'évacue-t-il de l'explication de l'harmonie de la pensée et de l'ordre du monde? Louis Meyer dit à propos des mathématiques qu'elles pénètrent dans « l'essence même des choses qu'elles traitent »127. Leur justesse et leur vérité est, comme toute connaissance, enracinée sur la véracité divine. La considération du Dieu vérace intervient à toutes les étapes de la réflexion comme une clef, qui permet de résoudre les difficultés. Elle permet de décharger Dieu des ambiguïtés du texte biblique. Mais elle permet aussi de conférer à ces mêmes ambiguïtés un statut singulier, puisqu'elles sont la marque d'une richesse de signification. Si une phrase de la Bible a plusieurs sens, pour autant que ceux-ci expriment chacun une vérité, ils sont tous des vrais sens. Dieu n'étant pas trompeur, il n'a pu vouloir nous induire en erreur par des phrases dont la construction laisse ouverte plusieurs sens. Il faut voir dans cette

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> Interpres, Épilogue, p. 232.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Interpres, chapitre V, p. 109.

### Maï-Linh Eddi

polysémie une économie de moyens pour signifier plusieurs choses à la fois <sup>128</sup>. Mais du fait même, l'ambiguïté dans le cas de l'Écriture renvoie à « l'immense trésor de sens cachés dans la profondeur des Textes sacrés que proclament et exaltent avec tant de louanges quelques-un des Pères » <sup>129</sup>. L'ambiguïté dans le cas de la Bible n'est plus à rapporter uniquement aux règles et usages linguistiques, mais aussi à l'intelligence divine. Dans ces conditions, on voit mal comment l'élucidation des « sens cachés » pourrait dépendre essentiellement de l'étude de la langue <sup>130</sup>. On

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> « Pour cette raison et parce qu'il peut les rencontrer toutes, il s'ensuit que toutes ces vérités ont été visées et signifiées par Dieu en ce passage et donc aussi qu'elles sont autant de sens vrais. Ce qui est encore prouvé par cet axiome rebattu chez les philosophes : « il est vain de faire avec beaucoup ce qu'on peut faire avec peu ». D'où se déduit cet autre axiome encore admis de tous : qui dit et écrit beaucoup en peu de mots est supérieur à celui qui dit peu en beaucoup de mots et donc celui qui, en une phrase unique et simple enseigne deux vérités parle et écrit mieux que celui qui n'en enseigne qu'une à l'exclusion de l'autre. », *Interpres*, Chapitre IV, p. 97.

 $<sup>^{129}</sup>$  Interpres, IV, p. 99.

 $<sup>^{\</sup>rm 130}$  Pierre Gibert remarque qu'à partir de ce chapitre la démarche de Louis Meyer court le « risque de faire rupture de raisonnement, sinon de logique, par rapport à sa conception des Saintes Écritures qui les lui faisait apparemment soumettre au sort commun de tout écrit [...] Certes, il ne néglige pas la grammatica du texte ni, par conséquent, l'attention à ce qui le fait dans sa matérialité (les mots, les phrases...), n'ignorant pas que d'autres disciplines restent utiles et nécessaires à son intelligence, comme la rhétorique. Mais outre qu'il ne croit plus urgent de les appliquer, il a à tenir compte ici de la véritable nature de l'Écriture qui ne peut être réduite aux matériaux comme aux genres littéraires communs à toute littérature profane. », Pierre Gibert, L'invention critique de la Bible, NFR, Paris, 2010, p. 141-146. De fait, alors qu'au début du chapitre Meyer citait (en le tronquant) un extrait de la Préface du Serf arbitre de Luther affirmant qu'« il y a bien des passages obscurs et difficiles à comprendre dans les Écritures, non pas en raison de l'élévation du sujet, mais en raison de l'ignorance des termes de la grammaire » (Traduction Denis de Rougemont, ed. Je sers/Labor, Paris-Genève, 1936, Interpres, chapitre IV, note 1, p. 103), il rappelle au paragraphe 9 un passage des Lettres à Paulin de Jérome, affirmant que « L'apocalypse de Jean a autant de mystères que de mots. » (Lettre 53 ad Paulinum de studio scripturam).

mesure la distance entre la position de Louis Meyer et celle de Spinoza en lisant le chapitre XIII du *TTP*. L'interprétation rationaliste de l'Écriture est qualifiée de « mysticisme de la raison ». Maïmonide, figure de cette tendance pour Spinoza, aurait rêvé que le texte recélait de « profonds mystères ».

Or la comparaison de la méthode d'interprétation avec le modèle de la physique mathématique ouvrait une autre voie pour comprendre le rapport de la raison et du sens. Il nous semble que c'est précisément ce que propose Spinoza pour qui le sujetauteur de l'Écriture n'est pas plus la raison philosophique que le sujet du corps physique n'est l'étendue géométrique. Cela demandait cependant de concevoir l'étendue géométrique comme un des attributs essentiels mais non exclusifs de la substance qui est étendue. Les mathématiques ne sont pas appliquées de l'extérieur aux phénomènes, mais sont transposées de la géométrie à la physique. L'unicité substantielle de la pensée et de l'étendue rend nécessaire l'harmonisation de leurs langages respectifs. Les mathématiques peuvent apparaître comme un langage permettant de décrire la variation des phénomènes. En tant que tel il a un rôle instrumental à jouer dans l'induction des rapports constants. Il est doté d'un système autoréférentiel cohérent, qui permet de décrire les phénomènes naturels et non de les décoder. Simultanément elles sont un outil ou instrument de comparaison et d'invention, parce que cette description permet de dégager et distinguer les facteurs de variations<sup>131</sup>.

En ce sens d'ailleurs la physique mathématique n'opère aucun mélange des genres et ne transgresse pas l'interdit aristotélicien. L'utilisation instrumentale des mathématiques dément au contraire la réduction des genres les uns aux autres.

### Maï-Linh Eddi

### 6. Une géométrie du credo?

Deux exigences se manifestent à la critique biblique telle que la réfléchissent Louis Meyer et Spinoza. D'une part il faut présenter une méthode et une interprétation qui emporteront la reconnaissance de chacun, donc de tout le monde : Louis Meyer parle de « réunir les membres épars du christianisme disloqué » et dans cette optique « ramener tant de têtes à un seul sens ». Mais d'autre part il faut reconnaître la pluralité ouverte des sens et par conséquent des lectures du texte biblique. C'est dans la manière et l'effort pour réaliser ces deux exigences que se distinguent Spinoza et Louis Meyer. Le second n'œuvre à la réconciliation des interprètes qu'en proposant une réunion autour de la vérité philosophique. Sa méthode d'interprétation est une défense de la philosophie cartésienne, qui va au-delà des prétentions du philosophe français lui-même. Il en résulte une difficulté à saisir l'utilité de l'Écriture chez Louis Meyer. C'est l'objection que l'on pourrait lui faire, qui, de son propre aveu, est la plus difficile<sup>132</sup>. L'Écriture ne sert en fin de compte qu'à « inciter et pousser ses lecteurs à réfléchir aux choses dont elle traite »133.

Nous trouvons a contrario, dans le credo spinoziste et dans la pluralité des significations qu'il est susceptible de prendre, une façon de concilier cette recherche d'unité et de pluralité. On peut en effet lire les sept dogmes de la foi universelle de plusieurs manières. Le premier dogme affirme l'existence de Dieu<sup>134</sup>, le second son unicité<sup>135</sup>, le troisième son omniscience<sup>136</sup>, le qua-

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Interpres, Epilogue, p. 244.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Interpres, Epilogue, p. 247.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> «Il existe un Dieu, c'est-à-dire un être suprême, souverainement juste et miséricordieux, autrement dit modèle de vie vraie » (Deum hoc est, ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar), TTP, PUF, p. 475, G. p. 163.

 $<sup>^{135}</sup>$   $\mbox{``e}$  Dieu est unique  $\mbox{``e}$  (eum esse unicum), ibid.

 $<sup>^{136}</sup>$  « Il est présent partout ; ou encore rien ne lui échappe » (eum ubique esse praesentem vel omnia ipsi patere)

trième son omnipotence<sup>137</sup>, le cinquième explicite le culte à lui rendre<sup>138</sup>, le sixième en fait une clause du salut et le septième affirme la miséricorde divine 139. Le sixième et le septième dogmes fondent ainsi la confiance dans la promesse du salut et délivrent la dimension performative de la parole divine. Alexandre Matheron a montré qu'ils étaient susceptibles d'une lecture anthropomorphique, anthropomorphiste, neutre ou anti-anthropomorphiste 140. La version anthropomorphique, qui n'est pas pour autant anthropomorphiste, n'est donc en rien l'effet d'un double langage mais peut se lire comme une « façon de parler » métonymique figurant une vérité philosophique et rationnelle. La figure discursive n'est pas plus exclusive de la rationalité que la figuration du cercle sur le papier n'exclut la compréhension de sa définition. Chaque expression ne prend son sens qu'en vertu de cette articulation de la référence, le Dieu substance absolument infini, et d'un signifiant, une figure variable de la personne divine qui s'adresse personnellement à chacun, par où il est non connu mais reconnu. La substance du credo de toute confession n'est pas un principe surplombant mais un instrument de reconnaissance de la personnalité divine dans celui qui s'adresse personnellement à son auditeur, lecteur, interlocuteur.

L'omniscience divine réfère à la pensée comme à un de ses attributs essentiels et se peut signifier par la figure personnelle d'un dieu qui sonde les cœurs ; son omnipotence réfère à la

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> «Il a droit sur toute chose et pouvoir suprême et il ne fait rien sous la contrainte d'un droit mais il agit toujours par son bon plaisir absolu et grâce singulière » (ipsum in omnia supremum habere jus et dominium nec aliquid jure coactum, se ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere), ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> «Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent uniquement dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour envers le prochain » (cultum Dei ejusque obedientiam in sola justicia et charitate sive amore erga proximum consistere), TTP, PUF, p. 477, G. p. 163.

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> «Tous ceux qui obéissent à Dieu en suivant cette règle de vie sont sauvés et eux seuls » (omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse), TTP, PUF, p. 477, G. p. 164.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Le Christ et le salut des ignorants, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 94-141.

### Maï-Linh Eddi

puissance absolument infinie de produire une infinité d'effets en une infinité de modes, et se peut signifier par la terminologie du décret et des volitions. Le rapport de l'obéissance au salut est plus complexe : « Le décret, l'injonction, le commandement et la parole de Dieu ne sont rien d'autre que l'action et l'ordre mêmes de la nature » <sup>141</sup>. Cela les philosophes le savent qui « s'efforcent de comprendre les choses non par des miracles, mais par des concepts clairs » et « qui situent le bonheur dans la vertu et la paix de l'âme seules et qui cherchent à obéir à la nature plutôt qu'à être obéis d'elle » <sup>142</sup>. Une compréhension philosophique de l'obéissance la situe donc dans une pratique de la connaissance qui recherche les causes sans précipitation. Celle-ci découle du salut entendu comme « vertu et paix de l'âme seules ». En tant que telle, elle induit nécessairement l'effort pour que d'autres participent à la même connaissance <sup>143</sup>.

Une autre acception de l'obéissance la situe dans la pratique de la justice et de la charité et conçoit le salut comme la récompense personnelle d'un dieu miséricordieux. Ce deuxième sens peut figurer le premier dans la mesure où celui qui connaît les causes des choses fait effort pour que les autres connaissent à leur tour et découvrent les joies de l'intellection 144. Il faut cependant remarquer que cette deuxième interprétation se démultiplie elle-même, entre la version qu'en ont proposée chaque prophète, le Christ et chaque apôtre. Le *credo*, avons-nous

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> modum plura in Scriptura reperiuntur, quae clarissime indiçant Dei decretum, jussum, dictum et verbum nihil aliud esse quam ipsam naturae actionem et ordinem, TTP, PUF, p. 258-259, G. p. 90.

<sup>142 [...]</sup> quod tamen philosophis, qui non ex miraculis, sed ex claris conceptibus res conantur intelligere, semper admodum clarum fuit, iis nimirum, qui veram foelicitatem in sola virtute et tranquillitate animi constituunt nec student, ut natura iis, sed contra, TTP, PUF, p. 254-255, G. p. 88.

<sup>143</sup> Ethique IV, 37, « Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu » (Bonum, quod unsquisque, qui sectatur virtutem, sibi appétit, reliquis hominibus etiam cupiet, & eò magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem).

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> *Ibid*.

dit, est un instrument de reconnaissance de la parole divine en tant qu'elle est une adresse personnelle au lecteur. Cette forme d'adresse peut s'opérer sous des registres différents, de l'impératif (Moïse) au précepte (Salomon) et au conseil (les Apôtres). Chacune de ces figures historiques a adapté le sixième article à des contextes différents. Le Christ, figure du philosophe, a compris la traductibilité des interprétations les unes dans les autres. Obéissance et salut se présentent comme des couples de variables remplissant la fonction assignée au credo comme instrument de pacification. Le sixième et le septième article posent une corrélation entre ces termes sans en fixer aucun. Il y a donc bien une dimension doctrinale du credo, mais pas de point fixe : les divers éléments du système doctrinal en question sont des variables, qui « font système » en vertu de la corrélation qui les relie. On peut donc considérer ces éléments comme superfétatoires, ce qui ne signifie pas superflu : il y a une obligation relative à l'égard de chacun, lequel fait système avec les autres. Le monisme n'est ni un monothéisme, ni un polythéisme : il y a plusieurs figures de la divinité, mais chacune est unique, non car elle serait exclusive des autres, mais car elle est un cas de figure singulier.

### Conclusion

Spinoza ne mentionne qu'une seule fois, dans une note<sup>145</sup> du chapitre XV, l'*Interpres*. Il s'agit du chapitre où il confronte la méthode rationaliste de Maïmonide à celle d'Alphakar. L'*Interpres* est invoqué dans la critique de la position sceptique du second. Ce chapitre présente donc un accord relatif avec Louis Meyer, non seulement à propos de la critique d'Alphakar, mais aussi à propos de la critique de la rationalité aristotélicienne qui gouvernait l'interprétation rationaliste de Maïmonide, et à propos de la philosophie platonicienne. Meyer en effet était vivement conscient

Annotation 28 du chapitre XV du TTP, si toutefois l'annotation est bien celle de Spinoza et non celle de Louis Meyer qui a recueilli les textes de Spinoza à sa mort, TTP, PUF, p. 684-685 et note 58, p. 788, G. p. 262-263.

### Maï-Linh Eddi

du fait que sa méthode rationaliste avait été suivie par d'autres, au nom d'un autre système scientifique. Aussi avait-il pris le soin de démarquer ce qu'il appelait « philosophie » de la pensée de Platon et d'Aristote<sup>146</sup>. Spinoza conclut ce même chapitre XV par une remarque mitigée concernant ceux qui ont tenté de « démontrer mathématiquement les fondements de la théologie ». Dans la mesure où ils pensaient que la philosophie et la théologie se contredisaient l'une l'autre, ils n'ont pas eu tort de travailler à établir solidement les fondements de la seconde<sup>147</sup>.

Bien plus, en s'efforçant de prouver par des démonstrations mathématiques la vérité et l'autorité de la théologie [...] ils n'aboutissent qu'à placer de force la théologie sous le commandement de la raison 148.

On serait tenté de voir, dans cette référence à ceux qui ont tenté de démontrer mathématiquement les fondements de la théologie, une allusion à Louis Meyer, si précisément Spinoza ne leur reprochait pas cela même qui résulte du scepticisme d'Alphakar:

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> Interpres, Chapitre V, p. 106.

<sup>147 «</sup> Certes, je le reconnais, ceux qui pensent que la philosophie et la théologie se contredisent l'une l'autre, et qui jugent que l'une ou l'autre doit être évincée du domaine où elle règne et qu'il faut signifier son congé à l'une d'entre elles, ceux-là n'ont pas eu tort de travailler à établir solidement les fondements de la théologie et de tenter de les démontrer mathématiquement. Qui, en effet, à moins d'être désespéré et insensé, voudrait à la légère donner congé à la raison, ou condamner les arts et les sciences et nier la certitude de la raison » (Equidem fateor, qui putant philosophiam et theologiam sibi invicem contradicere et propterea alterutram e suo regno detrubandam existimant et huic aut illi valedicendum, eos non absque ratione studere theologiae firma fundamenta jacere eamque mathematice demonstratre conari. Quis enim nisi desperatus et insanus rationi temere valedicere vellet velartes et scientias contemnere et rationis certitudinem negare?), TTP, PUF, p. 498-501, G. p. 187.

<sup>148</sup> Imo dum student mathematicis demonstrationibus theologiae veritatem et authoritatem ostendere et rationi et lumini naturali authoritatem adimere, nihil aliud faciunt quam ipsam theologiam sub rationis imperium trahere, et plane videntur supponere theologiae authoritatem nullum habere splendorem, nisi lumine naturali rationis illustretur, TTP, PUF, p. 500-501, G. p. 187.

« nous ne pouvons pas cependant les excuser purement et simplement puisqu'ils appellent la raison à l'aide pour chasser la raison et cherchent une raison certaine de rendre la raison incertaine »149. Alphakar, il est vrai, prétend aussi à une interprétation absolument certaine - serait-elle absurde du point de vue de la raison. Comment mieux dire qu'il y a plusieurs régimes de fonctionnement de la raison, et que le langage mathématique constitue un moyen rationnel efficace pour dégager la vérité sans la garantir ni la constituer, à telle enseigne que rationalistes et sceptiques peuvent tomber d'accord pour disqualifier la raison parce qu'ils ne distinguent pas les régimes de fonctionnement? L'appréciation mitigée de Spinoza devant l'effort pour « démontrer mathématiquement les fondements de la théologie » porte en elle tout l'écart entre une normativité instrumentale ou fonctionnelle, et une normativité finaliste à laquelle précisément Spinoza s'oppose lorsqu'il se revendique du modèle mathématique dans l'appendice de la première partie de l'Éthique.

Ce qui se joue dans le conflit des méthodes d'interprétation du texte biblique, c'est un rapport à la raison et à la lecture, et ce faisant une conception du sujet-auteur et du lecteur. Or l'accent mis par Louis Meyer sur le Dieu vérace, qui en outre n'est plus créateur, fait l'élision de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles 150 par le biais de laquelle s'affirmait aussi cette liberté infinie du sujet divin dont le

<sup>149</sup> At interim eos absolute excusare non possumus, quandoquidem rationem in auxilium vocare volunt ad eandem repellendam et certa ratione eandem incertam reddere conantur, TTP, PUF, p. 500-501, G. p. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> « Quant à la liberté du franc arbitre, il est certain que celle qui se trouve en Dieu est bien différente de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. », A.T. IX, p. 232-233 ; Alquié, II, p. 872.

### Maï-Linh Eddi

sujet humain « porte l'image et la ressemblance »<sup>151</sup>. Louis Meyer admet certes la pluralité des sens de l'Écriture, mais en la rapportant à l'intention divine elle-même : ce sont « plusieurs vérités visées et signifiées par Dieu »<sup>152</sup> lui-même dans « la profondeur des textes »153 et non essentiellement plusieurs modalités d'accès à la vérité. Aussi si la médiation par le Dieu vérace et libre a conduit Descartes à baliser le chemin d'une théologie politique plutôt qu'une philosophie politique 154, le rationalisme de Louis Meyer, motivé par un souci pédagogique courait paradoxalement le risque d'une élision pure et simple de la pensée du politique au nom du Vrai. Le credo spinozien quant à lui se présente comme une explicitation de la diversité des modalités d'accès à la vérité, qui annonce une géométrie des affects, laquelle sera à la base de la théorie politique. Louis Meyer occupe une place intermédiaire entre Descartes et Spinoza. Il n'en laisse pas moins d'être une figure unique et singulière. Par son vocabulaire, ses problématiques et sa méthode, il se montre un vrai « cartésiospinoziste». Mais Spinoza a jeté sur sa philosophie un regard plus indulgent que ne l'aurait peut-être fait Descartes lui-même.

# Maï-Linh E<sub>DDI</sub> Université Paris Ouest Nanterre La Défense / UQAM

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu », Méditations métaphysiques, méditation quatrième, A.T. IX, p. 45 ; Alquié, p. 461.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Interpres, Chapitre IV, p. 97.

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Interpres, Chapitre IV, p. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> Vincent Carraud, « Descartes et la Bible » in Bible de tous les temps, Le Grand Siècle et la Bible, Jean-Robert Armogathe, Beauchesne, Paris, 1989, p. 290-291 (repris sous le titre « Descartes et l'Écriture Sainte » in « L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste », Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes, no 4, Presses de l'université de Paris Sorbonne, Paris, 1992, p. 41-70).

# UN CARTÉSIANISME « HÉRÉTIQUE » : PIERRE-SYLVAIN RÉGIS

Élève de Jacques Rohault, Pierre-Sylvain Régis est considéré, comme son maître, comme l'un des « apôtres du cartésianisme »¹ et l'un des protagonistes de sa diffusion dans la société française. Son *Système* est l'une des premières tentatives de rédiger un manuel de philosophie cartésienne portant sur toutes les branches de la philosophie. Le lecteur est cependant quelque peu étonné par la présence, parfois tacite, de sources que l'on ne saurait dire cartésiennes : à titre d'exemple, les renvois à Thomas d'Aquin sont fréquents dans les sections concernant la théologie, alors que le troisième volume, consacré à la morale, témoigne d'une utilisation massive de théories hobbesiennes². Faut-il en conclure que nous sommes face à un phénomène d'éclectisme dépourvu de toute consistance ? On pourrait être tenté de répondre par l'affirmative, d'autant plus qu'un rapprochement de certaines sections du *Système* avec les chapitres les plus philosophiques d'un ouvrage

L'expression est de Francisque Bouillier, qui nous offre une présentation de Régis largement fondée sur l'Éloge de Fontenelle : Histoire de la philosophie cartésienne [1868], Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. I, p. 445, 482 et 517-527; mais voir aussi Geneviève Rodis-Lewis, « Régis », Friederich Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie, sous la direction de R. W. Marer, Bâle, Schabe & Co AG Verlag, 1993, p. 431-439; Thomas M. Lennon, « Pierre-Sylvain Régis », Routledge Encyclopedia of Philosophy, t. VIII, sous la direction d'E. Craig, Londres-New York, Routledge, 1998, p. 165-166; Sébastien Charles, « Pierre-Sylvain Régis », Dictionary of Seventeenth Century French Philosophers, sous la direction de L. Foisneau, Londres-New-York, Thoemmes Continuum, 2008, t. II, p. 1062-1067.

Voir à cet égard l'article de Guido Canziani, «Tra Descartes e Hobbes : la morale nel Système di Pierre-Sylvain Régis », Hobbes oggi, sous la direction de B. William et alii, Milan, Franco Angeli, 1990, p. 491-501.

tardif de Régis, l'Usage de la raison et de la foi, nous montre qu'il ne se limite pas à résumer ses thèses publiées en 1690, mais qu'il semble parfois avoir changé d'avis, sans pourtant se soucier ni de le signaler, ni d'apporter tous les changements qui sembleraient nécessaires pour rendre cohérente sa nouvelle architecture conceptuelle.

Je voudrais essayer au contraire de montrer que l'on peut dégager une logique régissant soit les deux ouvrages pris singulièrement, soit le parcours philosophique de Régis en sa totalité et je voudrais le faire à propos du statut de l'esprit et de l'âme et de son rapport avec l'ontologie de Régis. Cette question a fait récemment l'objet de nombreuses études : certains interprètes affirment que Régis fait des âmes humaines les modes d'une substance unique et indifférenciée ; d'autres refusent cette interprétation<sup>3</sup>. Nous verrons que la première thèse est correcte, mais que les difficultés avancées par les opposants ne peuvent être résolues que si l'on prend en compte que Régis distingue nettement entre l'esprit et l'âme. En parcourant tout le dossier on aura donc l'occasion d'arriver à des conclusions qui n'ont pas été envisagées par les interprètes précédents.

Il faut tout d'abord préciser que la transition du *Système* à l'*Usage* est complexe et qu'il vaudrait la peine de l'étudier en détail et dans sa totalité, ce qui est impossible dans le cadre d'un article. On peut cependant dire de manière générale que les modifications que l'on peut repérer dans ces ouvrages sont à rapporter à trois facteurs : un changement de perspective, dû au fait que Régis y aborde le plus souvent des problèmes différents ;

Thomas M. Lennon, «The Problem of Individuation among the Cartesians», Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant, sous la direction de K. F. Barker et J. J. E. Garcia, Albany, State University of the New York Press, 1994, p. 13-39; Udo Thiel, «Epistemologism and Early Modern Debates about Individuation and Identity», in British Journal for the History of Philosophy, V, 1997, p. 353-372; Tad M. Schmaltz, Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 210-212; Thimoty D. Miller, «Desgabets on Cartesian Minds», in British Journal for the History of Philosophy, XVI, 2008, p. 723-745 (p. 724-728).

une évolution de sa pensée qui peut être déterminée soit par des raisons internes, soit par des facteurs extérieurs; le statut différent de ces deux ouvrages (dont l'un est un exposé des doctrines de Descartes dans lequel, tout en signalant souvent l'évolution des connaissances, notamment dans le domaine scientifique, ou le désaccord avec le maître, Régis entend rester fidèle à la doctrine cartésienne; l'autre, au contraire, est une présentation de ses propres opinions)<sup>4</sup>.

Pour en venir au sujet de cet article, il faut signaler d'emblée les éléments qui font de Régis un philosophe original par rapport à Descartes et à Desgabets, qui restent les références de sa métaphysique, de sa gnoséologie et de son anthropologie. D'une part Régis met à l'œuvre une distinction entre l'esprit et l'âme :

[...] par *Ame* je n'entendray pas l'esprit considéré en luymême et selon son estre absolu, selon lequel il est une substance qui pense, mais j'entendray seulement le rapport que l'esprit a au corps organique avec lequel il est uni ; d'où il s'ensuit que l'ame prise abstractivement ne sera autre chose *Que l'union de l'esprit avec un corps organique*<sup>5</sup>.

De l'autre il affirme très nettement que l'âme et l'homme ne sont pas des substances, mais des êtres modaux, alors que la seule substance est l'esprit :

Suivant ce principe, je ne diray pas en premier lieu que l'homme pris formellement soit un estre substantiel, je

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Tad M. Schmaltz a analysé certaines stratégies mises en l'œuvre par Régis dans l'Usage de la raison et de la foi: Tad M. Schmaltz, « French Cartesianism in Context: the Paris Formulary and Regis's Usage », Reception of Descartes. Cartesianism in Early Modern Europe, sous la direction de T. M. Schmaltz, Londres-New York, Routledge, 2005, p. 80-95.

Pierre-Sylvain Régis, Système de philosophie [...] Tome premier, Paris, Aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud libraires à Lyon, 1690, p. 113, mais voir aussi p. 391-392; Pierre-Sylvain Régis, L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison, Paris, chez Jean Cusson, 1704, p. 1-2 et 5-6.

diray au contraire qu'il est un estre modal, parce que l'union de l'esprit et du corps qui constitue sa Nature, est un véritable mode. [...] l'ame n'est pas tant une substance qu'un estre modal, c'est à dire, qu'un estre dont la forme consiste dans un véritable mode, tel qu'est l'union de l'esprit et du corps<sup>6</sup>.

Ceux qui soutiennent que Régis élabore une théorie modale de l'âme ont donc raison. Il faut cependant en vérifier les conséquences sur la doctrine traditionnelle et se demander ensuite ce qui en est de l'esprit humain. En faisant de l'âme un mode, Régis s'oppose radicalement à la doctrine chrétienne telle qu'elle était codifiée par les conciles de Vienne et de Latran, à la tradition scolastique, aux théories cartésiennes et même aux opinions de Desgabets : en traitant de l'âme et de son union avec le corps, Régis ne fait pas de l'homme un *ens per se*, il le déclasse du rang de substance à celui mode, sans faire mention des formes substantielles<sup>7</sup>.

Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 113 et 159; Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 6. Voir aussi Pierre-Sylvain Régis, Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel [...], Paris, chez Jean Cusson, 1692, p. 55-56. Cette conclusion était anticipée au sein même de la présentation du cogito, lorsque Régis affirmait ne pas vouloir dire que le sujet est une substance qui pense, parce que la substance en général est incapable d'action et de passion (Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 71).

Suivant Thomas d'Aquin, l'âme est la forme substantielle du corps : seule cette définition permet d'affirmer que l'homme est un être véritablement un, simpliciter et non per accidens (Summa theologiae, q. 76, a. 1, 3 et 4). Ces doctrines sont reprises, à quelque différence près, par Francisco Suárez, Disputaciones metafisicas, trad. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puiggerver Zanón, Madrid, Editorial Gredos, 1960-1966, t. I, p. 518, 520, 522; t. II, p. 270, 637; t. V, p. 501-502. Le concile de Vienne (1311) et le Cinquième Concile de Latran (1513) se chargent de traduire en dogme certaines thèses scolastiques : l'âme est donc la forme substantielle du corps et elle n'est pas unique pour tout le genre humain, mais est multipliée et individualisée par son rapport avec le corps. Parmi les passages où Descartes traite de l'âme et de son union avec le corps, sont à signaler ceux qui font de l'homme un ens per se, en définissant l'union entre l'âme et le corps comme substantielle, et ceux qui font de l'âme la seule forme substantielle existant en nature (Quartae Responsiones, AT VII 227-228; A Regius, mi-décembre 1641, AT III 460-461; A Regius, fin

On peut toutefois affirmer qu'en distinguant l'esprit de l'âme, Régis articule de manière originale des éléments provenant de la tradition scolastique, de la pensée cartésienne et de celle de Desgabets. Puisque sa noétique semble évoluer du Système à l'Usage, la fonction de cette synthèse change entre 1690 et 17048. En 1690, elle lui permet de reprendre certaines affirmations de Desgabets (toutes les connaissances humaines dépendent des sens, puisque l'entendement pur n'existe pas), tout en utilisant les principes de la noétique de Descartes contre les thèses de Malebranche (la connaissance positive de l'infini et sa priorité sur la connaissance du fini); en 1704, elle paraît surtout mobilisée contre l'accusation de remise en cause du dogme de l'immortalité de l'âme. Si l'âme est un être modal, en effet, il semble inévitable d'en conclure qu'elle n'est pas immortelle : les modes naissent, changent et périssent, tout comme il devrait arriver à l'âme une fois que sa raison d'être, l'union avec son corps, vient à manquer. Afin d'éviter cette conclusion, Régis rappelle sa distinction entre l'esprit et l'âme : il est vrai que cette dernière, en tant que mode engendré par l'union de l'esprit avec un corps, disparaît avec la mort, mais la fin de cette union permet à l'esprit, qui est une substance, de récupérer sa condition originale :

Concluons donc que la mort détruit tout ce qu'il y a de modal dans l'homme, sans toucher à ce qu'il y a de substantiel qui est essentiellement incorruptible : par exemple, elle détruit l'homme, l'ame considérée selon son estre respectif, et le

janvier 1642, AT III 492-493, 503, 505, 507-509; Epistola ad P. Dinet, AT VII 585-587; A Mesland, 9 février 1645, AT III 166; A Mesland, 1645 ou 1646, AT III 346). Desgabets affirme que l'âme est une substance dans le Traité de l'indéfectibilité des créatures, Œuvres philosophiques inédites, introduction par G. Rodis-Lewis, texte établi et annoté par J. Beaude, Amsterdam, Quadratures, 1983, p. 69; dans Le guide de la raison naturelle, ibid., p. 130; et dans le De l'union de l'âme au corps, ibid., p. 292.

Pour l'étude de certains aspects de cette évolution, qu'il me soit permis de renvoyer à mon « Né con Descartes né con Malebranche : l'antropologia di Pierre-Sylvain Régis », Alle origini dell'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo, sous la direction de L. Bianchi et G. Paganini, Naples, Liguori, 2010, p. 119-133.

corps humain : Elle détruit l'homme, en détruisant le composé qui résulte de l'union de l'esprit et du corps : Elle détruit l'ame, en détruisant le rapport que l'esprit a au corps avec lequel il est uni. Et enfin elle détruit le corps humain, en détruisant les modifications qui rendent ce corps propre à estre uni avec l'esprit ; mais elle ne touche point à l'esprit ni au corps considérez en eux-mêmes, qui sont tout ce qu'il y a de substantiel dans l'homme<sup>9</sup>.

On pourrait penser à une forme de platonisme, mais on a plus d'une raison d'en douter : non seulement Régis élimine, avec la mort, toute forme d'identité personnelle d'une âme redevenue esprit, mais il est très problématique de démontrer que sa métaphysique est compatible avec une pluralité de substances spirituelles <sup>10</sup>.

Peut-on conclure que cette théorie de la permanence de l'esprit après la dissolution du corps auquel il était uni est conforme au dogme chrétien de l'immortalité de l'âme? La réponse pourrait être affirmative si l'esprit qui continue de subsister avait une forme de continuité avec l'homme qu'il a animé (l'immortalité de l'âme est en effet fonctionnelle aux punitions ou aux récompenses qui nous attendent dans l'au-delà), ce qui implique qu'il doit y avoir une pluralité d'esprits. Or ces deux conditions ne sont pas remplies par la métaphysique de Régis.

Pour ce qui concerne la continuité de l'identité personnelle avant et après la mort, le *Système* et l'*Usage* sont unanimes et semblent nettement l'exclure. La permanence de l'esprit n'est qu'une application du principe de l'indéfectibilité des substances que Régis a trouvé dans les écrits de Desgabets : ce qui est immortel est l'esprit considéré en lui-même, non pas l'âme en tant qu'unie au corps<sup>11</sup>. Comme nous venons de le voir, en énu-

Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 270-271; mais voir aussi Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 216.

Régis se défend, à juste titre, de l'accusation de partager les opinions d'Origène: voir Pierre-Sylvain Régis, Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel, op. cit., p. 77-78.

 $<sup>^{11}\,\,</sup>$  Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 158-160 et 212-214.

mérant ce qui est détruit par la mort, Régis n'hésite pas à nommer l'homme, entendu comme un composé d'esprit et de corps, et l'âme, qui n'est que le rapport entre l'esprit et son corps<sup>12</sup>. Tout comme l'étendue, attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais, même si les corps singuliers périssent, ainsi la pensée, attribut essentiel de l'esprit, ne saurait se corrompre, même si les modes qui en font l'âme d'un certain homme sont détruits lors la dissolution de l'union entre l'âme et son corps :

C'est donc une chose constante, que si par le mot d'Ame l'on veut entendre l'esprit considéré en luy-même (comme on l'entend toûjours quand on demande si l'ame est immortelle) l'ame ne meurt point avec l'homme, et que comme l'étenduë, qui est l'attribut essentiel du corps, ne se corrompt jamais, et qu'il n'y a que les modes qui font qu'elle est un tel ou tel corps, qui périssent; nous sommes obligez de reconnoître aussi que la pensée, qui est l'attribut essentiel de l'esprit, ne peut estre corrompuë. Et qu'il n'y a que les modes qui la déterminent à estre une telle ou telle ame, par exemple, a estre l'ame de Pierre, de Paul, de Jean, etc. qui soient détruits 13.

Ce passage a été modifié dans l'*Usage*, parce qu'il était peut-être trop explicite : Régis est en train de nous dire que ce qui rend les âmes individuelles, à savoir ce qui fait de cette âme « l'ame de Pierre, de Paul, de Jean, etc. », ne survit pas à la mort.

Régis se montre en cette occasion sourd à l'injonction de démontrer certaines vérités de la foi par la raison, s'opposant ainsi même à Desgabets qui, au contraire, aimait à rappeler que son anthropologie s'accordait mieux que celle Descartes au dogme de la résurrection des corps, car elle instituait un lien naturel, permanent et en quelque sorte inévitable entre l'âme humaine et son corps : voir par exemple Dom Robert Desgabets, Critique de la Critique de la Recherche de la vérité [...], Paris, chez Jean Du Puis, 1675, p. 56-57, 67, 88-132, 167; Dom Robert Desgabets, Supplément à la philosophie de M. Descartes, in Œuvres philosophiques inédites, op. cit., p. 176, 181-188, 191, 193, 284; Dom Robert Desgabets, De l'union de l'âme et du corps, ibid., p. 289-300.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 266-267.

Il faut ensuite constater que dans des pages très polémiques dirigées notamment contre La Forge, dont il cite des passages pour les réfuter, Régis non seulement élimine toute trace d'activité mentale dans les âmes séparées, au nom de leur statut de substance, incapable donc de changement, mais il efface toute forme d'identité personnelle. N'ayant plus aucun rapport avec son corps, l'âme séparée ne peut ni sentir ni imaginer, comme l'affirmaient d'ailleurs les autres cartésiens. Contrairement à Descartes, La Forge et Malebranche, Régis n'admettait pas d'entendement pur dans l'âme : il s'ensuit qu'avec la mort, l'âme perd le souvenir de sa vie précédente, n'ayant aucune mémoire intellectuelle. Ce n'est pas tout : elle n'aura ni entendement ni volonté, car l'entendement n'est, selon Régis, que la capacité d'abstraire des connaissances générales à partir des connaissances particulières données par les sens, et la volonté n'est que la capacité de l'âme de se déterminer lorsqu'une idée lui est présentée par l'entendement<sup>14</sup>. L'absence de toutes ces facultés après la mort est d'ailleurs confirmée par le fait qu'elles ne seraient d'aucune utilité à l'âme séparée, ne pouvant agir : l'âme séparée ne saurait se déterminer spontanément à penser ou à vouloir quelque chose, car tout changement dérive d'une cause extérieure ; elle ne saurait être déterminée par Dieu, puisqu'il n'agit pas immédiatement sur les substances après les avoir créées, mais qu'il utilise les causes secondes ; elle ne peut non plus être déterminée par l'action des corps, n'ayant pas de rapport avec eux; et elle ne saurait être déterminée par l'action d'un autre esprit, parce que cette action présuppose une forme d'union, et que cette forme d'union n'existe pas<sup>15</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ibid., p. 267-268; Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 214-215. Pour la polémique contre l'entendement pur, voir aussi ibid., p. 106-107.

Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 268-269; Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 215. L'âme séparée n'est donc que pensée, fixe et immuable, d'elle-même et de Dieu. Si l'on prend en considération les anges, un autre genre d'esprit, on arrive à des conclusions semblables: toutes les connaissances qu'ils possèdent excluent la succession et l'évolution (ibid., p. 376-377).

On pourrait supposer que l'âme séparée-esprit ressemble à une monade leibnizienne, n'ayant ni porte ni fenêtre : ce n'est cependant pas le cas, car elle n'a pas non plus d'activité intérieure et spontanée. Dans un chapitre de l'*Usage*, Régis affirme que le mouvement est le seul principe de changement non seulement pour les corps, mais aussi pour les choses spirituelles<sup>16</sup>. Toutes les modifications de l'âme sont donc à rapporter aux mouvements du corps qui lui est uni, suivant la loi de l'union entre l'âme et le corps qui institue une dépendance entre les pensées et les mouvements du corps. Les modes de la substance corporelle sont donc produits par le mouvement; il en va de même des modes de la substance spirituelle, s'il s'agit d'une substance spirituelle unie à un corps ; le mouvement ne pouvant affecter une substance spirituelle séparée du corps, elle ne semble pas avoir de modes spirituels du tout<sup>17</sup>.

Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 128 et 149. Voir aussi p. 158, où Régis soutient que puisque tous les modes sont produits par le mouvement (qui n'est pas seulement local, il est vrai, mais comprend toute sorte de changement), la durée et le temps n'affectent que les modes, et non pas les substances.

 $<sup>^{17}~</sup>$  On peut rapprocher de ces théories un passage de la  $\it R\acute{e}ponse$  à Du Hamel où Régis explique que la connaissance que l'esprit a de lui-même par sa propre substance ne le modifie pas modalement, alors que la connaissance que l'âme a d'elle-même par les idées et les sensations diffère d'elle modalement : Pierre-Sylvain Régis, Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel, op. cit., p. 81. En tant que substance pensante, l'esprit n'aurait donc pas de modifications, comme d'ailleurs Régis l'affirme explicitement dans l'Usage, op. cit., p. 162-163. Tad M. Schmaltz (Radical Cartesianism, op. cit., p. 191-192) remarque que cette conclusion s'oppose à une citation de Thomas d'Aquin, affirmant que les anges changent de volonté sans pourtant changer de nature, et aux dogmes chrétiens que Régis prétend suivre. Mais l'argument principal de la citation de Thomas, sur lequel porte l'approbation de Régis, est la définition d'éviternité : Régis se charge d'ailleurs de modifier le texte de la Summa theologiae, en supprimant les changements d'intellection, d'affection et de lieu que Thomas attribuait aux anges, et qu'il n'admet pas (Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 172-173). Quant aux dogmes nous imposant de croire à maintes choses incompatibles avec les théories philosophiques, Régis soutient qu'ils ne s'opposent pas à la définition de l'ange (un esprit qui pense indépen-

Venons-en à notre deuxième question. Peut-on affirmer que, selon Régis, la substance spirituelle n'est pas unique et indifférenciée, mais est divisée en d'innombrables substances individuelles (âmes séparées ou anges)? Certes, Régis parle au pluriel des âmes séparées, aussi bien que des anges; mais il y a lieu de douter qu'il soit parfaitement orthodoxe à cet égard. Il y a tout d'abord un argument procédant analogiquement du corps à l'esprit. Régis affirmait, nous l'avons vu, que seul l'attribut essentiel de la substance ne se corrompt jamais, alors que les modes périssent: si donc les corps singuliers périssent et qu'il ne reste que l'étendue, il faudrait en conclure que lorsqu'un homme meurt, son âme en tant que mode disparaît et ce qui subsiste est une pensée-substance qui n'a rien de singulier ni d'individuel.

On peut trouver une confirmation de ce raisonnement dans les précisions que Régis est obligé de donner dans sa Réfutation de l'opinion de Spinosa (qui suit l'Usage), afin de répondre à la démonstration spinozienne de l'unicité de la substance. Régis s'oppose à la sémantique spinozienne du terme d'attribut, en utilisant des distinctions d'origine scolastique: il y a trois sortes d'attributs, génériques, spécifiques et numériques. Toute substance en tant que telle partage le même attribut générique d'être substance. Le corps et l'esprit partagent donc le même attribut générique, en étant des substances, mais ils diffèrent par leur attribut spécifique; deux hommes ont les mêmes attributs génériques (substance) et spécifiques (esprit et corps, unis ensemble), mais ils diffèrent par leur attribut numérique la Or, ce passage ne saurait être utilisé pour prouver qu'il n'existe pas une substance spirituelle indifférenciée. Tout d'abord, en effet, il y est question d'hommes,

damment du corps), mais se limitent à attester des vérités supérieures à la raison (*ibid.*, p. 380), vérités que nous pouvons donc croire sans craindre de contredire les conclusions de la raison.

Pierre-Sylvain Régis, Réfutation de l'opinion de Spinosa touchant l'existence, et la nature de Dieu, dans Usage, op. cit., p. 490 et 492. Cette terminologie était déjà à l'œuvre dans Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 116.

donc d'une union de l'âme et du corps, et non pas de substances spirituelles séparées. Il faut ensuite remarquer que Régis affirme dans tous ses ouvrages que les hommes et les âmes ne sont pas des substances, mais des êtres modaux : on peut donc supposer que la dernière partie de cet exemple n'est valable que dans le contexte d'une réfutation de Spinoza, et n'exprime pas la véritable pensée de Régis.

Cette supposition est confirmée par un passage qui suit de près cette affirmation. En commentant la proposition XII de la Première Partie de l'Éthique, Régis admet que Spinoza a tout à fait raison de supposer que la substance spirituelle ne possède aucun attribut par lequel elle puisse être divisée :

Avant que de répondre à cette démonstration, j'accorde à Spinosa qu'on ne peut concevoir aucun attribut dans la substance spirituelle, par lequel elle puisse estre divisée. [...] aucune substance, comme substance, ne peut estre divisée, non pas même la substance corporelle<sup>19</sup>.

La substance spirituelle est donc par elle-même indivisible, ce qui implique qu'une fois cessé le rapport qui unissait l'âme et le corps, en produisant un mode spirituel aussi bien que corporel, toute forme d'individualité disparaît, ce qui reste n'étant qu'une substance spirituelle unique et indifférenciée. Cette conviction expliquerait pourquoi Régis affirme que les polémiques scolastiques sur la différenciation des anges par espèce ou par nombre sont incompréhensibles<sup>20</sup>: elles ne le seraient pas si la substance spirituelle était divisible car, appliquant la terminologie à l'œuvre dans la *Réfutation de Spinosa*, il faudrait en conclure qu'étant des substances spirituelles, elles partagent le même attribut générique et spécifique, mais qu'elles diffèrent par attribut numérique. Cette conclusion est inacceptable à cause de l'indivisibilité de la

 $<sup>^{19}\,\,</sup>$  Pierre-Sylvain Régis, Réfutation de l'opinion de Spinosa, op. cit., p. 496-497.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, op. cit., p. 374-375.

substance spirituelle et est explicitement refusée par Régis, puisqu'il n'y a aucune différence spécifique entre substances de même attribut, et que la différence numérique n'existe qu'entre les êtres modaux:

> En effet, selon notre maniere de concevoir, la difference specifique ne se trouve point entre les substances de même attribut, telles que sont les Anges. La difference numerique ne convient pas non plus aux Etres substantiels, mais aux Etres modaux. Or nous ne connoissons point ni l'attribut specifique, ni l'attribut numerique, qui font differer les Anges les uns des autres. C'est pourquoy, si nous admettons une diversité specifique et numerique parmi les Anges, considerez comme de simples substances intelligentes, ce n'est pas, parce que la raison nous fait connoitre clairement cette difference, mais parce que la foy nous oblige de la croire. [...] Il faut raisonner de la difference numerique, à proportion comme de la difference specifique, c'est à dire, que nous ne pouvons concevoir une telle difference entre les Anges : On ne la concevroit pas même entre les ames, si elles n'étoient unies à des corps particuliers, qui sont le principe de leur difference numerique, ainsi que saint Thomas l'a enseigné aprés  ${\rm Aristote}^{21}.$

Pour revenir à nos questions initiales, nous avons donc vu que Régis donne une représentation modale de l'âme et que, tout en continuant à parler d'âmes séparées et d'anges comme de substances spirituelles individuelles, non seulement il élimine l'identité personnelle des âmes séparées, mais il nie, philosophiquement parlant, la possibilité de diviser la substance spirituelle, sans pour autant porter atteinte au respect de ce qui nous est dicté par la foi. Peut-on affirmer que ces doctrines sont les conséquences des modifications apportées par Régis à la métaphysique cartésienne? Il faut préciser davantage les traits de l'ontologie de Régis afin de répondre à cette question.

Dès le *Système*, on peut constater qu'il existe deux représentations différentes de la substance et de son rapport aux modes.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 374-375.

La substance est, selon Régis, « ce qui existe en elle-même » et les modes sont « ce qui ne peut exister que dans un sujet ». D'une part, ces définitions sont appliquées à la pensée au sens cartésien : puisque la pensée qui constitue notre nature existe en ellemême, elle est donc une substance, alors que nos différentes manières de penser ne sont que des modes de cette substance<sup>22</sup>. Régis est ici en train d'emboîter le pas de Descartes, comme le montrent les pages suivantes : Dieu aussi est une substance qui pense, mais qui pense parfaitement. Cette perfection n'est pas le seul signe de sa différence par rapport au créé, parce qu'il ne se limite pas à subsister en lui-même, comme le font les substances créées, mais qu'il subsiste aussi par lui-même, ce qui nous fait conclure que les mots de substance et d'être sont équivoques lorsqu'ils désignent Dieu et les substances créées<sup>23</sup>.

D'autre part, dans le traité de Régis cette définition est parfois utilisée d'une manière totalement différente de Descartes. Ce qui est substance est l'esprit ou le corps considéré en luimême, alors que tel ou tel corps ou esprit, ne pouvant être conçu sans des modes actuellement existants, n'est qu'un être modal<sup>24</sup>. Les substances sont produites directement par Dieu, par voie de création, les modes ne sont qu'engendrés et ne sont produits que par les causes secondes ; les substances sont perpétuelles, les modes existent dans le temps ; les substances sont immuables et indéfectibles, les modes changent et périssent<sup>25</sup>. Cette application de la différence entre la substance et le mode s'oppose nettement au *cogito* cartésien : chez Descartes ce que je reconnais comme substance grâce au parcours méditatif, c'est mon esprit ; Régis est au contraire en train d'affirmer que les esprits individuels ne sont que des êtres modaux. Si donc l'ontologie

Pierre-Sylvain Régis, Système, op. cit., p. 72; Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 119.

 $<sup>^{23}\,\,</sup>$  Pierre-Sylvain Régis,  $Syst\`{e}me,\,op.\,cit.,\,p.\,86-88.$ 

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> *Ibid.*, p. 101.

 $<sup>^{25}</sup>$   $\,$   $\mathit{Ibid.},$  p. 101, 106, 108, 110; Pierre-Sylvain Régis,  $\mathit{Usage},$  op. cit., p. 130-132, 149-150, 158-173.

des substances matérielles et spirituelles se départ de celle de Descartes, pour se rapprocher de celle de Spinoza<sup>26</sup>, il faut cependant constater que les corps particuliers, à savoir les modes de la substance corporelle, sont produits par le mouvement, tandis que la substance spirituelle ne dispose pas d'un équivalent du mouvement, capable d'y produire des modes spirituels. Ces modes ne sauraient être engendrés, nous venons de le voir, que par l'union de l'esprit et du corps, une union qui rend possible l'action du mouvement sur les modes de la substance spirituelle. Ce problème se poserait même si la supposition de l'existence d'une pluralité de substances spirituelles était vraie : elles seraient incapables de tout changement, puisque les changements ne sont produits que par des causes extérieures et que, comme le montrent les pages consacrées aux âmes séparées et aux anges, aucune cause extérieure n'est capable d'agir sur une substance spirituelle. La volonté non plus ne saurait produire aucun changement intérieur à l'âme. Il est vrai, en effet, que la volonté peut être considérée comme une action de la part de l'âme, mais cette action a un sens très limité, la volonté humaine n'étant pas celle de Dieu. La volonté humaine, en effet, est active, non pas au sens où elle ne serait pas déterminée directement par un objet extérieur, comme l'est l'entendement, mais au sens où elle se détermine à partir d'un objet qui lui est proposé par l'entendement : tout en n'étant pas directe, la dépendance de l'action des corps extérieurs sur nos organes des sens existe également<sup>27</sup>.

La ressemblance entre sa propre ontologie et celle de Spinoza n'a pas échappé à Régis et doit l'avoir inquiété : lorsqu'il

Tad M. Schmaltz, Radical Cartesianism, op. cit., p. 113-129, 150-156; voir aussi Thimoty D. Miller, « Desgabets on Cartesian minds », op. cit., p. 724-727. Que l'interprétation de la création des vérités éternelles proposée par Régis pouvait être rangée dans un parcours menant de Descartes à Spinoza avait été montré par Maria Emanuela Scribano, Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale del Seicento, Milan, Franco Angeli, 1988, p. 92-100.

 $<sup>^{27}</sup>$  Pierre-Sylvain Régis,  $Syst\`eme,~op.~cit.,~p.~204-206\,;$  Pierre-Sylvain Régis, Usage,~op.~cit.,~p.~10-13 et 29-34.

rédige l'Usage, un texte où l'abandon de certaines théories de Descartes est plus évident, il éprouve le besoin de prendre ses distances par rapport à Spinoza. Non seulement il rédige une réfutation visant une partie de l'Ethique, mais il rompt définitivement avec la théorie de l'analogie : il fait de Dieu un être supersubstantiel, afin d'éviter la conclusion selon laquelle le rapport de Dieu avec les autres êtres serait le même que celui existant entre la substance et ses modes<sup>28</sup>. Dieu, absolument infini, n'est donc pas une substance, car la substance (l'infini en son genre) est ce qui peut être affecté par des modes<sup>29</sup>. Ce choix permet à Régis d'affirmer qu'il existe une altérité radicale entre Dieu et la nature, et d'utiliser des conceptions traditionnelles pour expliquer les relations existant entre Dieu et l'univers. Tout en rejetant le monisme de Spinoza, Régis convient avec lui que, dans les substances, l'essence et l'existence coïncident, ce qui signifie que leur existence est démontrée par le simple fait que nous en possédons une idée claire et distincte. De même, les substances sont exemptes de mouvement et de temps et sont indivisibles, comme nous l'avons vu. Après avoir nettement distingué Dieu et le monde, Régis continue à utiliser à sa manière l'outillage philosophique des Méditations cartésiennes afin de démontrer l'autre élément fondamental de sa pensée (et qui s'oppose nettement à Spinoza) : le dualisme métaphysique. Mais alors que la substance corporelle, grâce à ses attributs, est capable de rendre raison du monde visible, la substance spirituelle ne semble pas avoir d'autre fonction que d'être unie au corps : seule cette union est capable de produire les modes spirituels, que la substance spirituelle ne saurait engendrer par elle-même.

### Antonella DEL PRETE Università della Tuscia

Pierre-Sylvain Régis, Usage, op. cit., p. 60-61; voir à ce propos Tad M. Schmaltz, «The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza and Regis», in *The Canadian Journal of Philosophy*, XXX, 2000, p. 85-114 (notamment p. 101-113).

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Pierre-Sylvain Régis, *Usage*, op. cit., p. 67.

# COMMENT RENDRE L'ÂME « COMME MATÉRIELLE » ? LE CAS DE MALEBRANCHE

On peut dessiner au moins trois grandes lignes de partage dans l'histoire de la réception de la conception cartésienne des rapports de l'âme et du corps à l'âge classique. Le premier camp souligne la radicale originalité du point de vue unitaire ou de la troisième « notion primitive » cartésienne. Ses partisans parlent de « commerce » et de « dépendance réciproque » ou « mutuelle » entre l'âme et le corps (Louis de la Forge, Pierre-Sylvain Régis). L'explication qu'ils en apportent diffère parfois radicalement de celle de Descartes. C'est exemplairement le cas de Leibniz. Car en niant l'hypothèse de « l'influence réelle », il entend « donner un sens véritable et philosophique à cette dépendance mutuelle que nous concevons entre l'âme et le corps ». Il préconise, à cette fin, de s'élever à l'idée d'une « dépendance idéale », « en ce que ce qui se fait dans l'un peut être rendu par ce qui se fait dans l'autre ; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu, dès lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y aurait entre elles »1. Le deuxième camp regroupe ceux qui maintiennent l'idée d'une action de l'âme sur le corps mais en insistant sur la distinction et l'indépendance de l'un par rapport à l'autre. C'est le cas de Gérauld de Cordemoy dans ses Six discours sur le discernement de l'âme et du corps. Toutes ses descriptions de l'union insistent sur le caractère successif, sans transitivité directe donc, des modifications de l'une et de l'autre : « l'union de l'âme et du corps

A. Charrak, « L'union selon l'ordre : les relations de l'âme et du corps selon Leibniz », Les significations du « corps » dans la philosophie classique, sous la direction de C. Jaquet et T. Pvlovitz, préface de P.F. Moreau, Paris, l'Harmattan, 2004, p.161-188.

ne consiste qu'en ce qu'il y a un rapport si nécessaire entre certaines pensées de cette âme et certains mouvements de ce corps que les uns doivent nécessairement suivre des autres<sup>2</sup> ». La démonstration de l'absence d'efficacité d'un corps sur un autre est ainsi logiquement rabattue, par une argumentation a fortiori caractéristique de l'occasionalisme, sur les relations entre l'âme et le corps, au nom de la dénonciation du préjugé, si répandu parmi les hommes, consistant à « alléguer l'occasion pour la cause ». Dans le troisième camp enfin, on trouve ceux qui nient le dualisme et insistent sur la « réversibilité » ou sur l'unité de l'esprit et du corps. Ce déplacement s'accompagne de l'élaboration d'une « physique de la pensée » dont F. Zourabichvili, notamment, a bien montré la complexité et les implications chez Spinoza. On la trouve, avec des variantes bien-sûr, chez Hobbes, Gassendi ou encore More. Au chapitre 27 de l'Enchiridion metaphysicum, More qualifie ainsi Descartes de « prince des nullibistes » parce qu'il n'a pas su conclure de la possibilité, pour l'âme, d'être suivie d'effets corporels, à la nécessaire étendue de cette dernière.

Les termes du problème posé par Descartes sont ainsi très clairement à l'origine des différentes solutions qu'ont pensé y apporter ses successeurs.

Au sein de ces différents courants, Malebranche occupe une place tout à fait singulière. Car d'un côté, son occasionalisme l'amène à refuser toute forme d'« interaction » et *a fortiori* de « mélange » entre l'âme et le corps. On peut alors clairement le situer dans la lignée de Cordemoy, dans le deuxième camp. Mais de l'autre, il propose une authentique théorie des affections fondée sur l'accentuation du primat somatique et sur l'utilisation littérale du modèle du choc pour expliquer la communication passionnelle. On peut alors lui faire une place aux côtés de Spinoza, de Hobbes, de Gassendi ou de More dans le troisième

### **Delphine Kolesnik-Antoine**

camp, non au sens où il serait positivement matérialiste biensûr, mais parce que certains de ses développements (notamment dans les livres II et V de la *Recherche de la vérité*) occupent une place de premier plan dans les écrits de ceux qui, ultérieurement, revendiqueront le droit de rendre raison des phénomènes psychiques en termes d'étendue, de figure et de mouvements.

Afin de démettre l'âme cartésienne de ses prétentions à être cause, Malebranche en vient, bien malgré lui, à permettre aux causes occasionnelles corporelles de marcher toutes seules. Ce processus peut s'étudier à deux niveaux. Sur le plan physiologique, l'oratorien s'applique à durcir le mécanisme cartésien et à exhiber la dépendance irréductible de l'âme envers le corps auquel elle est jointe, depuis le péché originel. Sur le plan psychologique, il édifie une théorie de l'opacité de l'âme à ellemême, qui ouvre la voie à son « remplissement » ultérieur par la matière. Les deux démarches sont étroitement solidaires l'une de l'autre et présentent cette particularité d'introduire, au sein d'un occasionalisme trop souvent présenté comme un bloc monolithique, des distinctions importantes entre les façons dont l'âme et le corps sont dits occasionner leurs modalités respectives. Tout se passe comme si le corps était bien davantage « cause » que l'âme dans cette relation, tout se passe comme si l'accentuation de la capacité du premier à offusquer la seconde servait à la fois l'éradication de toute tentation de « superbe » de la dite âme (ce que Malebranche a voulu faire) et l'autonomisation de la causalité corporelle (qu'il a ardemment combattue).

Je souhaiterais ici donner un bref aperçu de cette double voie, en proposant l'itinéraire suivant : 1/ Comment Malebranche envisage-t-il précisément les questions de l'« union » et de la « dépendance » de l'âme et du corps ? Je prendrai l'exemple du phénomène passionnel. 2/ Comment la physiologie est-elle concrètement mise au service du théocentrisme, en l'occurrence, de la démonstration de l'impuissance radicale de l'âme humaine, corrélative du report de toute efficace en Dieu ? Je m'attacherai

ici à l'utilisation, par Malebranche, d'une découverte du médecin anglais Thomas Willis. 3/ J'interrogerai pour conclure l'importance qu'a pu revêtir la « déchéance du *cogito*<sup>3</sup> » pour l'édification ultérieure d'un certain matérialisme.

### I. « Union » et « dépendance » de l'âme et du corps

Chez Malebranche, l'ambiguïté du rejet de la troisième « notion primitive », au nom de la théorie occasionaliste des rapports de l'âme et du corps, ne peut être comprise que si on la rapporte au « renversement » survenu, au sein de l'âme humaine, depuis la Chute.

Malebranche appelle en effet « union », et le plus souvent même, « union naturelle », les rapports originels instaurés par Dieu entre notre âme et notre corps. L'âme est dans son « union naturelle » au corps lorsqu'elle a le pouvoir de lui commander, c'est-à-dire d'arrêter, lorsqu'elle le juge souhaitable, le flux des esprits animaux avant qu'il n'atteigne le centre encéphalique et n'occasionne la passion proprement dite. L'union désigne donc cette situation ordonnée où l'âme et le corps sont suffisamment distincts et indépendants l'un de l'autre pour que l'âme puisse décider de n'en pas pâtir. Elle renvoie, de façon privilégiée, à l'expression de l'effectivité de l'agir divin.

La division de nos passions en sept phases illustre à la fois cette *distinction* et le rôle « fortifiant » du corps sur les émotions ou sentiments de l'âme, sans que l'on puisse toutefois s'autoriser à affirmer qu'il les « cause » : « On comprend par le mot de passion la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion et le sentiment de l'âme, l'ébranlement du cerveau et le mouvement des esprits, une nouvelle émotion et un nouveau sentiment de l'âme, et enfin un sentiment de douceur qui accompagne tou-

2

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> C'est l'expression utilisée par M. Guéroult dans son Malebranche (Paris, Aubier, 1955-1959, 3 volumes).

### **Delphine Kolesnik-Antoine**

jours les passions, et qui les rend toutes agréables<sup>4</sup> ». Les trois premières phases sont imputables à l'âme seule et pourraient se produire « quand même [l'homme] n'aurait point de corps » ; la quatrième relève du seul corps : « l'âme n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, (...) c'est uniquement l'effet naturel et nécessaire de la sage et admirable construction de nos corps »<sup>5</sup>; enfin, les trois dernières désignent le point de vue unitaire au sens précis et restreint d'un « accompagnement » « réciproque » finalisé par le nécessaire (nécessaire parce que vital) intéressement de l'âme à tout ce qui touche le corps : « cette émotion sensible de l'âme accompagne toujours ce mouvement des esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps ; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dès que l'âme est portée vers quelque objet. L'âme étant unie au corps, et le corps à l'âme, leurs mouvements sont réciproques »<sup>6</sup>.

Dans l'« union » authentique ou naturelle donc, l'esprit n'est pas mêlé au corps au point d'en « dépendre ». Tout se passe comme si la dissection des passions en sept phases visait à séparer ce qui en elles relève du corps et de l'âme, afin de renforcer le point de vue inaugural du traité des Passions de l'âme sur la « distinction » des deux substances. Malebranche cite ainsi « les Méditations de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps », aux côtés du « sixième discours du Discernement de l'âme et du corps de M. de Cordemoy » et du « 10° chapitre du dixième Livre de la Trinité, les 4° et 14° chapitres du livre de la Quantité de l'âme » de saint Augustin, pour « faire sentir la différence de ces deux substances »<sup>7</sup>.

Nos références à Malebranche renvoient à l'édition des Œuvres de Malebranche par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979. Nous abrégeons le titre de la Recherche de la vérité en RV, suivi des références aux livre et paragraphe, puis de la page. Ici: RVV, X, 570. Sauf indication contraire, c'est nous qui soulignons dans les italiques.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> RVV, III, p. 507.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> RVI, X, I, p. 90-91.

Depuis le « renversement » du péché originel cependant, l'union prend la forme nouvelle et perverse d'une « dépendance » ou d'un « attachement » de l'âme envers son corps. L'esprit a perdu ses pouvoirs adamiques et se laisse offusquer ou « remplir » par le corps, au point de devenir « comme terrestre » et « comme matériel »8. C'est cette forme là d'« union » que l'esprit déchu, cartésien y compris, envisage dans les termes impies d'une interaction, parce qu'il éprouve ce « mélange » et « ignore les opérations continuelles de Dieu sur ses créatures »9. Et c'est à cette perversion que s'adressent les critiques malebranchistes : « on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaison absolument nécessaire entre les mouvements des esprits et du sang, et les émotions de l'âme [...]. Comment peut-on se persuader que les uns dépendent des autres ; et que l'union ou l'alliance de deux choses, aussi éloignées et aussi inalliables que l'esprit et la matière, puisse être causée et entretenue d'une autre manière que par la volonté continuelle et toute puissante de l'Auteur de la nature? ». Mais c'est aussi celle-ci que Malebranche doit considérer, c'est-à-dire à la fois décrire et expliquer, afin de fournir à l'homme les clefs d'une éventuelle rédemption.

Le point de vue unitaire, compris comme « dépendance » et non plus simplement en termes d'« accompagnement » ou de « réciprocité », constitue ainsi le pendant pratique ou effectif du discours théorique de l'Oratorien.

Nous sommes donc renvoyés à ce paradoxe: alors que la théorie occasionaliste des passions semble postuler leur « dessoma-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> RVV, I, p. 491.

<sup>9 «</sup>Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nousmêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu toujours efficace » (Ibid., p.490).

# **Delphine Kolesnik-Antoine**

tisation  $^{10}$  », leur étude pratique exhibe et renforce la « dépendance » de l'âme envers le corps depuis la chute, en rabattant la troisième notion primitive de Descartes sur le paradigme de la causalité physique  $^{11}$ .

Le plus remarquable dans ces pages réside ainsi dans la mobilisation de « principes » de part en part physiologiques afin de justifier la contagion des âmes *via* les corps, par-delà les distances qui les séparent dans l'espace et dans le temps. Malebranche en vient à édifier une *physique de l'âme* tout à fait inattendue, dont il convient à présent de mettre au jour les manifestations principales, *via* l'étude d'un exemple.

# II. Le « choc » des corps et des âmes dans la passion : contagion passionnelle et imagination

Dans le livre II de la *Recherche de la vérité*, consacré aux imaginations fortes et à la manière dont elles se communiquent, Malebranche théorise quatre « principes physiologiques » pour rendre raison de la contagion passionnelle : 1/ le lien entre les nerfs et le cerveau en un même homme ; 2/ le lien entre les nerfs de la huitième paire et ceux du visage ; 3/ le lien entre les cerveaux des hommes, qui culmine dans 4/ le cas de la mère et de l'enfant (principe décisif pour rendre raison des voies physiologiques de la propagation du péché originel, alors même que

Selon l'expression de J. C. Bardout dans « Y a-t-il une théorie occasionaliste des passions ? », « L'occasionalisme de Malebranche », XVII<sup>e</sup> siècle, 1999, 2, p. 147-167

Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643 : « je crois que nous avons ci devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans un autre ». Nous citons Descartes dans l'édition des Œuvres de Descartes publiée par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 volumes, Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, abrégée AT, suivi du numéro de tome et de la page. Ici : AT III, 667.

cette propagation demeurait, selon la fameuse expression de J.F. Senault dans L'Homme criminel, la « matière la plus obscure de toute la théologie »)12.

Nous souhaitons simplement ici souligner deux éléments : A/ l'utilisation d'une découverte médicale récente pour fonder toute la théorie du langage naturel de l'« air » et des « manières » et exclure toute possibilité pour l'âme d'être à l'initiative d'un tel langage, et B/ le recours au paradigme physique du choc pour rendre raison de la communication des passions aux âmes, via les corps, en vertu de la causalité occasionnelle.

A/ Chez Malebranche, l'imitation machinale des airs et des postures d'autrui (l'imitation machinale se répercutant, en vertu de la causalité occasionnelle, sur les pensées de l'âme) ne pourrait être pensée sans la « supposition » d'une correspondance qui est entre les nerfs qui excitent les passions au-dedans de nous, et ceux qui les témoignent au-dehors par l'air qu'ils impriment sur le visage. L'impression de la « conversation » avec les autres hommes repose ainsi sur un langage naturel indéfectible sans lequel la mise en présence d'un autre visage humain ne pourrait être immédiatement signifiante et dans lequel les manifestations, de la peur par exemple, sont interprétées comme telles, dans toutes les langues et à tous les âges. Afin d'accréditer cela, Malebranche reprend les enseignements majeurs de Descartes. Mais il les habille de découvertes anatomiques plus récentes et en infère des conclusions divergentes, qui se traduisent par un durcissement

Malebranche est redevable à Thomas Willis des précisions fondamentales qu'il apporte au jeu de la machine. Dans les chapitres XXI à XXIV du Cerebri anatome, c'est-à-dire dans la dernière partie de l'ouvrage, consacrée à la description et à la détermination de l'usage des différents nerfs, Willis montre que la sympathie des ramifications des cinquième, sixième et huitième paires cons-

212

 $<sup>^{12}\,</sup>$  Pour le détail de ces quatre principes, cf. D. Kolesnik-Antoine, L'homme cartésien, PUR, 2009, p. 85-110.

# **Delphine Kolesnik-Antoine**

titue le « nerf intercostal », plus précisément décrit aux chapitres XXV et XXVII, dont le rôle s'avère déterminant dans l'expression des passions de l'âme.

Sans entrer dans les détails de cette neurologie fouillée, on retiendra trois points fondamentaux qui concernent l'usage malebranchiste de cette source médicale.

1/ Malebranche possédait une connaissance précise du *Cerebri* anatome. Willis est même le seul médecin qui, dans la *Recherche* de la vérité, est à la fois expressément nommé et plusieurs fois utilisé<sup>13</sup>. Cette reconnaissance de l'apport considérable de l'œuvre de Willis à la neurologie ne constitue pas l'apanage de Malebranche. On la retrouve, sous des formes diverses mais toujours très laudatives, chez Jean-Baptiste du Hamel (*De corpore animato*, 1673), chez P.S. Régis (*Système de philosophie*, tome III, livre VIII, I<sup>e</sup> partie, chapitre XXIII), ou encore chez Vieussens, dont la *Neurographia universalis* (1685) part tout entière des découvertes de Willis.

2/ Cependant, la reprise de l'essentiel de la conception des nerfs défendue dans le *Cerebri anatome* se double aussitôt, chez Malebranche, d'une insistance très marquée sur un point en revanche marginal dans la théorie de Willis: les changements qui arrivent dans ces nerfs se font « *contre* notre volonté » (titre du §III de II, I, IV, p. 155). Willis insistait localement sur l'importance du nerf intercostal dans les fonctions involontaires. Malebranche renchérit, en passant sans plus d'explications de l'involontaire à ce qui est contre la volonté, et inversement : « tout cela ne se fait que par machine, je veux dire, que tous les mouvements de ces nerfs dans toutes les passions n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au contraire sans ses ordres et même contre ses ordres » ; « toutes les diverses agitations de nos nerfs sont entièrement involontaires, et [...] arrivent même malgré toute la résistance que notre volonté y apporte », bref, « ces

\_

<sup>13</sup> Cf. notamment RV II, I, IV, §II, p.154 : « il n'y a pas même jusqu'aux artères, et aux veines qui ne soient liées de ces nerfs, comme M Willis l'a découvert du tronc inférieur de la grande artère qui en est liée proche du cœur, de l'artère axillaire du côté droit, de la veine émulgente, et de quelques autres » (c'est Malebranche qui souligne).

nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes [...] et ils agissent beaucoup plus sur l'âme, que l'âme n'agit sur eux  $^{14}$ .

L'utilisation malebranchiste de l'œuvre de Willis n'aboutit donc pas à un renforcement de la théorie cartésienne des passions mais à son profond remaniement. A l'orée de traité des *Passions de l'âme*, qui leur assigne pour troisième cause possible « l'action de l'âme<sup>15</sup> », Malebranche répond de façon lapidaire qu'outre le chyle, l'air et « l'agitation involontaire de certains nerfs », « on ne sait point d'autres causes générales, et l'on assure même qu'il n'y en a point ».

B/ La découverte du rôle de ce nerf lui permet de poser les fondements d'une théorie entièrement mécanique de la passion et de sa contagion, pensée sur le modèle, déjà présent chez Descartes dans l'Abrégé de musique puis exploité par Louis de La Forge, de la sympathie ou de l'ébranlement mutuel entre deux luths. Tout se passe comme si l'âme pécheresse entretenait avec le corps une communauté de nature la rendant apte à être directement choquée par lui : « Notre machine est montée sur ce ton là. Deux luths d'accord rendent un même son. Lorsqu'ils sont en présence, on ne peut toucher l'un sans ébranler l'autre. Ceux dont nous avons intérêt de posséder les bonnes grâces ont toujours raison : ils nous ébranlent et nous les ébranlons. Ils nous trompent, et nous les trompons par une espèce de contrecoup, sans qu'ils y prennent garde, ni nous non plus. C'est la machine qui joue son jeu<sup>16</sup> ». Et ce lien intrinsèque entre l'âme et le corps en un même homme se prolonge, par le corps, entre les

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> P. 155-156.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Article XII, AT XI, 337.

Traité de morale, II, VII, OC XI, 205. Nous le citons ici dans l'édition des Œuvres complètes de Malebranche (abrégées OC, suivi du numéro de tome, puis de page) en 21 volumes publiés de 1958 à 1970 à Paris aux éditions Vrin, sous la direction d'A. Robinet.

## **Delphine Kolesnik-Antoine**

hommes, puisqu'en vertu d'une institution divine dont nous ne pouvons percer les secrets, « nous sommes unis aux autres hommes en mille manières aussi réellement qu'à notre corps<sup>17</sup> ».

L'intervalle des natures, l'intervalle des lieux, l'intervalle des temps (propagation du péché via l'utérus de la mère, puis dans le commerce du monde) : tous semblent résorbés par des suppositions physiologiques dont les effets sont aussi forts et nécessaires que ceux qui résultent des lois immuables du choc des corps et de la communication des mouvements. Comment interpréter cela ?

# III. L'âme « comme matérielle » et « comme terrestre » : proposition d'interprétation

Une première interprétation consiste à avancer que chez Malebranche, le durcissement du mécanisme cartésien obéit à une double motivation : 1/ rationaliser des phénomènes et des comportements susceptibles de faire sombrer l'homme dans ce que Malebranche désigne souvent comme le « paganisme spirituel » ou la « philosophie reçue du serpent ». C'est par exemple le cas de la sorcellerie ou de la lycanthropie dans la troisième partie du livre II de la *Recherche*; 2/ et, *via* ce mécanisme, renforcer la généralité et la simplicité des lois divines, avant et après la Chute. L'homme ne possède plus le pouvoir adamique de court-circuiter le flux des esprits animaux avant qu'il ne choque l'encéphale. Précisément pour cette raison, le corps occasionne aujourd'hui *toujours* en l'âme ce que l'ordre requiert qu'il y occasionne.

En insistant sur ce durcissement du mécanisme, que servent les découvertes physiologiques les plus récentes comme celles de Willis, on peut ainsi montrer qu'à son corps défendant, Malebranche a ouvert la voie à une postérité matérialiste soucieuse de se passer de tout fondement métaphysique afin d'étudier pour lui-même le jeu de la causalité occasionnelle corporelle.

Mais Malebranche n'a pas toujours été reçu ni compris ainsi par ses successeurs. Prenons l'exemple des *Recherches philoso*-

<sup>17</sup> Traité de morale, I, XII, §XXII, OC XI, 145.

phiques<sup>18</sup> de Thémiseul de Saint-Hyacinthe (ce n'est pas l'auteur en tant que tel qui nous intéresse ici, mais le réseau argumentatif ponctuellement réinvesti dans le passage étudié).

Dans ce texte de 1743, Malebranche est bien situé, dans la lignée de Descartes, au premier plan de l'édification du courant matérialiste. Mais l'argument est étonnant : c'est parce qu'ils ont refusé d'octroyer l'étendue à l'âme que Descartes et Malebranche ont accrédité l'idée selon laquelle l'âme pourrait ne se trouver « nulle part », donc ne pas exister. On retrouve l'essentiel de l'argument nullibiste (le troisième camp de tout à l'heure), mais mis cette fois au service du combat contre le matérialisme : « Je ne m'arrêterai point à faire voir, que cette imagination du P. Malebranche [établissant Dieu pour être le lien de l'âme et du corps] vise beaucoup à l'impiété. Mais c'est une suite de la décision de Descartes sur la nature de l'âme, accommodée au dessein du P. Malebranche. Un être qui serait privé d'étendue, si la chose était possible, n'en pourrait toucher un autre, ni être touché; ainsi il n'est pas étonnant que l'union de l'âme et du corps soit une chose inconcevable. Mais si Descartes, qui veut qu'on ne décide que sur des idées claires, eut fait attention que non seulement il n'avait point d'idées claires, mais qu'il n'en avait point du tout ; lorsqu'il parlait d'un être sans Étendue et d'un être borné qui n'était nulle part ; il se serait trouvé forcé de reconnaître que l'être pensant n'existe pas 19 ».

L'argumentation de Thémiseul de Saint-Hyacinthe est instructive ici pour deux raisons : d'une part, il est reproché à Descartes d'avoir cru avoir une idée claire de l'âme comme totalement spirituelle ; d'autre part, Malebranche y est présenté comme responsable du matérialisme, non parce qu'il aurait corporéisé l'âme mais, au contraire, parce qu'il aurait cherché à en *exclure* toute forme d'étendue, en nous renvoyant à Dieu pour les modalités du « contact » éventuel entre l'âme et le corps.

<sup>18</sup> Le titre complet dit : Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connaissances.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> P. 501.

### **Delphine Kolesnik-Antoine**

Il devient ainsi possible, en conjuguant les deux éléments, de retrouver le chaînon manquant à l'analyse précédente pour mettre au jour l'apport proprement malebranchiste à la théorie de la « dépendance » de l'âme envers le corps, ou de l'âme rendue « comme matérielle » et « comme terrestre ».

Contre Descartes, Malebranche a soutenu que nous n'avions pas d'idée claire de notre âme et que depuis le péché, nous pouvions seulement la connaître par sentiment intérieur ou par conscience. Ce sentiment, correctement analysé, révèle à la fois la dépendance où l'âme se trouve aujourd'hui envers le corps et le désordre qui caractérise cet état puisqu'en rigueur de doctrine, l'âme est substantiellement distincte du corps. Malebranche a donc fait à la fois beaucoup et pas assez pour Thémiseul de Saint-Hyacinthe: beaucoup, parce que contrairement à Descartes il a compris que rien, dans l'expérience de notre condition actuelle, ne nous permet d'affirmer que notre âme est bien substantiellement distincte de notre corps; mais trop peu, car il définit cette situation comme un désordre n'excluant pas que l'âme puisse un jour (après la mort?) voir distinctement son âme par idée.

Il ressort de ces analyses, simplement ébauchées ici, que si l'œuvre de Malebranche peut fonder l'édification d'un certain matérialisme, c'est tout autant, sinon davantage, par sa théorie de l'âme que par sa conception de l'étendue. C'est la « déchéance du cogito » et de la capacité de ce dernier à s'auto-poser comme substance pensante radicalement distincte du corps, mais aussi la restriction de l'intelligibilité au plan des causes secondes (certes dépourvues d'efficience), qui permettent à une certaine postérité de se réclamer de l'extension malebranchiste du mécanisme pour justifier une conception radicalement physique du phénomène psychique.

Cela est typique par exemple chez Maubec, qui ouvre ses *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (1709) par une critique sévère de la définition cartésienne de la substance pensante, les poursuit par la reprise des principes physiologiques mobilisés dans le livre II de la *Recherche de la* 

*vérité* et les conclut par une extension de ces principes à toutes les facultés de l'âme, raison et jugement y compris, donc.

Si Malebranche rabat la troisième notion primitive de Descartes sur le modèle de la causalité physique, ce n'est donc pas (du moins pas seulement) parce qu'il procède à une radicalisation du mécanisme cartésien pour dégager l'admirable légalité de l'action divine. C'est surtout parce qu'il accompagne ce dernier d'une théorie de l'obscurité de l'âme à elle-même justifiant qu'on recoure au « détour » corporel pour l'éclairer. Le phénomène passionnel illustre exemplairement la situation de l'âme déchue qui n'a d'autre solution, pour se connaître elle-même, que de « se chercher dans tous les êtres corporels », alors même que sa nature exclut toute corporéité : « il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature, et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels: elle se prend tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre, tantôt pour l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps et se voulant ainsi trouver parmi les corps, et imaginer ses propres modifications qui sont ses sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, et si elle se méconnaît entièrement elle-même »<sup>20</sup>. « Egarement » et « méconnaissance » peut-être regrettables, mais en rien « étonnantes », puisqu'ici bas tout « l'effort » produit par l'âme pour se connaître est intrinsèquement et immédiatement biaisé par le corps.

Au total, ce qui a retenu notre attention ici réside moins dans ce que dit Malebranche, c'est-à-dire dans la cohésion systématique remarquable de sa version de l'occasionalisme, que dans ce qu'il fait du cartésianisme. C'est en effet en appliquant une

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> RVI, XIII, IV, p.109.

## **Delphine Kolesnik-Antoine**

exigence d'intelligibilité maximale, à laquelle ne satisfait pas la fameuse troisième notion primitive, qu'il est conduit à approfondir et à élargir l'exigence mécaniste cartésienne. Ce geste dessine tout un nouveau territoire, indépendant en un sens de la théorie de l'âme immatérielle, où les matérialistes pourront puiser de riches ressources.

Delphine Kolesnik-Antoine CERPHI, ENS de Lyon UMR 5037

## BAYLE, TÉMOIN AMBIGU DE L'INFLUENCE DE DESCARTES DANS L'APPARITION D'UNE NOUVELLE FORME DE MATÉRIALISME

L'apparition en français du terme *matérialisme* est aujourd'hui située en 1702<sup>1</sup>. Ce qui est aussi la date de la seconde édition, la dernière du vivant de Bayle, du *Dictionnaire historique et critique*. Mais Bayle est encore présent dans cette première occurrence du mot, un texte de Leibniz intitulé: *Réponses aux réflexions contenues dans la seconde édition du* Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie<sup>2</sup>.

On peut ainsi déjà vérifier le rôle de relais essentiel que joue le *Dictionnaire* de Bayle entre le libertinage érudit et le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Se situant au carrefour des deux siècles (première édition : 1696, seconde : 1702), il offre un point de vue général sur celui qui s'achève. Et, de fait, si le terme même de *matérialisme* ne figure pas encore dans le *Dictionnaire*, celui-ci nous offre une situation stratégique idéale pour percevoir comment certains thèmes, qui vont peu à peu trouver leur unité et leur cohérence dans ce vocable, évoluent du début à la fin du siècle. Par la même occasion, il peut aussi permettre de mesurer l'influence que le moment cartésien a pu jouer dans cette évolution.

Voir le livre d'Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Leibniz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes: 1690-1703, présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1994, p. 197-198.

Il est bien sûr impossible, dans les limites d'un article, de couvrir tous les problèmes soulevés par cette présence complexe et parfois ambiguë de Descartes dans l'œuvre de Bayle. Je vais donc me contenter, dans un premier temps, de repérer, dans le Dictionnaire, un dispositif argumentatif et polémique redondant où Descartes joue le rôle crucial, mais ingrat, d'être pour la dogmatique religieuse, une sorte de « dernière chance », évidemment, perdue, de s'en sortir. Et ceci, particulièrement, dans deux occurrences, où le matérialisme risque de triompher : à l'occasion de la question de l'âme des bêtes et de celle de la possibilité, ou l'impossibilité, pour la matière de trouver en elle-même, et sans intervention extérieure, les moyens de s'auto-organiser. Dans ces deux polémiques, Bayle, avec un maniement redoutable de l'ironie, nous propose une argumentation fondée sur un même schéma « dramatique » : Descartes aurait pu représenter la dernière possibilité d'un accord satisfaisant entre le dogme et la science, si sa doctrine était acceptable, ce que, malheureusement, elle n'est pas. D'où s'ensuit la conclusion, plus ou moins explicite, qu'après Descartes, il n'y a plus de riposte crédible au matérialisme spécifique à la science moderne.

\* \* \*

Suivons d'abord Bayle dans son approche du « dualisme » cartésien, ou plus précisément de la traduction particulière qui va en être donnée, tout au long du siècle, à travers la thématique de la question de *l'âme des bêtes*. C'est en effet autour de ce problème que, pour une bonne part, cartésiens et anticartésiens vont choisir de s'affronter. Car, telle quelle, cette question a des enjeux philosophiques, physiques, mais aussi religieux. Ce que Bayle dans le corps de l'article « Pereira » souligne ainsi en affirmant : « de tous les objets physiques, il n'en est point de plus abstrus, ni de plus embarrassant, que l'âme des bêtes ».

Le début de l'article « Rorarius », central sur cette question, est alors doublement significatif : d'une part, par le titre même de l'article, il affirme l'origine libertine de cette thématique – on doit à Naudé de connaître le texte de Rorarius –, d'autre part le dispo-

sitif argumentatif que nous venons de caractériser est immédiatement mis en place concernant Descartes : son « sentiment » est éloigné du vraisemblable, ce qui « est dommage » car il serait « très avantageux à la vraie foi » :

Ce livre [le Traité de Rorarius sur le fait que « les bêtes sont plus raisonnables que les hommes »] n'est pas mal écrit, et il contient quantité de faits singuliers sur l'industrie des bêtes, et sur la malice de l'homme. Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les sectateurs de Mr. Descartes, et les sectateurs d'Aristote : ceux-là nient que les bêtes aient une âme ; ceux-ci soutiennent qu'elles en ont une douée de sentiment, et de mémoire, et de passions, mais non pas de raison. C'est dommage que le sentiment de Mr. Descartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance ; car il est très avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir.

Tout est donc dit d'emblée sur le nœud de problèmes que le cartésianisme a produit, sans pouvoir le trancher. En même temps, l'orientation de la lecture de Bayle est clairement définie : une insistance sur l'échec de la visée apologétique de Descartes.

Bayle, en bon dialecticien et dans un premier temps, met tout d'abord au crédit de Descartes d'en avoir fini avec les faux-semblants des solutions traditionnelles. Par exemple, dans l'article « Rorarius », il rejette la « solution » du Père Daniel, qui dans son livre, *Voyage du monde de Descartes*, avait tenté de faire de l'âme des bêtes un « être mitoyen » :

Un peu auparavant il avait dit que l'âme des bêtes n'est ni matière ni esprit, mais un *être mitoyen entre les deux*, qui n'est pas *capable de raisonnement ni de pensée mais seulement de perception et de sensation*. [...] Il me permettra de dire que son hypothèse est insoutenable, et qu'elle ne peut résoudre aucune difficulté. Ces deux termes, *matière*, *esprit*, semblent d'abord opposés d'une manière à souffrir quelque milieu; mais quand on y regarde de près, on comprend qu'on peut les réduire à l'opposition contradictoire. Pour cela il suffit de demander si la substance qui n'est ni corps

ni esprit est étendue, ou non étendue. Si elle est étendue, on a grand tort de la distinguer de la matière ; si elle n'est pas étendue, je demande en quoi on la distingue de l'esprit [...] (remarque G).

Il n'y a donc plus d'échappatoire. Si l'on donne la sensibilité aux bêtes, il faut, en effet, tout leur donner : sentir, c'est savoir qu'on sent et savoir qu'on sent, c'est penser. A partir du moment où l'on est capable d'une forme de pensée, on est capable de toutes les autres :

Il est évident que quiconque sait juger des choses, que toute substance qui a quelque sentiment, sait qu'elle sent ; et il ne serait pas plus absurde de soutenir que l'âme de l'homme connaît un objet sans connaître qu'elle le connaît, qu'il est absurde de dire que l'âme d'un chien voit un oiseau, sans voir qu'elle le voit. Cela montre que tous les actes des facultés sensitives sont de leur nature et par leur essence réflexifs sur eux-mêmes. (remarque E)

Dès lors, le piège se referme : il ne sert à rien de « borner » la connaissance des bêtes : si leur âme a quelque connaissance, elle ne diffère pas de celle des hommes, le plus ou le moins en ce domaine venant seulement de ce que « les organes qu'elle anime ne ressemblent point aux nôtres » (remarque E). L'exemple des enfants le montre suffisamment : leurs performances ne sont pas celles des adultes, mais on ne saurait en conclure que leurs âmes sont différentes, c'est une question de maturité des organes : « C'est ce qui fait que les enfants à la mamelle, les fous et les frénétiques ne raisonnent pas ». Les conséquences d'une position moyenne sont donc catastrophiques : elle se voit contrainte d'accorder une identité de nature entre les âmes animales et humaines, et en conséquence, un dilemme, catastrophique dans ses deux branches, s'ouvre devant nous : soit l'âme des bêtes et celle des hommes sont toutes immortelles, soit toutes mortelles :

Cette doctrine coule nécessairement et inévitablement de ce qui s'enseigne dans les Écoles sur la connaissance des bêtes. Il s'ensuit de là que si leurs âmes sont matérielles et mortelles, les âmes des hommes le sont aussi, et que si

l'âme des hommes est une substance spirituelle et immortelle, l'âme des bêtes l'est aussi. Conséquences horribles de quelque côté qu'on se tourne; car si pour éviter l'immortalité des bêtes, on suppose que l'âme des hommes meurt avec le corps, on renverse la doctrine d'une autre vie, et l'on frappe les fondements de la religion. Si pour conserver à notre âme le privilège de l'immortalité, on l'étend sur celle des bêtes, dans quel abîme se trouvera-t-on? Que ferons-nous de tant d'âmes immortelles? (remarque E)

Ceci d'autant que le microscope nous fait découvrir dans « une goutte de liqueur » des milliers d'animalcules qui vont revendiquer leur part de paradis. Il s'avère donc que seule une théorie, celle de Descartes, qui refuse la sensibilité aux bêtes, peut aussi leur refuser une âme et donc l'immortalité.

Reste que cette question de l'immortalité n'est pas la seule qui importe à la religion : la sensibilité des animaux a aussi un enjeu de théodicée sur lequel Descartes va être mis, de nouveau, à contribution. La souffrance est une conséquence du péché originel, or l'animal, qui en est exempt, ne saurait souffrir :

Cela, direz-vous importe peu à la religion. Vous vous trompez, répondra-t-on ; car toutes les preuves du péché originel, empruntées des maladies et de la mort, à quoi les petits enfants sont assujettis, tombent par terre dès que vous supposez que les bêtes sentent : elles sont sujettes à la douleur et à la mort; elles n'ont pourtant jamais péché. Ainsi vous raisonnez mal quand vous dites, les petits enfants endurent du mal et meurent : ils sont donc criminels; car vous supposez un faux principe, et démenti par la condition des bêtes, savoir que ce qui n'a jamais péché ne peut souffrir de mal. C'est néanmoins un principe de la dernière évidence : il coule nécessairement des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu; il est conforme à l'ordre immuable, à cet ordre dont nous concevons clairement que Dieu ne s'écarte pas. L'âme des bêtes confond cet ordre, et renverse ces idées si distinctes : il faut donc demeurer d'accord que les automates de Mr. Descartes favorisent extrêmement les principes selon lesquels nous jugeons l'être infini, et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie. (remarque C)

Seulement, pour le coup, un doute surgit sur le sérieux de Bayle dans ce dernier argument. Peut-on croire un seul instant, connaissant la véhémence avec laquelle il avait refusé la possibilité d'une conciliation de la souffrance humaine avec le dogme de la bonté divine, dans les articles « Pauliciens » ou « Manichéens », qu'il puisse maintenant considérer la souffrance des bêtes comme un plus grand scandale théologique que celle des enfants ? L'ironie pointe ici, une ironie amère : elle nous fait toucher du doigt le pris à payer pour « soutenir l'orthodoxie ». Dans le même mouvement, il enrôle Descartes dans un combat douteux dont ce dernier se serait bien passé. Bref, on a quelques raisons de s'interroger sur la sincérité de la conclusion de ce passage : « N'y aurait-il pas de la cruauté et de l'injustice à soumettre l'âme innocente [celle des bêtes] à tant de malheurs ? On se délivre de toutes ces difficultés par le dogme de Mr. Descartes ».

Encore faudrait-il, même si on prend cet argument au sérieux, que ce « dogme de Mr. Descartes » soit vraisemblable. Or, nous le savons depuis le début, les témoignages d'une présence de l'intelligence, mais aussi de sentiments, chez les bêtes n'embarrassent pas moins les cartésiens que les aristotéliciens, même si c'est pour des raisons opposées. Les aristotéliciens, qui les reconnaissent, ne savent où borner cette intelligence et ces sentiments ; les cartésiens, qui les refusent, heurtent le bon sens et l'expérience ordinaire :

Ce qui incommode le plus les cartésiens, n'est pas de dire que les bêtes se meuvent promptement en mille et mille façons, c'est de dire qu'elles donnent plusieurs marques d'amitié, ou de haine, ou de joie, ou de jalousie, ou de crainte, ou de douleur, etc. (remarque K)

En résumé, seule la position de Descartes peut – ou pourrait – être compatible avec la dogmatique religieuse. Elle Seule sauve, par la séparation absolue de la *res extensa* et de la *res cogitans*, la croyance en l'immortalité de l'homme. Enfin, en faisant de l'animal une pure machine sans sensibilité, Descartes préserve la justice de Dieu. Pourtant sa doctrine ouvre plus de

difficultés qu'elle n'en résout. Tout d'abord, l'expérience quotidienne nous offre mille témoignages irrécusables de la sensibilité animale. Mais, plus profondément encore, si l'on ne conçoit guère comment la matière peut accéder à la pensée, l'idée opposée d'une substance qui s'identifierait à la pensée est elle-même très problématique. Il est même possible que cette définition de l'esprit soit finalement plus dangereuse qu'elle n'est solide, et cela concernant, de nouveau, la question de l'immortalité. Dans la remarque F de l'article «Pomponace», Bayle le souligne cruellement, prenant une nouvelle fois Gassendi comme témoin :

J'ai lu dans un livre de Mr. Arnauld, que la réplique de Gassendi à Descartes a fait dans Naples beaucoup d'incrédules sur le chapitre de l'immortalité de l'âme, parce que Gassendi a employé toutes les forces de son esprit à énerver les raisonnements de Descartes touchant ce dogme. C'est la preuve que le principe cartésien n'est pas évident pour tout le monde. [...] la spiritualité n'est pas une preuve nécessaire de l'immortalité; car si la vie de l'âme consiste dans la pensée, il est sûr que la cessation totale de la pensée serait une vraie mort de l'âme; c'est pourquoi l'âme pourrait mourir sans cesser d'être une substance spirituelle, comme les chiens meurent sans cesser d'être une substance corporelle [...].

\* \* \*

L'article « Rorarius » se termine encore sur le constat apparent de la faillite de toute résolution ultime du problème de l'âme des bêtes et propose, en conséquence, une issue fidéiste à ce qui peut apparaître comme un match nul entre les tenants d'un « naturalisme » et ceux d'une « philosophie chrétienne », mais la position de Bayle va se préciser dans une autre polémique : celle concernant la capacité de la matière à s'auto-organiser.

Bayle avait déjà abordé cette question dans le *Dictionnaire*, par exemple dans l'article « Ovide ». Dans la remarque G de celuici, il discute de la définition que les Anciens donnaient du chaos, entendu comme « une masse informe de matière où les semen-

ces<sup>3</sup> de tous les corps particuliers étaient pèle-mêle avec la dernière confusion ». Le problème débattu était de savoir si un tel « chaos » était condamné à demeurer éternellement dans cet état de désordre ou s'il serait capable de se « débrouiller » tout seul. En clair, il s'agissait de savoir si une intervention divine serait indispensable pour mettre en ordre un tel état de confusion des éléments, ou si cet ordre pourrait être la suite nécessaire de la nature de ses éléments. Bayle ne cache pas qu'il tient la seconde hypothèse pour la bonne :

> Les qualités élémentaires sont un principe suffisant pour débrouiller un chaos sans l'intervention d'une autre cause, et pour placer les parties ou proches du centre ou loin du centre, à proportion de leur pesanteur ou légèreté.

On peut ainsi comparer le chaos à une « fiole » où de la terre, mélangée à de l'eau, se décanterait peu à peu, ou encore, à un vin nouveau qui fermente. Toute cause externe serait alors de l'ordre d'un deus ex machina, inutile et superflue. Il faut même aller plus loin : dans l'hypothèse d'un chaos primordial, Dieu ne pourrait être qu'un principe de désordre. Il ajoute donc, toujours dans cette remarque G:

> Joignez à cela que si la matière avait été mue par un principe extérieur, ce serait un signe que son existence nécessaire et indépendante serait séparée et distincte du mouvement, d'où il résulte que son état naturel est d'être en repos, et qu'ainsi Dieu n'aurait pu la mouvoir sans introduire du désordre dans la nature des choses, n'y ayant rien de plus convenable à l'ordre que de suivre l'institution éternelle et nécessaire de la Nature.

Que Dieu puisse être assimilé à un principe de désordre est déjà en soi étonnant, mais Bayle, par l'intermédiaire d'un renvoi apparemment anodin, va donner une suite encore plus

La notion de « semences de tous corps » peut avoir son origine chez Gassendi (semina rerum) : voir sur ce point l'article d'O. Bloch, « Gassendi et les "semences des choses" », dans Matière à histoires, Paris, Vrin, 1996.

subversive à ce premier motif d'inquiétude. Il précise, en effet : « C'est de quoi je parle plus amplement en d'autres endroits » et nous indique « Épicure, remarque S ». Or, dans ce texte, il avait lié cette appréciation du chaos à la question, toujours centrale pour lui, de la présence du mal dans le monde et de la responsabilité de Dieu à l'égard de celui-ci :

Tout était insensible sous cet état [le chaos] : le chagrin, la douleur, le crime, tout le mal physique, tout le mal moral, y étaient inconnus. On n'y sentait aucun plaisir, mais cette privation de bien n'était pas un mal, car elle ne saurait être un malheur qu'en tant qu'on s'en aperçoit, et qu'on s'en afflige. Vous voyez donc qu'il n'était pas d'une bonté sage de faire changer d'état à la matière, pour la métamorphoser en un monde tel que celui-ci. Elle contenait en son sein les semences de tous les crimes, et de toutes les misères que nous voyons ; mais c'étaient des semences infécondes, et dans cet état elles ne faisaient pas plus de mal, que si elles n'eussent pas existé : elles n'ont été pernicieuses et funestes qu'après que les animaux en ont été éclos par la formation du monde<sup>4</sup>. Ainsi la matière était une Caramine qu'il ne fallait pas remuer.

Le nom de « Caramine » renvoie à une anecdote qui donne sa matière à l'*Adage* 64 d'Érasme : selon Servius, commentateur de Virgile, il s'agissait d'un marécage près d'une ville. Les habitants de celle-ci demandèrent à l'oracle s'ils pouvaient l'assécher car il les incommodait. Malgré la réponse négative de celui-ci, ils l'asséchèrent, mais mal leur en prit car cela ouvrit un chemin à leurs ennemis pour entrer dans la ville. La morale est donc claire dans le contexte de l'article « Ovide » : l'intervention de Dieu sur le chaos fut pour le moins intempestive.

Mais de façon plus contemporaine, cette question des potentialités propres de la matière est devenue inévitable car, pour Bayle, les « nouveaux philosophes » ont conforté largement l'idée,

<sup>4</sup> Il est à remarquer que Bayle ici pose, sans état d'âme, que la souffrance apparaît avec la vie animale.

déjà répandue chez les Anciens, que les éléments naturels possèdent, en eux-mêmes, suffisamment de dynamisme pour produire l'ordre, certes imparfait, du monde tel que nous le connaissons :

Puis donc que suivant la doctrine de ceux-ci ces quatre corps situés selon leur légèreté, et leur pesanteur naturelle sont un principe qui suffit à toutes les générations, les cartésiens, les gassendistes, et les autres philosophes modernes, doivent soutenir que le mouvement, la situation et la figure des parties de la matière suffisent à la production de tous les effets naturels, sans excepter même l'arrangement général qui a mis la Terre, l'Air, l'Eau et les Astres où nous les voyons. Ainsi la véritable cause du monde, et des effets qui s'y produisent, n'est point différente de la cause qui a donné le mouvement aux parties de la matière, soit qu'en même temps elle ait assigné à chaque atome une figure déterminée comme le veulent les gassendistes, soit qu'elle ait seulement donné à des parties toutes cubiques une impulsion qui par la durée du mouvement réduit à certaines lois, leur ferait prendre par la suite toutes sortes de figures. C'est l'hypothèse des cartésiens. Les uns et les autres doivent convenir par conséquent, que si la matière avait été telle avant la génération du monde qu'Ovide l'a prétendu, elle aurait été capable de se tirer du chaos par ses propres forces, et de se donner la forme de monde sans l'assistance de Dieu. (remarque G)

Bayle fait alors une allusion à la «fiction que Mr. Descartes avance touchant la manière dont le monde aurait pu être formé » et il donne comme référence : *Principes de la philosophie*, III, § 46 et suivants. Certes, le conditionnel montre qu'il ne peut s'agir que d'une fable qui n'est licite qu'en se mettant volontairement, et provisoirement, hors « des lumières de la révélation ».

Pour autant, si l'on recourt à de telles fables, c'est que le dogme de la création n'est pas, lui-même, sans difficulté. Du seul fait, tout d'abord, que l'idée selon laquelle rien ne se fait de rien rend inconcevable celle de création, du moins par les lumières de la raison. Ensuite, parce qu'il n'est pas moins incompréhensible qu'un pur esprit, tel que Dieu, puisse mouvoir la matière. Enfin et pour ce qui concerne, une nouvelle fois, la responsabilité

divine vis-à-vis de la souffrance et du mal, le mystère ne peut que s'approfondir avec la notion de création au sens chrétien du terme : on ne saurait plus faire passer leur apparition dans le monde comme le simple résultat d'une sorte de maladresse involontaire – une Camarine qu'il aurait mieux valu laisser dans son état premier – comme c'était encore le cas pour un « Démiurge » face au chaos, mais comme l'effet d'un acte souverain qui ne peut qu'être assimilé à une décision volontaire et radicale de faire advenir ce que la toute puissance de Dieu pouvait facilement éviter.

Un « grand combat<sup>5</sup> » entre le « naturalisme » athée et la dogmatique chrétienne était donc engagé, combat de plus en plus incertain, mais où Descartes semblait encore être le seul en mesure de produire les pièces maîtresses capables de favoriser les positions chancelantes de la religion.

Gianluca Mori a montré l'importance, dans ce débat crucial, des paragraphes 103 à 114 de La *Continuation des Pensées diverses* pour saisir la position ultime de Bayle<sup>6</sup>. Ce dernier en effet développe, dans ces paragraphes, l'hypothèse du « stratonisme », présenté comme la forme la plus satisfaisante de l'athéisme philosophique. Il s'agit, pour aller vite, d'une sorte de « spinozisme » débarrassé de l'hypothèse insoutenable de l'unicité de la substance :

Straton successeur de Théophraste dans la régence de l'école d'Aristote, ne se piqua point de suivre le pur péripatétisme, il y fit des innovations, il y renversa le dogme de

Continuation des Pensées diverses, § 106, Œuvres diverses, La Haye, 1727, t. III, p. 334a.

D'abord dans un article, « L' "Athée spéculatif" selon Bayle : permanence et développement d'une idée », De l'humanisme aux Lumières, mélanges en hommage à Elisabeth Labrousse, Oxford, Voltaire foundation, 1996, puis dans le chapitre 5, « Athéisme et fidéisme » de son Bayle philosophe, Paris, Honoré Champion, 1999. Tout ce qui suit lui est donc fortement redevable. Pour une interprétation différente de ces paragraphes, on peut consulter l'article de Jean-Luc Solère, « Bayle, les théoriciens catholiques et la rétorsion stratonienne », Pierre Bayle dans la République des Lettres, sous la direction d'Antony McKenna et Gianni Paganini, Champion, Paris, 2004.

l'existence de Dieu, il ne reconnut d'autre puissance divine que celle de la nature, et il soutint que la nature était toute corporelle<sup>7</sup>.

En avocat habile de la cause de celui-ci, Bayle expose d'abord le point faible du stratonisme : l'impossibilité de concevoir un ordre non régi par un être intelligent :

Il n'y a rien, ce me semble, de plus accablant pour un philosophe stratonicien que de lui dire qu'une cause destituée de connaissance n'a point pu faire ce monde, où il y a un si bel ordre, un mécanisme si exact, et des lois du mouvement si justes et si constantes. Car puisque la plus chétive maison n'a jamais été bâtie sans une cause qui en avait l'idée, et qui dirigeait son travail selon cette idée, comment serait-il possible que le corps de l'homme eût été organisé par une cause qui n'a aucun sentiment, ou que le monde qui est un ouvrage incomparablement plus difficile que le corps des animaux eût été produit par une nature inanimée qui ne connaît pas seulement si elle a des forces : tant s'en faut quelle puisse les diriger<sup>8</sup> ?

Deux difficultés complémentaires sont alors opposées au philosophe « stratonicien » :

Conçoit-on des lois qui n'aient pas été établies par une cause intelligente? En conçoit-on qui puissent être exécutées régulièrement par une cause qui ne les connaît point, et qui ne sait même pas qu'elle soit au monde<sup>9</sup>?

Si Bayle insiste sur celles-ci, c'est qu'il les a, lui-même, longtemps perçues comme irréfutables. Et c'est sans doute l'une des raisons du long attachement de Bayle à Malebranche, considéré, en l'occurrence, comme le meilleur représentant du mouve-

Continuation des Pensées diverses, op. cit., § 91, p. 317b-318a. L'avantage de Straton était ce peu d'information qui nous était resté à son sujet. Bayle pouvait donc lui attribuer la doctrine qui lui convenait.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.*, § 106, p. 334a.

<sup>9</sup> Ibid., § 110, p. 340a.

ment cartésien. Il a longtemps pensé que Malebranche, en liant la question des lois simples et générales régissant l'univers à celle du *Deus solum agens*, offrait une solution élégante à toutes les difficultés évoquées. Par exemple, au § 208 des *Pensées diverses*, il affirme s'appuyer sur « le sentiment de l'un des plus grands philosophes de ce siècle, qui croit que Dieu meut tous les corps par des lois très simples, très générales et très uniformes <sup>10</sup> ».

Mais, dans la *Continuation des Pensées diverses*, ce « sentiment » est lui-même interrogé et il faut, en premier lieu, se demander pour quelles raisons Bayle met désormais en question, dans ce texte tardif (1704) ce qui, jusque là, avait semblé lui donner satisfaction.

La première raison est d'ordre théologique et elle est récurrente chez Bayle<sup>11</sup> : si Dieu est le seul agent, il sera aussi la cause de mes volontés et, par voie de conséquence, l'auteur du péché au cas où celles-ci se dirigent vers le mal. Bayle évoque la question, sans y répondre :

Si vous me répliquez que la doctrine des cartésiens [Malebranche] porte à croire qu'il [Dieu] est aussi la cause des actes de notre volonté, je vous répliquerais à mon tour que je n'entre point dans ce mystère. C'est un *noli me tangere*, c'est un abîme dont il faut que l'on s'éloigne sans tourner les yeux en arrière, de peur de devenir une statue de sel comme la femme de Lot: la philosophie n'y peut voir goutte, il faut recourir humblement aux lumières révélées <sup>12</sup>.

Pensées diverses sur la comète, § 208, édition critique avec une introduction et des notes publiée par A. Prat, 2e édition mise à jour et préparée par Pierre Rétat, Paris, Nizet, S.T.F.M., 1984, t. II, p. 193. Une note en bas de page indique qu'il s'agit du P. Malebranche.

Gianluca Mori a montré que l'adhésion de Bayle à Malebranche a toujours été traversée d'objections et de réticences, même dans les périodes où elle est le plus ostensiblement revendiquée. Ce qui apparaît comme un revirement tardif est donc, en fait, préparé de longue date. Voir son Bayle philosophe, op. cit., chapitre 3 : « Bayle et Malebranche ».

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Continuation des Pensées diverses, § 111, p. 342b.

La seconde raison marque, elle, une radicalisation de la positon de Bayle car elle soulève une difficulté nouvelle et originale atteignant la doctrine de Descartes: l'argument qui pose qu'il faut une intelligence pour concevoir et décider des lois qui régissent le monde n'est-il pas menacé d'une régression à l'infini qui le viderait de son sens? Autrement dit, poser Dieu comme cause unique de tous les mouvements locaux, ne saurait empêcher que l'on se demande quelle est la cause intelligente dont dépend Dieu lui-même. Bayle, évitant de heurter de front la doctrine chrétienne, situera le débat entre Straton et les stoïciens:

Vous [les stoïciens] admettez deux principes de toutes choses, Dieu et la matière ; Dieu comme principe actif, la matière comme principe passif. Dieu est selon vous un feu éternel et toujours vivant, il est donc un assemblage de corpuscules fort agités, car telle est l'essence du feu. [...] Ditesnous, s'il vous plait, d'où a dépendu cet arrangement précis, et ce degré particulier de mouvement. Ont-ils été choisis par une cause intelligente, et préférés à tout autre arrangement et à toute autre quantité de mouvement possibles par une nature qui connut ce qu'elle faisait et pourquoi elle le faisait? Vous ne pouvez pas dire cela; car ce serait dire que Dieu a été produit par une cause antérieure, qu'il n'est pas un être improduit, qui n'est pas le premier principe efficient de toutes choses et il faudrait remonter jusqu'à cette cause antérieure, nous en expliquer l'essence, nous dire si c'est un feu, etc. La même question reviendrait à l'infini<sup>13</sup>.

Bref, il faut aller « tout droit au premier être » et accepter que celui-ci, quel qu'il soit, est ce qu'il est « par sa nature », sans chercher à en rendre raison par une régression infinie dans une chaîne de causes jamais suffisantes par elles-mêmes. Autrement dit, il faut convenir, au sujet de Dieu, comme de la nature, que leur existence est un effet nécessaire de leur nature et qu'elle n'est le résultat, ni de leur volonté, ni d'une volonté extérieure.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ibid.*, § 106, p. 334a-334b.

De même, de Dieu ou de la nature, il faudra dire que l'action ou les effets sont le résultat des attributs nécessaires qui les définissent en eux-mêmes. Cela étant reconnu, peu importe alors comment on appellera ce premier être. Pour Bayle cet argument paraît sans réplique et il semblerait alors que le dernier mot revienne à Straton:

La première cause est le *non plus ultra* de toutes nos spéculations, il n'y a ni raison, ni cause au-delà du premier être. [...] La connaissance que cette nature a d'ellemême n'a point précédé son existence, et si notre esprit voulait distinguer des moments en Dieu, il donnerait je ne sais quelle priorité à l'existence et non à l'intelligence. Nous voilà donc obligés, aussi bien que Straton à nous arrêter à la nature même du premier être, sans pouvoir chercher la raison de ses attributs dans un ordre ou dans un plan antérieur<sup>14</sup>.

Dieu, si l'on tient encore à ce terme, est alors réduit à n'être que l'exécuteur impersonnel de lois nécessaires. Au § 152, Bayle revient sur cette conception d'un Dieu pour qui l'existence précède la volonté :

C'est une chose certaine que l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point parce qu'il veut exister, mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa puissance et sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas tout puissant, il ne connaît pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement *identifiés* avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences 15.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibid.*, § 111, p. 342a.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ibid.*, p. 409b.

Seulement un tel Dieu n'est plus chrétien. Il n'y a plus en lui place pour des volontés particulières par lesquelles se manifesterait sa mansuétude vis-à-vis du pécheur. Il n'y a plus place, en un mot, pour la providence, caractéristique divine qui pour Bayle est au fondement de la religion. Bref, une telle idée de Dieu relève d'une forme d'athéisme :

Qu'on reconnaisse tant qu'on voudra un premier être, un Dieu suprême, un premier principe, ce n'est pas assez pour le fondement d'une religion : [...] il faut de plus établir que ce premier être, par un acte unique de son entendement, connaît toutes choses, et que, par un acte unique de sa volonté, il maintient un certain ordre dans l'univers, ou le change selon son bon plaisir. De-là l'espérance d'être exaucé quand on le prie ; la crainte d'être puni quand on se gouverne mal ; la confiance d'être récompensé quand on vit bien ; toute la religion en un mot, et sans cela point de religion 16.

C'est alors qu'une fois de plus, Descartes va être placé par Bayle dans la situation, ô combien périlleuse, d'être le seul, tant parmi les Anciens que les Modernes, capable d'une conception de Dieu encore compatible, sur ce point précis, avec la religion. Bayle remarque que des « missionnaires cartésiens » seraient plus aptes, par exemple face à des philosophes chinois (athées), à répondre aux arguments « touchant les limitations de la puissance de Dieu », que ne seraient des missionnaires formés à la scolastique. Car face à tous les arguments (impies) faisant de Dieu un être défini par une « nature » imposant à son action des modalités fixes, « le meilleur pour eux sera de dire comme Mr. Descartes, que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, et qu'il pourra faire un cercle quarré quand il lui plaira »<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ibid., § 104, p. 329b.; voir aussi «Lucrèce», remarque K: «tous les usages de la religion sont fondés, non pas sur le dogme de l'existence de Dieu, mais sur le dogme de la providence».

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Ibid.*, § 114, p. 348a.

Bayle fait bien sûr allusion à la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles. Pour Descartes, loin que l'existence précède la volonté en Dieu, c'est la liberté qui est en lui première, car, sans cette priorité donnée à la liberté, on ne saurait parler de *création* proprement dite<sup>18</sup>. On sait que toute autre conception de Dieu, selon Descartes, assujettirait celui-ci au destin ou à la nécessité<sup>19</sup>.

Seulement Bayle affirme tout aussitôt que cette doctrine de Descartes restait pour lui strictement incompréhensible, comme l'avait été, il y a peu, celle des « animaux-machines ». Et, avec une pointe de malice, il enfonce le clou en remarquant qu'il en était de même, apparemment, pour Malebranche lui-même :

Mais est-il certain ce dogme-là, demanderez-vous: je vous répondrai qu'en le connaissant si propre à prévenir les rétorsions des stratoniens j'ai fait tout ce que j'ai pu pour le bien comprendre, et pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingénument que je n'en suis pas venu encore tout à fait à bout. Cela ne me décourage point; je m'imagine, comme ont fait d'autres philosophes en semblables cas que le temps développera ce beau paradoxe. Je voudrais que le Père Malebranche eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures<sup>20</sup>.

En réalité, Bayle sait que le temps ne fera rien à l'affaire, car cette doctrine de Descartes n'est plus ici, comme celle de « l'animal-machine », simplement invraisemblable, elle implique un scandale moral. Si Dieu avait pu vouloir d'autres valeurs que celles que tout homme reconnaît en sa raison comme au fondement de sa conduite, le plus exécrable des pyrrhonismes, le pyrrhonisme moral, risquerait de triompher. Bayle, en conséquence, préfère se reconnaître dans la doctrine du « droit natu-

René Descartes, Réponses aux sixièmes objections (6), Œuvres et lettres, édition d'André Bridoux, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p. 535.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, Œuvres et lettres, op. cit., p. 933.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Continuation des Pensées diverses, § 114, p. 348a.

rel » et, en particulier, il se sent proche de Grotius : les principes moraux s'imposent à tous, à Dieu comme aux hommes, et ils s'imposeraient encore à tous les hommes, même s'il n'y avait pas de Dieu. Il remarque donc dans le § 152 de la *Continuation* :

Ainsi selon la doctrine d'une infinité d'auteurs graves, il y a dans la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire ; car de ce que ne faire tort à personne serait une bonne action non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner une loi directement opposée en tous ses points aux commandements du Décalogue. Cela fait horreur<sup>21</sup>.

Et, pour Bayle, la question est cruciale : s'il n'y a pas de rationalité morale indépendante des prescriptions religieuses - ce qui serait, selon lui, une conséquence de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles - toute sa théorie philosophique de la tolérance, telle qu'il l'a exposée dans son Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer, s'effondre. C'est bien en effet, la priorité de la morale rationnelle, à vocation universelle, sur les formes contingentes et historiques des religions diverses, qui lui permet, dans une première partie, de refuser toute pertinence à l'interprétation littérale de ces paroles attribuées au Christ et servant de caution à la politique de conversions forcées, lors de la révocation de l'Edit de Nantes. C'est encore cette primauté de la rationalité morale qui lui avait permis, dans un second temps, de placer « les droits de la conscience errante » au cœur de sa justification philosophique de la tolérance. La seule possibilité de pacification des consciences religieuses reposait, en effet, pour Bayle, dans une reconnaissance mutuelle des croyances, non au niveau de leur contenu hétérogène, mais de leur commune valeur morale de sincérité. Bref, sans ce respect mutuel des consciences, il ne saurait y avoir de

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 409b.

frein au fanatisme de celui qui se persuade qu'il agit conformément au commandement divin, si absurde ou criminel que celui-ci paraisse. Et c'est bien parce qu'elle risque de favoriser ce fanatisme aveugle que la théorie de la création des vérités éternelles lui inspire de l'horreur.

\* \* \*

Pour conclure, Bayle semble dresser un bilan sévère du « cartésianisme » : celui-ci s'avère, en effet, incapable de fonder un « naturalisme » cohérent et de remplir son ambition affichée de défendre le dogme chrétien. En cela, il peut nous aider à comprendre pourquoi finalement le mécanisme cartésien tiendra peu de place dans le « matérialisme » d'une grande partie du XVIII° siècle.

C'est bien alors cette réserve de Bayle vis-à-vis des « solutions » cartésiennes qui nous permet aussi de voir se dessiner dans les discussions du *Dictionnaire*, et dans ses dernières œuvres, les linéaments de ce « matérialisme d'Ancien Régime » dont Olivier Bloch<sup>22</sup> a montré qu'il puisait ses sources ailleurs que dans le mécanisme du siècle précédent. Un dernier exemple suffira à le montrer : celui de ces « atomes animés » imaginés par Bayle et qui préfigurent bien des éléments de l'orientation dynamique et vitaliste du matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bayle en propose l'hypothèse dans la remarque F de l'article « Epicure » :

Prétendre qu'un assemblage d'atomes inanimés peut être une âme et envoyer des images qui nous donnent des pensées, c'est se payer d'une hypothèse plus confuse que le chaos d'Hésiode. [...] Mais en supposant une fois que tous les atomes ont une âme, on conçoit sans peine que leurs divers assemblages forment diverses espèces d'animaux, diverses manières de sentiments, diverses combinaisons de pensées, et par là on est à l'abri de l'objection foudroyante de Galien.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Voir sur ce point Olivier Bloch, *Matière à histoires*, *op. cit.*, p. 314 et sq.

Il en a peut-être trouvé l'idée chez Regius<sup>23</sup>, mais, quoi qu'il en soit elle aura, grâce à lui, une longue postérité. On la retrouve d'abord dans le texte d'Abraham Gaultier, la *Réponse en forme de dissertation à un théologien, qui demande ce que veulent dire les Sceptiques, qui cherchent la vérité partout dans la nature, comme dans les écrits des philosophes ; lorsqu'ils pensent que la vie et la mort sont la même chose. Celui-ci, en effet, à la manière de Bayle, qu'il a sans doute connu personnellement, « corrigera » Epicure et Gassendi en recourant à l'hypothèse de Démocrite donnant « aux atomes du sentiment »<sup>24</sup>. Mais elle est encore repérable chez Maupertuis dans son <i>Système de la nature* ou chez Diderot dans l'article LVII de *De l'interprétation de la nature*.

Il est certes délicat de saisir le rapport personnel que Bayle a pu entretenir avec cette hypothèse, mais, en elle-même, celle-ci montre que l'on a changé d'époque par rapport à Descartes et de références scientifiques. La frontière radicale que la mécanique de ce dernier établissait entre la substance pensante et la substance étendue, entre l'âme et la matière, est devenue poreuse. En établissant ce constat, Bayle redonnait au matérialisme de cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle et par delà le projet cartésien d'une conciliation de la science « nouvelle » avec la religion chrétienne, sa vocation et sa vertu libertines.

Jean-Michel Gros CERPHI

Regius, Philosophia naturalis, Amsterdam, Elzevier, 1654, p. 345-346. Voir Fernand Hallyn, Descartes, dissimulation et ironie, Genève, Droz, 2006, p. 191.

Abraham Gaultier, Réponse en forme de dissertation à un théologien, qui demande ce que veulent dire les Sceptiques, qui recherchent la vérité partout dans la nature, comme dans les écrits des philosophes; lorsqu'ils pensent que la vie & la mort sont la même chose, Niort, J. Elies, 1714, p. 106.

## NE LIVRER QU'UNE PARTIE DE SON ESPRIT : FONTENELLE DEVANT DESCARTES

Aucun penseur mieux que Fontenelle n'illustre ce fait qu'un système philosophique, comme le « cartésianisme », aussi organique puisse-t-il sembler, ou prétende-t-il être, dans sa formulation initiale, ne se transmet jamais en bloc à la postérité. Sitôt livré au public, le groupe de thèses dont un système est formé, et qui paraissent à l'auteur si nécessairement liées par une chaîne déductive, est démembré. La raison universelle qui semblait présider à leur établissement devient pour ceux qui les reçoivent des raisons particulières à l'auteur par lesquelles on s'efforce d'expliquer les contingences qui en ont conditionné le développement. Ce qui, subjectivement, avait l'apparence d'une vue de l'esprit transcendante est tôt replacé dans l'immanence d'un procès de construction objectivé.

En fait, de cela, Fontenelle est plus qu'une illustration. Il en est aussi l'un des premiers théoriciens modernes. Il est l'un des premiers à transformer une très ancienne opposition statique entre philosophie et opinion en une dynamique de production du savoir tramant l'histoire de l'esprit humain. S'il y avait un héritage de Fontenelle à penser, c'est sûrement de ce côté qu'il faudrait le chercher, tant dans certains articles d'histoire de la philosophie de la machine encyclopédique des Lumières que dans son Discours préliminaire ou les écrits qui en sont contemporains. Cette transformation apparaît dans la trajectoire même de Fontenelle : d'abord, à l'époque des Nouveaux dialogues de morts (1683), tenant d'un certain scepticisme libertin, il aboutira, comme on le sait, au poste de Secrétaire de l'Académie des sciences, abandonnant en partie l'attitude de retrait que commandait l'exercice mondain d'un « bel esprit » hautement individualisé pour un engagement concret envers le devenir de l'esprit com-

mun à une humanité incarnée dans ses institutions et ses mœurs¹. Entre ces deux termes se trouve un Fontenelle s'intéressant à la possibilité d'une histoire générale de l'esprit qui expliquerait la formation des systèmes philosophiques et des fables, ou plutôt la formation de cette philosophie d'une époque qui devient la fable de la suivante grâce à une logique du progrès. Une telle logique permet en retour de penser une épistémologie laissant apparaître des critères propres à déterminer la valeur des systèmes et les moyens de favoriser leur perfectionnement ou leur remplacement.

Il est notoire que dans cette histoire de l'esprit inaugurée par Fontenelle, ou du moins à la constitution de laquelle il participe activement, Descartes occupe une place toute particulière, notamment en ce qui a trait à la fabrication du concept de modernité et de la philosophie qui y est associée. Pourtant, et c'est ce que nous nous proposons d'explorer ici, il faut encore prendre la mesure de ce qui, dans la philosophie cartésienne, correspond au sens propre à cette modernité et le départager de ce qui ne sert qu'à tracer le portrait d'une figure exemplaire constitutive de l'écriture de l'histoire à l'âge classique. Ce que nous proposons, donc, c'est de distinguer trois registres discursifs faisant jouer au nom « Descartes » des fonctions différentes et attachées à des enjeux philosophiques hétérogènes, lesquels permettent de saisir les tensions à l'œuvre dans le traitement réservé à Descartes par Fontenelle. Le premier de ces registres concerne la figure historique de Descartes en tant que fondateur

Dinah Ribard (« Philosophie et non-philosophie : Fontenelle et Descartes », Revue Fontenelle, II, 2004, p. 55-68) a étudié le rapport de Fontenelle à Descartes en suivant cette trajectoire, montrant qu'il s'y opère un déplacement « de la production mondaine sur la philosophie représentée par les Entretiens sur la pluralité des mondes vers le savoir scientifique dont il se fait l'historien-cartographe » (p. 64), lequel déplacement affecterait le traitement accordé à la figure de Descartes. La perspective ici développée, qui tient compte de ces aspects génétiques, vise, comme on le verra, à séparer les éléments rhétoriques qui servent la construction d'un personnage « Descartes » dans le discours historique de Fontenelle des éléments philosophiques que Fontenelle juge être l'apport de Descartes à l'histoire de l'esprit humain.

#### Mitia Rioux-Beaulne

d'une manière de penser qui définirait la modernité elle-même ; le second porte sur la nature de cette fondation, qui est constamment rapportée par Fontenelle à la question de la *méthode*, alors même qu'il en détourne l'esprit ; le troisième, enfin, intéresse le *contenu* de la philosophie cartésienne et les raisons de l'attachement de Fontenelle à la théorie des tourbillons en dépit du progrès du newtonianisme chez ses contemporains.

## I. La Figure de Descartes

Le lecteur de Fontenelle habitué aux Entretiens sur la pluralité des mondes (1686) peut à bon droit être surpris du Descartes qu'il trouve dans les Nouveaux dialogues des morts, écrits trois ans plus tôt. L'écrivain galant de la première moitié des années 1680, en effet, ne semblait pas en voie de devenir l'apologiste et le vulgarisateur de la philosophie cartésienne dont il présente l'image par la suite – ni, d'ailleurs, d'aucune philosophie que ce soit. En effet, dans un dialogue qui porte directement sur la philosophie, opposant Aristote et Anacréon, c'est la discipline ellemême qui est prise à partie : son utilité supposée serait constamment démentie par ses résultats effectifs, si bien que la « sagesse » anacréontique (qui se résume à boire, chanter et être amoureux) lui damerait le pion. Certes, la philosophie serait une chose admirable, mais elle serait si coûteuse, que la nature humaine l'aurait tôt détournée de son programme.

Comme ils veulent être Philosophes à bon marché, ils ont l'adresse d'étendre ce nom, & ils le donnent le plus souvent à ceux qui font la recherche des Causes naturelles [...] La Philosophie n'a affaire qu'aux Hommes, et nullement au reste de l'Univers. L'Astronome pense aux Astres, le Physicien pense à la nature, & le Philosophe pense à soy. [...] On a donc dispensé les Philosophes d'être Philosophes, & on s'est contenté qu'ils fussent Astronomes, ou Physiciens<sup>2</sup>.

Bernard le Bouvier de Fontenelle, Œuvres complètes, Paris, Fayard, 1990-1996, vol. I, p. 65 (désormais : OC, [No de volume], [No de page]). L'orthographe de cette édition a été respectée.

Cette dépréciation de la philosophie telle qu'elle se fait ne vise pas seulement la manière antique d'un Aristote. Au contraire, cet éloignement d'elle-même qui affecterait la philosophie est répercuté par le personnage de Descartes expliquant au troisième Faux Démétrius qu'il ne voit plus dans son entreprise que l'effet d'une vanité outrée. Ainsi, on trouve dans ce dialogue un Descartes qui, une fois mort, est comme revenu de sa propre prétention à la vérité.

On a quelque raison d'être toujours trompé par les promesses des Philosophes. Il se découvre de temps en temps quelques petites vérités peu importantes, mais qui amusent. Pour ce qui regarde le fond de la Philosophie, j'avoue que cela n'avance guère. Je crois aussi que l'on trouve quelquefois la vérité sur des articles considérables: mais le malheur est qu'on ne sait pas qu'on l'ait trouvée. [...] Dans vingt-quatre mille ans, il viendra des Philosophes qui se vanteront de détruire toutes les erreurs qui auront régné pendant trente mille, et il y aura des gens qui croiront qu'en effet on ne fera alors que commencer à ouvrir les yeux. [...] Puisque les Modernes ne découvrent pas la vérité plus que les Anciens, il est bien juste qu'ils aient du moins autant d'espérance de la découvrir. Cette espérance est toujours agréable, quoique vaine<sup>3</sup>.

Un Descartes devenu sceptique: l'image ainsi construite prend acte de la possibilité que la philosophie cartésienne ait des vérités peu importantes à offrir, et laisse planer un doute montaignien sur l'ensemble de l'entreprise; l'écrivain, pour sa part, prend le topos de la rupture pour ce qu'il est: un lieu commun de toute la littérature philosophique qui trompe par ses promesses; l'historien moraliste constate que cette vanité est attachée à l'agrément que procure l'espérance elle-même, justifiant ainsi une coupure entre les Anciens et les Modernes par la nécessité anthropologique de réactiver sans cesse cette espérance. La présence de

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ibid.*, p. 200.

#### Mitia Rioux-Beaulne

Descartes parmi le groupe des morts modernes confirme, en ce sens, son statut de figure historique importante, mais cette importance est vide de toute substance philosophique. L'épreuve du doute, à laquelle Descartes s'était pourtant soumis, ne vaut pas comme propédeutique, mais comme moyen de renversement de la philosophie et de son illusion constitutive.

On aurait tort de croire que l'auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes* ait pris une direction diamétralement opposée à celle des *Dialogues*. L'organisation du texte montre en effet que la présentation d'une cosmologie arrimée à la « philosophie moderne » n'est pas présentée de manière imagée pour de simples fins de vulgarisation. Cela tient, plutôt, à ce que Fontenelle juge être la fonction propre du discours philosophique, lequel suppose un travail de spéculation imaginaire, un art de la conjecture qui fait voir les mondes possibles. Ainsi, il écrit :

Toute la Philosophie, lui dis-je, n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais. [...] Ainsi, les vrais Philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point<sup>4</sup>.

Dans ce contexte, le monde peut être présenté comme un vaste théâtre de machines dont les poulies et contrepoids nous sont cachés, et dont les philosophes ont mis beaucoup de temps à deviner les mécanismes. À ce titre, il ne faut pas négliger ce droit de réserve que se conserve Fontenelle, alors qu'il répond à la Marquise traitant de vision ou de folie l'idée que la Lune soit habitée :

C'en est peut-être une aussi, répondis-je. Je ne prends parti dans ces choses-là, que comme on en prend dans les guerres civiles, où l'incertitude de ce qui peut arriver, fait qu'on entretient toujours des intelligences dans le parti opposé, et qu'on a des ménagements avec ses ennemis même. Pour moi, quoique je croie la Lune une Terre habitée, je ne

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> OC, II, p. 20.

laisse pas de vivre civilement avec ceux qui ne le croient pas ; et je me tiens toujours en état de me pouvoir ranger à leur opinion avec honneur, si elle avait le dessus...  $^5$ 

En fait, les *Entretiens* encadrent l'exposé de la philosophie moderne dans un jeu de télescopages mêlant, comme en avertit la préface<sup>6</sup>, le vrai et le faux, de manière à laisser sur les matières qu'elle touche plus d'espérances encore à combler que de réponses définitives<sup>7</sup>. Ce qui a changé, pourtant, c'est un certain ton qui donne, désormais, à l'histoire de cette philosophie une direction : Fontenelle, en effet, n'hésite plus à nommer Descartes au terme d'une histoire de la philosophie parvenue à un moment charnière :

À la fin, Descartes et quelques autres Modernes sont venus qui ont dit: *Phaëton monte, parce qu'il est tiré par des cordes, et qu'un poids de plus pesant que lui descend.* Ainsi, on ne croit plus qu'un corps se remue, s'il n'est tiré, ou plutôt poussé par un autre corps: on ne croit plus qu'il monte ou qu'il descende, si ce n'est par l'effet d'un contrepoids ou d'un ressort; et qui verroit la Nature telle qu'elle est, ne verroit que le derrière du Théâtre de l'Opéra<sup>8</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

Dans son article intitulé «Les Entretiens sur la pluralité des mondes comme discours de la méthode: une lecture du sixième Soir » (Revue Fontenelle, nº 1, 2003), Serge Hochedez a montré que plus encore qu'un discours de vulgarisation, les Entretiens « ont visiblement pour fonction première d'attirer l'attention du lecteur sur la méthode mise en œuvre par le philosophe plutôt que sur des informations au caractère conjectural souvent souligné dans le texte par le philosophe lui-même » (p. 53). Si cela, comme on le verra plus loin, vaut pour le contenu de la philosophie cartésienne, il semble en revanche que les développements de la philosophie moderne constituent pour Fontenelle un progrès réel, progrès dont Descartes est l'un des jalons des plus importants.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> OC, II, p. 21.

#### Mitia Rioux-Beaulne

Dans le seul premier membre de cet extrait apparaît ce qui, pour Fontenelle, est en train de se préciser, à savoir le fait qu'on puisse dire : « à la fin, Descartes et les Modernes », de manière à insister sur la spécificité de la modernité et sur la place que Descartes y occupe. Ce n'est probablement pas sans raison que l'on assiste alors à une prolifération d'écrits concernant l'histoire dans l'œuvre de Fontenelle. En effet, de la traduction/adaptation de l'Histoire des Oracles (1686) à De l'origine des fables (entre 1690 et 1700), en passant par sa célèbre intervention dans la Querelle des Anciens et des Modernes sous la forme d'une Digression (1688) et par une Vie de Corneille précédée d'une Histoire du Théâtre François (entre 1690 et 1700), Fontenelle travaille enfin à l'élaboration d'une figure de Descartes en même temps qu'il s'efforce de réhabiliter le topos de la rupture qu'il avait d'abord traité comme une marque de vanité. Mais cette réhabilitation n'est plus proprement topique : Fontenelle veut en faire la théorie.

Ainsi, la *Digression sur les Anciens et les Modernes* posera la première pièce de l'édifice :

Avant M. Descartes, on raisonnoit plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa Philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises<sup>9</sup>.

À partir de ce point, le ton de Fontenelle prend une nouvelle tournure : les allusions à Descartes deviennent plus sérieuses. Il n'est plus placé *parmi* les modernes comme au hasard dans une suite de noms ; il incarne ce que signifie l'entrée dans la modernité. À cause de lui, la philosophie a changé de face. Si l'histoire de l'esprit demeure pour Fontenelle marquée par l'invention constante de nouveaux systèmes, celui de Descartes a ceci de particulier qu'il apporte en même temps un nouvel art d'inventer – une méthode – qui place la science dans une situation

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> *Ibid.*, p. 420.

de non retour. Construisant ainsi ce qui deviendra un *leitmotiv* de la pensée des Lumières, Fontenelle présente la méthode cartésienne comme ce qui donne à la science moderne son caractère spécifique, à savoir sa logique d'autocorrection permanente garantie par l'infaillibilité des règles fondamentales tirées des mathématiques.

Quand il sera devenu, à partir de 1700, en tant que secrétaire de l'Académie des Sciences, rédacteur des *Eloges des savants*, cette *révolution cartésienne* sera devenue si familière, qu'elle sera désormais un truisme du récit biographique servant de prologue à plusieurs de ces *Eloges*. On lira, par exemple :

Après avoir vu la France, il revint chez lui en 1680. Là il commença à étudier la philosophie de Descartes. Cette excellente lecture l'éclaira plus qu'elle ne le persuada, et il tira de ce grand Auteur assez de force pour pouvoir ensuite le combattre lui-même<sup>10</sup>.

Quand il fut en Philosophie, il prit peu de goût pour celle qu'on lui enseignoit. Il n'y trouvoit point de Nature qu'il se plaisait tant à observer ; mais des idées vagues et abstraites, qui se jettent pour ainsi dire, à côté des choses, et n'y touchent point. Il découvrit dans le Cabinet de son père la Philosophie de Descartes, peu fameuse alors en Provence, et la reconnut aussi-tôt pour celle qu'il cherchoit le pour celle qu'il cherchoit.

La Philosophie scholastique ne fit que lui apprendre qu'on pouvait philosopher, et lui en inspirer l'envie. Il tomba bientôt sur les Ouvrages de Descartes, qui lui donnèrent une grande idée de la Nature, et aussi une grande passion de l'étudier 12.

Ainsi se constitue donc peu à peu l'image d'Epinal d'un Descartes servant de panacée face à l'enlisement de la philosophie de l'Ecole dans la désuétude. A terme, le nom « Descartes »

 $<sup>^{10}\,\,</sup>$  Eloge de Monsieur Bernouilli, OC, VI, p. 110.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Eloge de Monsieur de Tournefort, ibid., p. 189.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Eloge de Monsieur Poupart, ibid., p. 217.

#### Mitia Rioux-Beaulne

devient à lui seul un outil rhétorique de légitimation pour tout penseur – aussi peu cartésien soit-il – non affilié à l'Ecole $^{13}$ . De là, trois remarques s'imposent :

1) Par une sorte de boutade, on aurait envie de dire que les *Eloges des savants* sont aussi presque toujours des « Eloges de M. Descartes », sans lequel les académiciens auraient, semble-til, tous abandonné la philosophie par dégoût de la scolastique, ou du moins sans lequel ils n'auraient jamais trouvé le chemin conduisant à la modernité. Cet éloge fait de biais, il permet de prendre acte de ce que la philosophie cartésienne, pour Fontenelle, a de révolutionnaire. Or, on constate rapidement que cela ne tient pas à sa philosophie.

2) En effet, on l'a vu, la figure de Descartes se cristallise autour de la notion centrale de *méthode*. Cette idée ne doit pas être prise à la légère : l'image un peu trop convenue d'un Fontenelle vulgarisateur de la science cartésienne obscurcit le fait qu'il a lui-même admis « qu'une bonne partie [de sa philosophie] se trouve fausse ou incertaine ». Il importe donc de délimiter le champ de ce que Fontenelle juge digne d'être préservé de la pensée cartésienne, c'est-à-dire de séparer ce qui peut en être prélevé parce qu'il rencontre les exigences de la « philosophie moderne », et ce qui doit en être rejeté *au nom même du cartésianisme*.

3) Un tel partage ne peut se faire que si l'on accepte de suivre Fontenelle dans son opération de diffusion de la philosophie cartésienne, qui est aussi une opération de détournement – détournement qui résulte de ce que l'on pourrait appeler son cadre épistémique de réception. On constate alors que ce qui est rapporté à la soi-disant « révolution cartésienne » n'est pas proprement cartésien...

Dinah Ribard (art. cit.) a d'ailleurs bien montré que les textes officiels du Fontenelle secrétaire de l'Académie jouent de ce ton emphatique au sujet de Descartes non seulement pour illustrer une coupure historique, mais aussi pour défendre la position de l'Académie en face de l'Ecole, c'est-à-dire pour produire un déplacement institutionnel dans l'organisation du savoir.

#### II. La Méthode de Descartes

Le Descartes des *Nouveaux dialogues des morts* n'est, pour ainsi dire, attaché à aucun contenu philosophique particulier : devenu sceptique après sa mort, il ne renie même pas de thèses précises. C'est la philosophie elle-même qu'il condamne.

On doit donc se tourner vers la période d'écriture des *Entretiens* pour trouver une première véritable formulation fontenellienne de la pensée de Descartes. En attestent également les *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles* (1686), qui datent de la même période. Ce texte, en effet, montre que Fontenelle a *déjà* procédé à une réduction de la philosophie de Descartes, réduction qui ne fait, somme toute, aucune mention de la « méthode » qui sera glorifiée quelques années plus tard. Le deuxième chapitre des *Doutes*, qui entreprend une « histoire des causes occasionnelles », illustre clairement comment une telle réduction s'est opérée :

Monsieur Descartes, un des esprits les plus justes qui aient jamais été, persuadé, comme il devoit l'être, de la spiritualité de l'ame, vit qu'il n'y avoit pas moyen de la bien établir, à moins qu'on ne mît une extrême disproportion entre ce qui est étendu et ce qui pense [...] Mais si l'ame et le corps sont si disproportionnés, comment les mouvemens du corps causent-ils des pensées dans l'ame? comment les pensées de l'ame causent-elles des mouvemens dans le corps? Quel lien approche deux êtres si éloignés? Voilà la difficulté qui fit inventer à M. Descartes les Causes occasionnelles [...] Ensuite M. Descartes s'apperçut que l'on ne peut concevoir comment le mouvement d'un corps passe dans un autre, et toujours avec des proportions très-exactement observées. Il avoit déjà en main des causes occasionnelles qui devoient leur naissance au systême de l'ame; il vit qu'en les appliquant aux corps, il faisoit cesser toute la difficulté<sup>14</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> OC, I, p. 529-530.

#### Mitia Rioux-Beaulne

Ainsi réorganisé, le raisonnement de Descartes subit un effet de distorsion : l'occasionnalisme est traité en physique comme un instrument conceptuel importé de la métaphysique par un coup d'artifice. Descartes *invente* les causes occasionnelles pour résoudre le problème de la relation entre les substances matérielle et spirituelle ; confronté à une question de physique, il réutilise cette invention pour y répondre. Plus tard, Malebranche transportera, par un même effet d'artifice, cet instrument conceptuel en théologie. Tout l'enjeu des *Doutes* sera de montrer que, en matière de physique, un tel transfert est illégitime, parce qu'il introduit un arbitraire divin là où les explications doivent découler de la nature même des choses 15.

Ce qui en apparence constitue un compte rendu de « spectateur comme les autres, moins intelligent sans doute »16 justifie en fait une lecture non orthodoxe, laquelle laisse délibérément de côté ce qui, chez Descartes, est au cœur du système, à savoir sa fondation dans le cogito et la véracité divine en tant qu'ils garantissent la certitude de nos raisonnements. L'invention des causes occasionnelles, loin d'être en toute rigueur présentée comme le fruit d'une déduction à la nécessité infaillible, est présentée comme une véritable production de l'esprit. Cette mise entre parenthèse de la certitude métaphysique, récurrente chez nombre de lecteurs « matérialistes » de Descartes, c'est aussi elle qui explique les libertés que prennent les protagonistes des Entretiens dans leurs efforts pour « deviner ce qu'ils ne voient pas ». En toute rigueur, le raisonnement qui conduit à la formation des causes occasionnelles supplée à un manque de preuve empirique; or, ce qu'il produit est proprement inconcevable.

Sur ces questions, voir le débat entre : Lisa Downing, « Occasionalism and Strict Mechanism : Malebranche, Berkeley, Fontenelle », Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics, sous la direction de Christia Mercer, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 206-230; et Tad M. Schmaltz, « Occasionalism and Mechanism : Fontenelle's Objections to Malebranche », in British Journal for the History of Philosophy, XVI, 2008, 2, p. 293-313.

Doutes sur le système physique des causes occasionnelles, OC, I, p. 525.

Toujours inquiétés par une raison qui ouvre des possibles indéterminés, philosophes et marquises, par une sorte d'exigence nominaliste<sup>17</sup> de concrétude, ne peuvent s'arrêter sur des concepts qui ne donnent pas lieu à des images :

Étes-vous contente, Madame ? ajoutai-je. Vous ai-je ouvert un assez grand champ à exercer votre imagination ? Voyez-vous déjà quelques Habitans de Planètes ? Hélas! non, répondit-elle: tout ce que vous me dites-là est merveil-leusement vain et vague; je ne vois qu'un grand je ne sais quoi où je ne vois rien. Il me faudroit quelque chose de plus déterminé, de plus marqué 18.

Comprendre cette exigence, c'est comprendre comment Fontenelle lit non seulement Descartes, mais toute philosophie. Sur ce point, les écrits sur l'histoire mettent au jour une canonique néo-épicurienne<sup>19</sup> qui met l'emphase sur le caractère *construit* de tous les systèmes philosophiques, c'est-à-dire sur leur statut d'anticipation, dont la nature est analogique. Dans De l'origine des Fables, Fontenelle écrit en effet :

Cette Philosophie des premiers siècles rouloit sur un principe si naturel, qu'encore aujourd'hui notre Philosophie n'en a point d'autre ; c'est-à-dire, que nous expliquons les choses inconnues de la nature par celles que nous avons devant les yeux, et que nous transportons à la physique les idées que l'expérience nous fournit. Nous avons découvert par l'usage, et non pas deviné, ce que peuvent les poids, les ressorts, les leviers : nous ne faisons agir la Nature que par des leviers, des poids et des ressorts<sup>20</sup>.

Sur le nominalisme de Fontenelle, voir: Alain Niderst, « Le Monde de Fontenelle », in Études littéraires, XXXIV, 2002, 1-2, p. 241-248.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Entretiens sur la pluralité des mondes, OC, II, p. 71.

 $<sup>^{19}</sup>$  Voir : Jean Dagen, « Fontenelle et l'épicurisme », in Revue d'histoire littéraire de la France, CIII, 2003, 2, p. 397-414.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> OC, III, p. 189.

#### Mitia Rioux-Beaulne

Cela étant, c'est la philosophie de Descartes elle-même qui est renvoyée à son historicité. Son caractère « mécanique » ne dépend pas de son architecture propre, de sa géométrisation de la physique ou de sa distinction entre les substances matérielle et pensante, mais des conditions historiques à l'intérieur desquelles cette philosophie s'est élaborée. Elle est, à tout prendre, un effet des développements de la physique empirique qui découvre les propriétés des poids, ressorts et leviers qui, par analogie, sont transportées dans l'ensemble de la nature. On saisit alors comment la physique cartésienne peut apparaître détachée de son ancrage métaphysique : c'est que les développements de la physique cartésienne demeurent conçus en termes d'explications possibles. On le sait, l'épicurisme s'est toujours accommodé de l'incertitude attachée aux explications physiques. Gassendi, par exemple, écrit dans son *Traité de la philosophie d'Epicure* :

Chaque fois qu'on se trouve devant des faits pouvant se produire de nombreuses manières, comme les éclipses, le lever et le coucher des astres, et tous les autres phénomènes célestes, alors approuver une seule explication en désapprouvant toutes les autres est assurément ridicule<sup>21</sup>.

Tout l'enjeu d'une telle approche consiste dans le fait de savoir s'en remettre à des explications dont on admet le caractère provisoire, réservant l'assentiment pour ce qui est expérimentalement vérifié. En ce sens, le critère de vérité demeure toujours du côté de l'empirie.

Il n'en demeure pas moins que rien n'est plus étranger à la pensée de Fontenelle que de s'en tenir à une sorte de relativisme historique, ni même à un pluralisme épistémologique comme celui d'un Cyrano de Bergerac. L'idée même de l'histoire des fables envisagée par lui suppose que « l'ignorance diminua peu-à-peu, et par conséquent on vit moins de prodiges, on fit moins de faux

Pierre Gassendi, Traité de la philosophie d'Épicure, dans: Libertins du 17<sup>e</sup> siècle, sous la direction de J. Prévost, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1998, p. 606.

systèmes de Philosophie, les histoires furent moins fabuleuses<sup>22</sup> ». Cela suppose qu'en dépit du fait qu'il faille, comme dans une guerre civile, « entretenir des intelligences dans le parti opposé », la philosophie elle-même est propre à fournir une mesure qui permette de déterminer la valeur comparée des systèmes d'explication. Le groupe de critères qui émerge d'une lecture suivie des textes de Fontenelle, des *Entretiens* à la *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique* (1699) peut être ramenée à deux fondamentaux : simplicité et fécondité constituent en quelque sorte les raisons de la science moderne.

Ainsi, dans le « Premier Soir » des *Entretiens*, après une brève présentation de trois systèmes différents, le narrateur relate :

Il fut résolu que nous nous en tiendrions à celui de Copernic, qui est plus uniforme et plus riant, et n'a aucun mêlange de préjugé. En effet, la simplicité dont il est persuade, et sa hardiesse fait plaisir<sup>23</sup>.

Quant à la *Préface*, elle fait évidemment voir que cette fécondité s'entend comme puissance productrice à la fois d'utilité et de *curiosité*<sup>24</sup>, l'une étant propre à satisfaire au progrès des arts, l'autre au plaisir de l'esprit. Fécondité, ici, a donc un sens pragmatique, puisque son *terminus ad quem*, plutôt que d'être orienté sur l'objet à connaître, est essentiellement tourné vers le bonheur du sujet connaissant (bonheur matériel procuré par les arts, bonheur spirituel par la réponse qu'il offre à la *curiositas*).

Le caractère révolutionnaire de la philosophie cartésienne, compris à l'aune de ces critères, n'est donc pas en propre lié à ce que, semble-t-il, Descartes lui-même jugeait si nécessaire, à savoir de donner à la science une assise métaphysique solide de laquelle l'ensemble du système découlerait comme naturellement. Si Fontenelle y trouve de la « simplicité », c'est d'abord à cause de ce qu'il y voit d'effort d'économie – sa réduction du monde matériel

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> De l'origine des Fables, OC, III, p. 201.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> OC, II, p. 36.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> OC, VI, p. 37-52.

#### Mitia Rioux-Beaulne

à sa figuration géométrique et aux lois de la mécanique; s'il y trouve de la « fécondité », c'est en tant que cette réduction permet effectivement de rendre compte d'une multitude de phénomènes.

Il devient alors possible de réinterpréter le caractère fondateur de la méthode cartésienne en en repensant la sphère d'applicabilité: la mathesis universalis, pour Fontenelle, s'étend plus et moins que ce que Descartes lui-même avait vu. Plus, parce que si elle s'applique à l'ensemble de la substance matérielle, alors rien ne lui échappe – la démonstration d'une existence séparée de la substance pensante semble de peu de poids pour Fontenelle; moins, parce que sans son fondement métaphysique, sa propre formulation est reconduite à l'immanence d'une histoire de l'esprit faite de dépassement perpétuel.

De là, on peut tirer une première conclusion : c'est que malgré ce qu'il affirme sur Descartes alors qu'il en construit la figure de héraut de la modernité, ce que Fontenelle en retient est loin d'être *spécifiquement* cartésien, puisqu'il en conserve ce qui, au fond, s'accorde tout aussi bien avec 1) la canonique néoépicurienne et 2) une conception naturaliste des mécanismes de formation des systèmes philosophiques. On aurait envie de dire que le jeune Fontenelle, celui des *Doutes* et des *Entretiens* définit mieux son rapport à la philosophie cartésienne quand il l'inscrit dans le cadre plus large du développement de la science moderne en le mettant aux côtés des Copernic et des Galilée, pour ne nommer qu'eux<sup>25</sup>. En revanche, on constate que la cristallisation

Si l'on accorde à Cassirer que « l'idéal d'une science mathématique de la nature avait déjà été clairement saisi dans ses grandes lignes par Nicolas de Cuse et par Léonard de Vinci, puis s'était rempli d'un contenu empirique concret dans l'ouvrage intitulé Astronomia Nova de Kepler et dans le fondement de la dynamique par Galilée – mais Descartes fut le premier à pouvoir assurer à cet idéal son accomplissement universel en lui donnant sa légitimation philosophique, sa stricte justification méthodologique » (Ernst Cassirer, Descartes. Doctrine, personnalité, influence, traduction de P. Guilbert, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 18), on pourrait alors dire que Fontenelle accepte la justification méthodologique du recours au modèle mathématique pour exprimer les lois de la physique, mais n'endosse pas la légitimation philosophique sur laquelle elle se fonde. En ce sens,

du *topos* de la rupture cartésienne s'opère au cours de cette période cruciale du XVII<sup>e</sup> siècle où non seulement il doit promouvoir les travaux de l'Académie, mais il doit aussi croiser le fer avec le parti newtonien en matière de science.

#### III. La Science de Descartes

L'enjeu est bien sûr la théorie des tourbillons, que Fontenelle défend contre vents et marées jusque dans la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que la loi de la gravitation s'est imposée presque partout. Les raisons mises au service de cette défense éclairent le sens d'un attachement si tardif, et, du même coup, expliquent pourquoi Fontenelle juge que les Modernes ne peuvent plus raisonner aussi « commodément » que les Anciens.

Les Doutes sur le système physique des causes occasionnelles ont déjà fait voir que l'introduction de telles causes en physique était illégitime : l'impénétrabilité des corps et la conservation du mouvement doivent épuiser la définition de la transmission du mouvement, puisque tout doit s'expliquer par la nature des choses. L'argumentaire de Fontenelle montre par une allusion ce qui, en substance, est problématique pour lui : l'union de l'âme et du corps, écrit-il, « est de la dépendance de la Physique $^{26}$  ». On peut donc conjecturer que la disqualification des causes occasionnelles est en étroite relation avec un rejet plus global de l'ontologie dualiste de Descartes. Ce trait rejoint ce qui a été identifié plus tôt à une extension de la sphère d'applicabilité de la pensée cartésienne : une ontologie matérialiste à laquelle se greffe une définition cartésienne de la matière et de ses lois permet à Fontenelle d'envisager un système répondant à ses propres critères de scientificité.

Fontenelle lit Descartes, pour ainsi dire, sans les Méditations, s'intéressant plus à la simplicité et à la fécondité de la méthode cartésienne qu'à sa fondation métaphysique.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> OC, I, p. 531.

#### Mitia Rioux-Beaulne

Si simplicité et fécondité sont considérées comme de tels critères, c'est, en fait, qu'ils sont précisément l'objet de la marche progressive de la philosophie dans l'histoire. Les *Entretiens* l'explicitent:

Il sembleroit, interrompit la Marquise, que votre Philosophie est une espèce d'enchère, où ceux qui offrent à faire les choses à moins de frais, l'emportent sur les autres. Il est vrai, repris-je, et ce n'est que par-là qu'on peut attraper le plan sur lequel la Nature a fait son Ouvrage. Elle est d'une épargne extraordinaire; tout ce qu'elle pourra faire d'une manière qui lui coûtera un peu moins, quand ce moins ne seroit presque rien, soyez sûre qu'elle ne le fera que de cette manière-là. Cette épargne néanmoins s'accorde avec une magnificence surprenante qui brille dans tout ce qu'elle a fait. C'est que la magnificence est dans le dessein, et l'épargne dans l'exécution<sup>27</sup>.

Si tant est que l'histoire de l'esprit présente l'histoire de fables se remplaçant les unes les autres, on voit en même temps poindre une loi qui en organise le principe de sélection : la réduction de l'ignorance découle en fait d'une construction de systèmes d'explication de plus en plus englobants, mais dont la simplicité est croissante. Cette simplification a le double sens d'une clarification conceptuelle et d'une diminution du recours à des instances obscures ou inconcevables.

Le débat entre le newtonianisme et le cartésianisme doit alors s'interpréter pour Fontenelle à travers cette leçon d'histoire : la philosophie moderne doit faire un choix entre deux systèmes concurrents, mais elle a l'avantage d'avoir cette conscience historique qui lui permet de réfléchir le progrès de l'esprit, et donc de le favoriser. Aussi le destin du cartésianisme devient-il un enjeu de toute première importance dans les *Eloges des savants*, qui ont pour fonction de favoriser l'institutionnalisation et la propagation de théories scientifiques en vue de faire pencher les centres de pouvoir (parmi lesquels l'opinion publique est au premier rang pour Fontenelle) en leur faveur – moment précis où, comme on l'a

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> OC, II, p, 26.

vu, Descartes prend la teneur d'une figure révolutionnaire dans les écrits de Fontenelle. Ce dont il s'agit, donc, c'est de montrer que la conceptualité du cartésianisme correspond mieux aux attentes de la philosophie moderne. Et cela tient, avant tout, à la géométrisation de la physique:

Comme l'alliance de la Géométrie et de la Physique fait la plus grande utilité de la Géométrie, et toute la solidité de la Physique, il forma des Assemblées et une espèce d'Académie, où il faisoit des expériences qui étaient ou le fondement ou la preuve des Calculs Géométriques; et il fut le premier qui établit dans la ville de Basle cette manière de philosopher, la seule raisonnable, et qui cependant a tant tardé à paroître<sup>28</sup>.

Il est remarquable de voir comment la géométrisation de la physique a pour Fontenelle d'abord une vertu de *clarification* qui donne un essor nouveau à la « philosophie corpusculaire ». La simplicité de la philosophie cartésienne tient à la nature même de ses concepts, à leur degré d'intelligibilité. On le voit, par exemple, dans des *Eloges* comme celui de Guglielmini :

Il n'y a pas encore fort long-temps que tous les raisonnemens de Chymie n'étoient que des espèces de fictions poëtiques, vives, animées, agréables à l'imagination, inintelligibles et insupportables à la raison. La saine Philosophie a paru, qui a entrepris de réduire à la simple méchanique corpusculaire cette Chymie mystérieuse, et en quelque façon si fière de son obscurité. Cependant il faut avouer qu'il lui reste encore chez quelques Auteurs des traces de son ancienne Poësie, désunions presque volontaires des combats qui ne sont guères fondés que sur des inimitiés, et quelques autres qui peuvent ne pas convenir au sévère méchanisme. M. Guglielmini paroît avoir eu une extrême attention à ne les pas permettre de se glisser dans sa Dissertation chymique:

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Eloge de Monsieur Bernouilli, OC, VI, p. 111-112.

#### Mitia Rioux-Beaulne

il y rappelle tout avec rigueur aux règles d'une Physique exacte et claire; et pour épurer la Chymie encore plus parfaitement, et en entraı̂ner toutes les saletés, il y fait passer la Géométrie $^{29}$ .

Ainsi, la géométrisation de la nature, qui fournit au corpuscularisme un ancrage conceptuel, trouve ses lettres de noblesse dans la *clarté* de ses règles de fonctionnement et de son vocabulaire, laquelle s'oppose directement à une science des qualités occultes qui semble être le fait de tous les autres systèmes. *A fortiori*, le système newtonien, dont Fontenelle condamne l'ambiguïté du lexique :

Il n'emploie à chaque moment que ce mot [attraction] pour exprimer la force active des corps ; force, à la vérité, inconnue, et qu'il ne prétend pas définir [...] L'usage perpétuel du mot d'attraction, soutenu par une grande autorité, et peut-être aussi de l'inclination qu'on croit sentir à M. Newton pour la chose même, familiarise du moins les Lecteurs avec une idée proscrite par les Cartésiens, et dont tous les autres Philosophes avoient ratifié la condamnation ; il faut être présentement sur ses gardes pour ne lui pas imaginer quelque réalité : on est exposé au péril de croire qu'on l'entend<sup>30</sup>.

La lutte de Fontenelle apparaît donc d'abord et avant tout une défense non pas tant d'une méthode scientifique, que de ce qu'on pourrait qualifier de méthode *philosophique* de construction conceptuelle. En effet, sur le plan scientifique, c'est en fait la méthode inductive et expérimentale que Fontenelle, toujours, considère la plus propre à conduire aux découvertes de preuves *et de fondements* (ce qui est évidemment loin de correspondre au statut de l'expérience suivant la méthode cartésienne). En revanche, il défendra jusque dans ses derniers jours l'usage d'une langue philosophique dont les vocables soient exempts d'obscurité. La critique du newtonianisme, à ce titre, fait voir que quand bien

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> OC, VI, p. 245-246.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Eloge de Monsieur Newton, OC, VII, p. 118.

même les expressions mathématiques des phénomènes produites par une théorie seraient plus justes, si ces expressions reposent sur une armature conceptuelle expérimentalement invérifiable, il faut disqualifier la théorie. Le combat que livre Fontenelle, où il s'agit de protéger les lecteurs d'une familiarisation avec des mots obscurs qui peuvent pousser à croire à la réalité de ce qu'ils désignent, constitue en fait un effort pour empêcher un retour à un type de philosophie qui, comme l'ancienne, se repaît de fictions. À ce titre, l'éloge mi-figue mi-raisin que réserve Fontenelle à M. Poli est des plus éloquents :

Il s'y [Trionfo de gli Acidi] déclare ennemi à toute outrance de tous les Auteurs et de tous les Sectateurs de la Philosophie corpusculaire, qu'il prétend être renouvellée d'Épicure, et à qui il ne donne pas sans dessein cette origine suspecte. On ne doit point être surpris de cette façon de penser dans un Italien; il est d'un Pays où la Philosophie ancienne domine encore, parce qu'elle est ancienne, et que tout ce qui ne l'est pas y fait ombrage. En Angleterre même, on commence à ne traiter guère mieux la Philosophie corpusculaire; car j'entends par là celle qui n'admet que des idées claires, figures et mouvement. Peut-être dans un Pays on ne veut point de nouveautés, et dans l'autre on ne veut de nouveauté que celles qui y ont pris naissance.

Quoiqu'il en soit, on ne peut abandonner la Philosophie corpusculaire sans tomber dans des pensées qui seront, si l'on veut, nobles, brillantes, mais à qui il manquera de la clarté $^{31}$ .

Cette comparaison avec l'Angleterre fait voir que la théorie de l'attraction, pour Fontenelle, court le risque de freiner le développement de la philosophie corpusculaire, laquelle est, au fond, la véritable avancée de la philosophie moderne. Ainsi, dans les « Réflexions » qui servent de conclusion à la *Théorie des tourbillons cartésiens* (1752), Fontenelle attaque la philosophie newtonienne

<sup>31</sup> OC, VI, p. 300.

#### Mitia Rioux-Beaulne

avec un argument exactement similaire à celui qu'il utilisait contre le système des causes occasionnelles, visant ainsi non pas sa performance, mais l'intelligibilité de son concept central :

Si le systême Cartésien, dont on vient de voir l'exposition, est suffisamment établi, du moins dans ses points principaux, il est sûr que le systême Newtonien sera dès-lors réfuté; car il suppose essentiellement l'attraction, principe très-obscur et très-contestable, au lieu que le systême Cartésien n'est fondé que sur des principes purement méchaniques, admis de tout le monde. Mais le Newtonianisme est devenu depuis peu tellement à la mode, car il y en a aussi chez ceux qui pensent, et il a pris tant d'autorité ou tant de vogue, qu'il mérite d'être attaqué directement et dans toutes ses formes <sup>32</sup>.

#### Conclusion

En guise de conclusion, nous voudrions ici simplement présenter quatre remarques très générales qui découlent de ce survol de la pensée de Fontenelle.

1) Il semble qu'il faille dissocier ce qui participe d'une promotion globale de la figure de Descartes comme fondateur de la modernité de ce qui, *en fait*, lui est philosophiquement emprunté. Cette promotion se fait dans un cadre institutionnel et à partir d'une pensée de l'histoire des sciences qui a besoin de pôles de référence pour organiser un parti où les tenants de la modernité se reconnaissent.

2) Même en ce qui a trait à ce qui est soi-disant emprunté à Descartes, il faut admettre que le cadre épistémique de réception qu'est celui d'un Fontenelle modifie en profondeur le statut des ses concepts: pour ce dernier, la philosophie cartésienne demeure un art de conjecturer – plus performant, certes – plus qu'une chaîne de découvertes attachées à une certitude métaphysique.

3) On a donc affaire à une requalification des théories scientifiques de Descartes : si la théorie des tourbillons répond mieux

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> OC, VII, p. 453.

aux exigences de la science moderne, c'est pour la clarté de sa conceptualité. On a donc *raison* de lui livrer notre esprit, mais cela, suivant une logique de l'assentiment, plutôt que de la certitude.

4) Les raisons qui nous font pencher vers une théorie sont telles, en même temps, que la liberté de penser exige de ne pas s'y livrer entièrement : il faut se réserver une part de nous-mêmes dans d'autres camps, pour les changements de circonstances. C'est ce qui permet, par exemple, d'ajuster la théorie des tourbillons aux nouvelles découvertes expérimentales. Ce que Fontenelle cède à Descartes, il ne le cède *au fond* que sur sa méthode d'exposition, laquelle met toujours en évidence le chemin qu'elle emprunte – sa méthode, qu'on peut ensuite utiliser contre lui-même.

Mitia RIOUX-BEAULNE Université d'Ottawa

# LECTURES DE LA MACHINE CARTÉSIENNE PAR DIDEROT ET LA METTRIE

Cette étude envisage l'intérêt de deux lectures matérialistes du cartésianisme, non seulement pour savoir ce que Diderot et La Mettrie tirent de Descartes, mais pour explorer l'idée d'une manière matérialiste de lire Descartes. Si les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle ont pu retourner certains traits de l'œuvre de Descartes contre le dualisme, l'intérêt de la lecture matérialiste de Descartes est bien plus large et dépasse les seuls usages stratégiques. Dès lors, le matérialisme est-il aussi une école de lecture ?

Le titre du plus célèbre ouvrage de La Mettrie, L'Hommemachine, semble renvoyer à Descartes et, contre son dualisme, employer son concept de machine et son analogie mécaniste. La même idée de reprise anticartésienne d'éléments cartésiens a pu être vue chez Diderot, qui jouerait l'évidence cartésienne contre son dualisme1 ou prolongerait un paradigme mécaniste dans un cadre matérialiste<sup>2</sup>. Mais cette représentation sous-estime la distance que ces auteurs glissent dans leurs références à Descartes et leurs apparentes reprises de thèmes cartésiens. Il faut donc tout d'abord interroger le statut des renvois au thème de la machine, notamment la thèse des animaux-machines. Le premier problème est évidemment que cette thèse s'inscrit à l'origine dans une philosophie dualiste. Peut-on par certains déplacements en faire une thèse servant le matérialisme? En fait, c'est l'analogie réaliste cartésienne, avec sa prétention à dire l'essence des choses et à épuiser toutes leurs propriétés pertinentes, qui est remise en cause. Dans leur rapport à l'animal-machine, Diderot et La Mettrie

Voir Jacques Chouillet, *Diderot*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1977, p. 108-109.

Voir Véronique Le Ru, « De la serinette à la tournette : l'ambivalence de la critique du mécanisme cartésien dans le Rêve de d'Alembert », in Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie, n° 34, 2003.

se confrontent donc au problème de la construction matérialiste des analogies dans une épistémologie qui, même chez La Mettrie, prend acte de la diversité des modèles scientifiques.

En second lieu, il faut interroger le statut de la référence à Descartes. Nous sommes bien sûr dans un contexte de censure où l'œuvre de Descartes fait l'objet de controverses. Mais la référence elle-même n'a pas de statut clair. Car se mêlent des piques pouvant sembler trop rapides, parfois des éléments satiriques, des emprunts qui détournent le sens ou la portée des thèses empruntées, des éloges distants, etc. Une première idée pourrait être que c'est dans un cadre de lecture et d'écriture libertin que Diderot et La Mettrie renvoient à Descartes. Mais il semble que cela soit seulement l'indication d'un problème, car Descartes n'est pas seulement l'objet d'emprunts qui en détournent le sens vers le matérialisme. Apparaît ainsi un second sens de l'idée de machine cartésienne : l'œuvre cartésienne serait elle-même une machine, c'est-à-dire un dispositif complexe dont la logique immanente ne se réduit pas à des affirmations doctrinales et échappe au moins en partie à l'intention de l'auteur. Il s'agit alors, en jouant avec l'idée de machine, de rompre avec la logique théologique et judiciaire de l'imputation à un auteur de thèses consciemment produites et assumées. L'enjeu est de voir l'œuvre cartésienne par analogie avec une mécanique immanente dont les effets ne sont pas forcément intentionnels et prévisibles, par contraste avec le versant finaliste de la machine fabriquée selon un plan.

#### I. La critique ambivalente des animaux-machines

1. La Mettrie et la « machine »

L'Homme-machine de La Mettrie ne propose pas une extension à l'homme, donc à la pensée, du concept cartésien de l'animalmachine. Lorsque La Mettrie suggère cette lecture, c'est dans un contexte polémique et un régime d'écriture qui manifestent plutôt des déplacements de perspective<sup>3</sup>. On ne peut ainsi admettre que

 $<sup>^3</sup>$  Par exemple lorsque, dans la réponse à un pamphlet contre l'auteur de l'Homme-machine intitulé « Epître à Mlle A. C. P. ou La Machine terrassée »,

La Mettrie reprend les données du problème cartésien en radicalisant seulement la réponse<sup>4</sup>. Une lecture plus pertinente est que La Mettrie soutient l'analogie de l'homme à la machine pour montrer l'unité matérielle de l'homme<sup>5</sup>. Cela permet déjà d'envisager la machine comme un argument polémique ouvert pouvant englober des déterminations non cartésiennes et même non mécaniques (spécifiquement chimiques ou organiques). Mais lorsqu'on est attentif à la logique argumentative du texte, la machine de La Mettrie s'obscurcit. Le concept de machine ne s'inscrit plus dans un champ de déterminations précis équivalent à la mécanique cartésienne, mais ce que vise La Mettrie par ce terme n'est plus clair non plus. Car s'il voulait jouer sur la nécessité des déter-

La Mettrie présente des arguments qui auraient pu être employés, il indique le copiage de Descartes. Cela permet d'accuser la faiblesse polémique du pamphlet, mais La Mettrie désamorce surtout la critique de copiage par une ironie qui montre sa vanité. C'est encore plus vrai si, comme on peut le penser, le premier pamphlet est de la main de La Mettrie lui-même! Nous verrons plus loin d'autres jeux de La Mettrie avec lui-même à travers Descartes. Sur ces pamphlets, voir l'édition et le commentaire de Pierre Lémée reproduit par Francine Markovits dans *Corpus*, revue de philosophie, n° 5-6, 1999 (le passage indiqué se trouve p. 159).

- Il est en effet contestable que, comme l'affirme Günter Menshing (« L'esprit dans l'œuvre de La Mettrie », dans Matérialistes français du XVIIIe siècle, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, sous la direction de S. Audidière, J.-C. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovits, Y. C. Zarka, PUF, Paris, 2006), l'anthropologie de Descartes contiendrait tous les éléments du débat sur l'homme machine au XVIII° siècle (p. 8), encore plus que La Mettrie ne ferait que « continuer » les tentatives du Traité des passions (p. 12). De même, si La Mettrie cherche bien à penser une forme de réflexivité en l'homme, rien ne permet de soutenir qu'il s'agit d'« une sorte de cogito cartésien » non déclaré résistant au monisme (p. 19). Les analyses de F. Markovits autour du concept de volupté montrent qu'il s'agit bien plutôt d'une intériorité non cartésienne, distincte de la conscience réflexive du sujet sans être réductible à l'extériorité mécanique (« La Mettrie : une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse », in Dix-huitième siècle, n° 35, 2003).
- $^5$  C'est ce que défend Ann Thompson en cherchant à faire sortir l'Homme-machine du cadre simpliste d'un « matérialisme mécaniste » réduisant l'homme à un pur automate. Voir « La Mettrie ou la machine infernale », Corpus, revue de philosophie, n° 5/6.

minations mécaniques, il aurait expliqué leur logique, les aurait formalisées avec les sciences physico-mathématiques ou avec le cadre cartésien (figure, configuration et mouvement local). Il aurait dissocié ces déterminations mécaniques d'autres modes d'action (chimique, vital) ou aurait dû réinterpréter ces dernières par la mécanique. C'est ce que fait Descartes avec le ressort principal de la machine organique, le cœur, dont il pense la force par analogie avec une fermentation elle-même réinterprétée mécaniquement<sup>6</sup>.

Or La Mettrie ne fait rien de tel. Au contraire, à la mécanique de mouvements comme ceux des esprits animaux, s'associent d'autres types d'action sans effort de réduction ou de réinterprétation mécaniques:

Le corps n'est qu'une horloge, dont le nouveau chyle est l'horloger. Le premier soin de la Nature, quand il entre dans le sang, c'est d'y exciter une sorte de fièvre, que les Chymistes qui ne rêvent que fourneaux, ont dû rendre pour une fermentation. Cette fièvre procure une plus grande filtration d'esprits, qui machinalement vont animer les Muscles et le Cœur, comme s'ils y étoient envoiés par ordre de la Volonté<sup>7</sup>.

Ce texte joue avec les thèmes cartésiens (l'horloge, le ressort et même le chyle) mais subvertit l'analogie avec la machine en intégrant l'horloger à la nécessité des mécanismes. L'adverbe « machinalement » annule l'idée de volonté, La Mettrie suggérant qu'aucune intention ne préside au fonctionnement de la machine. S'il y a réduction, c'est donc du finalisme et de l'intentionnalité suggérés par l'analogie avec un artefact et non des phénomènes vitaux à un modèle mécanique. Car la distance de La Mettrie à l'égard des chimistes marque en fait la limite d'un autre modèle : comme celle de la machine, l'analogie chimique ne peut s'ériger en paradigme complet. Un texte presque contemporain souligne

<sup>6</sup> Traité de l'Homme, Œuvres philosophiques, édition de Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, t. I, p. 479-480.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> L'Homme-machine, Œuvres philosophiques, Fayard, 1987, t. I, p. 105 (toutes les références aux œuvres de La Mettrie renvoient à cette édition).

cette combinaison étonnante des images qui s'oppose à l'universalisation d'un modèle opératoire mécaniste :

L'Homme crôit dans la matrice par végétation, et son corps se dérange et se rétablit, comme une montre, soit par ses propres ressorts, dont le jeu est souvent heureux; soit par l'art de ceux qui les connoissent, non en Horlogers (les Anatomistes), mais en Physiciens Chymistes<sup>8</sup>.

La réduction physique des effets du vivant à des lois immanentes ne passe donc pas forcément par la mécanique. La nécessité est exprimée par plusieurs modes d'action qui, pour être immanents aux corps, ne sont pas forcément mécaniques. Les images mécaniques et l'expression même d'homme-machine n'ont pas pour fonction d'universaliser une mécanique mais sont la voie par laquelle La Mettrie souligne la nécessité. Car, sur le plan philosophique, il faut passer des modes d'action à l'idée générale de nécessité immanente excluant toute action spirituelle ou transcendante. Mais pourquoi avoir privilégié le registre mécanique? Un homme chimique n'aurait-il pas tout autant fonctionné? N'est-ce pas le signe d'un attachement profond de La Mettrie au mécanisme en médecine, rappelant Descartes par l'intermédiaire de Boerhaave, voire d'une révérence à l'analogie cartésienne?

L'Homme-plante rédigé à la même période (publié en 1748) souligne que l'analogie mécanique n'est pas exclusive<sup>9</sup>. En outre, ce texte exprime une méthode analogique bien différente de celle de Descartes : la première partie produit *des* analogies structurelles et non une analogie essentielle, puis la seconde envisage les limites pour marquer l'absurdité qu'il y aurait à réaliser l'analogie, la dernière concluant sur la commune appartenance des êtres à la nature. Ne peut-on interpréter de la même manière l'analogie pourtant plus constante entre l'homme et la machine ? Pourquoi,

Système d'Epicure, XXXVIII, t. I, p. 367.

L'intérêt de lire ensemble L'Homme-machine et L'Homme-plante est marqué par Diderot qui les associe dans son programme de travail en vue de rédiger les Eléments de physiologie. Voir l'Introduction de Jean Mayer à son édition des Eléments, Paris, Marcel Didier, 1964, p. XIV.

dans ce cas, l'*Homme-machine* n'est-il pas structuré comme l'*Homme-plante* et pourquoi les limites de l'analogie mécanique ne sont-elles pas plus marquées ?

Il faut d'abord remarquer que, dans l'Homme-machine, l'analogie est plus mécaniste que machiniste<sup>10</sup>, au sens où la Mettrie s'intéresse à la nécessité d'un système et non aux analogies entre organes et machines simples que promeuvent les iatromécanistes. Il prolonge ainsi l'accent cartésien dominant en se souciant plus du mode d'action que de la comparaison des éléments. Peut-on en conclure que La Mettrie revient à Descartes contre une lecture iatromécaniste de l'animal-machine? Mais, dès ce moment, La Mettrie délaisse la théorisation des lois mécaniques, qui semble lui paraître de peu d'intérêt pour comprendre le corps expérimentalement, pour retenir la nécessité générale. Paradoxalement, si l'on compare l'Homme-machine à l'Histoire naturelle de l'âme (première version du Traité de l'âme), les analogies mécaniques sont moins précises et leur fonction encore moins explicative. Ainsi, les esprits animaux, que La Mettrie envisageait dans une certaine continuité avec Descartes (probablement par le biais de Boerhaave) en les traitant comme des corpuscules en mouvement dans les nerfs, deviennent plus flous et plus riches de possibilités11. Ils semblent perdre en détermination précise et en analogie mécanique ce qu'ils gagnent en virulence :

Le corps humain est une Machine qui monte elle-même ses ressorts; vivante image du mouvement perpetuel. Les alimens entretiennent ce que la fievre excite. Sans eux l'Ame languit, entre en fureur, et meurt abattuë. C'est une bougie dont la lumière se ranime, au moment de s'étein-dre. Mais nourrisez les corps, versez dans ses tuiaux des Sucs vigoureux, des liqueurs fortes; alors l'Ame, généreuse comme elles, s'arme d'un fier courage, et le Soldat que

Pour reprendre une distinction que nous avons proposée dans « Matérialisme, mécanisme et réduction dans la postérité de Descartes », in Matière première, n° 2, 2007.

Ce point a été remarqué par A. Thomson, «La Mettrie et Diderot », 2000, URL: <a href="http://www.univ-paris-diderot.fr/diderot/travaux/revseance2.htm">http://www.univ-paris-diderot.fr/diderot/travaux/revseance2.htm</a>.

l'eau eut fait fuïr, devenu féroce, court gaiment à la mort au bruit des tambours. C'est ainsi que l'eau chaude agite un sang, que l'eau froide eut calmé $^{12}$ .

Il faut en second lieu revenir sur le statut de l'expression d'animal-machine. Cette notion renvoie à l'époque aux analyses des « cartésiens » et tend à devenir un lieu commun. L'article « Ame des bêtes » de l'Encyclopédie, rédigé par le peu orthodoxe abbé Yvon, distingue ainsi l'hypothèse de Descartes et l'entêtement de ses successeurs, tout en soulignant que, malgré ses inconvénients, Descartes l'a formulée en faveur de la religion<sup>13</sup>. Sous cet angle, l'animal-machine permet de dissocier un registre machinal et un registre spirituel. Mais cela n'empêche pas l'article, dans sa réfutation, d'en suggérer la portée matérialiste à partir du machinal de l'homme et de la fécondité explicative du mécanisme. Au final, l'article semble faire des animaux-machines des « cartésiens » un contre-point stratégique pour accorder une âme aux animaux tout en leur refusant une âme spirituelle, évitant ainsi un conflit direct avec la théologie sur la question de la rupture essentielle de l'animal à l'homme. Tout cela suggère que l'expression d'animalmachine est moins liée au texte de Descartes qu'à un ensemble d'usages spiritualistes recelant certaines ambivalences.

C'est sur ce terrain qu'il faut chercher à comprendre la démarche de La Mettrie. Il fait d'emblée un usage subversif de l'animal-machine, non parce qu'il étendrait à l'homme les modèles du corps et de la bête, mais parce qu'il rompt avec la problématique de la distinction des registres et donc de la frontière du mécanique et du machinal. On comprend alors que marquer les limites épistémologiques de l'homme-machine, sur un registre chimique ou organique, serait sur le plan de la stratégie argumentative ambigu voire contre-productif. Il faut au contraire étendre la nécessité, par des images mécaniques qui deviennent purement

 $<sup>^{12}</sup>$  L'Homme-machine, p. 69-70.

<sup>43 «</sup>Ame des bêtes», t. I, p. 344. Nous examinerons avec Diderot l'intérêt matérialiste de ce genre de réhabilitation de Descartes contre les accusations théologiques.

heuristiques, à la pensée, au langage et à ce qu'on nomme les mouvements volontaires. En ce sens, le machinal de La Mettrie n'est ni mécanique au sens physico-mathématique, ni iatromécaniste, ni corporel par dissociation avec le spirituel, mais est l'indice d'une nécessité générale qui englobe sous le règne de l'immanence le physique et le moral. C'est ce que l'*Homme-machine* martèle dans un cadre d'écriture qui se préoccupe du poids stratégique des concepts.

Par l'idée d'homme-machine, La Mettrie joue donc sur les niveaux de généralité et sur les présupposés de l'adversaire dominant, qui sont aussi ceux des concepts courants. La machine devient le nom général de la nécessité immanente des parties matérielles. L'homme-machine devient un tout où la mécanique n'est plus strictement modélisée mais où la frontière avec un autre registre n'a plus de sens. Finalement, il s'agit de construire la position matérialiste en changeant les connotations du langage philosophique. De la même manière que La Mettrie revendique le qualificatif de matérialiste, rompant avec la logique théologique et judiciaire de l'accusation, il s'efforce de soustraire l'analogie mécanique à une métaphysique des frontières ontologiques.

#### 2. Diderot et les animaux-machines

Les analogies mécaniques sont moins présentes chez Diderot. Il se montre plus sensible à la diversité des modes d'actions mécanique, chimique et vital, dont il souligne l'irréductibilité. Ses analogies apparemment mécaniques, par exemple avec l'instrument musical, sont plus nettement anti-mécanistes puisqu'elles manifestent la nécessité de supposer plus et autre chose que des déterminations mécaniques (même en un sens élargi depuis Newton à des attractions)<sup>14</sup>. Cela explique en large part pourquoi Diderot joue moins avec les images mécaniques et avec l'animalmachine. Il n'y a pas d'homme-machine dans son œuvre et les références au concept cartésien d'animal-machine sont immédia-

Pour une comparaison des traitements par Diderot et La Mettrie de l'image du clavecin, voir F. Pépin, « Corps et esprit chez Diderot et La Mettrie », in Matière Première, n° 1, 2006.

tement critiques. Elles sont même, dans le *Rêve de d'Alembert*, assez pauvres et la récusation est sévère :

Prétendrez-vous, avec Descartes, que c'est une pure machine imitative? Mais les petits enfants se moqueront de vous, et les philosophes vous répliqueront que si c'est là une machine, vous en êtes une autre<sup>15</sup>.

Mais la critique est plus complexe qu'il n'y paraît et, en un sens, Diderot construit comme La Mettrie la position matérialiste en parallèle avec un effort pour subvertir les catégories adverses et leur désignation du matérialiste. Car le passage complet révèle que l'accusation théologique et judicaire est renversée. S'il y a accusation, c'est du point de vue de la logique argumentative, non de l'imputation à un auteur d'une position dangereuse, et c'est le sceptique d'Alembert qui est pris en tenailles :

Si vous avouez qu'entre l'animal et vous il n'y a de différence que dans l'organisation, vous montrerez du sens et de la raison, vous serez de bonne foi ; mais on en conclura contre vous qu'avec une matière inerte, disposée d'une certaine manière, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience, des passions, de la pensée.

D'autre part, si les petits enfants se moquent de d'Alembert et de Descartes, ce n'est pas que l'idée cartésienne soit logiquement stupide, c'est au nom d'une rupture plus radicale avec le mode cartésien d'argumentation métaphysique. Les petits enfants ne représentent pas un manque d'expérience et d'intelligence par contraste avec lesquels Descartes semblerait encore plus faible, mais plutôt l'innocence métaphysique d'êtres sensibles qui perçoivent bien que les animaux sentent et souffrent comme eux. Certes, ils vont probablement trop loin dans cette identification, mais leur sentiment non perverti par le langage métaphysique conduit à penser la différence en termes de degrés. Contre Charles Bonnet<sup>16</sup> qui reconduit la problématique

 $<sup>^{15}\,\,</sup>$  Rêve de d'Alembert, Œuvres philosophiques, Classiques Garnier, p. 275-280.

<sup>16</sup> Considérations sur les corps organisés, Amsterdam, 1768, rééd. Fayard, 1985.

des limites des causalités mécaniques dans le vivant, Diderot déplace le problème vers la question de la nature et des effets de la sensibilité comme propriété matérielle. Dès l'article « Animal » de l'*Encyclopédie*, il avait suggéré à travers un dialogue avec Buffon que la question ne doit pas être formulée à partir de l'analogie mécanique et de ses limites, mais plutôt en termes de modifications graduelles.

Or, si tout être est plus ou moins animal, il est plus difficile d'en dire autant avec « machine ». Diderot, qui aime transformer les noms en adjectifs pour subvertir la question de l'essence, ne fait pas un emploi déterminant du vocabulaire mécanique. Certes, il peut employer le « machinal » pour marquer des degrés de conscience des actes contre le libre arbitre. Mais ce machinal n'a plus rien à voir avec la machine et, dans tous les cas, les actes sont strictement nécessaires sans qu'une analogie avec la machine exprime cette nécessité <sup>17</sup>. Contrairement à La Mettrie qui aime à jouer avec les plus et les moins de la machine <sup>18</sup>, Diderot semble se méfier, pour comprendre le vivant, du modèle de la machine qui désigne généralement un niveau d'analyse à dépasser <sup>19</sup>. Même la dimension technique de la machine est l'occasion d'une image qui en subvertit la dimension mécanique pour en faire un dispositif continu manifestant encore le

Jean-Luc Martine (« L'article Art de Diderot : machine et pensée pratique », in Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie, n° 39, 2005, p. 46-48) a montré que le machinal de Diderot vise, contre le mécanisme traditionnel, le comportement humain non conscient. En revanche, il nous semble que ce machinal ne revoie plus à une machine et qu'il n'y a pas là emprunt d'un lexique cartésien contre les héritiers de Descartes.

Les titres des ouvrages de La Mettrie le soulignent: L'Homme-machine, Les Animaux plus que machine, L'Homme plus que machine. Nous acceptons l'attribution à La Mettrie de ces deux dernières œuvres: ces jeux avec les plus et les moins sont cohérents si l'on comprend bien que plus que machine ne signifie pas spirituel (voir F. Markovits, « La Mettrie, l'anonyme et le sceptique », in Corpus, revue de philosophie, n° 5-6, p. 89).

<sup>19</sup> Voir, en plus des instruments du Rêve de d'Alembert, les Eléments de plusiologie à propos de la machine hydraulique, I, 2, p. 20.

rôle de la sensibilité $^{20}.$  L'insistance sur la sensibilité rompt complètement avec la question de l'essence des êtres, même envisagée par analogie. Les analogies de Diderot servent à penser une distribution en degrés des propriétés, ce qui demande de subvertir la machine pour envisager la transformation et l'enrichissement de dispositifs matériels.

#### II. Le cartésianisme comme machine

Ces renversements suggèrent que ce qui gêne dans la machine cartésienne est sa structure strictement mécanique qui réduit tous les autres effets à des apparences à évacuer ou à réexpliquer, mais aussi son statut de chose permettant des analogies réalisées dans un registre métaphysique donné. La Mettrie et Diderot s'intéressent à la diversité de modes d'action dans un ensemble nécessaire et immanent. Ils déplacent aussi le terme de machine, en changeant ses connotations, en jouant sur ses niveaux de sens ou en le transformant en adjectif qui perd son sens originel. On pourrait aussi dire qu'ils retrouvent partiellement, notamment Diderot, le sens artisanal du terme qui continue d'exister mais s'est trouvé refoulé par l'usage philosophique et scientifique. Cet usage révèle ce que la machine garde de l'engin dont les effets puissants ne sont pas ramenés à une théorie unifiée et restent en large part inattendus<sup>21</sup>. Dans ce cas, le

Voir Eléments de physiologie, I, 2, p. 22-23: « Que serait-ce qu'un metier de la manufacture de Lion si l'ouvrier et la tireuse faisaient un tout sensible avec la trame, la chaîne, et le simple? Ce serait un animal semblable à l'araignée qui pense, qui veut, qui se nourrit, se reproduit et ourdit sa toile. / Sans la sensibilité et la loi de continuité dans la contexture animale, sans ces deux qualités l'animal ne peut être un. Aussitôt que vous avez supposé la sensibilité continue, vous avez la raison d'une infinité de divers effets, ou touchers. »

J.-L. Martine (« L'ordre encyclopédique à l'épreuve des machines : les désignants dans la Description des arts », in Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie, n° 40-1, 2006) a analysé la présence souvent masquée de ce second aspect de la machine au sein de l'Encyclopédie.

mystère de l'engin est cependant évacué au profit d'une richesse irréductible à une théorie mécanique.

Mais en même temps, ces déplacements expriment une attention envers les ambivalences d'un adversaire avec qui on peut jouer. Subvertir le discours dualiste dominant n'est pas affirmer autre chose, mais démasquer ses présupposés et jouer avec les effets imprévus de certaines idées. Il s'agit d'investir le débat public en construisant une position matérialiste qui n'est pas seulement une thèse mais une manière de se positionner en contrant la place que le discours adverse impose ou que ses concepts impliquent. La question devient de savoir si Descartes, en tant qu'auteur canonique et figure du philosophe, est à son tour pris dans ce travail de positionnement par subversion des catégories adverses. Y a-t-il un Descartes vu par les matérialistes voire un Descartes matérialiste caché ou malgré lui? Ces questions invitent à quitter la représentation classique d'un Descartes dualiste et réaliste mais aussi celle de l'éthique du philosophe qui expose honnêtement et défend une doctrine. Cette démarche envisage le positionnement cartésien contre l'image théologique et judicaire de l'auteur. Lorsque les théologiens lisent un ouvrage et lorsque les censeurs l'examinent, c'est pour y chercher une doctrine que l'on évalue au regard d'un ensemble de principes admis et des conséquences imputées à cette doctrine en termes d'effets moraux, politiques et sociaux. On juge l'ouvrage à la fois comme croyance personnelle et doctrine publique. Envisager la philosophie cartésienne autrement demande d'exhiber tout ce qui, chez Descartes ou dans sa manière d'entrer en philosophie, suggère un discours plus sinueux, une distance ou un doublejeu avec le dogme. La machine cartésienne serait-elle à double détente? Aurait-elle des effets masqués qu'il faudrait savoir voir et comprendre?

#### 1. L'effort et le génie cartésiens contre la doctrine cartésienne

Diderot suggère parfois une image ambiguë de Descartes en mettant en valeur une lutte avec les théologiens. Alors que Descartes lui-même faisait tout pour éviter ce conflit, Diderot le présente rétrospectivement comme un symbole des excès théo-

logiques. Mais la présentation est subtile parce que Diderot n'ignore pas, même dans ces figurations allégoriques, l'ambivalence de l'œuvre cartésienne. Il sait bien que coexistent la thèse dualiste et les conséquences subversives du cartésianisme dénoncées depuis longtemps par les théologiens. C'est en fait le régime d'accusation qui est subverti : Diderot ne fait pas de Descartes un matérialiste en prétendant découvrir une doctrine cachée, mais il dénonce les modalités par lesquelles les théologiens en viennent à accuser un philosophe. C'est pourquoi Diderot ne prend pas appui sur les accusations théologiques de matérialisme ni ne les renverse publiquement pour sauver l'auteur. Il récuse l'accusation elle-même. Ainsi, la Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades réagit à l'accusation d'empirisme portée contre Prades. Affirmant que la thèse des idées innées est une « chimère », Diderot en vient à Descartes non pour le condamner philosophiquement, mais pour manifester la vanité des accusations théologiques :

Ce dernier a été le restaurateur de ce système parmi nous, et l'on se souvient encore que sa preuve de l'existence de Dieu tirée des idées innées, le fit accuser d'athéisme. Quel jugement eût-il fallu porter alors de ceux qui liaient indivisiblement la croyance de Dieu avec le sentiment d'Aristote, et que devons-nous penser aujourd'hui de ceux qui traitent d'impie le vieil axiome, nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, et qui semblent faire dépendre la vérité de la religion des idées innées ; sinon que plus ces théologiens se portent avec véhémence et avec fureur à condamner les autres, plus [...] ils montrent clairement, non que le sentiment de ceux qu'ils proscrivent est hérétique ou erroné, mais qu'eux-mêmes ont beaucoup d'ignorance et de témérité<sup>22</sup>?

Descartes est-il alors un prétexte en raison de l'importance de son nom? Il semble que Descartes soit pour Diderot de toute façon un philosophe ambivalent, qu'il faut critiquer dans ses thèses et dans la méthode, mais qui par son génie particulier et sa posi-

Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades, Œuvres, Laffont, 1994, t. I, p. 524-5. La même idée transparaît dans la pensée LVIII des Pensées philosophiques.

tion dans les débats intellectuels a mérité le titre de philosophe. Ce titre peut alors être réinvesti dans les orientations non cartésiennes mais où l'adversaire théologique montre des traits semblables. La Suite de l'apologie défend la cohérence d'une attitude qui, sans bien sûr vanter les matérialistes eux-mêmes<sup>23</sup>, considère l'impuissance des arguments de Descartes (avec Malebranche et Clarke) contre les matérialistes, mais reconnaît son « génie » et le mérite de ses « travaux »<sup>24</sup>. Marquer l'impuissance des arguments adverses sans endosser la position qu'ils visent est une stratégie argumentative classique. Elle permet, dans ce contexte, de proposer une figure du philosophe Descartes endossable par un matérialiste comme posture et agent polémique, sans pour autant lui imputer des thèses matérialistes. En outre, parler de travaux manifeste le regard rétrospectif porté sur l'œuvre cartésienne : au lieu de la considérer comme une doctrine à défendre ou accuser, Diderot l'envisage comme un ensemble d'efforts et un moment dans une recherche collective.

C'est encore ce qui domine dans l'article « Eclectisme » de l'*Encyclopédie* où Diderot présente Descartes d'une manière étonnante comme un modèle de philosophe éclectique<sup>25</sup>. Diderot souligne la manière particulière qu'a l'éclectique d'associer des idées éparses pour en faire une philosophie propre, par opposition avec le dogmatisme des sectaires et celui plus masqué des syncrétiques. Descartes est alors présenté comme un « grand éclectique » moderne au sens où il parvint à construire un « tout solide, qui est proprement son ouvrage » à partir de parties appartenant à d'autres. L'appropriation et le génie philosophiques ne consistent plus à construire une doctrine admirable, mais relèvent de l'ordre nouveau qu'on peut toujours donner à des parties. Le génie cartésien n'exhibe pas une vérité universelle à préserver, mais tient au *style* d'une philosophie personnelle trouvant sa propre unité. Car, comme en art, le propre

<sup>23</sup> Il s'agit de défendre publiquement un auteur condamné par la faculté de théologie de Paris et avec lui tout le milieu encyclopédique.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Suite de l'apologie..., p. 546.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> « Eclectisme », t. V, p. 271.

est tellement propre que la « philosophie particulière et domestique » que forge un éclectique perd ce titre chez un successeur qui la reprend comme système  $^{26}$ .

Si Diderot fait de Descartes un éclectique (un éclectique systématique si l'on suit la division formulée ensuite), c'est donc parce qu'il a construit une philosophie nouvelle, mais aussi pour marquer que cette philosophie se perd en devenant une doctrine. L'essentiel n'est donc pas de critiquer ou de défendre Descartes en jouant sur ses querelles avec les théologiens et sur les accusations matérialistes dont il fut l'objet, mais de *refuser* le débat sur l'autorité et la vérité de la doctrine cartésienne qui impose de voir Descartes comme un doctrinaire. Le coup de force est de parvenir à présenter Descartes en esquivant le débat sur ses thèses, alors que Diderot lui-même les critique et que le siècle a connu plusieurs conflits entre des « cartésiens » et une autre école (empiristes, « newtoniens », etc.).

#### 2. Un Descartes aveugle

Une voie originale par laquelle Diderot poursuit cette subversion de la lecture doctrinale de Descartes passe par plusieurs fictions qui envisagent ce que penserait un cartésien ou un Descartes aveugles. Le penseur de la clarté et de l'évidence, dont on a fait le promoteur de la lumière naturelle, semble devenir son opposé paradoxal. Ce Descartes est-il un monstre imaginaire ou bien le signe d'une approche vivante et libre de la philosophie cartésienne?

Un aveugle cartésien intervient dans la *Promenade du sceptique*<sup>27</sup> pour moquer certaines thèses cartésiennes et la présomption théologique et philosophique. Descartes n'est pas nommé mais certaines thèses cartésiennes sont reconnaissables. Mais l'objet de la moquerie n'est pas facile à cibler : s'agit-il de Descartes ou, comme les textes vus plus haut le suggèrent, d'une lecture dogmatique et théologique des thèses cartésiennes ? La fiction d'un

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Promenade du sceptique, Laffont, I, p. 111-112.

Descartes aveugle, introduite dans la *Lettre sur les aveugles*, permet une analyse plus déterminée. A propos de la définition du miroir par l'aveugle du Puiseaux, Diderot a cet éloge surprenant :

Descartes aveugle-né, aurait dû, ce me semble, s'applaudir d'une pareille définition. En effet, considérez, je vous prie, la finesse avec laquelle il a fallu combiner certaines idées pour y parvenir $^{28}$ .

Cette finesse est analogique et implique le transfert d'idées issues d'un sens sur un objet relatif pour nous à un autre sens. Mais elle est aussi ironique car l'aveugle se trompe, de même :

Combien de philosophes renommés ont employé moins de subtilité pour arriver à des notions aussi fausses  $^{29}$  !

Pourtant, l'ironie est à son tour relative, car l'erreur procède d'un étonnement légitime de la part de l'aveugle et d'un état sensoriel qui l'empêche d'avoir la perception la plus adéquate. De même, ces philosophes montrent une certaine présomption dans leur tentative analogique, mais cela semble correspondre à une tension naturelle entre le désir de connaître et l'état du savoir, notamment les expériences connues et possibles à une époque. En un sens, l'aveugle et Descartes ont certaine raison de se tromper, mais un homme plus clairvoyant, grâce à la vue ou à l'histoire moderne des sciences expérimentales, aurait complètement tort de refaire cette erreur.

Mais revenons à la définition de l'aveugle : un miroir est « une machine [...] qui met les choses en relief loin d'elles-mêmes<sup>30</sup> ». Au premier abord, il s'agit d'une machine mécanique pensée par analogie avec la main qui n'a rien à voir avec le phénomène en question. Voir dans un phénomène étonnant une machine, comme penser un objet par analogie avec un sens, sont donc des démarches pouvant se révéler vaines. Le danger est surtout le coup de génie qui développe avec finesse l'analogie et réussit à

 $<sup>^{28}</sup>$  Lettre sur les aveugles, Œuvres philosophiques, Classiques Garnier, p. 84-85.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>30</sup> Ibid., p. 84.

donner l'impression qu'on retrouve tous les traits perceptibles du phénomène. On ne cherche plus alors de nouvelles expériences pour étendre notre perception, mais à faire une définition ou un système. C'est encore ce que dénonce Diderot lorsqu'il critique au nom des expériences de Buffon le rejet cartésien de la possibilité des miroirs ardents d'Archimède<sup>31</sup>. N'est-ce pas alors une récusation de toute la démarche cartésienne en physique? Pourtant, l'analogie outrée, chez l'aveugle comme chez Descartes, peut faire penser. Elle appartient à l'histoire intellectuelle et peut en ce sens être vue comme plaisante et utile. Le plaisir se lie à une sorte de fécondité négative pour réhabiliter paradoxalement l'analogie : là encore, Descartes et l'aveugle semblent avoir raison de se tromper et nous permettent, par notre situation différente, de nous détromper. Descartes incarne alors une nouvelle figure philosophique : le philosophe au génie profond pouvant faire l'objet de fictions plaisantes éclairant nos erreurs.

L'attitude à l'égard de l'œuvre cartésienne est donc au centre de la réflexion, Diderot critiquant une lecture dogmatique qui en reproduirait les thèses ou les modèles analogiques. La suite de le Lettre joue ainsi avec l'image célèbre de la Dioptrique (l'aveugle avec ses bâtons), en proposant une lecture volontairement peu cartésienne : Descartes n'aurait pu faire autrement que caractériser la vue par le toucher. Diderot traduit l'analogie cartésienne dans un registre empiriste non cartésien où elle dépend des rapports entre nos sens<sup>32</sup>, et non de l'application par l'entendement d'un modèle mécanique à un phénomène sensible. Que Descartes soit aveugle ou soit un homme dépendant comme les autres du toucher, la figure construite par Diderot est volontairement fictionnelle, mais elle vise à proposer une autre image de la valeur de la philosophie cartésienne. Il s'agit donc de penser ce que Descartes peut représenter au XVIIIe siècle au-delà de certaines de ses thèses.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Article « Art » de l'*Encyclopédie*, t. I, p. 717.

<sup>32</sup> Lettres sur les aveugles, p. 87.

#### 3. Un Descartes matérialiste caché

Une voie apparemment plus radicale expose la manière dont Descartes avance masqué. Il s'agit de ne plus voir en Descartes celui qui publie honnêtement ses méditations pour les soumettre à l'examen, mais comme un dispositif textuel dont la visée n'est pas immédiatement claire et n'est en tout cas pas celle qu'on croit communément. Dans le *Discours préliminaire* de ses œuvres complètes, La Mettrie vante cet impératif de prudence : « Pensez tout haut, mais cachez vous<sup>33</sup> ». Descartes incarne dans divers textes la figure du philosophe ayant suivi ce précepte.

Dans l'Homme-machine, La Mettrie présente par touches dispersées un Descartes complexe, contradictoire sur plusieurs plans. Mais La Mettrie cherche peu à mettre Descartes en contradiction pour le réfuter ; comme Diderot il congédie bien plutôt ses thèses dualistes. Dans ces moments Descartes est le nom d'un ensemble doctrinal et est associé aux « cartésiens », notamment les malebranchistes<sup>34</sup>. Sous ce regard du génie systématique pensant par raisonnements a priori, Descartes doit être admiré mais non suivi ni même pris pour guide<sup>35</sup>. Mais, parfois dans les mêmes pages, la référence à Descartes est aussi l'occasion de renverser cet édifice doctrinal qui rappelle ce que La Mettrie nomme la « belle Machine Théologique<sup>36</sup> ». Par exemple, loin du dualisme substantiel, le médecin Descartes a radicalisé l'idée galénique de tempérament et affirmé que « la Médecine seule pouvoit changer les Esprits et les mœurs avec le Corps<sup>37</sup> ». Il y aurait donc une autre machine cartésienne. Ce Descartes pourrait même être une machine de guerre.

Ces éléments forment une synthèse étonnante lorsque La Mettrie tente d'en penser la cohérence. Loin d'inverser l'accusation théologique en changeant la cible, il veut penser la logique

<sup>33</sup> Discours préliminaire, p. 46-47.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> *Homme-machine*, p. 63, 94.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> *Ibid.*, p. 67.

 $<sup>^{36}</sup>$  Discours préliminaire, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Homme-machine, p. 67.

de ces contradictions apparentes en distinguant le cartésianisme doctrinal et la démarche qui sous-tend certains efforts cartésiens. Il y a un « esprit philosophique<sup>38</sup> » cartésien que La Mettrie pense d'une manière matérialiste, se distinguant ainsi de Fontenelle quoiqu'ils soulignent tous deux la critique des préjugés savants et la méthode d'examen. Le thème courant selon lequel Descartes a ouvert la voie qui permet de le critiquer prend chez La Mettrie un accent spécifique. La prudence méthodique de Descartes et sa critique des scolastiques invitent à prendre avec prudence ses affirmations réalistes et dualistes, ainsi que sa présomption dans les hypothèses explicatives. En radicalisant, La Mettrie discerne des niveaux de discours dans l'œuvre cartésienne. Une clé paradoxale est livrée dans le Traité de l'âme lorsque La Mettrie fournit l'« antidote » du « poison » que sont ces errements de Descartes : ce serait l'aveu des Principes de la philosophie selon lequel « son système pourroit bien n'être pas vrai, et qu'il ne lui paroit pas tel à lui-même<sup>39</sup> ». Un premier paradoxe est que La Mettrie cite un passage précis en ce moment où il est question de l'ensemble de l'œuvre alors qu'il ne cite guère dans l'Homme-machine lorsqu'il s'agit de thèses déterminées. Mais la référence semble à son tour un artifice. Elle est inexacte (« art. 9 ») et surtout, lorsque Descartes traite son système du monde comme une fable (III, 19), il ne dit pas cela pour tout son système philosophique et le fait dans un cadre qui doit beaucoup à la censure. La Mettrie semble donc mêler deux dimensions dans la duplicité organisée par Descartes : duplicité contre la censure et relativité des affirmations dogmatiques. Il s'appuie sur les passages où Descartes joue une forme de prudence contre la censure pour se permettre une lecture éclectique qui choisisse les énoncés et surtout les démarches à retenir. La Mettrie se fait donc son Descartes. C'est un autre sens de la machine cartésienne : on peut la faire à son gré à condition de la considérer comme un dispositif textuel à plusieurs coulisses ou niveaux.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Traité de l'âme, p. 249.

<sup>39</sup> Ibid., p. 250.

Mais cela n'implique-t-il pas plus fondamentalement de rompre avec la question de l'intention de l'auteur? Peut-on penser la philosophie cartésienne comme une machine matérialiste, une sorte d'engin aux effets cachés évacuant tout finalisme, ou bien une philosophie lue par un matérialiste reste-t-elle un dispositif intentionnel?

#### 4. La double duplicité de la machine cartésienne

L'Homme-machine ouvre une seconde dimension: il faut lire Descartes en le plaçant dans son siècle. Ainsi, au lieu de se moquer des animaux-machines, il faut prendre en compte la censure mais aussi l'inscription d'un auteur dans les débats et les connaissances de son époque. Mais le paradoxe extraordinaire, quoique fréquent chez La Mettrie, est que la distance de La Mettrie se fait contre la moquerie d'un certain Charp, qui n'est autre que l'auteur fictif de l'Histoire naturelle de l'âme! C'est donc contre lui-même que La Mettrie se positionne ouvertement, ce qui suggère que la lecture de Descartes, comme celle de La Mettrie lui-même, se construit à travers les jeux intertextuels contre la question de l'imputation doctrinale. C'est ainsi que La Mettrie renverse la notion de respectabilité pour la placer sur un terrain philosophique matérialiste qui replace l'auteur dans son époque et sa formation :

Je crois que Descartes seroit un Homme respectable à tous égards, si né dans un siècle qu'il n'eût pas dû éclairer, il eût connu le prix de l'Expérience et de l'Observation, et le danger de s'en écarter. [...] sans lui le champ de la Philosophie, comme celui du bon Esprit sans Newton, seroit peut-être encore en friche<sup>40</sup>.

Finalement, Descartes est arrivé trop tôt car il est arrivé avant lui-même. C'est une manière d'envisager la nécessité historique des contradictions d'une démarche aussi novatrice et riche. C'est ainsi que, contre la seule problématique du double discours

<sup>40</sup> Homme-machine, p. 111.

face à la censure, La Mettrie envisage une sorte de duplicité rétrospective grâce à une fiction : un Descartes aujourd'hui serait matérialiste car il aurait été éduqué par l'expérience. Il ne s'agit pas de développer cette fiction pour embrigader Descartes dans un camp matérialiste. Son intérêt est de permettre de lire dans le Descartes historique une duplicité sous-jacente entre, d'une part, la portée matérialiste des arguments médicaux ou physiques et de la méthode géométrique (quoique La Mettrie la juge avec une certaine réserve) et, d'autre part, une sorte de résilience due au temps qui maintient Descartes dans le champ de la métaphysique réaliste et dualiste.

Sous cet angle, les animaux-machines changent de statut. Si l'on délaisse ce que la thèse a de métaphysique, c'est-à-dire la question de la frontière renvoyant à une division substantielle, elle devient une « découverte » féconde. C'est ce que suggère ce renversement :

Mais enfin il a connu la Nature Animale ; il a le premier parfaitement démontré que les Animaux étoient de pures Machines<sup>41</sup>.

La Mettrie n'excuse plus comme il semblait le faire plus tôt les animaux-machines par l'époque, mais c'est au contraire l'animal-machine qui excuse le reste! On le comprend en entendant par machine, dans le premier cas, l'ordre purement mécanique qui nie la sensibilité, et dans le second l'ordre naturel de la nécessité immanente à la matière.

Cela permet de revenir en la compliquant à l'idée de double discours. La suite de l'*Homme-machine* propose comme le *Traité de l'âme* la représentation d'un Descartes se jouant des théologiens. Le vocabulaire souligne l'artifice de la duperie :

Car enfin, quoiqu'il chante sur la distinction des deux substances; il est visible que ce n'est qu'un tour d'adresse, un ruse de stile, pour faire avaler aux Théologiens un poison caché à l'ombre d'une Analogie qui frappe tout le Monde, et qu'eux seuls ne voient pas.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ibid.

Le dispositif semble intentionnel et placé avec art par Descartes. Mais la suite introduit un autre prisme de lecture. En effet, ce n'est pas le texte de Descartes qui justifie l'interprétation matérialiste de l'analogie, c'est l'effet de cette analogie dans la recherche scientifique et sur la philosophie. Sa valorisation dans l'appréciation de la philosophie cartésienne tient d'abord à ce qu'elle nous *impose*, indépendamment de la volonté de Descartes et même de la nôtre :

Car c'est elle, c'est cette forte Analogie, qui force tous les Savants et les vrais juges d'avouer que ces êtres fiers et vains, plus distingués par leur orgueil, que par le nom d'Hommes, quelque envie qu'ils aient de s'élever, ne sont au fond que des Animaux, et des Machines perpendiculairement rampantes<sup>42</sup>.

Mais alors la machine qu'est l'homme n'est plus cartésienne. La belle formule de machine perpendiculairement rampante, par son ironie qui rabaisse notre orgueil, souligne que nous sommes sur un nouveau terrain philosophique qui contrarie les implications anthropologiques de la philosophie du sujet. De même, la compréhension des propriétés si riches de cette machine ne se fait plus par un modèle mécanique. Finalement, la fécondité de la machine cartésienne, à la fois de l'idée cartésienne de machine et du dispositif de la philosophie cartésienne, dépend d'effets lointains qui échappent à l'intention et même au cadre théorique de Descartes. C'est une machine qui n'a pas été *faite* puisqu'elle se construit dans les interactions entre les textes et leurs lecteurs. Tout comme le corps semble une machine qui se monte elle-même si l'on comprend sa nécessité immanente, la machine textuelle se construit et se reconstruit au fur et à mesure des textes et des lectures.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ibid.

#### Conclusion : le matérialisme comme lecture et écriture

Ce dispositif de lecture par les effets suggère une lecture de l'œuvre de La Mettrie par les mêmes voies. Lire Descartes en distinguant les niveaux d'écriture et les démarches, en se focalisant sur les effets cachés de sa philosophie et non sur la prétendue doctrine, est donc ainsi une école de lecture de La Mettrie lui-même. C'est un art libertin que cet auteur manie avec virtuosité : il écrit comme il lit les autres et joue avec lui-même comme il joue avec les textes et les présupposés des autres. La question est de savoir si c'est une démarche typiquement matérialiste, ou bien libertine ou encore sceptique. La subversion de la question de l'auteur à travers un système de variation des positions que La Mettrie énonce sans toujours les endosser ou les réfuter explicitement suggère une argumentation sceptique. Tout le jeu sur la machine comme nom propre, dans des textes où La Mettrie tour à tour s'accuse et réfute l'accusation, s'insère dans ce cadre<sup>43</sup>. L'ancrage libertin se voit à la manière dont La Mettrie lit les textes comme s'il les avait écrits pour en changer le sens. Mais le cas de la référence à Descartes suggère une inscription matérialiste de la subversion de la question de l'auteur. Car à travers Descartes, ce sont les enjeux anthropologiques et métaphysiques du modèle de la machine qui sont interrogés, ainsi que le faisceau d'accusations qui entoure l'idée de machine. C'est la subtilité de la position matérialiste que La Mettrie dessine à travers ces questions. Ce matérialisme prend alors place en subvertissant les catégories adverses.

De son côté, Diderot joue avec Descartes en évitant le jeu le plus simple consistant à en faire un matérialiste caché. Se tournant davantage vers les approches de la chimie et de la médecine vitaliste, et vers des philosophes comme Bacon, Locke, Hobbes et Leibniz, il semble avoir préféré se donner d'autres auteurs canoniques. Diderot est un matérialiste conscient de son anticartésianisme profond. Pourtant, le jeu avec Descartes construit

Voir F. Markovits, « La Mettrie, l'anonyme et le sceptique », art. cit., p. 87.

aussi son matérialisme et son régime d'écriture par l'intérêt pour les déplacements, les changements de contexte et l'histoire. Descartes peut incarner une autre modernité que celle qu'ont retenue certains héritiers dualistes ou plus largement métaphysiciens. Il s'agit de penser les effets matérialistes d'une pensée non matérialiste, donc une forme de contingence du devenir des philosophies. De même que l'instrument sensible qu'est l'homme a des « sauts » malgré la nécessité de ses opérations<sup>44</sup>, il y a des effets étonnants dans la philosophie cartésienne. Tout comme on ne sait tout ce que peut la matière, on ne sait tout ce que peut le cartésianisme. Cela revient à l'envisager comme un devenir ouvert et non comme le déploiement d'une doctrine.

Ces lectures posent finalement la question de savoir comment nous devons lire Descartes: devons-nous nous en tenir à la doctrine cartésienne, à ses thèses et au projet cartésien, ou bien pouvons-nous, à la suite de ces lectures par les effets, envisager Descartes comme une machine textuelle ouverte, un dispositif qui n'est pas régi par une intention? Nous suggérerons, pour ouvrir le débat plus que pour conclure, la possibilité d'un nouveau cercle herméneutique: les analyses de la portée matérialiste des textes cartésiens permettent de comprendre les jeux des matérialistes comme des lectures et non de pures fictions, ce qui à son tour renforce l'idée d'une machine cartésienne plus complexe qu'il n'y paraît.

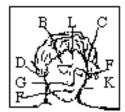
François Pépin Paris

<sup>44</sup> Rêve de d'Alembert, p. 272.

*Corpus, revue de philosophie*, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon, par Corpus – EUD.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par **l'Association pour la revue** *Corpus* (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique: Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial: Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. de Lille 3), Thierry Hoquet (U. Paris Ouest), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

http://www.revuecorpus.com revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

# POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

http://www.revuecorpus.com

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71. Courriel : revue.corpus@noos.fr

	<b>Abonnement</b> : 34 €;								
	Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : $22\mbox{\it \pounds}.$								
	Vente au numéro :	Vente au numéro :							
		Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €							
		Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €							
		Frais d'envoi en plus.							
		A paraître : 2011 N° 60 : <i>Lerminier</i> (mis en œuvre par Georges Navet, Université de Paris 8)							
	N° 61 : Matérialisme et cartésianisme (mis en œuvre par Alexandra Torero-Ibad et Josiane								
	Ayoub, Université du Québec à Montréal)								
	A paraître : 2012 en préparation : N° 62 : <i>La peine de mort</i> (mis en œuvre par L. Délia, CNRS)								
	N° 63 : La connaissance de	N° 63 : La connaissance de soi (mis en œuvre par C. Frémont, CNRS)							
	Toute commande de	Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction							
	de 50 %.	prus uo ro	numeros senemerora u	uno roudotton					
	Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de								
	philosophie par chèque	philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :							
	Etablissement	guichet	Numéro de compte	clé					
	20041	01012	675680V033	28					
	CODE IBAN	I:FR 89 20	0041 01012 3675680V03	3 28					
		CODE BIO	: PSSTFRPPSCE						
	Numéros commandé	Numéros commandés :							
	NOM								
	Prénom								
	Fonction	Fonction							
	Adresse								
	e-mail	e-mail							
	Téléphone								
Î	1								
	II .								



TRIMESTRIEL - N° 2/2011 - 24 €



Andrea Cavazzini, Charles Alunni, Enrico Castelli Gattinara, Paolo Parrini, Fabio Minazzi, Luca Maria Scarantino

#### ESSAI

Jochen Hoock Le métier de juriste entre règle de droit et expérience de l'histoire

### COMPTES RENDUS

Philosophie historique

Direction et rédaction Fondation « Pour la Science » Centre international de synthèse 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris Tél.: +33(0)1 44 32 26 55 Fax: +33(0)1 44 32 26 56 revuedesynthese@ens.fr

Springer-vertag France

NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

Publication et diffusion

Springer-Verlag France

www.revue-de-synthese.eu www.springer.com/11873/







#### PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page et achevé d'imprimer en septembre 2011 à l'Atelier Intégré de Reprographie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense Dépôt légal : 3° trimestre 2011

N° ISSN : 0296-8916

### SOMMAIRE

#### Matérialisme et cartésianisme

Josiane Boulad-Ayoub, Pierre-François Moreau, Alexandra Torero-Ibad	
Avant-Propos	5-8
André Charrak:	
Introduction : une infidélité décisive	9-12
André Charrak:	
Descartes au principe des cosmogenèses matérialistes ?	13-26
Olivier Bloch:	
Quelques héritages matérialistes du cartésianisme hétérodoxe.	27-48
Géraldine Caps:	
Du rôle des « médecins cartésiens » dans la constitution des matérialismes ultérieurs à Descartes	49-68
Nicole Gengoux:	
La théorie cartésienne de la communication et le sensualisme campanellien,	
ou les apories du matérialisme métaphysique de Cyrano de Bergerac	69-92
Alexandra Torero-Ibad	
Descartes, « quoiqu'il fût épicurien ». Une lecture de la physique de Descartes à travers le prisme	
de sa comparaison avec l'atomisme chez Cyrano de Bergerac	93-112
Pierre Girard:	
Matérialisme et politique : les enjeux de la réception matérialiste	
de Descartes à Naples à l'âge classique	113-132
Mai Linh Eddi :	
Louis Meyer, entre Descartes et Spinoza	133-188
Antonella del Prete	
Un cartésianisme « hérétique » : Pierre-Sylvain Régis	189-204
Delphine Kolesnik-Antoine	
Comment rendre l'âme « comme matérielle » ? Le cas de Malebranche	205-220
Jean-Michel Gros	
Bayle, témoin ambigu de l'influence de Descartes dans l'apparition	
d'une nouvelle forme du « matérialisme »	221-240
Mitia Rioux-Beaulne	
Ne livrer que la moitié de son esprit : Fontenelle devant Descartes	241-262
François Pépin :	
Lectures de la machine cartésienne par Diderot et La Mettrie	263-286