

UNIVERSITÉ DE PARIS - FACULTÉ DES LETTRES

S 5. fr. 122 A

8.

L'INDIVIDUALITÉ

SELON

DESCARTES

Thèse principale pour le Doctorat ès Lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

GENEVÈVE LEWIS

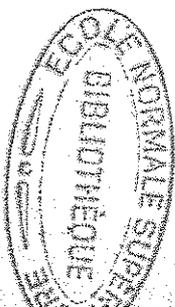
*Ancienne Élève de l'École Normale Supérieure
Agrégée de Philosophie*

**EMILY POLK
EN SOUVENIR DE**

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (V^e)

1950



INTRODUCTION

En ouvrant le Congrès Descartes, Paul Valéry louait « l'idée qu'il nous présente d'un magnifique et mémorable Moi » (1). René Descartes est en effet un des philosophes que la lecture nous rend le plus directement présent, en nous découvrant, sous l'auteur du système, et quelles que soient ses aspirations à une vérité impersonnelle sur le modèle des mathématiques, l'homme avec sa personnalité vivante, son ardent désir de certitude et sa joie de la découverte. C'est en suivant « l'histoire de son esprit » (2) que le disciple de Descartes éprouvera à son tour les mêmes évidences.

Or ce trait caractéristique de la philosophie cartésienne n'est peut-être pas accidentel : rompant avec l'attitude traditionnelle de soumission à l'objet, Descartes se tourne d'abord vers le sujet pensant. Quel est donc ce Moi qui s'érige en juge de la vérité? Conscience empirique, enfermée dans sa subjectivité et engagée dans une histoire individuelle? « Mais même si l'on accorde que l'existence, l'individualité, la « facticité » sont à l'horizon de la pensée cartésienne, reste à savoir si elle les a prises pour thèmes » (3). Et les historiens du cartésianisme ont plus généralement insisté sur l'universalité de la raison et l'égalité du bon sens, qui fondent une philosophie « démocratique », où la vérité est accessible à tous. Descartes serait alors l'initiateur d'un « individualisme » dépouillé de toute attache au sujet concret avec ses modalités singulières d'existence : le consensus des esprits y découle de l'adhésion de chacun d'eux

(1) Discours prononcé pour l'inauguration du 9^e Congrès international de philosophie, le 31 juillet 1937 (dans *Revue de métaphysique*, octobre 1937, p. 710).

(2) Cf. Balzac à Descartes, 30 mars 1638, A. T. I, 570 : « souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'histoire de votre esprit. Elle est attendue de tous nos amis... »

(3) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 54.

à la même objectivité (4). Mais cette identité de réactions permet-elle encore de parler d'âmes individuelles? Si toutes participent à une même raison, l'essentiel du cartésianisme n'est-il pas cette pensée impersonnelle sur qui repose l'universalité des relations de type mathématique (5)? Dans cette perspective, le Moi du *Cogito* n'est qu'un sujet épistémologique. Comment s'attacher alors à l'individualité chez Descartes s'il pose seulement la pensée pure des vérités éternelles? Quant à l'objet de ses démonstrations, — la matière réduite à l'étendue homogène du géomètre —, où trouverait-on l'élément de différenciation indispensable pour y discerner des individus?

**

Car la notion d'individualité implique à la fois l'un et le multiple, l'indivisibilité qui établit l'*individuum* dans sa réalité concrète et irréductible, et les traits distinctifs qui l'opposent à la pluralité d'individus d'une même espèce (6). Le genre humain se laisse diviser en races de diverses couleurs, et chaque en peuples, en groupes ou en familles : Socrate est l'une de ces hommes, un individu parmi les autres, exemple type pour les logiciens; et cette distinction toute numérique, signe le plus extérieur de l'individualité, a souvent servi à la caractériser (7). Mais il est aussi l'*unique*, le Sage désigné entre tous par l'oracle de Delphes, une personne enfin, dont la complexité concrète n'est pas épuisée par les accidents de son histoire individuelle, ni par les silhouettes complémentaires tracées par Platon ou Xénophon.

Unité et unicité sont ainsi les deux pôles de l'individualité

(4) Tel serait « l'individu de la philosophie du XVII^e siècle... vidé de sa singularité en même temps que de son essence » (A. Mattéi, *L'homme de Descartes*, p. 226 : au contraire, pour l'auteur, « l'individu que révèle le *Cogito* n'est... ni l'entité juridique des philosophes du XVII^e siècle, ni la personne des scolastiques », *Ibid.*, p. 56).

(5) Cf. en particulier les interprétations de L. Brunschwig (textes cités au ch. IV, note 11).

(6) Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1926, t. I, p. 369 : « L'individualité est ce par quoi un individu diffère d'un autre et s'en distingue non pas seulement d'une façon numérique, mais dans ses caractères et sa constitution ».

(7) Tel est le sens des expressions *unum* ou *idem numero*, *differe numero*, que Descartes, à la suite des scolastiques, emploie encore pour désigner l'identité et les différences numériques qui dénotent l'individualité. Cf. ch. I, notes 1 et 13, 14, 15.

lité (8), et peut-être la source de maintes difficultés suscitées par cette notion. Car ce double caractère a bien été dégagé par les penseurs du Moyen-Âge, qui se sont attachés à en déterminer la source (9). En tant que substance concrète par excellence, l'individu reçoit son existence en acte du principe formel qui en fait à la fois un être et un être (10) indivisible, issu de la composition interne d'une forme et d'une matière. Or la forme est le facteur d'intelligibilité, qui n'en peut être isolé que par abstraction, l'essence communicable à toute une série de fragments matériels en lesquels elle s'incarne : et c'est par cette insertion dans la multiplicité concrète que l'individu se différencie des autres, la matière étant source de pluralité, par sa relation même aux diverses parties de l'espace.

On peut alors dire avec M. Gilson : « Le principe d'individualité est dans la matière... mais ce n'est pas dans sa matière que l'individualité de l'individu consiste; au contraire, il n'est individuel, c'est-à-dire indivis en soi et divisé du reste, que parce qu'il est une substance concrète prise comme un tout. En ce sens, la matière individualisante n'est telle qu'en vertu de son intégration à l'être de la substance totale, et, comme

(8) Lalande, *Vocabulaire*, t. I, p. 365, art. *Individu* : dans l'individu au sens psychologique « se trouvent en concurrence le caractère d'unité, de totalité, et le caractère d'unicité, l'idée de la différence caractéristique qui constitue « l'individualité » d'un objet de pensée; suivant les problèmes, l'un ou l'autre de ces caractères se présente au premier plan, et semble faire tout le sens du terme ». Cf. H. Berr, *Avant-propos*, des Exposés de la 3^e semaine internationale de synthèse, sur *L'individualité*, Paris, 1933 : « Le mot « individualité » a un double sens, selon que l'on considère le fait d'être un, l'unicité, ou le fait d'être unique, l'unicité; l'unicité consiste dans une concentration d'éléments, dans une synthèse; l'unicité résulte de la diversité des éléments concentrés » (p. III).

(9) Cf. S. Thomas; « De ratione individi duo sunt : scilicet quod sit ens actu, vel ens in se vel in alio, et quod sit divisum ab aliis, quæ sunt vel possunt esse in eadem specie in se indivisum existens » (*Op. IV Sentent. d. 12, q. 1, a. 1, ad 3*); et encore : « In rebus creatis principia individualia duo habent, quorum unum est quod sint principium subsistenti natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus, aliud est quod principia individualia nature communis ad invicem distinguantur » (*De Potent. q. 9, a. 5, ad 13*); textes cités par A. Forest, *Structure métaphysique de concret selon S. Thomas d'Aquin*, p. 206).

(10) Cf. lettre de Leibniz à Arnauld, 30 avril 1687 : « ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être » (*Œuvres choisies*, édit. L. Prenant, p. 202). On sait que Leibniz, dont le premier travail *De principio individui*, adoptait après Scot l'individualité par la forme (édit. Reischl, 6^e série, t. I, p. 10-19) fait de l'unicité de la monade le fondement de sa théorie de la substance.

l'être de la substance est celui de sa forme, il faut nécessairement que l'individualité soit une propriété de la forme autant que de la matière » (11).

De fait, la plupart des scolastiques n'ont pas nettement distingué ce double apport de la matière et de la forme pour opposer l'individuation originelle et l'individualité ultime du composé concret, dans son unicité singulière et son irréductible unité. Et suivant qu'ils ont mis l'accent sur l'une ou l'autre des propriétés de l'individu, ils ont fait consister le *principe d'individuation* dans la matière qui le rend incommunicable et fonde sa multiplicité « numérique », ou dans la forme par laquelle il reste *idem numero*, en une actualisation singulière de ses virtualités. Ainsi les discussions soulevées par la recherche de ce principe sont au cœur de toute la philosophie médiévale qui était encore la base de l'enseignement, lorsque le jeune Descartes faisait ses études au collège de La Flèche.

Dans cette mesure, il sera bon de voir si « le père de la philosophie moderne » a subi quelque peu sur ce point l'influence de ses prédécesseurs (12), ou s'il a profondément ébranlé la position traditionnelle du problème. S'il entre en guerre contre « les Géants de l'École » (13), c'est d'abord pour ruiner dans sa physique les « formes » et « qualités réelles » qui sont à la base de la composition hylémorphique. La diversité des opinions scolastiques touchant le principe d'individuation ne

(11) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., 1944, ch. X, p. 205. Dans cette perspective thomiste « c'est bien la matière qui individualise la forme, mais... une fois individualisée, c'est bien la forme qui est individuelle...; et c'est la subsistance de cette forme individuelle qui, en conférant à la matière sa propre existence, permet à l'individu de subsister » (ibid.).

(12) Cf. Delbos, *De la méthode en histoire de la philosophie*, Revue de métaphysique, 1917, p. 378 : « Descartes ne veut point savoir s'il y a eu des philosophes avant lui, ce qui ne l'empêche pas de faire entrer dans sa doctrine des concepts et même des théories venues de la philosophie de l'École » : la suite du texte distingue la réceptivité passive « des concepts scolastiques tout faits qui s'imposent à lui sans qu'il en prenne véritablement conscience », l'élaboration active (p. ex. la preuve ontologique), « enfin l'influence qui n'est guère qu'un excitant pour l'originalité du philosophe, à tel point que le philosophe, parti d'elle, peut finir par s'y opposer en quelque mesure ». Au sujet de l'individualité, Descartes use certainement de concepts et de formules traditionnels, mais l'ensemble de la philosophie en laquelle ils se prolongent leur donnera une valeur nouvelle.

(13) Cf. Balzac à Descartes, 30 mars 1628, A. T. I, 57r.

s'écroute-t-elle pas si l'on renverse « tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux » (14) ?

**

En effet les textes cartésiens traitant expressément de l'individualité sont rares, et se bornent le plus souvent à évoquer les définitions traditionnelles de la logique (15). Cependant les lettres au P. Mesland, à propos de l'Eucharistie, affirment que « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme qui est l'âme » (16). Dans le domaine de l'union de l'âme et du corps, la composition hylémorphique retrouve ainsi son sens originel, indûment étendu à la matière : loin d'être une survivance mal adaptée au reste du système, la thèse cartésienne de « l'âme, forme du corps » explique la genèse de l'anthropomorphisme qui caractérise la physique scolastique.

On pourrait objecter pourtant que les formules traditionnelles n'interviennent qu'à propos d'un problème strictement théologique, dont la solution était au fond indifférente à Descartes, pourvu qu'elle s'accordât avec sa physique. Si l'explication est « toute de circonstance » (17), peu en importeraient le détail et les perspectives ouvertes sur l'individualité.

Mais Descartes n'a pas attendu les demandes d'Arnauld pour annoncer l'appui que le dogme de la Transsubstantiation trouverait dans ses principes (18). Et particulièrement la partie de l'explication qu'il garde longtemps secrète, et qui touche di-

(14) A. Mersenne, 11 novembre 1640, A. T. III, 232 : « Pour la philosophie de l'École, je ne la tiens nullement difficile à réverter, à cause des diversités de leurs opinions; car on peut aisément renverser tous les fondements desquels ils sont d'accord entre eux; et cela fait, toutes leurs disputes particulières paraissent ineptes ».

(15) Cf. ch. I, note 19.

(16) A. T. IV, 346. Cf. ch. III.

(17) C. Adam, A. T. XII, 307; cf. 442-443.

(18) Dès 1638, il affirme au P. Vatier bien disposé pour son ancien élève (cf. A. T. I, 558-559) : « particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes représentent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne » (22 février 1638, ibid., 564). Cf. à Mersenne, 28 janvier 1641, A. T. III, 295-296 : « Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accorder 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 ». Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 252-253.

reclément à l'individuation par l'âme, engage sa pensée la plus personnelle (19) : il hésiterait moins à l'exposer « si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à sa façon de philosopher » (20).

Car le mystère eucharistique est doublement lié au problème de l'individuation : d'une part un corps physique, pain ou vin, perd sa véritable individualité, tout en restant apparemment *idem numero* (21). Selon la théologie sacramentaire de S. Thomas, l'individualité du pain ne provient pas des accidents extérieurs, car blancheur, dureté, saveur peuvent subsister miraculeusement après la Transsubstantiation, qui change la matière du pain en celle du corps du Christ, et c'est cette matière qui est le principe de l'individuation (22). Mais Descartes, rejetant aussi bien l'individuation par la matière que la distinction entre la substance et des accidents réels, montrera combien est fragile et relative l'individualité des corps découpés dans l'étendue homogène par la perception sensible. Ainsi, malgré le changement de perspectives que la physique cartésienne apporte aux questions traditionnellement liées à l'individuation (23), la théorie métaphysique des subs-

(19) M. Leroy, si enclin à découvrir sous les affirmations religieuses de Descartes une manœuvre tactique, reconnaît dans ce cas que le philosophe « tenait » à la solution « ésoérique » des lettres au P. Mesland, parce qu'il y voit une explication rationaliste qui supprime le mystère (Descartes, *le philosophe au masque*, t. II, p. 26; cf. ch. III, notes 8 et 11). Mais si Descartes avait été réellement agnostique, aurait-il été si attaché à sa solution, et si elle s'opposait à celle de l'Église, était-il prudent de la soumettre à un jésuite ? M. Gouhier y discerne au contraire la tentative d'un « chrétien éclairé » (*La pensée religieuse de Descartes*, p. 255), et M. Laporte note que cette explication de l'Eucharistie est « celle sans doute, entre les questions religieuses, que Descartes a la plus méditées » (*Le rationalisme de Descartes*, p. 418).

(20) A. Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 120.

(21) A. X, A. T. IV, 374-375 : « il y a deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain demeurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place; l'autre est comment le corps de Jésus-Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain ». Cf. à Clerelier, 2 mars 1646, *ibid.*, 372-373.

(22) S. Thomas, *Summa cont. Gent.*, 4, §§ 61-66 (cité par Gilson, *Index scolastico cartésien*, p. 292) : « divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praesistentem convertatur...; ita virtute divina, quae materiam non praesistentem sed eam producit, haec materia convertitur in illam et per consequens hoc individuum in illud; individua enim principium materia est ».

(23) P. ex. disparaissent le problème de la génération des individus, distinguée de l'altération, et la question de la préexistence des formes

tances et l'explication de la structure des corps posent toujours le problème. D'autre part, l'individualité de la personne humaine est impliquée par la présence même du Christ dans les diverses hosties, et tout en se référant à la puissance de Dieu qui transcende ici les limites de notre raison, les scolastiques marquaient le lien de ce mystère avec les modalités de l'individuation (24). Or, sur ce point, Descartes propose une explication originale, grâce à l'indépendance relative des deux substances, corps et âme, conciliée avec leur union réelle en laquelle l'âme est véritablement forme du corps (25).

C'est donc, sous les formules anciennes, le cœur même de la philosophie cartésienne qui s'exprime dans un problème apparemment annexe. Si l'âme est à la source de l'individuation du composé, tout en conservant son autonomie, elle sera elle-même une substance individuelle. En fait, Descartes a-t-il explicité le fondement ontologique et les manifestations psychologiques de cette individualisation ?

Des commentateurs de tendances diverses l'ont souvent méconnu : rapprochant arbitrairement la réelle distinction de l'âme et du corps de la séparation averroïste de l'Intellect universel, quelques néo-thomistes reprochent à Descartes de compromettre les bases de la personnalité humaine, vigoureusement défendues par S. Thomas en liaison avec sa solution de l'individuation (26). Et, tentés par les prolongements spinozistes du cartésianisme, d'autres historiens confirment indirectement cette interprétation en retenant foncièrement du *Cogito* la position d'une pensée impersonnelle (27).

ajoutées à la matière : sur ces points traditionnellement liés à l'individuation, cf. Forest, *La structure métaphysique du concret*, pp. 226 sq.

(24) P. ex. Suarez note à ce propos que l'individualité n'est pas toujours inséparable de la quantité et de l'unité de lieu : « per Dei potentiam potest eadem numero substantia corporea, vel sine quantitate, vel cum illa sine situ servari : ad eum modum quo est Christi corpus in Eucharistia » (*Metaph. Disputationes*, V, sect. II, § 16, p. 116, A).

(25) Cf. ch. III.

(26) A. Masnovo, *L'uomo di S. Tomaso e l'uomo di A. Cartesio*, Rivista di Filosofia neo-scolastica, 1937. La même inspiration conduit M. de Cortie à rapprocher Descartes de Platon et Spinoza, en opposition à l'anthropologie d'Aristote, et à écrire : « La vieille théorie averroïste de l'Intellect agent plonge ses racines dans le dualisme dont elle est l'épanouissement logique » (*Anthropologie platonicienne et anthropologie aristotélicienne. Etudes carmélitaines*, avril 1938, p. 64).

(27) M. de Cortie cite précisément Hamelin et Brunschwig (*ibid.*, p. 65-66). Cf. ch. IV, note 11 et ch. VIII, note 9.

Mais une étude détaillée de l'âme dans l'opération de la pensée, qui exprime son essence même, révèle chez Descartes un sens très subtil des nuances psychologiques et des différences individuelles. Et ceci ne traduit pas seulement les tendances subjectives du philosophe et ses réactions personnelles au contact d'autres esprits : sa théorie de la connaissance et toute son anthropologie en sont enrichies, le problème de l'individualité, pris dans toute son ampleur, débouche enfin sur les préoccupations eschatologiques qui assurent à l'âme séparée la permanence de son identité numérique (28). Ici encore, si les aspirations intimes de René Descartes et son amour passionné de la vie le poussent à espérer une immortalité individuelle, ses conditions de possibilité seront établies par une recherche strictement philosophique, en liaison avec tout son système. Loin de tomber dans les embûches averroïstes ou spinozistes maintenant la seule permanence d'une pensée impersonnelle, Descartes, sans minimiser les difficultés de détail, assurera même plus aisément que ses devanciers l'indépendance de l'individu pensant après la mort.

Ainsi, bien qu'à la lecture les textes de Descartes touchant directement l'individualité semblent rares et d'intérêt secondaire, par toutes les questions qu'il implique, ce problème rayonne sur l'ensemble de la philosophie cartésienne : vue à cette lumière et sous cet angle, peut-être apparaîtra-t-elle toujours plus riche, plus vivante et plus profondément humaine.

(28) Déjà chez Platon, le « mythe de la destinée créait vraiment à l'âme une individualité » (Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, t. I, p. 238; cf. *République*, l. X). Mais elle est compromise par la métépsychose : « Si Socrate et l'âme de Socrate existaient toujours, il y aurait là-bas, comme on dit, un Socrate en soi, ainsi que le principe de son âme individuelle; mais puisqu'il n'existe pas toujours, puisque l'être qui était d'abord Socrate devient ensuite une autre personne, comme Pythagore ou quelque autre, il n'y a pas non plus d'individu Socrate éternel dans le monde intelligible » (Plotin, 5^e *Ennéade*, VII, traduct. Bréhier, t. V, Paris 1931, p. 123). Il faut attendre le christianisme pour attribuer une valeur permanente à chaque personne individuelle : cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ch. IX-X.

CHAPITRE PREMIER

DESCARTES ET LA SCOLASTIQUE

devant le principe d'individuation.

Quand Descartes, à propos de l'Eucharistie, évoque dans les lettres au P. Mesland la question de l'individualité, il le fait en termes d'Ecole : les corps « ne sont *eadem numero* qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme » (1). Or l'identité et l'unité numérique sont pour les scolastiques les caractéristiques mêmes de l'individualité, et la position traditionnelle du problème discutait la part respective des deux éléments dans l'individuation du composé hylémorphique. En affirmant que l'individualité ne dépend pas de la matière mais de la forme, Descartes s'oppose à la théorie thomiste qu'il n'a pu ignorer. Car, jugée conforme à la doctrine même d'Aristote, elle tenait une place importante dans les manuels et commentaires que le jeune homme avait étudiés à La Flèche — même lorsqu'elle n'était pas adoptée sans réserves. En outre, s'il est souvent impossible de déterminer exactement les lectures de Descartes après sa sortie du collège, on sait qu'il avait encore recours à S. Thomas (2). Et sur un problème théologique aussi délicat

(1) 9 février 1645, A. T. IV, 167. Cf. « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de celle de sa matière, mais de sa forme qui est l'âme », 1645 ou 1646, A. T. IV, 346.

(2) « Du reste, je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de S. Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France » (A. Mersenne, 25 décembre 1639, A. T. II, 630). Rien ne précise s'il s'agit de la Somme Théologique ou de la Somme contre les Gentils.

Mais une étude détaillée de l'âme dans l'opération de la pensée, qui exprime son essence même, révèle chez Descartes un sens très subtil des nuances psychologiques et des différences individuelles. Et ceci ne traduit pas seulement les tendances subjectives du philosophe et ses réactions personnelles au contact d'autres esprits : sa théorie de la connaissance et toute son anthropologie en sont enrichies, le problème de l'individualité, pris dans toute son ampleur, débouche enfin sur les préoccupations eschatologiques qui assurent à l'âme séparée la permanence de son identité numérique (28). Ici encore, si les aspirations intimes de René Descartes et son amour passionné de la vie le poussent à espérer une immortalité individuelle, ses conditions de possibilité seront établies par une recherche strictement philosophique, en liaison avec tout son système. Loin de tomber dans les embûches averroïstes ou spinozistes maintenant la seule permanence d'une pensée impersonnelle, Descartes, sans minimiser les difficultés de détail, assurera même plus aisément que ses devanciers l'indépendance de l'individu pensant après la mort.

Ainsi, bien qu'à la lettre les textes de Descartes touchant directement l'individualité semblent rares et d'intérêt secondaire, par toutes les questions qu'il implique, ce problème rayonne sur l'ensemble de la philosophie cartésienne : vue à cette lumière et sous cet angle, peut-être apparaîtra-t-elle toujours plus riche, plus vivante et plus profondément humaine.

(28) Déjà chez Platon, le « mythe de la destinée créait vraiment à l'âme une individualité » (Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, t. I, p. 238; cf. *République*, l. X). Mais elle est compromise par la métépsychose : « Si Socrate et l'âme de Socrate existaient toujours, il y aurait là-bas, comme on dit, un Socrate en soi, ainsi que le principe de son âme individuelle; mais puisqu'il n'existe pas toujours, puisque l'être qui était d'abord Socrate devient ensuite une autre personne, comme Pythagore ou quelque autre, il n'y a pas non plus d'individu Socrate éternel dans le monde intelligible » (Plotin, 5^e *Ennéade*, VII, traduct. Bréhier, t. V, Paris 1931, p. 123). Il faut attendre le christianisme pour attribuer une valeur permanente à chaque personne individuelle : cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ch. IX-X.

CHAPITRE PREMIER

DESCARTES ET LA SCOLASTIQUE

devant le principe d'individuation.

Quand Descartes, à propos de l'Eucharistie, évoque dans les lettres au P. Mesland la question de l'individualité, il le fait en termes d'École : les corps « ne sont *eadem numero* qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme » (1). Or l'identité et l'unité numérique sont pour les scolastiques les caractéristiques mêmes de l'individualité, et la position traditionnelle du problème discutait la part respective des deux éléments dans l'individuation du composé hylémorphique. En affirmant que l'individualité ne dépend pas de la matière mais de la forme, Descartes s'oppose à la théorie thomiste qu'il n'a pu ignorer. Car, jugée conforme à la doctrine même d'Aristote, elle tenait une place importante dans les manuels et commentaires que le jeune homme avait étudiés à La Flèche — même lorsqu'elle n'était pas adoptée sans réserves. En outre, s'il est souvent possible de déterminer exactement les lectures de Descartes après sa sortie du collège, on sait qu'il avait encore recours à S. Thomas (2). Et sur un problème théologique aussi délicat

(1) 9 février 1645, A. T. IV, 167. Cf. « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de celle de sa matière, mais de sa forme qui est l'âme », 1645 ou 1646, A. T. IV, 346.

(2) « Du reste, je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de S. Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France ». (A Mersenne, 25 décembre 1639, A. T. II, 630). Rien ne précise s'il s'agit de la Somme Théologique ou de la Somme contre les Gentils.

que la Transsubstantiation, il a sans doute consulté, avant de s'en écarter, l'interprète approuvé par l'Eglise (3). La dernière lettre au P. Mesland, par ses allusions au débat sur la validité du Sacrement, pendant que l'âme du Christ était séparée de son corps, évoque précisément le texte du *Contra Gentiles* qui lie à l'éclaircissement du mystère eucharistique la thèse de l'individuation par la matière (4).

Mais la divergence sur ce point avec le thomisme n'implique pas que Descartes se soit consciemment opposé à l'enseignement de ses maîtres. Le pape avait bien recommandé, en 1593, « que les Jésuites suivissent la doctrine de S. Thomas, docteur insigne, et dont les œuvres avaient été approuvées et adoptées par le Concile de Trente » (5). Cependant, en matière de philosophie, les constitutions de l'ordre autorisaient une certaine liberté : « De ce que notre Père Ignace a dit : *In theologia praelegendum esse S. Thomam*, il ne s'ensuit pas qu'il ait dit qu'il fallait suivre en tout S. Thomas », écrivait le P. Salméron (6). En certains cas, le thomisme pouvait être écarté, pourvu que ce fût avec révérence (7). Et pour éviter les abus en ce domaine, les programmes d'enseignement fixaient la liste des questions hétérogènes.

Or le professeur de théologie, qui devait généralement suivre S. Thomas, recevait le conseil d'éviter les discussions philosophiques, et en particulier sur le principe d'individuation (8). La négation des idées pour les individus, l'exclusion de toute pluralité des anges à l'intérieur d'une même espèce,

(3) S. Thomas avait été proclamé Docteur de l'Eglise par le Concile de Trente.

(4) Cf. Introduction, p. 6, et ch. III, p. 69.

(5) Mandonnet, Notes d'histoire thomiste (*Revue thomiste*, 1914, p. 669).

(6) Au P. Acquaviva, 1^{er} septembre 1583, cité par De Rochemonteix. *Le Collège Henri-IV de La Flèche*, t. IV, pp. 9-10. Le P. Acquaviva, dans sa lettre de *ratione studiorum* de 1586, tout en admettant quelques écarts en faveur de doctrines plus probables (*probabilia et magis recepta*), recommande de suivre ordinairement S. Thomas (*Institutiones Scholasticæ S. J. dans Pachler*, t. II, pp. 12-13; cf. *ibid.*, p. 53 : « Tametsi in iis quæ philosophica tantum sunt, multum sit libertati indultum »).

(7) « Professor de sancto Thoma nunquam non loquatur honorifice : libentibus illum amicit, quoties oportet, sequendo, aut reverenter et graviter, si quando minus placeat deserendo » (*Ratio... Regulae professoris philosophiæ*, t. 6, *ibid.*, 330).

(8) A propos de la Somme théologique, I, q. 3, a. 2 : « Nilhil hic de principio individuationis » (*ibid.*, 87).

thèses liées à l'individuation par la matière, étaient mentionnées parmi celles dont il était loisible de s'écarter (9).

Quel fut donc l'enseignement reçu par Descartes au sujet de l'individualité? Comme la date même de ses études est mal déterminée, son professeur de philosophie a pu être soit le P. Fournet (1612-1614), soit le P. Noël (1613-1615) (10) : aucun d'eux n'a laissé son cours dicté comme il arrivait parfois (11). Mais les ouvrages habituellement utilisés peuvent servir de guide.

En première année les élèves étudiaient la logique, d'après Toledo ou Fonseca (12). Particulièrement clair pour les débutants, le petit manuel de ce dernier explique comment l'individu diffère numériquement des autres êtres de même espèce (13). Corrélativement, ces individus distingués par leur nombre sont dits chacun *eodem numero* (14). L'expression

(9) De opinionum delectu in theologia facultate : « Nostri... non cogitant defendere quæ sequuntur... 5. Ideas proprie specierum esse, non individuum... (I, q. 15, a. 3)... 10. Repugnare, ut sint, vel de facto non esse plures Angeli ejusdem speciei (q. 50, a. 4). *Ibid.* pp. 32 et 35.

(10) Les dates de 1604-1612 indiquées par Baillet pour la durée du séjour de Descartes à La Flèche, ont été abandonnées par Ch. Adam (A. T. XII, 564-565 et Supplément, pp. 106-107) et G. Monclaux (Notes sur Descartes, pp. 3-10) pour celles de 1606-1614. (Cf. Glison, Commentaire au *Discours de la Méthode*, pp. 108-105). L'édition Adam et Milhaud de la *Correspondance* (t. I, pp. 374 et 445) adressée au P. Fournet la lettre d'envoi du *Discours*... précédemment attribuée pour le P. Noël (A. T. I, 382-383). Cependant J. Sirven, reculant d'un an la sortie du collège, soutient que Descartes eut pour professeur de philosophie le P. Noël (que Ch. Adam, suivant les dates primitives, avait considéré comme son répétiteur), *Les années d'apprentissage de D.*, pp. 41-47.

(11) P. ex. le cours du P. Gandillon, pris en 1619, par le propre cousin de Descartes, R. Sain (C. de Rochemonteix, op. cit. IV, p. 27 sq.).

(12) *Ratio studiorum*, éd. cit. Pachler, p. 332. A propos des cours de philosophie les plus suivis par les Jésuites, Descartes écrit en 1640 : « Je ne me souviens plus que des Comindres, Toletus et Rubius » (A. T. III, 185). Tous ont édité d'importants Commentaires *In universam Aristotelis Logicam*, peut-être utilisés par le professeur de Descartes. Mais les élèves avaient pour manuel soit l'*Introductio in Dialecticam Aristotelis* de Toledo, soit l'ouvrage de Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, réédité à La Flèche même en 1609.

(13) I. II, ch. IV, *De specie* : « Individuum est id quot de uno solo predicatur seu, cujus omnes simul proprietates nullis rebus convenire non possunt... Ea dicuntur differre numero, quæ in numerando differunt, ut Socrates et Plato, hiemque ut homo et equus, non ut homo et animal... Ea vero differunt solo numero quæ et individua sunt, et sub genere suo nullo universali discriminate dissident » (*Flexia*, 1609, p. 36).

(14) Ce point est marqué plus nettement dans la *Summa Philosophica* d'E. de S. Paul, que Descartes a également connue à La Flèche (cf. A. T.

venait d'ailleurs d'Aristote lui-même, et se retrouve souvent dans les Commentaires sur la Métaphysique (15). Mais en abordant la logique, les élèves apprenaient seulement la hiérarchie classique entre genre, espèce et individu, sans disputer encore de leur réalité propre (16). Tous les prédicats sont supportés par le sujet dernier : tandis que le genre n'a de réalité qu'incarné dans l'espèce, et l'espèce dans l'individu, qui est ainsi la véritable substance concrète ou substance première (17).

Ces éléments traditionnels se retrouvent chez Descartes : Si le lien de l'individualité avec sa théorie des substances y est moins net (18), il suit l'enseignement scolastique lorsqu'il évoque la subordination logique de l'individu à l'espèce et de celle-ci au genre (19), ou quand il parle d'unité et d'identité de numero (20).

(15) P. ex. le Commentaire de Fonseca, qui était le plus classique chez les Jésuites. Le texte d'Aristote énonce : « unum enim numero an singulare dicat, nihil interest », I, III, c. IV, text. 14, col. 604 (= B, 4, 1000 a, 1) ; et l'expression est souvent reprise par le commentateur (A, I, c. VI, t. 9; I, III, c. VI, t. 18, c. 636). Cf. S. Thomas, *In Metaphysicam*... I, V, lectio VIII, n° 8-6, éd. Cathala, 1926, p. 283; Suarez, *Metaphysicarum disputationum*..., disp. V, sect. I, § 2 : « unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur... »

(16) Les commentaires plus détaillés sur la Logique d'Aristote discutent longuement la réduction de la différence individuelle à la multiplicité des circonstances singulières dont l'ensemble constitue la collection des accidents. Cf. p. ex. Rubio, *Logica mexicana*... c. III, De specie, qu. VI, col. 415 sq.

(17) Cf. tous les commentaires sur le ch. I des *Catégoriques*, *De substantia*. « Primas substantias intellegit Aristoteles particulares substantia seu individua, quia illis videtur substantie ratio primo et perse convenire: per secundas vero, universales seu precisas intellegit, quia non nisi secundario et beneficio primarum videntur subsistere », E. de S. Pauli, *op. cit.* t. I, p. 97. Ces substances secondes qui ne sont ainsi appelées que par abstraction (*præcisæ*), sont les genres et les espèces qui ne subsistent que dans les individus.

(18) Cf. ch. II.

(19) Le *Discours de la Méthode* rappelle « l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce ». A. T. VI, 2-3. Cf. *Regule*, VI, A. T. X, 389, à Regius, A. T. III, 502, *Principes*, I, § 59 et II, § 11.

(20) A. Mersenne, A. T. II, 353, 496; à Mesland, A. T. IV, 164-169, etc., à Clerselier *ibid.* 372.

La difficulté commençait quand, par delà les définitions, il fallait déterminer le principe des différences individuelles. Le cours de logique en affirmait seulement la réalité propre, contre les tentatives pour la réduire à une collection d'accidents (21). Fonseca se réfère à ce propos, à D. Scot (22), mais il précise que les problèmes soulevés ne seront résolus que par l'ensemble du cours de philosophie (23).

C'est la métaphysique qui traitait du principe d'individuation. L'étude de la physique en seconde année avait familiarisé les élèves avec la composition hylémorphique (24). Il convenait alors de préciser si l'irréductibilité de l'individu provient de la forme ou de la matière. La première, principe d'individualité des êtres, semble plutôt le fondement des essences qui n'acquiescent leurs déterminations contingentes que par l'incarnation dans une matière. Mais l'aristotélisme, par sa critique des Idées platoniciennes comme abstractions réalisées, proclame que l'individu seul est réel : et d'où tient-il son indivisible unité, dont l'actualisation rassemble en un être concret la collection des accidents, sinon de la forme ?

Aussi presque tous les historiens modernes reconnaissent-ils que la théorie aristotélicienne de l'individuation est ambiguë, et, contre l'interprétation thomiste, ils dérogent le rôle important de la forme (25). Mais à l'époque de Descartes le commentateur des textes d'Aristote n'est jamais séparé de la solution thomiste de l'individuation par la matière, et les discussions à ce sujet ne se fondent nullement sur l'imprécision originelle du péripatétisme. Seul Suarez note au passage que la thèse traditionnelle s'oppose à ce principe d'Aristote que c'est l'acte qui

(21) « Neque enim audiendi sunt qui nullam differentiam per se inter individua ejusdem speciei inflime agnoscunt, sed ea tantum distinguunt per accidentia » (Fonseca, *Isagoge philosophica*, à la suite des *Institutionum dialecticarum*, p. 28).

(22) *Institutionum*... ch. V, p. 37, note.

(23) *Ibid.* p. 105 et *Isagoge*, p. 16.

(24) Ils étudiaient également alors le *De Cælo*; mais le texte du I, ch. 9, souvent invoqué en faveur de l'individuation par la matière, n'était pas commenté en ce sens par les *Combinatienenses*. Le commentateur de Rubio (dont la 1^{re} édition ne date d'ailleurs que de 1616) fait à peine allusion à la possibilité d'une pluralité de mondes *diversa numero*, qu. II, p. III.

(25) I. Robin (*Sur la notion d'individua chez A.*, *Revue des sc. philos. et théol.* 1931, pp. 472-475. Cf. Aristote, Paris, 1914, pp. 90-98) montre que l'individualité, en tant qu'objet de pensée se constitue par la forme, tandis que la matière n'a qu'une fonction accidentelle : en faire le prin-

distingue (26) ; ceci ne l'empêche pas d'appuyer son exposé de l'individuation par la *materia signata* sur l'autorité du Philosophe lui-même (27). Le Commentaire de Fonseca sur la Métaphysique ne sépare pas non plus *opinio D. Thomae* et *Aristotelis* et conclut la question : *Num materia signata sit principium individuationis*, en affirmant : « *Quae sententia, non dubium est, quin sit aristotelica* » (28).

Du fait de ce double patronage, cette thèse jouissait d'un prestige particulier, et l'exposé approfondi qui en été fait dans tous les ouvrages d'enseignement justifie ici un examen plus détaillé — ne serait-ce que pour mieux comprendre les réserves qu'on y apporterait généralement.

**

L'interprétation de S. Thomas s'appuie sur quelques passa-

cipe de la suprême réalité est aussi pour Hamelin contraire à l'aristotélisme authentique (*Le système d'A.*, Paris, 1920, pp. 506-507). L'indifférenciation des potentialités incluses en la matière confirme, selon G. Rodier, son impuissance à rendre compte des ultimes déterminations du composé concret, et implique « bien plutôt l'individuation par la forme que par la matière » (*Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 175). Cf. Mivaud, *Le problème du devenir*, Paris, 1906, p. 11 : en tant que l'individu reçoit sa réalité de la forme, « les interprètes anciens et modernes qui ont soutenu que l'individuation se fait, dans l'aristotélisme, par la forme ont assurément raison » ; mais l'opinion inverse se justifie aussi, car l'individu est l'unité complexe des deux éléments (*Ibid.*, pp. 412-417). En fait, l'individuation par la forme répond aux exigences internes du système (Cf. J. Chevalier, *La notion de nécessaire chez A.*, Lyon, 1914, pp. 128-129 et 179-181), mais « Aristote ne semble pas l'avoir tirée partiellement au clair » (Le Blond, *Logique et méthode chez A.*, Paris, 1939, p. 377; cf. p. 83, note). Cette ambiguïté proviendrait de la dualité d'une inspiration à la fois naturaliste et artificialiste : en biologie, la forme exprime la répétition d'un ensemble de caractères identiques chez les individus, tandis que pour le sculpteur, la matière brute reçoit de la forme sa perfection singulière (L. Brunschwig, *L'expérience humaine et la causalité*, Paris, 1922, pp. 140-141). Seul M. de Corte proteste contre ces accusations d'incohérence (*Aristote et Plotin*, Paris, 1938, ch. I : Vrais et faux dilemmes aristotéliens) et rétablit l'unité de la solution péripatéticienne en défendant l'interprétation thomiste de l'individuation par la matière (*La doctrine de l'intelligence chez A.*, Paris, 1934, pp. 198-200).

(26) *Metaphysicarum disputationum*... Disp. V; dans la section IV, discutant l'individuation par la forme, Suarez cite la Métaphysique, VIII, ch. 13, text. 49 :actus est qui distinguit, et la Physique, I, ch. 7, text. 69 : formam esse qui constituit hoc aliquid (p. 122, A et 121, B).

(27) *Ibid.* sect. III, p. 112, B.
(28) T. II, sur le I. V, ch. 6, qu. 4, col. 371, F.

ges dont l'énumération était classique (29), et d'abord la définition même de l'unité numérique : « *Numero quidem ea sunt quorum materia una est* » (30) : le commentaire de S. Thomas précise à ce propos la notion de matière par la considération de dimensions déterminées : « *Materia enim secundum quod stat sub dimensionibus signatis est principium individuationis formae*. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum » (31). Les exemples mêmes d'Aristote montrent d'ailleurs que la matière dont il s'agit est déjà particularisée : ces os et cette chair-ci distinguent Socrate de Callias, bien qu'ils aient tous deux la même forme spécifique humaine : « *tota autem jam forma in hisce carnibus atque ossibus Socrates est et Callias* » (32) ; ce que S. Thomas développe en analysant la diversité entre le générateur et l'engendré : ils se ressemblent par l'identité de la forme spécifique qui se transmet de père en fils, mais se différencient en ce que cette forme prend corps dans des matières diverses, « *cujus diversitas est principium individuationis individuum in eadem specie* » (33).

La condition nécessaire et suffisante de l'individualité est donc la réception de la forme dans une matière particulière : « *singulare autem ex ultima materia jam Socrates est* » (34) ; inversement la diversité des matières n'introduisant qu'une différence numérique, un blanc et un nègre ont la même essence spécifique caractérisée par la rationalité, quels que soient les accidents géographiques ou raciaux qui les distinguent. « *Et ita, sicut diversitas formae fecit differentiam spe-*

(29) Suarez et Fonseca dans les chapitres mentionnés ci-dessus citent ces mêmes textes, avec des références légèrement différentes (dues peut-être à des fautes d'impression). Fonseca y ajoute le passage du *De Caelo* c. 9, text. 92-93 (cf. note 24).

(30) Traduction de Fonseca (probablement utilisée par les maîtres de Descartes), I. V, c. 6, text. 12, col. 354, = Δ , 6, 1016 b, 32. Elle offre des différences insignifiantes avec les traductions de S. Thomas (*Lectio VIII*, § 876) et de Suarez (cité dans la Disp. V, sect. III, p. 112, B, avec la mention text. 42).

(31) *Ibid.* éd. Cathala, p. 282.

(32) L. VII, c. 8, l. 28 pour Suarez et Fonseca, lecl. VII, § 1435 pour S. Thomas, = Z, 8, 1034 a, 5.

(33) *Ibid.* éd. Cathala, p. 421.

(34) L. VII, c. 10, text. 35 (l. 25 pour Suarez) = 1035 b, 30. S. Thomas précise ici : « *singulare dicit compositum ex ultima materia* » id est *materia individuali*. Est enim Socrates aliquid compositum ex hac anima et hoc corpore », lecl. X, § 1490, p. 438.

ciarum, ita diversitas materiae fecit differentiam individuum » (35).

Comment alors le Premier Moteur, pure forme en acte, séparée de toute matière, est-il « un, à la fois formellement et numériquement » (36). Pour Aristote c'est précisément parce qu'il est dépourvu de matière qu'il ne peut exister plusieurs Premiers Moteurs de même espèce : toute multiplicité numérique se fonde sur la matière, et le Philosophe évoque à nouveau l'exemple de Socrate dont l'unité singulière provient du corps, avec ce nez camus et toutes ces particularités accidentelles (37).

Un dernier passage de la Métaphysique, excluant de la définition ces accidents individuels, permet à S. Thomas de préciser que leur collection ne suffit pas à rendre compte de l'être concret : « Unde patet quod collectio accidentium non est principium individuationis ut quidam dicunt, sed materia designata, ut Philosophus dixit ». (38)

Cependant cette particularisation du principe matériel n'a jamais été expressément énoncée par « le Philosophe » : quand il parle de cette chair-ci, il n'explique pas comment elle se distingue au sein de la matière première, vague et indéterminée. Ainsi même si S. Thomas ne fait qu'interpréter Aristote, sa thèse de la *Materia signata* y ajoute d'importantes considérations.

Car, si la matière première, pure potentialité indifférenciée, reçoit toute détermination de la forme, celle-ci, étant essentiellement communicable, ne peut assurer au composé concret l'indivisible unité qui le caractérise. L'essence abstraite et universelle se particularise en informant une portion de matière; les deux composants ne pouvant exister l'un sans l'autre, ont

(35) L. X. c. 9, 1058 b, lect. XI, § 2132, p. 605-606.

(36) Δ , 8, 1074 a, 36, traduction Tricot, t. II, p. 184. Ceci pose au moins la possibilité d'une forme individuelle. Plus haut Aristote avait dit : « ta matière, ta forme... ne sont pas les miennes » (Ibid., 5, 1071 a, 27-29, trad. p. 165), texte invoqué par Robin, Ross... en faveur de l'indivisibilité de la forme : mais elle peut être particularisée par la matière; cf. le commentaire de S. Thomas (ci-dessous, p. 20, notes 51-52).

(37) « Quaecumque plura sunt numero materiam habent, una enim atque eadem est ratio plurimum, ut hominis; Socrates autem unus est » (Δ , 1074 a, 33, pour Fonseca l. XIII, c. 8, text. 49). S. Thomas conclut : « Unde relinquitur quod distinguatur per materiam » (lect. X, § 2595).

(38) L. VII, lect. XV, § 1626.

un rôle corrélatif : l'unité de l'acte apporte sans doute la détermination à l'être concret, mais pour être *numérique* cette unité suppose la multiplicité possible des individus dans une série de même espèce. Leur diversité passe alors au premier plan, et si les accidents, en leur singularité contingente, échappent à la connaissance scientifique (39), l'individualité se laisse du moins définir en fonction de la situation *hic et tunc* (40). La matière est donc principe d'individuation en tant que support de la quantité, caractérisée par l'exclusion mutuelle des parties, et c'est le sens de l'appellation thomiste : *materia quantitate signata* ou *materia sub certis dimensionibus* (41).

Peu importe ici que S. Thomas ait d'abord conçu ces *dimensiones* comme indéterminées à la suite d'Averroès, avant de leur attribuer une certaine détermination indépendante de la réception des formes substantielles, sous l'influence d'Avicenne (42). Car les discussions des scolastiques contemporains de Descartes — encore simplifiées et schématisées par l'enseignement — ne s'arrêtent guère à ces interprétations successives, mais développent quelques difficultés, liées à des questions issues de la théologie.

La composition hylémorphique s'applique en effet à toutes les êtres sensibles, et en particulier à l'homme : les âmes, spécialement individuellement, sont individualisées par leur incarnation même. Mais « on objectera peut-être que si la multiplicité des âmes suit celle des corps, il en résulte que les âmes ne peuvent demeurer multiples lorsque les corps sont dé-

(39) Par suite de l'adage aristotélicien : « Il n'y a de science que de l'universel », l'entendement dépourvant précisément les essences de leurs conditions individualisantes.

(40) Cf. l'opuscule pseudo-thomiste *De principio individuationis* : « Abund est in quo saluator ratio individu apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et tunc » (Opp., Romæ 1570, t. XVII, p. 207, cité par Jourdain. *La philosophie de S. Th.*, p. 373, note).

(41) « Individuationis principium materia est... Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam quæ sub determinatis dimensionibus consideratur » (*De ente et essentia*, c. II, éd. Roland Gosselin, pp. 10-11. Cf. *C. Gent*, ch. 49 : « Principium diversitatis individuum ejusdem speciei est divisio materie secundum quantitatem », et *S. Theol.* III, q. 77, a. 2, etc.).

(42) Cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 104-115 et A. Forest, *Structure métaphysique du concret* selon S. Th. pp. 238-247.

truis » (43). Car les textes d'Aristote sur la permanence du *voû* sont assez imprécis pour avoir suscité des commentaires contradictoires. Alexandre d'Aphrodise, accentuant l'indissoluble unité de la matière et de la forme, conclut à la mortalité de l'âme (44). Pour y échapper, Averroès insiste sur le caractère immatériel de l'intellect qui appréhende les pures essences : par sa fonction universelle, il est indépendant des modifications contingentes de la matière, mais c'est un principe impersonnel et éternel, auquel les individus ne font que participer par une disposition subjective et périssable (45) : toute immortalité proprement dite s'évanouit donc dans la permanence de cet intellect unique. « Puis donc qu'il est nécessaire que l'âme de Socrate soit, dans la forme, la même que celle de Platon, qu'elle soit une même chose en la forme, la multiplicité numérique, la division provient, en elle, de la distinction des matières. Par conséquent, si l'âme ne meurt pas lorsqu'elle meurt le corps ou s'il existe, en elle, quelque chose d'immortel, il est nécessaire, lorsqu'elle est séparée de tout corps, que l'âme soit numériquement une » (46).

Ce lien de l'unité de l'entendement avec l'individuation par la matière n'est pas toujours aussi net chez Averroès (47). Mais ses disciples du xiv^e siècle invoquent expressément l'impossibilité de la multiplication d'un principe immatériel pour affir-

(43) *De unitate intellectus*, c. V, trad. dans Duhem. *Le système du monde*, p. V, p. 521 (=éd. Keeler, § 104, p. 67). Cf. S. Theol. Ia, q. 76, a. 2, 2.

(44) Cf. G. Thény, *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, 1926, pp. 29, 32-33. Sur la réaction d'Averroès contre l'alexandristisme, cf. p. 41 sq. (surtout pp. 46-47 et 62).

(45) *Cet intellectus passibilis*, propre à chaque individu s'exerce au moyen de l'imagination : il n'est uni à l'intelligence éternelle que par son opération, et non dans l'unité d'une forme; il ne doit pas être confondu avec la double fonction de l'unique entendement séparé, à la fois agent et patient (*possibilis* ou *materialis*). C'est contre cette unité de l'intellect patient que S. Thomas dirige presque toutes ses critiques; car l'unité de l'intellect agent, qu'il n'accepte pas d'avantage, n'a rien d'hétérodoxe pour les partisans de l'illumination augustinienne.

(46) Averroès, *Op. Laud.* I, Disp. 1, q. trad. Duhem, *Système du monde*, t. IV, p. 521. Cf. *Destr.* II, disp. 2 : « Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuum et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone » (cité par Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852, p. 104, note).

(47) Roland-Gosselin, *Op. cit.* ch. IV, p. 67 sq., note qu'Averroès, tout en parlant souvent comme Aristote d'individuation par la matière, semble considérer comme plus normale l'individuation par la forme (P. ex. *De Anima*, II, c. 8 : « Hoc enim individuum non est hoc nisi per suam for-

mer son unité numérique. Car deux individus de même espèce différent, non par la forme identique en chacun d'eux, mais par la matière déterminée à laquelle elle s'unit : un Siger de Brabant use de formules si semblables à celles de St Thomas qu'on pourra ultérieurement les confondre en une même condamnation (48) : « Individua duo ejusdem speciei non differunt secundum formam... sed differt unum individuum ab alio sue speciei, per hoc quod unum individuum habet formam in materia sub determinatis dimensionibus, seu suppositione determinata, utpote hic sitam; aliud autem individuum formam habet sue speciei alibi sitam » (49).

Mais S. Thomas dissocie l'hérésie averroïste et le principe de l'individuation par la matière. L'erreur nait de la scission introduite au sein de l'âme humaine : l'intellect ne peut être « séparé » des facultés vitales et sensitive; car c'est le même homme qui a conscience de sentir et d'appréhender les intelligibles (50) : la multiplicité des opérations se résout en l'unité d'une forme, si intimement liée au corps qu'elle n'en est distinguée que par abstraction; retournant contre ses adversaires le principe de l'individuation par la matière, S. Thomas en conclut la diversité interne des âmes en fonction des corps qu'elles informent : « Si vero intellectus inest nobis formali-ter (c'est-à-dire comme une forme et non un moteur extrinsèque), sicut jam dictum est, sequitur quod diversorum eor-

nam, non per suam materiam ». Renan, ne retenant que ces derniers textes, oppose ainsi les deux commentateurs d'Aristote : « pour Averroès le principe d'individuation est la forme, pour S. Thomas c'est la matière » (*op. cit.*, p. 191). Mais ce dernier, combattant les averroïstes contemporains, ne place nullement la divergence sur ce point.

(48) La condamnation par l'évêque de Paris, E. Tempier, en 1277, dirigée surtout contre les erreurs averroïstes, y englobe une vingtaine de propositions thomistes, dont plusieurs relatives à l'individuation. Cf. Mandouret, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiv^e s.*, pp. CCXXVIII et CCXLVII-CCXLVIII.

(49) L'ouvrage de Siger publié par Mandouret répond à la critique de l'averroïsme dans la *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 56-81. S. Thomas le résume à son tour dans la *De unitate intellectus contra Averroïstas*. D'où la correspondance de certaines formules. La citation précédente est extraite de la q. VII : *Utrum anima intellectiva multiplicetur multipliciter, sicut Averroës et les Averroïstes du xiv^e s. d'après le De unitate intellectus... Recueil d'histoire des religions*, 1902.

(50) « Expertur enim unumquisque seipsum esse qui intelligit... Ipse item homo est qui percipit se et intelligit et sentit », S. Theol. I, q. 76, a. 1; cf. *De anima*, l. III, lect. VII, § 690 : « Manifestum est enim quod hinc homo intelligit », et *De spiritali creat.* a. 3, éd. Keeler, p. 26.

porum sint diverse animæ. Sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima » (51). Or cette âme individuelle se distingue de telle autre par sa relation d'adaptation au corps que S. Thomas désigne par les termes d'*habitus* ou de *proportio* (52). Il est donc impossible qu'une âme quelconque s'unisse à un corps particulier, et comme la fonction suprême de l'âme est la connaissance, l'entendement est nécessairement approprié à chaque individu.

Tombe-t-on ainsi dans les écueils du matérialisme alexandriste que l'averroïsme prétendait écarter? La position thomiste garde ici un équilibre délicat entre des excès contraires : profondément dépendante du corps, l'âme humaine participe cependant à l'immatérialité des intelligibles qu'elle embrasse par sa puissance supérieure. Sans doute son exercice normal suppose l'abstraction à partir de phantasmes sensibles, et la pensée, toujours appuyée sur les images, est si étroitement liée au fonctionnement du cerveau que les infirmités corporelles entravent ses facultés (53). Mais ce n'est là qu'un accident par essence, la connaissance qui dégage les universaux de leurs conditions matérielles individuelles, est aussi immatérielle et incorruptible (54), sans perdre pour autant son individualité. En effet, tandis que les formes sensibles passent de matière en matière suivant le cours des altérations et des générations, l'âme humaine est spécialement adaptée au corps auquel elle est destinée : son individualité suit celle du corps plutôt qu'elle n'est causée par lui (55). A la mort, les dimensions déterminées

(51) *De unitate intellectus*, c. IV, § 87, éd. Keeler, pp. 55-56. Cf. S. Theol. I, q. 75, a. 4, et les textes de la *Métaphysique* cités, notes 34 et 36.
(52) *C. Gent.* II, c. 75, ad 1. « hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet », cf. *Ibid.*, c. 73, 3 : « Quæ est proportio animæ hujus hominis ad corpus auquel elle unitur. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis ».

(53) *Ibid.* c. 79, 9.

(54) *De anima*, I, II, lect. XII, § 377 : « Cognitionem autem omnium fit per similitudinem... Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur incorporatitè et immaterialitè. Individualitatem autem naturalis, sub determinatis dimensionibus et materialibus, est ex materia corporis abstractionem ab hujus modi materia, et materialibus conditionibus individualibus... ». Cf. *C. Gent.* c. 79, S. Theol. I, q. 75-76.

(55) *C. Gent.* c. 75, ad 1 (suite du texte cité nota 52) : « sic individualitatem animæ humanæ, et per consequens intellectus possibilis qui est

qui individualisent le corps disparaissent par la décomposition du cadavre; mais l'âme garde sa disposition naturelle à informer la même matière (56). Comment la pensée privée de son support sensible, peut-elle exercer son activité intellectuelle, si elle n'est haussée jusqu'à la connaissance intuitive propre aux purs esprits? Seule la théologie supplée ici aux insuffisances de la philosophie : celle-ci précise seulement que, même dans la vision béatifique, l'état de l'âme séparée du corps est anormal : « Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suæ naturæ, cum sit pars naturæ humanæ » (57). Et le dogme de la résurrection des corps résoud la difficulté (58).

potentia animæ humanæ, secundum corpora, non quasi individualitate a corporibus causata », et c. 81, r; cf. *De ente et essentia*, c. V : « Et sui individualitatis ejus ex corpore occasionalitè dependet quantum ad corpus cujus est actus, non tamen oportet quod, subtracto corpore, est sibi esse individualitatem ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individualitatem », et S. Thomas reprend l'exposition d'Avicenne : « quod individualitatem animarum et multitudinem sui finem » (éd. Roland-Gosselin, p. 39-40).

(56) *C. Gent.* 81; ad 2 : « Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate priorum essentialium ipsius animæ... sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi... Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam percurribus secundum esse non dependentes ». Cf. S. Theol. q. 76, a. 2, ad 2 et *De unitate intellectus*, c. V § 101. (Dans ces deux derniers textes S. Thomas répond directement à la difficulté averroïste, citée p. 18, n. 43).

(57) *De unitate intellectus*, c. V 116, éd. cit. p. 75. L'inclination de l'âme vers le corps est, dit M. Gilson, « à tel point constitutive de son essence que l'âme séparée du corps, comme elle l'est entre la mort de l'homme et sa résurrection, se trouve dans un état qui, pour n'être pas violent, n'est cependant pas conforme à sa nature » (*Le thomisme*, 1^{re} éd., Strasbourg, 1920, p. 115. Nous n'avons pas retrouvé ce passage dans la dernière édition).

(58) En fait toute l'explication précédente semble construite en fonction de cet aboutissement ultime : « L'assurance qu'un jour nous resusciterons en notre chair, qui justifie seule la persistance en puissance au sein de la matière, des dimensions du corps vivant, est la seule raison d'être de l'existence individuelle que garde l'âme séparée du corps; ce n'est pas un principe de philosophie, évident à la raison humaine, qui est ici garant de la survie individuelle de l'âme; c'est un dogme dont, hors de la Révélation, il nous serait impossible d'acquiescer la certitude » (Duhem, *Système du monde*, t. V, p. 520).

Le sort ultime de l'homme est donc finalement lié au principe de l'individuation selon la matière. Qu'advient-il alors pour les purs esprits, dont la métaphysique, suivant la hiérarchie des degrés de l'être, pose la possibilité? Pour désigner la part de potentialité inhérente à toute créature, certains philosophes comme S. Bonaventure attribuaient une *matière* aux anges même. Mais S. Thomas refuse cette dénomination qui semble compromettre la pureté de l'opération intellectuelle caractérisant leur nature (59). Comment donc échapper à la difficulté prévue par S. Bonaventure : « C'est en effet la matière seule qui fonde la distinction numérique des êtres à l'inférieur de chaque espèce; si donc les anges sont des formes pures que ne vient limiter et individualiser nulle matière, on ne voit pas comment il sera possible de les distinguer » (60)? Ici S. Thomas, d'accord avec les averroïstes (61), reconnaît qu'une intelligence séparée ne peut se multiplier numériquement : autrement dit, il est impossible qu'il existe deux anges de la même espèce; et l'on compte autant de types spécifiquement distincts que d'individus (62).

Ce n'est pas là une exclusive toute logique, conséquence inéluctable d'une théorie de l'individuation qui ne convient pas aux êtres immatériels : au contraire, la multiplicité numérique exprime foncièrement l'impuissance de chaque individu à réaliser la perfection de son essence, tandis que les purs esprits, libres de toute attache matérielle, se définissent chacun par l'épanouissement complet d'un degré ontologique. Ainsi la

(59) *De spir. creat.* a. 1; *S. Theol.* I, q. 50, a. 4 : « Impossibile est quod substantia intellectualis habet qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantie eius; intelligere autem est operatio penitus immaterialis ».

(60) Bonaventure, *Sententie*, II, dis. 3, a. 1, q. 1, cité par Gilson, *Le Thomisme*, 1^{re} éd., p. 130 = 4^e éd., p. 229.

(61) Mandonnet, *Siger de Brabant...*, p. 109 : « In separatis enim a materia, individuum est ipsa sua species ». Cf. *De unitate intellectus*, c. V, § 99 : « substantie separate a materia non sunt plures in una specie ». Mais S. Thomas maintient pour chacune de ces intelligences séparées le caractère d'unité numérique, bien que le nombre ne soit pas ici cause de l'individualité : « Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid » (*ibid.*, § 102, *éd. cit.*, pp. 65-66).

(62) *S. Theol.* I, q. 50, a. 4, q. 75, a. 7; *C. Gent.* II, c. 93; *De ente et essentia*, c. V : « cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non illis substantiis plura individua ejusdem speciei; sed quotquot sunt ibi individua, tot sunt species » (*éd. cit.*, pp. 33-34).

multiplicité de leurs espèces contribue à l'excellence totale de l'univers (63). La plénitude de son actualisation rend chaque forme incommunicable, et en ce sens, l'Acte pur qui caractérise la suprême Intelligence est individualisé en tant que forme subsistant par soi. (64)

Malgré sa complexité, la théorie thomiste de l'individuation garde une profonde cohérence (65). Mais il est difficile de se maintenir au centre d'où rayonnent toutes ces perspectives, et si on les considère isolément leur caractère artificiel apparaît dans sa fragilité. Les thèses sur les anges furent particulièrement visées lors de la condamnation de 1277 (66). Pour combattre l'averroïsme, ne valait-il pas mieux rejeter le principe même de l'individuation par la matière? C'est un des aspects de la tentative scotiste.

Or, si dès 1324 la sentence était rapportée dans la mesure où elle visait le thomisme, qui jouit bientôt en philosophie comme en théologie d'une autorité croissante, la solution du problème de l'individuation resta au centre des controverses. Il serait hors de propos d'en faire ici l'historique : l'étude précédente a seulement dégagé ses liens avec des questions ontologiques et épistémologiques encore débattues à l'époque de Descartes; et c'est seulement en fonction des critiques alors adressées au thomisme, qu'il convient de dégager des longues subtilités de Duns Scot quelques points importants pour la présente étude.

(63) *C. Gent.* II, c. 45 : « Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuum in una specie », cf. *ibid.* c. 93, 4-5.

(64) *S. Theol.* I, q. 3, a. 2, ad 3.

(65) Jourdain, *La philosophie de S. Thomas...* distinguant « trois théories sur le principe de l'individuation, selon qu'il s'agit du corps, des purs esprits ou de l'âme de l'homme » (t. I, p. 281), est frappé par « le défaut d'unité et une sorte d'incohérence à peine dissimulée sous l'apparente précision des formules » (t. II, p. 378). Mais c'est méconnaître que le détail des solutions traduit l'application d'un même principe aux diverses sortes d'êtres.

(66) Cf. note 48. Jourdain cite ainsi les propositions dirigées « contra fratrem Thomam », d'après Henri de Gand : « Unus enim illorum articulum dicit sic : Quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia. Error. Alius vero dicit sic : Quod formae non accipiunt divisionem, nisi secundum materiam. Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae. Tertius dicit sic : Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non possit plures ejusdem speciei facere. Error » (*op. cit.* t. II, p. 48).

La matière, en tant que potentialité indéterminée, ne peut assurer l'individuation, et si on y ajoute le « seuil » de la quantité, une série de difficultés s'ensuivent, en relation étroite avec la physique scolastique. Dans le cycle des altérations et de générations, les formes substantielles se succèdent en une même matière : quand une goutte d'eau s'évapore puis se condense, sa quantité, restée identique, suffit-elle à en maintenir l'unité individuelle? C'est impossible pour le Docteur Subtil, car le même individu ne renaît jamais par le simple jeu des lois naturelles (67). De même dans la Transsubstantiation, — toujours rattachée au problème de l'individuation —, le pain dont la quantité demeure la même, pourra-t-il être réellement changé? Scot se joue en multipliant les pains qui requièrent tantôt une production normale, tantôt une totale et nouvelle création (68), mais des contradictions souvent verbales ressortent cet argument : si la quantité n'est qu'un accident dont l'identité subsiste, quand même la substance est changée, elle ne touche pas le fond de l'être et ne saurait expliquer son individuation. La situation diverse de deux portions de matière, n'y suffit pas d'avantage, car comment les deux lieux ou les deux quantités sont-ils eux-mêmes numériquement distingués? (69)

Il faut donc faire appel à une « entité positive » ou *haecceité* (70) qui relève plus de la forme que de la ma-

(67) D. Scot, *Questiones in lib. II Sententiarum*, dist. III, q. IV : « ... prima aqua et secunda aqua sunt haec aqua eadem numero, quod videtur impossibile, quia idem individuum numero non redit naturali actione » (éd. Wadding, Paris, 1639, t. VI, p. 389; cf. *Ibid.*, q. V, p. 402). Sur les réserves à faire par suite de l'état des textes de D. Scot dont nous disposons, cf. E. Gilson, *Les seize premiers « Theoremata » et la pensée de Duns Scot*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge, t. XI, 1938, p. 5, note 1.

(68) « Panis autem ille transsubstantiatus est, manente eadem quantitate : creatur igitur aliud panis et afficiatur ista quantitate manente... et sequitur ultra, quod idem panis est transsubstantiatus et non transsubstantiatus, etc. » (*Ibid.*, pp. 383-384. Cf., p. 405 un argument analogue à propos du vin : « quia vinum non transsubstantiatur, nisi secundum substantiam suam : nam quantitas manet eadem : et per se autem natura, quae est in hoc vino est eadem illi, quae est in illo vino : idem autem non est transsubstantiatum et non transsubstantiatum... »).

(69) *Ibid.*, p. 390 : « quomodo numeraliter quantitas haec, differt ab illa ? ».

(70) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II, pp. 220-221. dit que ce mot a été forgé plus tard par les scolastiques, et de fait, seul le commentateur des *Questiones* ou des *Quodlibeta* l'introduit. (P. ex. éd. cit., pp. 406-407. Le texte de D. Scot énonce seulement : « Resolvit substantiam materialem individuari entitate positiva »). Mais l'Épistole sur

tière (71) : dans la hiérarchie des principes de l'être, dont la distinction n'est que *formelle* (72), la différence ultime confère l'achèvement suprême à l'essence déjà actualisée par la forme spécifique. Ainsi l'âme est individualisée avant son incarnation ; son « aptitude » même à s'unir à tel corps déterminé présuppose la distinction des deux éléments, et D. Scot pense écarter par là les insuffisances du thomisme touchant l'immortalité (73), aussi bien que l'hérésie averroïste : on ne peut plus supposer l'intelligence humaine indivisible et identique dans les divers corps, si la distinction des formes substantielles précède la détermination des composés (74). Pareillement s'évanouissent les erreurs condamnées au sujet des purs esprits : sans recourir à la matière, ils peuvent être numériquement multipliés à l'intérieur d'une même espèce (75).

La *Métaphysique* d'Aristote affirme : « species, sive natura specifica, non potest, per materiam contrahi ad haecceitatem, sive individuationem » (l. V, c. 5, n. 60, éd. cit. t. IV, p. 173; cf. *ibid.* n. 61 : « ... haec est materia, quae est differentia, sive proprietates individualis : quae est causa propria haecceitatis et individuationis quae potest nominari haecceitatis »).

(71) C'est « l'acte ultime qui détermine la forme de l'espèce à la singularité de l'individu » (Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, p. 600). En tant qu'elle contracte la quiddité, l'haecceité joue cependant le rôle de matière, ce qui permet à D. Scot d'interpréter l'individuation par la matière chez Aristote en un sens purement logique (*Ibid.* p. 173; cf. *Quaest. in Sent.* t. VI, pp. 408 et 419 : « Ad auctoritatem Aristotelis... respondendo quod ibi accipitur materiam pro illa entitate individuali, quae constituit in esse materiali, non autem in esse formali, prout quidditas dicitur forma... Et ideo non sequitur quod materia, quae est altera pars compositi (c'est-à-dire la matière comme élément physique du composé) sit individualis ». Au contraire « natura est haec, per substantiam aliquam quae est forma... et per formam individualement distinguatur ab alio individuo » (*Quaest. subtilissimae in Met. Arist.* t. IV, p. 709, etc.).

(72) Cf. Premières Objections aux *Méditations* et la réponse de Descartes, A. T. IX, 80 et 94-95.

(73) *Quodlibeta*, q. II, n. 5 : « anima naturaliter prius est haec quam uniatum materiam, et pari ratione, de alia anima, prius natura est haec quam uniatum materiam. Unde ista anima est haec sua propria singularitate... » (t. XII, p. 36).

(74) *Quaest. in Sent.* q. 5 : « secundo sequitur, quod licet secundum fictionem illius malefichi Averrois (3. De an. c. 5) de unitate intellectus in omnibus hominibus, possit sic fingi de corporibus tuo et meo, sicut de lapidibus illo et isto, tamen non tantum secundum fidem, sed secundum philosophiam meam, necessario tenendo aliam et aliam animam intellectivam non potest poni natura humana esse de se atomam, et tamen alia et alia per quantitatem : quia in isto et in illo homine est alia et alia forma substantialis praecedens naturaliter quantitatem » (t. VI, p. 405).

(75) Scot dans les *Quodlibeta* (t. XII, p. 35), cite la condamnation de 1277, qui ne fut rapportée qu'en 1324, soit 16 ans après sa mort. Cf. *Quaest. in Sent.* q. VII : « possibile est plures Angelos esse in eadem



Cette théorie de l'individuation subit à son tour de vives attaques de la part des nominalistes : Duns Scot lutait déjà contre la réduction de toutes les déterminations conceptuelles à la seule réalité de l'individu chez certains de ses contemporains. Mais peu après sa mort, la critique des entités distinctes qu'il avait multipliées à l'excès fut développée particulièrement par Guillaume d'Occam : le nominalisme anglais, que Descartes rencontra chez Hobbes (76) en est l'héritier; mais ses études scolastiques ne l'avaient nullement préparé à l'examiner avec sympathie.

**

Au contraire, sur la question de l'individuation, les maîtres de Descartes ont surtout subi l'influence de Duns Scot. Tandis que le commentateur de S. Thomas sur la *Métaphysique* développait seulement l'explication des textes d'Aristote, ceux dont Descartes a pu se servir isolaient de l'interprétation traditionnelle les questions à débattre (77). Fonseca, par exemple, après l'exposé de la solution thomiste, n'hésite pas à faire des réserves (78). Lorsque le Philosophe énonce que l'individu Socrate existe dès que la forme humaine est incarnée dans une matière particulière, le commentateur du xvii^e siècle précise : il y faut ajouter une forme qui soit elle-même individualisée; en un mot l'heccéité (79). Ainsi la distinction de deux individus ne dépend pas moins de la différence intrinsèque entre

specie... Item, animæ intellectivæ distinguuntur numero in eadem specie, et tamen sunt formæ puræ... » (t. VI, p. 423).

(76) Cf. ch. III, pp. 82-84.

(77) Comme le note M. Bréhier « la méthode des commentateurs est mortelle à elle-même par la diversité et la complication des interprétations qui finissent par s'isoler du texte, s'opposant les unes aux autres comme des doctrines indépendantes et laissant retomber en quelque sorte le texte, dans un passé définitif et irréversible » (*La philosophie et son passé*, Paris, 1940, p. 26).

(78) A propos de la définition de l'unité numérique par l'unité de matière (cf. texte cité, p. 15), Fonseca commente : « Profonde nomine materiam intelligit Div. Thomas materiam signatam; hoc est, certa quantitate affectam, quam putat esse principium individualitatis » (*Commentaria Rorani P. Fonseca... in libros Metaphysicorum Aristotelis...* t. II, col. 353-354. Cf. t. III, p. 346, sur le I. VII, c. 10, text. 35).

(79) *Ibid.* p. 345 : « Tertium est individuum, quatenus individuum, ex materia ut singulari; subaudiendum vero est pari ratione. Et ex forma ut singulari. Unde patet necessarias omnino esse hæcæcitate, sive ultimi rerum gradus intrinsecos ad eorum individualitatem ».

leurs formes que de leur diversité corporelle (80). Fonseca concède seulement que la distinction matérielle est plus apparente parce qu'elle précède la distinction formelle. Et en marge de l'explication littérale, il développe toute une discussion sur le principe d'individuation (81) : s'élevant d'abord contre les nominalistes qui réduisent l'individualité à la collection des accidents, il objecte qu'en elles-mêmes la chaleur ou la blancheur sont aussi communes que les essences auxquelles elles s'ajoutent, et ne peuvent donc les singulariser : les différences numériques doivent s'enraciner dans l'essence des individus (82). L'existence étant contingente et postérieure à cette spécification ne saurait en rendre compte ; ainsi échouent toutes les tentatives pour poser l'individualité comme s'expliquant d'elle-même sans faire appel à un des principes constituant le composé (83).

La solution par la *materia signata*, à propos de laquelle il énumère les textes déjà cités d'Aristote (84), retient un peu plus longuement Fonseca : mais les précisions introduites par les successeurs de S. Thomas au sujet de la façon dont la quantité s'allie à la matière pour la particulariser (85) ne l'empêchent pas de rester un accident extrinsèque. Cependant à cause de l'autorité qui s'attache aux noms d'Aristote et de S. Thomas, Fonseca cherche en quel sens leur thèse est valide ; refusant à la matière un rôle essentiel dans la constitution de l'individu comme tel, il avoue que c'est la distinction des corps qui per-

(80) *Ibid.*, c. 8, text. 28, p. 278 : « Docet dñiter, quo pacto tota, hoc est, communis forma absolute sumpta, fiat hæc numero forma... et ex ea cum materia hoc numero compositum. Ait ergo propterea id accidere, quia forma recipitur in materia signata quantitate et distincta numero a materia generantis... Distinctio enim numeralis geniti a generanti, etsi non minus pendet ex distinctione forme geniti a forma generantis, quam materia a materia, tamen ea ratione potius tribuitur... distinctioni materię quam formę, quia distinctio materię præcedit distinctionem formę ».

(81) A propos du I. V, t. II, Francfort, 1599, col. 353-364.

(82) « Quia essentia unius individui differt numero ab essentia alterius individui ejusdem speciei, alioquin uno perempto, perirent reliqua : at essentia numero diverse, semper intelliguntur diverse, etsi ab eis per intellectum separentur omnia accidentia » (t. II, col. 360, c).

(83) Ce sont les qu. LIII.

(84) Cf. p. 15.

(85) *Ibid.* qu. IV, sect. 2 et 3 (Il s'agit des interprétations de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la *materia signata*).

met de reconnaître les différents individus (86), dont la situation *hic et nunc* est un critère *a posteriori* (87). Séparant alors l'aspect physique et l'aspect métaphysique du principe d'individuation, Fonseca justifie les formules d'Aristote au niveau de la connaissance sensible, tout en précisant que du point de vue de la composition des deux éléments « non dubium esse quin ex ipsa rei natura magis forma quam materia sit principium individuationis ». (88)

Et dans l'exposé qui succède à cette partie critique, il attribue l'individuation à cette différence positive et incommunicable qu'il appelle comme les scotistes, *hecceté* (89) : à la suite du Docteur Subtil, il interprète la *materia signata* en un sens purement logique, car par rapport à la quiddité formelle, la différence individuelle joue le rôle de matière (90) ; les textes d'Aristote y sont accommodés tant bien que mal, suivant l'exemple de D. Scot, non sans que Fonseca sente parfois que cette conciliation a d'artificiel. (91)

Moins subtil en fonction de son but pédagogique, le petit manuel d'Eustache de S. Paul adopte également des conclusions scotistes : les diverses solutions faisant appel à la quantité définie, la matière déterminée ou l'existence présupposent

(86) *Ibid.* sect. 4 : « quatenus autem formaliter est affecta ipsis dimensionibus, est principium individuationis non essendi, sed a posteriori cognoscendi iuxta generalem principii definitionem » (col. 377)

(87) *Ibid.* : « per dimensiones certis demonstratur individuum et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile ».

(88) *Ibid.* col. 380.

(89) *Ibid.* qu. V, sect. 1 : « Respondendum est universe principium individuationis esse differentiam quandam positivam et primo incommunicabilem, quae adiuncta speciei, per se constituit individuum » (col. 381). C'est dans les sect. 2 et 3, au cours de la réhabilitation de quelques objections que la *differentia individuationis* est parfois appelée *haecetitas* « quo in loco ille extrema ratione contentit ad formam potius quam ad materiam referendam esse rerum materialium distinctionem... Nec dubium quidam quin idem quoque senserit Scotus. ».

(90) « *Merito differentia individans, quae est altera pars Metaphysica individui, dicitur materia* » (*Ibid.* col. 390).

(91) P. ex. à propos du I. XII (commenté dans le I. IV, Cologne, 1639 et cité ici seulement pour mémoire, d'autant que l'ouvrage de Fonseca a été connu manuscrit avant sa publication), c. 8, text. 49 sur l'unité du premier moteur, toute pluralité impliquant la matière. Fonseca déclare : « Neque enim probandum est quod Scotus existimat, materiam hoc loco pro principio individuationis accipi... » p. 117, A. Cf. t. II, 392-393 où il adopte la conciliation, même quand Aristote parle d'os et de chair, en faisant alors de la matière un principe physique mais secondaire.

déjà l'individuation, à moins qu'elles n'en donnent des signes extérieurs ; seule une différence intrinsèque en rend compte, comme l'a vu D. Scot (92). Par suite les substances purement spirituelles sont individualisées par leur propre essence, sans qu'il soit impossible, comme le croyait S. Thomas, d'admettre plusieurs anges de la même espèce (93). De même l'anthropologie reflète certaines conséquences de cette solution sur l'individuation.

Car si tous les scolastiques maintiennent que l'âme humaine, forme du corps, n'est pas une substance complète, et que sa séparation après la mort n'est pas son état normal (94), le problème de l'inégalité naturelle des âmes, traditionnellement agité à propos du *De anima* (95), est différemment résolu

(92) *Summa philosophica*, Metaph. 3^e p., 2^e disp., q. 4 : « Longe probabilius alii, inter quos Scotus, qui rem istam subtilius discusserunt, arbitrati sunt formale principium individuationis in unaqueque re esse differentiam quandam positivam et primo incommunicabilem quae adiuncta speciei per se constituit individuum » (t. II, B, p. 58). « *Ceterum hoc individuationis principium Scotus barbaro satis at non parum significativo termino Haecetatem vocat, alii differentiam individuantem vel individuum nuncupant* » (*ibid.* p. 59).

Le manuel analogue d'Abra de Racons, que Descartes connut après sa sortie du collège (cf. A. T. III, 234) adopte la même solution : « Rogabis... quodaem sit principium unitatis numericae, seu individuationis. Respondet esse differentiam aliquam interiore differentia specifica, individuum formaliter in esse individui constituentem, et ipsam ab aliis quibuscumque distinguentem : a Scoto vocatur haecetitas, ab aliis differentia individualis » (*Totius philosophiae... compendia*, Paris, 1622, pp. 117-118). « *Quam differentiam Scotus barbaro quidem, sed significativo vocabulo haecetatem nominat, quia facit hoc in particulari et in individuo, et non aliud* » (*Metaphysica*, Paris, 1624, p. 250).

(93) *Summa philosophica*, *ibid.* p. 59 : « *Atqui individua non modo materialia seu physica, verum etiam spiritualis vere positive et realiter inter se differunt, etiam seclusis omnibus accidentibus* ». Ce principe est appliqué dans la partie qui traite *De substantia creata spiritali*, q. 5 : « *Negat S. Thomas fieri posse ut plures Angeli sint ejusdem speciei, infirmè ita ut numero tamen differant inter se; eo quod arbitretur nullum esse in Angelis individuationis seu numericae distinctionis principium; cum illud velit esse materiam signatam quae in Angelis nulla est. Verum minus nimirum fundamento, superius enim docuimus intrinsecum esse unicumque rei actu existentium individuationis principium* » (t. II, B, p. 106).

(94) E. de S. Paul, *op. cit.* Phys. t. II, A, pp. 416 et 446 : cette séparation n'est cependant pas violente mais *praeter naturam* : « *quo fit ut anima in eo statu posita naturalem habeat proclivitatem ad corpus* ». (95) Rattachée à la partie Physique dans le manuel d'E. de S. Paul, l'étude de l'âme était cependant reportée à la troisième année (*Ratio studiorum...* De studio philosophiae, 19, Pachter, éd. cit., pp. 136-140). Les Jésuites utilisèrent pour le *De anima* les commentaires des Pères de Combrè, de Joliet ou de Ruvo. La question de l'inégalité de perfection des individus était aussi traitée par Fonseca à propos du I. V de la Méta-physique (C. 28, q. 14-16).

selon que leur individualité dépend ou non de leur union au corps. Elles participent toutes également de la rationalité qui constitue leur essence, comme le redira Descartes (96), mais leur intelligence, leur mémoire peuvent être plus ou moins développées. Or ces différences individuelles, tout en correspondant aux diverses dispositions corporelles, n'en correspondent pas si les âmes sont particularisées par une hecclité interne.

Aussi Eustache de St Paul évoque-t-il à se sujet, contre la théorie thomiste, la pluralité des anges de même espèce (97). Le commentaire des *Corinthiens*, plus attaché à la tradition, pense que l'inégalité des âmes est seulement accidentelle (98). Car, comme le note Tolet, il serait dangereux de surborder leur perfection essentielle aux variations de leurs aptitudes corporelles, alors qu'elle dépend de leur commune nature (99). Mais ceci ne l'empêche pas de s'écarter de S. Thomas en soutenant que la « commensuration » de l'âme au corps, loin de causer l'individuation, l'implique préalablement (100) : la diversité des aptitudes ne fait que traduire extérieurement les différences intrinsèques des âmes rationnelles (101). Rubio va plus loin encore; reprochant à Tolet sa

(96) *Discours*... A. T. VI, 2-3.

(97) « Difficile quis sibi persuadeat in tanto differentiarum individuationum numero, cum omnes sint inter se differentes, omnes tamen esse hierarchice et ordinis, seu ejusdem speciei aliquam perfectionis ejusdem dum » (*Summa philosophica*, t. II, A, p. 418).

(98) *Commentarii Collegii Conbricenses S. J. in III libros De anima Aristotelis*, art. VI, q. 5, a. 3 : « Unde cum inter corpora, quae ab anima non est informantur, alia magis, alia minus perfecta sint, alias minus perfecta secundum accidentia » (p. 93; cf. p. 87).

(99) F. Tolet *Commentaria una cum quaestionibus*... in I, III, q. 18, fol. 158 recto, B : « Anima omnes intellectivae sunt in substantia sua aequalis perfectionis. Haec conclusio est contra Cajetanum, cujus sententiam cito periculosam, et nullo modo tenendam ». Cf. Fonseca, *in Met.* I, V, c. 28, q. 14, t. II, col. 1088-1094.

(100) *Ibid.* concl. 2 : « Anima non differunt numero per diversas commensurationes ad diversa corpora. Haec quamvis videatur esse dissolutiva sententiae D. Thomae... tamen potest veram... Sed nos conclusionem assentiam, sed consequi potius animam jam singularem et individuum » (t. 159 r., A).

(101) *Ibid.* concl. 3 : « anima rationales se ipsis proprus differunt numero intrinsece » (t. 159 r., B). Pour l'établir Tolet s'appuie sur la pénelle dépendance de matière du corps et sur son changement total incapable d'en assurer l'identité numérique, ce qui évoque déjà les raisons de Descartes dans les lettres au P. Mesland.

timidité (102), il affirme que la perfection même des âmes consiste dans le degré de perfection de leurs facultés; et fondant aussi l'individuation sur une entité réelle qui s'ajoute à l'essence, il en conclut que l'inégalité des perfections individuelles se concilie avec l'égalité de la perfection spécifique des diverses âmes (103).

Ainsi se révèle, avec quelques divergences, toute une école scotiste au sujet de l'individuation. La profondeur de son influence au début du XVII^e siècle se reflète même dans un ouvrage de vulgarisation contemporain des premiers travaux métaphysiques de Descartes, et qui reste fidèle au thomisme dans ses grandes lignes : à l'opinion d'Aristote et de ses successeurs qui font dépendre le degré d'excellence des âmes des dispositions ou dispositions de leur corps, le P. Boucher oppose celle de « plusieurs Théologiens » pour qui « leur inégalité est fondée des divers degrés de Nature desquels elles sont inégalement partagées » (104). Cependant il la rattache à leur adaptation au corps, qui subsiste après la mort et sans laquelle il ne pourrait exister plusieurs substances immatérielles de la même espèce (105) : le P. Boucher semble ainsi suivre S. Thomas; mais il conclut paradoxalement : « Ces raisons font voir manifestement qu'il y a de l'inégalité naturelle dans les Ames; car, comme dit le Docteur subtil, Toute chose est premièrement distinguée d'une autre, par sa propre nature individuelle et singulière que par son action, ou par quelque autre accident : d'où il s'ensuit que nos Ames ne sont pas distinguées les unes d'avec les autres par leurs seules actions dépendantes des organes corporels : mais par certains degrés intérieurs fondés et enracinés dans leurs Essences et natures » (106). Certaines conséquences de l'individuation par la matière sont donc conservées, mais le principe même est remis en question.

Cependant une tendance légèrement différente pouvait aussi se faire jour dans l'enseignement donné à La Flèche, car les Jésuites faisaient grand cas des opinions de Suarez; et Descartes

(102) *Commentarii in libros*... *De anima*, III, q. 3, p. 145-147.

(103) *Ibid.* p. 153-154 : « Unde bene possunt individua distinguere, et esse inaequalia imperfectione substantiali individuali, quin sint inaequalia in essentia specifica, vel specie distincta, sicut de diversis animalibus ejusdem speciei consensum est ».

(104) *Triumphes de la religion chrétienne*... Paris, 1628, q. 34, p. 771.

(105) *Ibid.* p. 773.

(106) *Ibid.* p. 773. On sait que « le Docteur subtil » désigne Duns Scot.

lui-même s'est référé plus tard aux *Disputationes Metaphysice* (107). Or le Docteur espagnol, sans revenir au thomisme, reproche à la solution scotiste de distinguer à l'excès la différence individuant et la nature spécifique : ce n'est pas une entité surajoutée, mais une caractéristique interne qui n'est isolée de l'essence que par abstraction (108). Et Suarez refuse d'appeler *matérielle* cette différence numérique, vocabulaire accepté par Duns Scot lui-même pour donner un sens à la théorie aristotélicienne; car il ne vaut que si l'on attribue l'individuation à la matière, solution que Suarez critique longuement à l'aide des arguments habituels : insuffisance de la *materia quantitate signata*, la matière première étant indifférenciée et les accidents impuissants à la déterminer intrinsèquement (109), impossibilité d'expliquer de la sorte l'individuation des substances immatérielles (110) et même des âmes humaines distinguées plus profondément que par leur relation transcendente au corps qu'elles informent (111).

Mais la forme seule ne fonde pas davantage l'individualité du composé auquel elle apporte l'unité — et un des arguments employés ici par Suarez mérite d'être noté pour sa ressemblance avec tel passage de Descartes : il est impossible, en vertu même du caractère incommunicable de l'individualité, que deux êtres numériquement distincts ne fassent plus qu'un ou inversement; ainsi la matière individualisée par la forme ou nourriture ne devient pas différente de cela seul qu'elle est informée par l'âme dans l'assimilation, et les corps de Pierre et Paul, à supposer qu'ils soient successivement informés par leurs deux âmes n'en feraient pas un pour autant (112).

(107) Cf. A. T. XII, 296 : Il « paraît s'être procuré Suarez, *Disputationes metaphysice*, lorsque Caterus cita cet auteur dans les premières objections. Il conserva sans doute le volume; car il y renvoie Arnauld dans sa réponse aux 4^e objections (l. VII, p. 235) ».

(108) Disp. V, sect. 2, § 9. Ceci est conforme à la tendance suarézienne de réduire le nombre des distinctions réelles qu'il interprète comme des séparations effectives. Cf. Mahieu, *F. Suarez, sa philosophie...* pp. 113, 120-121, 169, 286.

(109) Ibid. sect. 3. Le refus de considérer la différence individuelle comme matérielle est posé dès la sect. 2, § 24.

(110) Sect. 2, §§ 21, 23, 27.

(111) Ibid. § 27.

(112) Sect. 4, § 2 : « Item, quia impossibile est, ut vel res, quæ antea erant numero distincta ab alia, postea fiat illa, seu eadem numero cum illa indivisibiliter, vel quod res, quæ erat una numero, postea secundum se una numero, non potest fieri alia numero per hoc, quod incipiat esse sub-

D'exemples analogues Descartes tirera des conclusions opposées puisque la forme assure pour lui l'individualité (113).

Après avoir encore écarté l'existence ou la subsistance comme principe d'individuation, Suarez expose enfin sa solution : chaque élément s'individue par sa propre entité (114). Le lien de composition hylémorphique étant chez lui singulièrement affaibli, matière et forme ont une trop grande indépendance pour s'individuer mutuellement. C'est pourquoi l'âme humaine ne reçoit pas sa singularité du corps, « quæ eadem numero manens, potest diversas materias acture. Primum enim simul ita actuali diversas partes materie componentes idem corpus, ut tota sit in singulis partibus, ergo non potest per copulationem ad totum corpus, et ad singulas partes ejus individuari » (115). Au contraire, elle peut informer successivement différentes matières, et Suarez, en un texte qui a pu encore inspirer indirectement Descartes, reprend l'exemple de la nutrition, par laquelle la substance du corps se renouvelle totalement (116). Le corps n'est donc qu'un signe *a posteriori* de la distinction des âmes, la simple occasion qui détermine leur production, sans causer intrinsèquement leur individuation (117).

Ici Suarez — à part quelques divergences sur le rapport de la différence individuant à l'essence — ne s'écarte pas, au fond, de la thèse qui attribue le principe d'individuation à la forme. Et cette solution est généralisable, puisqu'elle s'applique aussi bien aux formes séparées qu'aux formes substantielles de l'animal ou de l'élément physique (118).

forma anime, et materie Petri et Pauli, quæ sunt numero distincte, non fiunt una numero, etiamsi successive sint sub forma Petri et Pauli » (p. 121).

(113) Cf. ch. III, pp. 67-72.

(114) Sect. 6, § 1 : « entitatem per se ipsam esse sue individuationis principium » (p. 125).

(115) Sect. VI, § 5, p. 126.

(116) Ibid. « quando per nutritionem continuam paulatim amittitur tota materia, in qua primum fuit introducta forma, et alia nova acquiritur, et eadem forma informatur ». Et comme la nourriture assimilée est contingente, elle n'est pas adaptée d'avance à telle matière, particulière. Cf. Descartes au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 167.

(117) Sect. VI, § 8, p. 127 : « Corporum ergo varietas est optimum signum a posteriori distinctionis animarum, quia est veluti occasio principium individuationis earum ».

(118) Suarez parle de l'âme du cheval, des formes du feu, de l'eau, etc. (Ibid. p. 128).

Ce n'est là qu'un aspect du problème, car la matière ne reçoit pas davantage son individualité de la forme, mais de sa propre réalité interne, avant même sa détermination par la quantité. Et les deux éléments sont à ce point distingués que Suarez requiert un mode substantiel d'union particulier pour individualiser le composé (119) : tel corps et telle âme appartiennent chacun leur contribution à l'individualisation physique du tout, sans assurer toutefois la singularité de l'union. Enfin, bien que les accidents matériels interviennent réellement dans cette différenciation des individus, c'est encore la forme qui joue le principal rôle : « Petrus enim et Paulus magis differunt inter se numero, quia habent animas numero distinctas, quam quia habent distincta corpora » (120).

**

Ainsi, même quand la forme seule est jugée insuffisante pour fonder l'individualisation, elle garde une place prépondérante. Et aucun des scolastiques du début du XVII^e siècle n'acceptait la solution thomiste par la matière. Quand Descartes déclare la l'unité et l'identité numériques ne proviennent pas de la matière, mais de la forme, il use donc de notions courantes, sans qu'on puisse y déceler une opposition à l'égard de la scolastique.

Ce résultat pouvait être établi sans analyses aussi détaillées. Mais cette étude, en resituant, à propos d'un problème particulier, l'atmosphère intellectuelle dans laquelle a baigné la jeunesse de Descartes, fournit la clef de certains passages : car celui-ci a utilisé non seulement les termes mais encore les exemples traditionnels. De plus elle manifeste la corrélation de questions importantes avec le thème de l'individualisation. En effet, outre l'éclaircissement de la Transsubstantiation, qui s'y

(119). Ibid. § 13 : « Itaque constat unionem, quam nunc habet anima mea ad meum corpus, esse unam numero, et individuum, tum quia est, quid reale, et a parte rei existens, et distinctum ex natura rei ab alterius animæ ad corpus suum, habet ergo suam individualitatem differentiam ».

(120) Ibid. § 16, p. 129. Cf. le § 17 où Suarez affirme que, bien que forme et matière entrent toutes deux en jeu dans l'individualisation, la différence provient plutôt de la forme, selon l'opinion de Scot : « Hoc posterius est verius » (p. 129).

réfère constamment, les thèses sur l'individualité engagent le problème général de la nature même de la substance matérielle, dans ses rapports avec la quantité. Et surtout, l'anthropologie y est étroitement liée : l'âme humaine est-elle une réalité subsistant indépendamment du corps? l'égalté de ses aptitudes suit-elle de son union à un corps plus ou moins bien disposé? Quel est alors l'état de l'âme séparée? Le caractère impersonnel de la raison se concilie-t-il avec une immortalité individuelle? Ce sont là autant de questions que Descartes, comme tous ses contemporains, ne pouvait esquiver.

Enfin les modalités mêmes de la connaissance se rattachent à ce problème, et révèlent une divergence centrale. Car pour les scolastiques — de tendances thomistes ou scotistes — c'est toujours par sa matière que l'individu échappe à la complète intelligibilité des essences dégagées par l'abstraction. Or chez Descartes, la pensée est douée de l'intuition intellectuelle que l'École réservait aux purs esprits, et la matière, réduite à l'étendue géométrique est, en tous ses éléments, objet de relations claires et distinctes.

A travers des thèmes communs l'opposition est ici fondamentale. La composition hylémorphique, base de toutes les discussions scolastiques, ne s'applique plus qu'au domaine particulier de l'union de l'âme et du corps : la portée des formules sur le rôle individuant de la forme s'en trouve réduite d'autant. Et la réelle distinction des deux substances a pour conséquence, malgré leur union très étroite, l'indépendance relative de chaque composant : si l'âme assure principalement l'unité et l'identité individuelles, en possède-t-elle elle-même les principes, sans relation nécessaire aux inégales dispositions du corps auquel elle s'unit? Et, en tant qu'automate fonctionnant en dehors de toute *animation*, ce corps n'est qu'un fragment de la matière homogène, dépourvue des formes substantielles : quel est alors le principe de différenciation des individus matériels? La position même de ces problèmes manifeste l'abandon de la tradition scolastique : sous la ressemblance de certains termes, éclate l'originalité de Descartes.

Cependant, ici encore, le rappel des thèses familières à ses maîtres reste éclairant. La corrélation indissoluble de la matière et de la forme avait été relâchée par Suarez au point d'exiger une individualisation interne propre à chacun de ces éléments,

juxtaposés plutôt que fondus dans le composé (121). Quand Descartes critique les formes substantielles et les qualités réelles, il les conçoit comme des entités distinctes des corps et qui s'y ajoutent, telles de petites âmes (122). Au lieu d'en tra- duire la structure interne et les propriétés intelligibles, comme dans le thomisme authentique, ces entités apparaissent alors comme une projection anthropomorphique abusive et parfaitement inutile.

Ainsi, même dans son opposition radicale à la physique de ses prédécesseurs, Descartes subit indirectement l'influence de l'évolution scolastique, qui avait préparé la dissociation de la matière et de la forme.

Reste à déterminer dans le détail comment il a résolu, à partir de l'héritage traditionnel, les problèmes touchant l'individualité, dont il renouvelle si profondément la position.

CHAPITRE II

LA DIFFÉRENCIATION DES INDIVIDUS MATÉRIELS

Dès ses premiers travaux, Descartes manifeste une opposition spontanée au verbalisme scolastique : dans son effort pour élabo- rier avec Beekman une *physico-mathématique* (1), il donne une définition toute mécanique de la pesanteur, type de ces qualités surajoutées qu'il exclura de son *Monde* avec les formes substantielles (2). Et il serait séduisant de mettre en rapport la réduction de la Matière à l'étendue, qui en découle, avec l'intuition initiale de l'unité foncière de toutes les sciences (3). Car elles sont liées par l'identité de la méthode que leur appli-

(1) Le *Journal* de Beekman, sous le titre *Physico-mathematici pauca- simi*, note l'idéal du « Poitevin » : « accurate cum Mathematica physi- cana jungat » (cité dans A. T. X, 52).

(2) Ibid. 68. Sur le rejet de toutes ces formes et qualités cf. *Monde*, A. T. XI, 1-36 et 72-80 (en particulier pp. 7, 9, 26, 40, etc.), *Discours...*, 5^e p. A. T. VI, 42-43, *Dioptrique*, ibid. 85, *Météores*, ibid. 239, à Ciernans, 23 mars 1638, A. T. II, 74 (« qualités omnes et formas a quibus abhorreo »), à Morin, 13 juillet 1638, ibid. 200, etc.

(3) Pour beaucoup d'interprètes, l'unité des sciences constitue la dé- couverte admirable du 10 novembre 1619. Cf. G. Cohen, *Les écrivains français en Hollande...*, Paris, 1921, p. 400, Gllison, *Descartes en Hollande (Revue de métaphysique, juillet-septembre 1921, p. 551-552)*, Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris, 1932, p. 17 sq. et 305-306, etc. Sans que rien permette d'affirmer que cette idée ait soudain illuminé Descartes, il reste que dans le troisième songe le philosophe « jugea que la *Diction- naire* ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées en- semble » (Bailliet, *Vie...*, p. 83, cité dans A. T. X, 184). Et le *Discours* annonce parmi les premières réflexions suscitées par la retraite aux en- virons d'Ulm, la supériorité des ouvrages « auxquels un seul a tra-

(121) L. Mahieu, *F. Suarez, sa philosophie et ses rapports avec sa théo- logie*, pp. 113, 120-121, 169, 260-261, 286, 302, etc. Il y oppose la théorie thomiste sur la matière et la forme qui « voit dans leur union un exem- ple de composition véritable où les deux êtres ne sont pas comme pour Suarez simplement juxtaposés et subordonnés » (p. 169). Selon P. Garin cette juxtaposition prépare le dualisme cartésien (*Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, pp. 149-150).

(122) « Je ne suppose aucunes qualités réelles en la nature qui soient ajoutées à la substance comme de petites âmes à leur corps et qui en puissent être séparées par la puissance divine » (à Mersenne, 26 avrill 1643, A. T. III, 648).

juxtaposés plutôt que fondus dans le composé (121). Quand Descartes critique les formes substantielles et les qualités réelles, il les conçoit comme des entités distinctes des corps et qui s'y ajoutent, telles de petites âmes (122). Au lieu d'en tra- duire la structure interne et les propriétés intelligibles, comme dans le thomisme authentique, ces entités apparaissent alors comme une projection anthropomorphique abusive et parfaitement inutile.

Ainsi, même dans son opposition radicale à la physique de ses prédécesseurs, Descartes subit indirectement l'influence de l'évolution scolastique, qui avait préparé la dissociation de la matière et de la forme.

Reste à déterminer dans le détail comment il a résolu, à partir de l'héritage traditionnel, les problèmes touchant l'individualité, dont il renouvelle si profondément la position.

CHAPITRE II

LA DIFFÉRENCIATION DES INDIVIDUS MATÉRIELS

Dès ses premiers travaux, Descartes manifeste une opposition spontanée au verbalisme scolastique : dans son effort pour établir avec Beekman une *physico-mathématique* (1), il donne une définition toute mécanique de la pesanteur, type de ces qualités surajoutées qu'il exclura de son *Monde* avec les formes substantielles (2). Et il serait séduisant de mettre en rapport la réduction de la Matière à l'étendue, qui en découle, avec l'intuition initiale de l'unité foncière de toutes les sciences (3). Car elles sont liées par l'identité de la méthode que leur appli-

(1) Le *Journal* de Beekman, sous le titre *Physico-mathematici paucissimi*, note l'idéal du « Poitevin » : « accurate cum Mathematica physican Jungat » (cité dans A. T. X, 52).

(2) Ibid. 68. Sur le rejet de toutes ces formes et qualités cf. *Monde*, A. T. XI, 1-36 et 72-80 (en particulier pp. 7, 9, 26, 40, etc.), *Discours*... 5^e p. A. T. VI, 42-43, *Dioptrique*, ibid. 85, *Météores*, ibid. 239, à Ciernans, 23 mars 1638, A. T. II, 74 (« qualités omnes et formas a quibus abhorreo »), à Morin, 13 juillet 1638, ibid. 200, etc.

(3) Pour beaucoup d'interprètes, l'unité des sciences constitue la découverte admirable du 10 novembre 1619. Cf. G. Cohen, *Les écrivains français en Hollande...*, Paris, 1921, p. 400, Gilson, *Descartes en Hollande (Revue de métaphysique, juillet-septembre 1921, p. 551-552)*, Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris, 1932, p. 17 sq. et 305-306, etc. Sans que rien permette d'affirmer que cette idée ait soudain illuminé Descartes, il reste que dans le troisième songe le philosophe « jugea que la *Dictionnaire* ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées ensemble » (Bailliet, *Vie...*, p. 83, cité dans A. T. X, 184). Et le *Discours* annonce parmi les premières réflexions suscitées par la retraite aux ératrons d'Ulm, la supériorité des ouvrages « auxquels un seul a tra-

(121) L. Mahieu, *F. Suarez, sa philosophie et ses rapports avec sa théologie*, pp. 113, 120-121, 169, 260-261, 286, 502, etc. Il y oppose la théorie thomiste sur la matière et la forme qui « voit dans leur union un exemple de composition véritable où les deux êtres ne sont pas comme pour Suarez simplement juxtaposés et subordonnés » (p. 169). Selon P. Garin cette juxtaposition prépare le dualisme cartésien (*Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, pp. 149-150).

(122) « Je ne suppose aucunes qualités réelles en la nature qui soient ajoutées à la substance comme de petites âmes à leur corps et qui en puissent être séparées par la puissance divine » (à Mersenne, 26 avril 1643, A. T. III, 648).

que le même esprit (4) ; et si elles s'enchaînent comme la suite des nombres (5), c'est précisément dans la mesure où elles appliquent ces longues séries de raisons dont Descartes avait éprouvé la solidité dans les mathématiques. Mais ceci suppose une conformité interne de la méthode à son objet. La hiérarchie scolastique des sciences traduisait les divers degrés d'abstraction de leur étude : la physique s'attache à la nature du composé hylémorphique, les mathématiques n'en retiennent que l'aspect quantitatif et la métaphysique le seul sujet ontologique (6). Pour Descartes au contraire, l'étendue géométrique est le concret lui-même, ce qui fonde la physique mécaniste en même temps que le dualisme métaphysique.

Cette incidence n'a peut-être pas été clairement dégagée dès le début : quand Descartes raconte plus tard comment l'exclusion des formes substantielles est venue confirmer la distinction de l'âme et du corps (7), l'édification progressive de la philosophie cartésienne semble avoir suivi en fait l'ordre logique qui précède des racines au tronc. Mais avant que la construction systématique soit fondée en tous ses éléments, il a pressenti sans doute la fécondité de la réduction de la matière à l'étendue, en liaison avec l'unité méthodologique des sciences.

Ainsi la critique cartésienne des formes substantielles, principe de toute une philosophie, se distingue de l'opposition des autres « novateurs » à la physique scolastique (8). Ni les pre-

vallée », ce qui est évidemment lié à l'espoir de réforme systématique du corps des sciences. Cf. E. Cassirer, *Descartes et l'idée de l'unité de la science*, Revue de Synthèse, 1937.

(4) *Regulae*... I, A. T. X, 360 : « cum scientiae omnes nihil aliud sint differentibus subjectis applicata... ». Ce texte évoque précisément la séparation scolastique des diverses sciences.

(5) *Cogitationes privatae*, A. T. X, 215 : « Catenam scientiarum pervident, non diffidius videtur, eas animo retinere, quam seriem numerorum ».

(6) Cf. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, Paris, 1924, ch. VI : La physique de la quantité et la révolution cartésienne, p. 174 sq. J. Sirey, *Les années d'apprentissage de Descartes*, pp. 171-166, rappelle les passages sur l'unité des sciences des objections d'un scolastique rétréci par Suarez au début des *Disputationes Metaphysicae* (p. 9). (7) 6^e réponses, A. T. VII, 440 (IX, 238-239). « Postquam autem ultra perrexi, et tandem inmixtus fundamentis ad rerum Physicarum considerationem transivi... ». Cf. *Principes*, Lettre au Traducteur, A. T. IX, B, 14.

(8) Parmi les thèses anti-aristotéliennes condamnées en 1624, « les deux premières niaient la matière et la forme, la troisième se moquait de

miers éléments des « chimistes », ni les atomes, ni les forces inhérentes à une matière douée d'impenétrabilité ne subsistent pour rendre compte des différences scientifiques et individuelles entre les corps, et Descartes entreprend la tentative paradoxale de déduire le divers de l'étendue homogène et indifférenciée.

**

Par sa réalité *substantielle*, l'étendue indéfinie exclut le vide, et comme « la seule signification du mot implique contradiction à savoir d'être corps et d'être indivisible » (9), l'existence des atomes est impossible : la matière ne comporte donc pas d'*individua* au sens étymologique du terme. L'unité de la substance matérielle s'ensuit-elle nécessairement? C'est l'interprétation de Hamelin : « L'étendue sans limites est en même temps douée d'une très forte unité. Etant subsistante, elle est le plein, et, si elle n'est pas indivisible, les parties qu'elle admet sont toutes solidaires. Et Descartes reconnaît dans l'*Abbrégé des Méditations*... qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle dont les corps soi-disant individuels ne sont que des modes » (10). La notion d'indivisibilité, qui marque dans la philosophie traditionnelle la pluralité des substances secondes concrètes, perdrait ici son point d'application.

En fait, le texte de la *Synopsis* oppose à la multiplicité des substances pensantes et individuelles, indestructibles, la permanence du *corpus in genere sumptum*, tandis que « le corps

la privation... Enfin ils se vantaient de faire voir le jour à d'autres thèses, par lesquelles ils devaient renverser tout ce qu'on enseigne des qualités et du mélange des éléments... » (Mersenne, *La vérité des sciences*, p. 81, cité dans A. T. XII, 87-88 ; il souscrit à leur condamnation « car s'il n'y a point de forme ni de matière, l'homme n'a donc ni corps ni âme », et pour lui les auteurs des thèses n'« exceptaient l'âme de l'homme quand ils niaient les autres formes... qu'à cause de la peur du supplice », *ibid.* pp. 82-83. Descartes subira des accusations analogues dans la *polémique* avec Voet), B. Kochot, *Les travaux de Gassendi sur l'épique et sur l'atomisme*, Paris, 1944, pp. 9-12, montre l'absence de relation entre ces préoccupations métaphysiques, Descartes s'oppose également au premier courant inopiné du panthéisme de la Renaissance et au second purement mécaniste. Cf. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, 1945, *passim*.

(9) A Mersenne, 30 septembre 1640, A. T. III, 191-192.

(10) *Le système de Descartes*, p. 305. Cf., p. 257 : « Seul le corps en général, l'ensemble des corps, est une substance ».

humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres » et « n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée » (11). Les corps particuliers perdent donc l'identité numérique qui caractérise leur individualité : ceci implique-t-il que la matière forme une substance unique, comme dans le spinozisme (12) ?

Les partisans de cette interprétation auraient encore pu invoquer un fragment de lettre à Villebresieu qui a été conservé par Baillet : « Il ne semble, écrit Descartes, que vous avez déjà découvert des *généralités* de la nature : comme, qu'il n'y a qu'une substance matérielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons dans ces premiers composés que l'on appelle les éléments », et après avoir évoqué la distinction des composés nobles et imobiles, il conclut que la combinaison des éléments « se spécifie en toutes sortes de ces nobles individus particuliers qui sont sans contredit l'objet de notre administration » (13). Sans doute — comme le prouve le langage même des « chimistes » — Descartes résume ici la pensée de son correspondant, mais en déclarant : elle « cadre beaucoup avec ma manière de philosopher ». Et s'il est plutôt question ici des propriétés générales de la matière dont il n'existe qu'une sorte (14), lorsqu'il s'agit de son existence même, fondamentalement de la substantialité, Descartes ne semble pas moins net : « Nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le

(11) A. T. IX, 10, qui traduit *corpus in genere sumptum* par « le corps pris en général » ; cf. A. T. VII, 14 : « ... ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque numerum etiam perire ».

(12) « Le panthéisme spinoziste dérive de la conception cartésienne de la matière », Pillon, *Spinozisme et matérialisme*, Année philosophique, 1894, p. 110; cf. *Critique du panthéisme spinoziste*, ibid., 1898, pp. 98-99 et 115 : si Descartes a soutenu la pluralité des substances spirituelles, il affirme « une substance étendue, sans bornes et sans vides, ramenant la matière à l'étendue mathématique homogène, il semblait bien exclure de la matière tout principe essentiel d'individuation... la substance étendue, dans son fond, doit être une. Par là Descartes se prêtait aux thèses propres de Spinoza » (*Le spinozisme*, Paris, 1916, pp. 32-33).

(13) Cité 163r, A. T. I, 216-217.

(14) Cf. ci-dessous, pp. 58-59.

monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps ou la substance des choses matérielles » (15).

Que signifient alors les nombreux textes où Descartes considère ces choses matérielles comme autant de substances (16) ?

Ce sont tantôt des objets inanimés tels que la pierre (17) ou le vêtement (18), tantôt de simples parties de corps organisés : « Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rap-portez à tout le corps dont elle est partie; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète. Et pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent ; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes » (19). Enfin Descartes envisage parfois, non une pluralité de substances corporelles déterminées, mais l'infinité des particules de la matière : « Pensez que chaque corps peut être divisé en des parties extrêmement petites. Je ne veux pas, ajouter-t-il, déterminer si leur nombre est infini ou non ; mais du

(15) *Principes*, II-1. Le texte latin pour « substance » porte : *rem quandam extensam*, A. T. VIII, B, 41, ce qui est équivalent pour Descartes.

(16) La plupart ont d'abord été indiqués par M. Lachize-Rey dans *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 54-56. M. Laporte, qui nous les a signalés au début de nos recherches, les discute également dans *Le rationalisme de Descartes*, pp. 186-189.

(17) « Lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, puis que je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense, et non étendue; et que la pierre au contraire est une chose étendue, et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances » (*Méditation III*, A. T. IX, 35.-Cf. *Principes*, II, 11 : « Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons... qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur »).

(18) « J'avoue bien, à la vérité, qu'une substance peut être appliquée à une autre substance, mais quand cela arrive, ce n'est pas la substance qui prend la forme d'un accident, mais seulement le mode ou la façon dont cela arrive; par exemple quand un habit est appliqué sur l'homme, ce n'est pas l'habit, mais être habillé qui est un accident » (6^e réponses, A. T. IX, 226).

(19) 4^e réponses, A. T. IX, 173. Plus bas (ibid. 177) Descartes reprend : « Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier... » Cf. 6^e réponses où Descartes parle « de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair » (A. T. IX, 226).

moins il est certain qu'à l'égard de notre connaissance, il est indéfini, et que nous pouvons supposer qu'il y en a plusieurs millions dans le moindre petit grain de sable qui puisse être aperçu de nos yeux » (20). Or « toutes ces petites parties étant des substances » sont réellement distinctes (21). Car « de cela seul que je considère les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être comme deux substances complètes, et *quarum ideæ non reduntur a me inadæquate perceptionem intellectus*, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles » (22).

Comment interpréter ces divers passages d'apparence contradictoire?

L'imprécision du latin est souvent ambiguë : *substantia* désigne-t-il la substance unique, une substance indéterminée, ou plus généralement encore de la substance? *Corpus* est-il équivalent à *materia* ou n'en signifie-t-il qu'une partie précise? Même quand Descartes ajoute: *corpus in genere sumptum*, s'agit-il de l'étendue indifférenciée et continue ou de toute espèce de corps (23)?

Il faut en outre faire la part des exagérations du langage courant : Descartes écrit-il : « La distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense ne me parait pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair » (24), la comparaison n'est pas pour autant réversible; le philosophe illustre sa pensée au moyen d'un exemple frappant pour le sens commun, tandis que l'opposition des deux substances esprit et matière est bien plus grande que la différence entre deux fragments d'un même corps. De même la main peut-elle être considérée en elle-même comme une substance complète? Descartes semble évoquer ici le passage où S. Thomas, à propos des substances complètes, prend précisément la main pour exemple : « Ad primum ergo dicendum est quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente.

(20) *Monde*, A. T. XI, 12.

(21) *Principes*, II, 55.

(22) A. Gibieuf, 19 janvier 1642, A. I. III, 477.

(23) Lachèze-Rey, *Origines cartésiennes*, p. 56 note (1) : « Le corps généralement sumptum » n'est pas l'étendue infinie, mais n'im-
 porte quelle portion de la matière en tant qu'elle a trois dimensions ». Cf. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 187-188.

(24) 6^e Réponses, A. T. IX, 226-227.

*completo in natura alicujus speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formæ materialis; secundo modo excludit etiam imperfectionem partit. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humane, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo : sic enim compositum ex anima est corpore dicitur hoc aliquid » (25). Le rapprochement de l'âme avec la main marque donc leur commun caractère de parties d'une substance complète, le corps ou le composé humain. Le terme de *substantia incompleta*, qui n'est pas de S. Thomas, était devenu courant à l'époque de Descartes (26). Pour insister sur l'union substantielle de l'âme et du corps, il emploie lui-même à l'occasion cette expression « vulgaire » et qui, à la lettre, lui semble contradictoire (27). Mais contrairement à la théorie scolastique, l'âme, incomplète au regard du composé, est en soi parfaitement indépendante. Et c'est sans doute par réaction contre l'ensemble du texte de S. Thomas, que Descartes, attribuant la caractéristique de substance complète à l'âme, l'a étendu à la main qui servait de point de comparaison.*

Mais comment expliquer que Descartes considère comme des substances réellement distinctes les fragments de matière tels que la pierre ou des particules infinitésimales? Il est en particulier impossible de sous-estimer l'importance de la lettre au P. Gibieuf, qui emploie le vocabulaire technique appliqué aux substances dans la philosophie cartésienne. Sujet concret, support des attributs et des modes qui n'en peuvent être séparés qu'idéalement, la substance existe indépendamment de toute autre créature; elle est donc conçue comme complète par une notion qui, sans être parfaitement analysée en tous ses détails, est assez distincte pour n'être point rendue « imparfaite et défectuense par l'abstraction et restriction de notre esprit » (28). La distinction réelle qui « se trouve proprement entre deux ou

(25) *Summa theologica*, I, Q. 75, a. 2, ad 1.

(26) Suarez, *Met. disp.* 33, sect. 1, §§ 5-6. Cf. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, p. 154, note.

(27) 4^e réponses, A. T. IX, 173. Cf. à Regius mi-décembre 1641, A. T. III, 460-461 et *Epistola* ad P. Dinet, A. T. VIII, 585.

(28) 4^e réponses, A. T. IX, 171-172. Cf. à de Launay, A. T. III, 420-421, à Gibieuf, *ibid.* 474-478 etc. Descartes sépare dans les *Principes* (I, §§ 61-62) distinction modale et distinction de raison, après les avoir considérées ensemble dans les 1^{res} réponses.

plusieurs substances » (29) se fonde ainsi sur la simplicité de la notion, en l'absence de toute abstraction.

Or, selon la lettre à Gibieuf, chaque motié d'une particule matérielle peut être conçue comme complète sans aucune restriction de l'esprit. Déjà avant d'avoir démontré la réalité de la matière, Descartes précisait « qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer par la pensée, doit être distincte réellement de ses autres parties », dans l'article même qui établissait la distinction réelle comme marque de la pluralité des substances.

De ce fait, l'unité de la substance étendue semble absolument exclue. Sans doute, ici encore, l'existence de la matière s'autorise « de ce que nous avons maintenant l'idée d'une substance étendue ou corporelle » mais ce singulier est aussi subfini que les collectifs qui opposent parallèlement au moi « toute autre substance qui pense ou qui est étendue » (30). Que signifie alors l'identité initiale de la substance : « unamquam ejusdem substantiae partibus esse distinctam » (31) ?

Selon le début de ce même article, le nombre nait précisément des distinctions : l'identité ici en cause ne saurait donc être numérique, et l'unité de substance, impliquée par les premiers textes cités, n'est que générique, comme l'indique le terme même de *corpus in genere sumptum*. Cette expression se retrouve à propos de l'idée d'étendue analysée dans la cinquième Méditation : *natura corporea in genere sumpta* (32). Or l'étendue ne diffère des corps qui y sont compris « qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière (*singularem*) » qui change avec lui, tandis que l'espace est doué d'une unité générique : *in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus* (33). C'est ce que précise encore l'article

(29) *Principes*, I, 60 et 2^e réponses, défin. 10, A. T. IX, 125. Cf. Laporte,

La *rationnalismae de Descartes*, pp. 89-95 et 181-185.

(30) *Principes*, I, 60 (latin : « certum est unumquemque ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corporea realiter distingui »), A. T. VIII, B, 29. Le *omni* implique nettement une pluralité.

(31) *Ibid.*, 28. Comme on voit par comparaison avec la traduction française citée précédemment, les deux mots que nous avons soulignés ont pu on ne peut dire que ce soit intentionnellement.

(32) *Synopsis*, A. T. VIII, 15.

(33) *Principes*, II, 10. La traduction, moins précise, énonce seulement : « nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague ».

suyant : « La même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu » (34).

Il subsiste pourtant une difficulté. Cette unité et cette identité de la matière sont liées à la négation de la pluralité des mondes (35). Car l'univers englobe la totalité de la substance corporelle (36), et la connexion nécessaire de toutes ses parties semble exclure toute indépendance des individus matériels : dans le temps, l'existence présente du monde « n'est pas nécessairement jointe » avec son existence passée ou future, mais « l'existence actuelle des espaces qu'on conçoit autour d'un globe (c'est-à-dire du monde supposé comme fini) est jointe avec l'existence actuelle de ce même globe » (37). Et dans les *Principes*, Descartes affirme une « liaison absolument nécessaire » (*connectionem naturam atque omnino necessariam*) entre la figure conçue d'un vase et l'étendue qui y est comprise (38), tout en l'illustrant par l'exemple classique : « il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée, qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu » (39). Cette impossibilité d'isoler autrement que par abstraction une portion de l'espace du continu qui l'entourne n'infirme-t-elle pas toute tentative pour considérer ses parties comme autant de substances indépendantes, ce qui restaurerait l'unité de la substance corporelle ?

Mais le même exemple justifie aussi la réalité des particules issues de la division : « Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon

(34) *Ibid.*, II, 11.

(35) *Ibid.*, II, 22, titre : « Item unam et eandem esse materiam coeli et terrae; ac plures mundos non esse posse », A. T. VIII, B, 52.

(36) *Ibid.*, II, 21 : « hunc mundum, sive substantiae corpore universitatem ». La traduction porte seulement : « la matière étendue qui compose l'univers ».

(37) A Charant, 6 juin 1647, A. T. V, 53. Le parallélisme de la phrase implique : nécessairement jointe.

(38) *Principes*, II, 18, A. T. VIII, B, 50. Un commentaire de cet article rappelle que l'idée d'espace exclut le vide parce qu'elle « nous représente une chose réelle », c'est-à-dire une substance (à Newcastle, octobre 1645; A. T. IV, 326).

(39) *Principes*, II, 18; latin : *substantia extensa* (*Ibid.*). Noter encore l'équivalence entre chose et substance dans le vocabulaire cartésien.

que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes, quand nous les considérons l'une sans l'autre... Ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction qu'il y ait des atomes ou des parties de matière qui aient de l'étendue et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose étendue, qu'on ne puisse avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent, sans qu'on la conçoive divisible en deux ou en trois » (40). Car « cette division indéfinie... suit nécessairement de la nature de la matière » (41).

Loin d'être contradictoires, ces deux propriétés de la matière étendue sont corrélatives : l'absence de toute limitation, en de l'univers en même temps que des vides intérieurs séparant des atomes. Mais c'est un caractère tout négatif : si l'*infini* d'*indéfini*, introduite ici par Descartes (42) traduit l'impuissance de notre esprit à embrasser la totalité de la matière et à s'arrêter dans sa division. Chez Spinoza, l'étendue étant douée d'une infinité pleine est de soi indivisible, et les parties qui discernent notre imagination ne sont que des modes relatifs (43) : l'unité de la substance, conçue sous son attribut étendue, est donc solidement fondée. Pour Descartes, au contraire, la matière ne se laisse cerner par une notion précise ni en sa totalité, ni en ses parcelles. Comme son successeur, il attribue à l'imagination la détermination des *partes extra partes* (44), tandis

(40) A. Gibbient, 19 janvier 1642, A. T. III, 476-477. Le texte commenté comme deux substances complètes » y fait exactement suite. Cf. à Messenne, 30 septembre 1640, *Ibid.*, 191-192.

(41) *Principes*, II, 35 (souligné par nous). Cf. 2^e réponses, A. T. IX, 126 : « dans la nature du corps ou d'une chose étendue la divisibilité y est comprise ».

(42) « Les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites ». 1^{res} réponses, A. T. IX, 89-90. Cf. *Principes*, I, 26 (et commentaire de l'*Enthéon avec Burman*, A. T. V, 167) et 27, II, 21 et 34, à Chanut, 6 juin 1647, A. T. V, 51, à Morus, 5 février et 15 avril 1649, *Ibid.*, 273-275 et 344, etc. (43) *Éthique*, I, scolie de la proposition 15. Lettre XII : à L. Meyer, 20 avril 1653.

(44) A. Morus, 5 février 1649; A. T. V, 270 : « ... *Itud solum quod est imaginabile ut habens partes extra partes, quæ sint determinatæ magnitudinis et figure, dico esse extensum* ».

que l'intellect conçoit un corps continu d'une grandeur indéterminée (45), mais la poursuite indéfinie de la division, source de « captions » pour l'imagination (46), dépasse les bornes de notre entendement (47). La puissance sans limites de Dieu peut réaliser une division actuelle à l'infini (48) : si notre esprit s'élève jusqu'à cette hypothèse, de par sa finitude même il renonce à la comprendre (49).

Ainsi, bien que Descartes emploie parfois l'expression de nombre indéfini (50), en toute rigueur « les petites parcelles auxquelles on peut imaginer qu'une telle partie est divisée...

(45) *Ibid.*, 266 : « possumus autem concipere corpus continuum indeterminate magnitudinis, sive indefinitum, in quo nihil preter extensionem consideratur ».

(46) A. Clerelier, juin ou juillet 1646, à propos de l'Achille de Zénon : « La captation est en ce qu'on imagine que cette neuvième partie d'une lieue est une quantité infinie, à cause qu'on la divise par son imagination en des parties infinies », A. T. IV, 447.

(47) *Principes*, II, 35 : « Bien que nous n'entendions pas comment se fait cette division indéfinie, nous ne devons pas douter qu'elle ne se fasse ».

(48) « De ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions (*infinitas divisiones*) en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière », 1^{res} réponses, A. T. IX, 85 (VII, 106). Cf. *Principes*, II, 34, qui pose « une division... jusques à l'infini, ou bien une division indéfinie » (*divisionem... in infinitum, sive indefinitam*) et I, au P. Mesland, 2 mai 1644, qui affirme *progressus in infinitum in divisione partium materiarum* (A. T. IV, 112-113). Cette infinité, sous son caractère imparfait et négatif que Descartes préfère généralement nommer indéfinie, reflète l'infinité de la puissance divine, car « quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il avait de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute puissance »; *Principes*, II, 20; cf. à Morus, A. T. V, 273-274. Ailleurs Descartes écrit : « Si nous le pouvions ainsi diviser (*scilicet* par la pensée), un Ange le pourrait diviser réellement » (à Mersenne, 28 oct. 1640, A. T. III, 214) : c'est ici l'inverse de l'expression « impossible à un Ange » que Descartes, pour signifier la contradiction, préfère à la formule traditionnelle « impossible à Dieu même », afin de ne pas faire de sa raison la norme de la pensée divine (à Beekman, 17 oct. 1630, A. T. I, 165).

(49) 1^{res} réponses, A. T. IX, 85 (texte cité à la note précédente); Descartes continue : « il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini ». Cf. à Mersenne, 11 novembre 1640, A. T. III, 234, et 6 mai 1630, A. T. I, 147 : « quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non ? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre ».

(50) A l'objection de Burman : « sic daretur numerus infinitus ? », Descartes répond : « Quid absurdum ? annon datur ille in quantitatibus divisione, etc. ? » (A. T. V, 155), et à propos des petites parties de la matière il écrit dans *Le Monde* : « Je ne veux point déterminer si leur nombre est infini ou non; mais du moins il est certain, qu'à l'égard de notre connaissance il est indéfini » (A. T. XI, 12). Cf. *Principes*, I, 26 et à

véritablement sont innombrables » (51). Ni l'unité ni la pluralité déterminée ne s'appliquent donc à la matière, et avec la distinction de *numero*, c'est la notion même d'individualité qui est ici inadéquate (52).

La substantivité n'est donc pas nécessairement liée à la distinction des individus, et les apparentes apories proviennent d'une confusion entre les deux notions. L'obscurité qui en résulte a pour conséquence des divergences entre les disciples sur l'unité ou la pluralité des substances matérielles. L'écho de ces polémiques, dont l'étude dépasserait la présente question, nous aidera à préciser l'interprétation qui semble la plus authentiquement cartésienne.

Les historiens de Descartes se réfèrent généralement, comme on l'a vu, à Spinoza. A cette unité de l'étendue, en soi indivisible, s'oppose la multiplicité des substances corporelles qui, pour être réellement distinctes, devraient, selon Cordemoy, être également indivisibles : « comme chaque corps n'est qu'une même substance, il ne peut être divisé » (53). A quoi Desgabets répond : « tandis que nous considérons la matière simplement en elle-même nous sommes portés à la concevoir comme une

Morus, 5 février 1649 : « earumque idcirco numerum dicam esse indefinitum »; mais précisément ce nombre par définition nous échappe, et Descartes vient de dire : « etsi enim non possim numerare omnes partes, in quas est divisibilis » (A. T. V, 273).

(51) *Principes*, II, 34. C'est la traduction qui ajoute *innombrables* dans le titre de l'article, mais le texte latin déclare déjà que les particules sont *innumerabiles et innumerae* (A. T. VIII, B, 60).

(52) Cf. Pilon, *Critique du panthéisme spinoziste*, Année Philosophique, 1898, p. 116 : « La divisibilité à l'infini exclut toute multiplicité en acte, c'est-à-dire tout nombre parce qu'elle exclut toute unité simple »; et J. Laporte : « On ne trouve pas d'individualité dans les substances corporelles réduites à elles-mêmes, pour la raison que la matière est divisible à l'infini »; « La véritable unité... est étrangère à la nature de la substance matérielle » (*Le rationalisme de Descartes*, p. 186 et 188-189).

(53) Cordemoy, *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, 1^{er} discours, § 2, p. 2. Cordemoy l'explique par l'impénétrabilité et distingue de ces corps premiers indivisibles les masses formées de matière divisible. J. Prost qui commente cet « atomisme » conclut : « Il apporte des modifications profondes à la physique cartésienne. Il n'y a plus une seule substance étendue, étouffée dans laquelle sont taillés les êtres, il y a une pluralité de substances étendues, existant en elles-mêmes et dont la réalité profonde fait celle des composés » (*Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, p. 54). Mais l'unité de la substance étendue n'est pas la seule interprétation qui s'oppose à cet atomisme.

chose divisible partout et en tous sens, à cause que nous n'y voyons rien qui nous oblige à y mettre une plus grande liaison entre quelques parties qu'entre toutes les autres » (54). Et pour Malebranche, cette contingence de la connexion entre parties de l'étendue est le fondement même de leur distinction en autant de substances : la continuité des corps ne se maintient pas à l'aide de petits liens indivisibles, « car la partie A est très certainement une substance aussi bien que B, et par conséquent il est clair que A peut exister sans B ou séparé de B, puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres, parce que autrement elles ne seraient pas des substances » (55).

Ceci exclut aussi bien les atomes de Cordemoy (56) que l'unité substantielle de l'étendue. A Dortous de Mairan, tenté par le spinozisme, Malebranche écrit : « Ce qu'on peut concevoir seul est une substance... Or, je puis concevoir, imaginer, sentir seul un pied cube d'étendue sans penser à autre chose. Donc cette étendue est la substance et la figure cubique en est la modification » (57). Ainsi la partie est aussi réellement substantielle que le tout et s'en distingue métaphysiquement. Même « si l'étendue créée n'était qu'une masse informe sans mouvement, il y aurait une infinité de parties différentes dont on pourrait former Paris, Rome, des cubes, des sphères qui

(54) Lettre inédite à Clerseilier analysée par Prost, *op. cit.*, pp. 157-172. Cette citation (*ibid.* p. 168) se poursuit en distinguant au sein de cette matière des *unités formelles*, taxées de peu cartésiennes par Prost qui conclut : selon Desgabets, « l'individualité des êtres ne supprime pas la continuité de la matière » (*ibid.* p. 173).

(55) *De la recherche de la Vérité*, I, VI, ch. 9, (Paris, Vrin, 1946, t. II, p. 276).

(56) Cf. une lettre de 1688 qui fait allusion au « sentiment du premier chapitre de M. Cordemoy sur l'indivisibilité des corps que je crois tout à fait faux » (Blainvignot, *Correspondance inédite de Malebranche*, Paris, 1861, p. 64). Malebranche s'oppose ici à Granet, prêtre de la doctrine chrétienne, qui dans sa réponse (1^{er} décembre 1688) soutient une indivisibilité seulement physique (« à l'égard des agents naturels ») et non métaphysique (« par leur nature »), et ajoute : « cette indivisibilité des corps de la manière que je la comprends et que je tâche de l'expliquer, s'accorde, ce me semble, assez avec ce qu'en dit M. Descartes dans une de ses lettres que j'ai vue depuis quelque temps en manuscrit sur le sujet même de l'Eucharistie, adressée au P. Mersenne » (*ibid.* p. 67) : il faut corriger P. Mersand et accorder à Granet qu'il n'a pas « bien compris », puisque l'indivisibilité des corps dont parle Descartes est relative à leur information par une même âme, et par conséquent limitée à l'homme. Cf. chap. III.

(57) 5 décembre 1713, éd. V. Cousin dans *Fragment de philosophie cartésienne*, Paris, 1845, in-12, p. 287. (Cf. éd. Moreau, Vrin, 1947, p. 119).

seraient toutes des substances particulières de cette substance infinie, et toutes de même attribut, c'est-à-dire toutes étendues et de même nature, toutes des substances, mais plus ou moins grandes » (58). Bien que chaque objet renvoie à l'étendue infinie dont il est une partie, chacune d'elles peut être conçue indépendamment des parties annexes, ce qui assure sa substantialité (59). Avec encore plus de précision, Leibniz déclare que l'exclusion du vide qui rend une partie solidaire de *quelque* autre n'entraîne pas pour autant sa liaison nécessaire avec telle ou telle (60).

Mais dès ses premières discussions avec Malebranche, Leibniz s'en sépare en ce que « les parties dans le continu n'existent qu'autant qu'elle sont déterminées effectivement par la matière ou par le mouvement » (61) : comme quarante ans plus tard à Mairan, Malebranche réplique que l'on peut « penser à une partie d'étendue sans penser à une autre » : deux parties sont donc séparables « en ce que l'une peut être détruite sans l'autre » (62), et la mobilité n'est pas une condition nécessaire de la distinction, mais une conséquence.

Ainsi, antérieurement aux déterminations physiques des corps, la distinction des substances a un fondement ontologique : « Je sais bien qu'un pied cube est de même nature que toute autre étendue, mais ce qui fait qu'un pied cube est distinct de tout autre, c'est son existence. Qu'il y ait des êtres de même ou de différente nature si cela se peut, ou qu'il n'y

(58) 14 juin 1714, C. p. 312-313 et M. p. 140. Mairan répond que seule l'imagination distingue dans l'étendue uniforme des êtres de même genre. Le nombre ou l'infinité ne sont que des dénominations extérieures et la multiplicité des parcelles ou bien s'arrête aux absurdités de l'atomisme ou bien reste insaisissable puisqu'on n'en peut concevoir distinctement une seule (26 août 1714, C. p. 331-334 et M. p. 155-162).

(59) 6 septembre 1714, C. 342-343 et M. p. 169-170.

(60) Lettre du 23 juin 1699 à de Volder (qui disait concevoir plus aisément l'unité de l'étendue que la distinction réelle de ses parties) et éd. Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. II, p. 166) : « Partem extensam unam absque alia non posse existere aut concipi, et deinde, quæ talia sunt, unum esse, ex eo ostenditur quod vacuum impossibile est; sed... si concederetur, sequitur quidem materia unam partem non posse esse sine aliqua alia, sed minime sequitur non esse posse sine hac aut his » (Ibid. pp. 183-184). Mais pour Leibniz, en même temps que l'unité de la substance étendue, ceci ruine la substantialité de ses parties dépourvues d'unités réelles.

(61) A Malebranche, 1674 (?), éd. cit. t. I, p. 322.

(62) Malebranche à Leibniz, *Ibid.*, p. 323.

ait rien qui l'environne, il sera toujours ce qu'il est » (63). Cette solution est profondément cartésienne, bien que Malebranche concilie beaucoup plus aisément que son inspirateur la pluralité des corps qui existent concrètement avec l'unité de leur essence, grâce à la notion de l'étendue intelligible. C'est parce que la différence entre l'idée de l'étendue, douée de propriétés nécessaires, et la réalité contingente de ses parties n'est pas aussi nettement déagée par Descartes, qu'il semble osciller, selon les textes, entre l'unité et la multiplicité des substances matérielles, d'autant plus qu'aucune de ces deux déterminations ne convient rigoureusement à l'étendue.

L'individualité en est donc imparfaite et contingente, et c'est dans les modalités concrètes de l'existence de cette matière qu'il convient de chercher le principe d'unité et de différenciation des corps individuels.

**

Si, en son analyse métaphysique, l'essence de la matière se perd dans un tourbillon de particules infinitésimales sans individualité réelle, son étude physique nous met en présence de corps déterminés. Quelle en est donc l'origine ?

Descartes, refusant d'attribuer à la matière « la forme de la terre, ni du feu, ni de l'air, ni aucune autre plus particulière... non plus que les qualités d'être chaude ou froide, sèche ou humide, légère ou pesante... ou autre semblable » (64), ne la réduit pas toutefois à la « Matière première des philosophes » qui est un concept vide (65). « Mais, dit-il concevons-la comme un vrai corps, parfaitement solide, qui remplit également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée » (66)

Comment une différenciation s'introduit-elle dans cette ma-

(63) Malebranche à Mairan, 12 juin 1714, éd. V. Cousin, p. 312.

(64) *Le Monde*, A. T. XI, 33.

(65) *Ibid.*

(66) *Ibid.* Cf. *Principes*, III, 48 : « Toute la matière dont le monde est composé ayant été au commencement divisée en plusieurs parties égales, ces parties n'ont pu d'abord être toutes rondes, à cause que plusieurs boules jointes ensemble ne composent pas un corps entièrement solide et continu, tel qu'est cet univers, dans lequel j'ai démontré ci-dessus qu'il ne peut y avoir de vide » (A. T. IX, B, 126-127. Les mots soulignés sont ajoutés par la traduction, le latin portant seulement *spatium continuum*, A. T. VIII, A, 103).

tière homogène? Descartes suppose que Dieu « la divise véritablement en plusieurs... parties... Non pas qu'il les sépare pour cela l'une de l'autre, en sorte qu'il y ait quelque vide entre deux : mais... toute la distinction qu'il y met, consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne ». (67)

Mais le mouvement peut-il naître au sein du plein? « Pour que le mouvement se propageât et opérât la division voulue, la fluidité de la matière serait requise, déclare Hamelin, et cette matière ne peut devenir fluide que par le mouvement. Le cercle est manifeste » (68). Et Leibniz, critiquant la réduction cartésienne de la matière à l'étendue, est encore plus net : loin d'être principe de discrimination des divers corps, des mouvements opposés seraient indiscernables dans un continu indéfini (sans égard à sa solidité ou à sa fluidité). Le cercle tourne ici entre les deux modes fondamentaux de l'étendue : figure et mouvement. « Car aucune figure ou limite et distinction de parties diverses ne prend naissance dans une masse parfaitement homogène, indifférenciée et pleine, sinon par le mouvement même. Donc, si le mouvement ne contient aucune marque de distinction, il n'en donnera non plus aucune à la figure » (69), même, ajoute Leibniz, pour un observateur omniscient.

Pour Descartes cependant le recours à Dieu est suffisant : il concerne moins sa science que son omnipotence. La difficulté provient peut-être encore de ce qu'il n'a pas assez clairement distingué l'idée de l'étendue de sa réalité substantielle. Il est sans doute difficile de considérer comme une créature continue l'étendue infinie des géomètres (70). Et l'on pourrait à la rigueur prendre le Dieu cartésien pour un Démenturage organisant la *γῶρα* indifférenciée (71). Mais sa toute-puissance

(67) *Monde*, A. T. XI, 34.

(68) *Le système de Descartes*, p. 338. Cette objection est accentuée par l'unité de la substance matérielle soutenue par Hamelin, cf. ci-dessus, p. 39.

(69) *De ipsa natura*, § 13, traduction L. Preant (*Oeuvres choisies de L.*, p. 279), texte latin dans l'édition Gerhardt, t. IV, pp. 513-514.

(70) Cf. Brehier, *Matière cartésienne et création* (Revue de métaphysique, 1937, n° spécial d'*Études sur Descartes*, pp. 21-34, article recueilli dans *La philosophie et son passé*). On pourrait rapprocher de ces difficultés la note de jeunesse qui met la création *ex nihilo* au nombre des trois plus grands miracles (*Cogitationes privatae*, A. T. X, 218).

(71) Cf. *Timée*, 52 a d, ceci n'implique pas notre adhésion à la thèse de Zeller qui assimile le réceptacle platonicien à la matière-étendue de Descartes. Cf. éd. G. Budé, Notice par A. Rivaud, p. 67.

est nécessaire pour y introduire et maintenir le mouvement (72); la distinction réelle des parties n'a finalement d'autre fondement que leur contingence métaphysique et leur annihilation possible est l'envers de leur création — initiale et continue.

Ainsi la possibilité d'une division indéfinie acquiert-elle, grâce au mouvement, quelque réalité actuelle : « Afin que cela soit, il faut que toutes les petites parcelles auxquelles on peut imaginer qu'une telle partie est divisée, lesquelles véritablement sont innombrables, s'éloignent quelque peu les unes des autres; car, si petit que soit cet éloignement, il ne laisse pas d'être une vraie division » (73). Le résultat physique en est la *matière subtile* : « Je n'ajoute point ici ce que deviendrait un grain de sable, si un Ange le froissait ou divisait en autant de parties qu'il serait possible... car vous pouvez assez entendre, de ce que j'ai dit ci-dessus, que cela lui donnerait la forme de cette matière très subtile dont j'ai parlé » (74).

En effet les parties de la matière sont « froissées » dans la portion étroite des tourbillons non concentriques, la vitesse du mouvement compensant la petitesse du lieu (75). Du frottement naît un « déchet » : « L'impétuosité de son mouvement le peut diviser en des parties innombrables, qui n'ayant aucune grosseur ni figure déterminée, remplissent aisément tous les petits angles ou recoins par où les autres parties de la matière ne peuvent passer » (76). Cette « raclure ou pous-

(72) « Pour la cause générale de tous les mouvements qui sont dans le monde, je n'en conçois point d'autre que Dieu, lequel dès le premier instant qu'il a créé la matière a commencé de mouvoir diversement toutes ses parties, et maintenant par la même action qu'il conserve cette matière, il conserve aussi en elle tout autant de mouvement qu'il y en a des parties et la diversité des mouvements commencent « dès le premier instant qu'il a créé la matière »).

(73) *Principes*, II, 34. C'est ce que Suarez, par opposition à une division mathématique opérée par l'imagination, appelait *division physique*, procédant « per realem separationem » i. e. « per repugnatum et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introducitur in locum ejus » (*Met. Disp.* 40, 4, § 17, cité par Gilson, *Index scolastico-cartésien*, p. 31-32).

(74) A Mersenne, 9 janvier 1639, 80, A. T. II, 487. Cf. 50 et 70, *ibid.* 483-485.

(75) *Principes*, II, 33.

(76) *Ibid.* III, 49. Cette matière subtile rend ainsi compte de la rarefaction (A. T. I, 119-120, 139-140, II, 384 etc.), de l'élasticité (I, 294-295, V, 551), de la lumière (II, 364, VI, 118, 197; *Princ.* III, § 76), de la pesanteur (II, 544), du « repos » de la terre dans la matière en mouvement (A. T. II, 566), du magnétisme (II, 670-672), etc.

sière » (77) est complètement dépourvue d'individualité : ses particules infinitésimales se divisent sans cesse en s'adaptant aux recoins qu'elles remplissent. Et tout en constituant la forme du premier élément, « elles n'ont aucune figure arrêtée » (78).

Mais cette division indéfinie n'affecte que « quelques parties de la matière », tandis que d'autres « demeurent indivises » (79). Certaines, éמושées par le frottement, forment le second élément fluide et transparent, répandu dans les lieux (80). Son mouvement, bien moins rapide que pour la matière subtile, l'est encore infiniment plus que celui des raclures anguleuses qui restent entre les globules, et par leurs cannelures s'emboîtent pour constituer les solides du troisième élément (81).

Ces dernières parties évoquent sans doute les « atomes crochus » (82), mais elles n'ont pas de réalité absolue. Et sous la variété qualitative de leurs composés, les éléments sont dépourvus d'unité et de spécificité. Entre les plus grosses parties cannelées et les minuscules fragments de matière subtile, des parcelles d'une infinité de grands forment la transition (83).

Comment donc l'érosion perpétuelle laisse-t-elle une certaine stabilité aux corps déterminés qui tombent sous nos sens? Plus une partie de matière est divisée, plus le rapport de sa surface à son volume est grand, et plus elle est divisible. « Car c'est de la quantité intérieure que dépend la dureté ou résis-

(77) *Principes*, III, 51, addition de la traduction, A. T. IX, B, 128.

(78) A Mersenne, 9 janvier 1639, A. T. II, 483, et *Principes*, III, 52. Le mot forme étant introduit par la traduction (A. T. IX, B, 129) où le latin emploie *hanc differentiam* (VIII, A, 105), n'a ici aucun sens technique.

(79) *Principes*, II, 34 et 35. « Nam quamvis omne corpus sit divisibile in infinitum, non tamen dubium est quin sint quedam ejus partes in quas facilius dividi potest quam in alias », à Vorstius, 19 juin 1643, A. T. III, 686.

(80) *Principes*, III, 48, 52. Parfois Descartes considère cet air comme de la matière subtile, mais c'est improprement. Cf. à Mersenne, 9 janvier 1639, A. T., II, 483.

(81) *Principes*, III, 52, 87-90, 93, 121-124, etc.

(82) Cf. Hobbes à Mersenne pour Descartes, 7 février 1641 : « Descartes, qui ponit atomorum suarum nodos et implicationes quasdam, quibus partes corporum durorum debeat cohaerere » (A. T. III, 302). Descartes parle lui-même de « ces petits corps qu'on nomme communément des atomes » (*Monde*, A. T. XI, 14).

(83) *Principes*, III, 93.

tance à la division » (84). La grosseur des fragments solides au contraire renforce leur tendance au repos et leur stabilité. Le seul jeu des lois du mouvement et de l'inertie assure donc la diversité des corps, la distinction des liquides et des solides (85) et l'agglomération de ces derniers : « toutes les parties de la matière du troisième élément, ne font ensemble qu'un seul corps qui se meut tout entier d'un même branle, et ainsi emploie toute sa force à continuer son mouvement vers un seul côté ». (86)

L'unité de mouvement fondée donc, comme chez Spinoza, une certaine individualité : « Par un corps, ou bien une partie de la matière, dit Descartes, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements » (87). Mais cette unité reste précaire et relative à la formule du mouvement considéré : « Je prends ici, et je prendrai toujours ci-après, pour une seule partie, tout ce qui est joint ensemble, et qui n'est point en action pour se séparer; encore que celles qui ont tant soit peu de grosseur, puissent aisément être divisées en beaucoup d'autres plus petites : ainsi un grain de sable, une pierre, un rocher, et toute la terre même pourra ci-après être prise pour une seule partie, en tant que nous n'y considérerons qu'un mouvement tout simple et tout égal » (88). Le même ensemble se décompose donc différemment : la terre peut être considérée comme un solide en repos

(84) A Mersenne, décembre 1640, A. T. III, 256.

(85) *Monde*, A. T. XI, 12-13, *Principes*, II, 54, III, 121-122, à Mersenne 11 juin 1640, A. T. III, 76-78, et 15 novembre 1638 : Si on pouvait supposer de la matière subtile en repos, « elle cesserait d'être matière subtile, et serait un corps dur et terrestre » (A. T. II, 441).

(86) *Principes*, III, 124.

(87) *Principes*, II, 25. Cf. la définition spinoziste de l'individu : « Cum corpora aliquot ejusdem aut diverse magnitudinis a reliquis ita coeherent, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatibus gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communi nent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur » (*Ethique*, II, Définition dans la série de Jemmes et d'axiomes intercalés entre les propositions 13 et 14, Spinoza, à la différence de Descartes, précise que cette distinction par le mouvement et le repos n'implique aucune pluralité substantielle : « Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur » (*Ibid.*, lemme D).

(88) *Monde*, A. T. XI, 15.

dans une atmosphère en déplacement aussi bien que comme une planète circulant autour du soleil (89).

Car le mouvement est essentiellement relatif (90) et la formule qui fait l'unité de chaque corps est la résultante d'une multitude de mouvements secondaires (91). Une note attribuée à Descartes remarque même qu'il n'y a d'absolu dans le mouvement que la séparation mutuelle de deux corps dont les surfaces s'écartent (92). La notion de surface ainsi mise en lumière joue bien un rôle dans l'individualisation des objets corporels : « quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eodem numero*, pendant que le pain ne change point; mais que, s'il change, elle change aussi » (93). Ce début de la lettre au P. Mesland concerne l'explication proprement physique de la permanence apparente du pain dans la Transsubstantiation, selon la réponse aux quatrièmes objections. « Et il faut remarquer, disait Descartes à Arnauld, que ce n'est pas la seule figure extérieure des corps qui est sensible aux doigts et à la main, qui doit être prise pour cette superficie, mais qu'il faut aussi considérer tous ces petits intervalles qui sont, par exemple, entre les petites parties de la farine dont le pain est composé... et ainsi entre les petites parties des autres corps, et penser que toutes les petites superficies qui

(89) *Principes*, III, 16-19 et 38-39. Ce biais inventé par Descartes pour échapper à la condamnation de Galilée est ainsi profondément lié à sa théorie du mouvement. Cf. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 405.

(90) *Principes*, II, 13 et 28-32.

(91) *Ibid.* 31-32. Les aiguilles de la montre du marinier qui se promène sur le bateau participent au mouvement du bateau sur l'eau. La traction ajoute qu'elles composent avec lui un corps qui est transporté ensemble », où le latin dit : *unam cum illo materiam partem componunt* (A. T. VIII, A, 57). Ce sont bien les mêmes termes qui définissent l'unité d'un corps et l'on voit combien elle est relative et fait ici abstraction des individus concrets.

(92) Annotations quas videtur des Cartes in sua Principia philosophiae scriptis, A. T. XI, 56 : « Nihil est absolutum in motu praeter separationem duorum corporum motorum ab invicem... Cum autem dixi motum et quietem esse contraria, id intellexi respectu eiusdem corporis, neque quod contrario modo se habeat, cum ejus superficies ab alio corpore separatur, quam si non separatur ». Les mots que nous avons soulignés impliquent une certaine individualité des corps, mais si l'on peut faire confiance à ce texte, ne tombe-t-il pas tout particulièrement dans le cercle qui définit la figure par le mouvement et celui-ci par la figure ?

(93) Au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 164.

terminent ces intervalles, font partie de la superficie de chaque corps » (94).

Des nombreuses particules qui composent un même corps, c'est donc la structure formelle qui importe ici. La variété de leurs figures explique toutes les qualités sensibles, mais celles-ci dans leur originalité *sui generis* sont relatives à notre perception, et l'aspect concret des corps individuels se tente ainsi de subjectivité (95). Le miracle eucharistique reste étranger au déroulement normal des lois naturelles, en ce que les parties du Corps vivant prennent instantanément la figure des éléments du pain, alors que dans l'assimilation ce dernier devient chair à travers plusieurs processus physiologiques. Il n'en est pas moins vrai qu'un corps individuel déterminé, le pain, peut facilement faire place à un autre corps déterminé, sans qu'il soit besoin d'invoquer d'hypothétiques « accidents réels »

(94) 4^e réponses, A. T. IX, 192-193.

(95) Mais la différenciation gardée, chez Descartes, un fondement objectif. Au contraire un contemporain, le P. Maignan, Minime toulousain qui connaissait bien la physique cartésienne (tout en désirant lui faire quelques objections, cf. Carcavi à Descartes, A. T. V, 371, 392, 412), développera cette subjectivité des apparences sensibles pour expliquer la Transsubstantiation. C'est une solution également physique (*Philosophia sacra*... Toulouse, 1661, p. 862 : « Hæc responsio vera physica est »), dépourvue des accidents scolastiques, que Maignan rejette ainsi que le principe d'autorité (*Cursus philosophicus*... Toulouse, 1653, t. II, p. 415). Mais tandis que pour Descartes la relativité des sensations explique naturellement que deux corps dont les éléments ont même superficie se présentent sous les mêmes apparences, Maignan, annonçant presque Berkeley, pense que Dieu produit lui-même en nous les *species* subjectives, et les compare aux apparitions miraculeuses du Christ à Madeleine et aux pèlerins d'Emmaüs, sous l'aspect de jardinier et de pèlerin (*Curs. phil.*, t. II, p. 530). La différence est nettement marquée par Rohault (*Entretiens sur la philosophie*, p. 66 sq.) bien qu'il invoque le Minime à l'appui de la partie purement physique de l'explication cartésienne, d'après les 4^e réponses. Mais si Descartes fut accusé de supprimer le miracle, Maignan fut condamné pour la raison inverse : « denotat... Christum... sic faciam facere... positive volens eos fallere aut etiam per miraculosam actionem efficiens, ut fallantur » (cité par M. Grabmann, *Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistie des Emmanuel Maignan*, *Kivista di philosophia neo-scholastica*, 1937, pp. 425-436). Il faut donc nuancer l'opinion qui le considère comme le défenseur principal (*Hauptverteiler*, Grabmann, art. cit. p. 425) de la thèse cartésienne, ou pense qu'il « reproduit » Descartes (Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 433-434. Cf. le manuscrit de Chartres cité dans A. T. V, 375 : « il a emprunté de lui sans le nommer ce qu'il a de plus beau et de plus fort ». En fait le Minime, s'il ne nomme pas Descartes dans son premier ouvrage, cite les 4^e réponses dans sa *Philosophia sacra*, ch. 22, p. 866, mais pour les critiquer. Il semble avoir ignoré les lettres au P. Mesland).

subsistant en l'absence de tout support substantiel (96). « Car le corps de J. C. étant mis en la place du pain, et venant d'autre air en la place de celui qui environnait le pain, la superficie, qui est entre cet air et le corps de J. C., demeure *eodem numero* qui était auparavant entre d'autre air et le pain, parce qu'elle ne prend pas son identité numérique de l'identité ou ressemblance des dimensions » (97).

Mais si « il implique contradiction que la figure carrée d'un morceau de cire lui soit ôtée, et que néanmoins aucune des parties de cette cire ne change de place » (98), en quel sens Descartes affirme-t-il que *la même cire* demeure quand elle perd saveur, odeur, couleur, figure, taille et consistance? Dans cette analyse célèbre de la seconde *Méditation* (99), le philosophe précise que « cette cire », conçue par l'entendement est « ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général il est encore plus évident ». S'agit-il pourtant d'une rigoureuse identité individuelle? La lettre au P. Mesland le nierait : ce qui n'est pas atteint par les changements superficiels, c'est au fond la nature chimique de la cire, qui ne traduit pour Descartes aucune entité occulte, mais seulement la configuration mutuelle des éléments qui la composent.

Sur le plan physique, les textes où il est question d'une *même substance* corporelle (100) n'offrent donc aucune difficulté : ceci désigne une identité purement générique, que Descartes exprime souvent par la formule : « tous les corps... »

(96) Ces « accidents » ne sont que l'aspect extérieur : « si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière en faisant que la même matière *numero*, qui était or, reçoive les accidents du pain; ou bien que la même matière *numero*, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, et que la matière du pain B en soit ôtée ». (A. Clerselier, 2 mars 1646, A. T. IV, 372).

(97) Au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 164-165.

(98) *Ibid.* 164.

(99) A. T. IX, 23-24, cf. VII, 30-31 où le mot *eodem* revient constamment.

(100) P. ex. à propos de la matière subtile : « ces petits corps... sont de même substance que ceux qui se voient et qui se touchent, mais il ne les faut pas imaginer comme des atomes... mais comme une substance extrêmement fluide et subtile qui remplit les pores des autres corps », à Mersenne, 15 avril 1630, A. T. I, 139-140. Cf. la lettre à Villebresieu citée plus haut.

sont faits d'une même matière » (101). Cette unité fondamentale n'empêche pas « qu'outre la matière qui compose les corps terrestres, il y en a deux autres sortes » (102). Cette pluralité spécifique se détermine à son tour par la variété des « corps particuliers » : par exemple, parmi les liquides constitués par le second élément, le physicien distingue « les différences essentielles qui sont entre les huiles, les esprits ou eaux de vie, les eaux communes et les eaux fortes, les sels, etc. » (103). A ce niveau, le savant saisit l'essence de la cire. Mais si une nature chimique déterminée semble individuelle au regard de l'ensemble des solides ou des liquides, ce n'est encore qu'une espèce, qui embrasse une multiplicité numérique de corps concrets (104).

Or la philosophie cartésienne ne fournit ici aucun principe assurant l'individuation intrinsèque des objets matériels. Dira-t-on que « ce morceau de cire », dévêtu de « ses formes extérieures » conserve du moins la même quantité de matière? Mais une analyse plus poussée montre que l'identité de la portion spatiale découpée par la figure des corps en fonction de l'unité de leur mouvement d'ensemble n'implique aucune identité numérique de leurs éléments constitutifs. Dépourvue de toute individualité, la poussière indéterminée de la matière subtile s'oppose encore au discernement de quelque élément fixe dans les divers corps : « La matière subtile ne s'arrête jamais dans un même corps *idem numero*, mais il y en revient continuellement de nouvelle autant qu'il en sort » (105). Cette permanence de la quantité de matière subtile est d'ailleurs tout approximative, puisque les corps s'usent et se transforment sans cesse. En toute rigueur « quand nous parlons

(101) *Monde*, A. T. XI, 17. Cf. *Principes*, II, 22, à Mersenne, mars 1636, A. T. I, 341, 9 janvier 1639, A. T. II, 485, à Vorstius, 19 juin 1643, *ibid.* 686-687, à Boswell, A. T. IV, 687, etc.

(102) A Mersenne, 9 janvier 1639, A. T. II, 483.

(103) A Mersenne, 5 avril 1632, A. T. I, 243. Cf. 10 mai 1632, où Descartes suppose qu'« on pourrait connaître *a priori* toutes les diverses formes et essences des corps terrestres », grâce à un « ordre naturel » analogue à celui des astres (*ibid.* 250).

(104) Cf. *Regulae*, VI, A. T. X, 382 : « Si respiciamus individua, species est quid absolutum; si genus, est quid respectivum », et *Principes*, I, 59.

(105) A Mersenne, 9 février 1639, A. T. II, 496. Cf. 25 décembre 1639, *ibid.* 635. Il est impossible de déterminer le trajet de ces particules *individua*. Cf. au même, janvier 1630, A. T. I, 109.

d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier, ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions que le corps n'est plus par après totalement le même ou *idem numero* » (106).

Ainsi l'individualité apparente des objets matériels n'est finalement fondée sur aucune identité substantielle. Dans la multiplicité des mouvements tourbillonnaires qui emportent les particules de matière, l'unité du mouvement qui caractérise un corps est relative au découpage sensible — à la fois subjectif et précaire — qui s'appuie grossièrement sur la ressemblance de l'aspect extérieur : « comme nous pouvons dire que la Loire est la même rivière qui était, il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau, et peut-être aussi qu'il n'y ait plus aucune partie de la même terre qui environne cette eau » (107).

**

Ces exemples de la lettre au P. Mesland accentuent le contraste avec le corps humain, qui seul reçoit de sa forme, l'âme, une véritable individualité. Il conviendra d'en étudier les conséquences : unicité et réelle unité justifiant l'application d'une certaine finalité. Mais ceci dépasse peut-être déjà le cadre de la pure « physique ». Pourtant, par son corps, l'homme n'est pas différent des animaux-machines : ceux-ci préparés, ils donc la transition avec les individus humains, ou sont-ils aussi dépourvus d'unité numérique profonde que les fragments mal différenciés de la matière ?

La question se pose avec d'autant plus d'acuité qu'à première vue toute machine implique une organisation intérieure qui ne va pas sans unité de plan. Les êtres vivants possèdent-ils ainsi une individualité plus solide que celle des autres corps ? Lorsque Descartes emploie le terme au sens logique à propos de la formation des universaux, il prend pour exemple aussi :

(106) Au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 166. « Corps en général » désigne ici *n'importe* quelle sorte de corps particulier déterminé, par opposition au corps humain.

(107) *Ibid.* 165.

bien deux pierres que deux oiseaux ou deux arbres (108). La différence de complexité est cependant considérable entre « des pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher » (109), et la délicate organisation des machines vivantes dont les travaux anatomiques de Descartes décrivent minutieusement les multiples ressorts. Il en compare souvent la « disposition des organes » aux rouages d'une horloge (110), et insiste d'autant plus sur la complication du mécanisme animal qu'il rend compte, sans l'intervention d'aucun principe spirituel, de toutes les conduites perfectionnées attribuées à l'instinct. Car le corps de chaque animal est « comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et à en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes » (111). Or toute machine renvoie à l'artifice de l'ouvrier qui l'a faite (112). Même l'étude des végétaux révèle l'industrie « que la nature fait paraître en la composition des plantes; et en ce qu'elle les remplit d'une infinité de petits conduits imperceptibles à la vue, par lesquels elle fait monter peu à peu certaines liqueurs, qui, étant parvenues au haut de leurs branches, s'y mêlent, s'y agencent et s'y dessèchent en telle façon, qu'elles y forment des feuilles, des fleurs et des fruits » (113).

Sans doute cet ordre admirable qui règle l'usage de chaque partie dans les plantes et dans les animaux, s'il permet de glorifier le divin Artiste, n'entraîne pas pour Descartes le recours

(108) *Principes*, I, 59 : « Finnt hæc universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea vitæ ad omnia individua quæ inter se similia sunt cogitanda » etc. Le texte français traduit *individua per* « choses particulières ».

(109) A. T. VI, 239. C'est ainsi que Descartes exprime la différence entre les éléments constituant la nature des corps terrestres (*Météores*, Discours I), bien qu'ils soient tous « d'une même matière ».

(110) *Discours*, A. T. VI, 50, 59, 60. *6^e Méditation*, A. T. IX, 67 (VII, 85), *Passions*, §§ 6, 16. *Homæne*, A. T. XI, 202, etc. Cf. la comparaison avec les machines hydrauliques, *ibid.* XI, 120, et les exemples d'automates contemporains cités dans A. T. XI, 212-213.

(111) *Discours*, A. T. VI, 56. Cf. à X, mars 1638, A. T. II, 39-40, à Mersenne, 30 juillet 1640, A. T. III, 121, 30 août, *ibid.* 163-164, à Newcastle, 23 novembre 1646, A. T. IV, 5-5-5-7-6, à Morus, 5 février 1649, A. T. V, 27-27-8, etc.

(112) *Principes*, I, 17, 37, 1^{res} réponses, A. T. IX, 84.

(113) A. T. X, mars 1638, A. T. II, 40-41.

aux causes finales : les efficaces suffisent (114). Mais le philosophe repousse-t-il seulement ici toute incursion dans le conseil de Dieu, sans exclure pour chaque organisme une finalité interne (115) causée par le *consensus* des parties (116) ?

Ce sera l'opinion générale des Cartésiens. Lorsque Corde-moy, à propos de notre corps, écrit : « nous regardons des assemblages de tant de corps comme si ce n'en était qu'un, parce que ses parties concourant toutes à une même fin, sont rangées entre elles d'une manière si convenable à cette fin, qu'on ne le saurait diviser sans rompre toute l'économie qui les y rend propres » (117), il échappe aux critiques de Desgabet : car celui-ci accorde que si « nous considérons diverses formes qui font que plusieurs ont de la subordination et du rapport à une même fin, pour lors nous avons un bon fondement de considérer la matière disposée de cette sorte, un tout à part et indivisible étant pris formellement au

(114) Gassendi, dans les 5^e objections, invoque en faveur des causes finales, nées dans la Méditation IV, l'ordre de l'univers et particulièrement le merveilleux usage des parties dans les plantes, les animaux et les hommes (A. T. VII, 309). Descartes répond : « Quecumque deinde afferro pro causa finali, ad efficiendum sunt referenda; ita ex usu partium in plantis, in animalibus, etc., effectorem Deum mirari, et ex inspectione operum cognoscere ac glorificare oportet, par est, non autem quo fine quidque fecerit divinare » (5^e réponses, in Méd. IV, § 1, A. T. VII, 374-375).

(115) Cette distinction entre finalité externe (rejetée par Descartes sous le nom de *causae finales*) et finalité interne est introduite par J. Laporte. *La finalité chez Descartes*, Revue d'histoire de la philosophie, 1928 (cf. *Le rationalisme de D.*, pp. 353-361). Mais cette finalité interne y est restreinte à l'homme, car « l'unité véritable est étrangère au règne de la simple matière, lequel comprend, pour Descartes, aussi bien les animaux que les minéraux » (art. cit. p. 393). Dans *Le rationalisme de D.* l'absence de l'unité de la substance étendue, encore affirmée en 1928, ne modifie pas le fond du problème, puisque la « poussière de substances » est indéfinie : les « corps particuliers » restent « des assemblages plus ou moins instables d'accidents » (p. 359). Tout en acceptant ces conclusions, il nous a semblé nécessaire d'examiner si la stabilité relative de la machine animale ne lui confère pas plus « qu'une unité conventionnelle » (ibid.). Pour Espinas (*Descartes et la morale*, t. I, pp. 109-110, note 3) « le mécanisme cartésien s'interprète de finalité : il passera à l'organisation ». Mais rien ne justifie ici l'hypothèse d'une évolution de Descartes.

(116) Cf. *Eristola ad P. Dinet*, A. T. VII, 564 (comparaison avec la Société bien organisée des jésuites) « quemadmodum in corporibus bene constitutis talis est partium omnium inter se communicatio et consensus, ut singula non suis privatis virtutibus tantum utantur, sed praecipue etiam commune quoddam sit totius robur, quod ad unamquamque, dum operatur, accedit ».

(117) *Six discours...* p. 10.

sens que les corps des animaux et les machines sont indivisibles » (118). C'est leur reconnaissance clairement une individualité refusée à de prétendus atomes matériels. De même Malebranche affirme l'unité particulière de tous les vivants : « Lorsqu'on considère les corps organisés, la fin de l'Ouvrier et sa sagesse paraissent en partie par la construction de la machine. On voit clairement que ce n'est point l'Ouvrage du hasard. Tout y est formé dans un dessein déterminé et par des volontés particulières » (119). La simplicité des voies divines est sauvegardée grâce à la préformation des germes depuis la création des premières semences (120).

Mais ceci s'écarte tout à fait des conclusions de Descartes. Loin de recourir à l'emboîtement des germes, il admet la génération spontanée des formes élémentaires de la vie, en vertu de la simplicité même des lois qui régissent la formation des vivants plus complexes (121). Car après avoir supposé la

(118) J. Prost, *Essai sur l'atomisme...* p. 168.

(119) *Méditations chrétiennes*, VI, § 7, éd. Gouhier, p. 119.

(120) Des la 1^{re} édition de *La Recherche de la Vérité* (l. I, ch. VI, § 1, éd. cit., pp. 28-29), Malebranche pense que « dans un seul pépin de pomme, il y aurait des pommmiers, des pommes et des semences de pommmiers pour des siècles infinis »; de même pour les animaux : « on voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, et on verra encore d'autres animaux dans leur germe, lorsqu'on aura assez d'adresse et d'expérience pour les découvrir ». Cf. *Embryons sur la Méthaphysique*, X, §§ 3 et 4, XI, § 12, etc., et notes de Schrockner, *Recherches de la vérité*, t. I, pp. 412 et 416 sq. Dans une lettre à Malebranche de 1679, Leibniz invoque en faveur de l'emboîtement des germes les découvertes microscopiques de Leuwenhoeck (éd. Gerhardt, t. I, p. 235), thèse qui fera partie intégrante de son système : cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, § 13, *Principes de la nature et de la grâce*, § 6, *Monadologie*, §§ 73-75, etc.

(121) *Generatio animalium*, A. T. XI, 506 : « Cum igitur tam pauca requirantur ad animal faciendum, profecto non mirum est si tot animalia, tot vermes, tot insecta in omni putrescente materia sponte formari videamus ». Cf. *Météores*, disc. VII, A. T. VI, 321 (à propos des pluies de sauterelles nées d'une exhalation « qui, en se corrompant, engendre quelques petits animaux en peu de temps »), à Régius, mi-décembre 1641, A. T. II, 460 (allusion à la génération spontanée des souris). Ainsi quand Descartes répond aux auteurs des 2^e objections « qu'il n'y a point de perfection dans les animaux qui n'ont point de raison qui ne se rencontre aussi dans les corps inanimés, ou s'il y en a quelque une qu'elle leur vient d'ailleurs, et que le soleil, la pluie et la terre ne sont pas les causes totales de ces animaux » (A. T. IX, 105-106), il ne refuse pas « que nous voyons tous les jours que les mouches, et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produites par le soleil, la pluie et la terre », mais seulement que la « vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel » (2^e objections, ibid. 97).

machine achevée, Descartes n'hésite pas à pousser ses recherches jusqu'à son origine (122).

Or, si la semence des végétaux comporte une certaine organisation interne, « il n'en est pas de même de celle des animaux, laquelle étant fort fluide... semble n'être qu'un mélange confus de deux liqueurs, qui, servant de levain l'une à l'autre, se réchauffent en sorte que quelques-unes de leurs particules, acquérant la même agitation qu'à le feu, se dilatent, et pressent les autres, et par ce moyen les disposent peu à peu en la façon qui est requise pour former les membres » (123). Grâce au principe d'inertie, les particules « tendent à continuer leur mouvement en ligne droite », et comme « le cœur commencé à former leur résiste, elles s'en éloignent quelque peu, et prennent leur cours vers l'endroit où se forme après la base du cerveau » (124). Ainsi un enchaînement purement mécanique d'actions et de réactions explique à la fois la formation des organes et leur fonctionnement. Une circulation régulière s'établit entre les parties les plus subtiles, tandis que les « moins propres à se mouvoir » se durcissent en petits tuyaux (125); et même les valvules, qui jouent ensuite un grand rôle dans la direction de la circulation sanguine ou de l'influx nerveux, sont provoquées « suivant les règles des mécaniques » par la résistance de la peau du conduit qui se replie (125).

Donc « si on connaissait bien quelles sont toutes les parties de la semence de quelque espèce d'animal en particulier... on pourrait déduire de cela seul, par des raisons entièrement mathématiques et certaines, toute la figure et conformation de chacun de ses membres » (127). Et, après une description

(122) Il n'y a renoncé dans son *Monde* qu'à cause de la longueur de l'entreprise (à Mersenne, juin 1632, A. T. I, 254). En 1639, il pense que s'il recommençait, il renonceraux « causes de sa formation et de sa naissance », car, dit-il, « je n'y ai trouvé aucune chose dont je ne pense pouvoir expliquer la formation par les causes Naturelles » (à Mersenne, 20 février, A. T. II, 525). C'est l'objet de la 4^e partie de *La description du corps humain*, que Gersseler publia sous le titre *De la formation du foetus* (A. T. XI, 282-286) et des *Prinæ cogitationes circa generationem animalium* (ibid. 505-538). Descartes y travailla à partir de 1648 (cf. à Elisabeth, 31 janvier, A. T. V, 112).

(123) A. T. XI, 253. C'est une simple fermentation analogue au levain.

(124) Ibid. 254.

(125) Ibid. 274.

(126) Ibid. 279-280.

(127) Ibid. 277.

détaillée de la détermination mécanique du sexe même, Descartes, dans des notes personnelles, rejette expressément l'intervention d'une Intelligence directrice, et l'action immédiate de Dieu, qui n'expliquerait pas la naissance de monstres (128).

Ainsi, la seule combinaison des lois physiques permet de passer par une transition presque insensible des minéraux aux corps organisés les plus perfectionnés. Mais, pour rendre compte de la diversité matérielle, il faut un Dieu qui « a si merveilleusement établi ces lois, qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit, et même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion..., elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démentent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait et dans lequel on pourra voir... toutes les autres choses tant générales que particulières qui paraissent dans ce vrai monde » (129). De même « la multitude et l'ordre des nerfs, des veines, des os et des autres parties d'un animal, ne montre point que la nature n'est point suffisante pour les former, pourvu, ajoute Descartes, qu'on suppose que cette nature agit en tout suivant les lois exactes des mécaniques et que c'est Dieu qui lui a imposé ces lois » (130). C'est pourquoi au moment même où il juge inutile de faire intervenir Dieu pour chaque détail de la génération, Descartes proclame qu'il n'abandonne pas ainsi la formation d'un être tel que l'homme à de ridicules accidents : « quoi donc de plus important que « les lois éternelles de la Nature » (131).

**

L'individualité des corps matériels — plus ou moins organisés — repose donc toujours sur la détermination fragile de parties liées par un ensemble de mouvements unifiés. La fina-

(128) « Expecto cur aliquis caperata fronte dicat esse ridiculum, rem tantu momenti quanta est hominis procreatio, fieri ex tam levibus causis. Sed vero quas velint graviores, quam Naturæ leges æternas? Forte ut aliqui Mente fiant? A qua autem? An immédiate a Deo? Cur ergo aliquando fiant monstra? An a sapientissima ista Natura, quæ non nisi ex humanæ cogitationis desipientia habet originem? » (*Generatio animalium*, A. T. XI, 534).

(129) *Monde*, A. T. XI, 34-35.

(130) A. Mersenne, 20 février 1639, A. T. II, 525.

(131) Cf. citation de la note 128.

ité interne des êtres vivants est mal dégagée par Descartes, et n'introduit qu'une différence de degré avec l'individualité toute relative des fragments de matière. Plus encore que les minéraux, les vivants sont en proie à une perpétuelle circulation de particules mouvantes, et ne conservent pas même approximativement la même quantité de matière : « On voit tous les jours croître les plantes, et il est impossible de concevoir comment elles deviennent plus grandes qu'elles n'ont été, si on ne conçoit que quelque corps est ajouté au leur » (132).

Cependant les parcelles de nourriture sont « assimilées » par le vivant, dont la croissance s'effectue suivant une « forme » spécifique. Ces phénomènes n'ont guère retenu la réflexion de Descartes, dont le mécanisme reste court devant ce qui requiert une explication physico-chimique très complexe. Mais il n'a pas complètement méconnu la situation très spéciale des machines vivantes, puisque la mort est précisément la rupture de l'organisation interne. Le corps est « composé d'une certaine configuration de membres », et « la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure » (133). Ceci vaut aussi bien pour les animaux que pour les hommes, et leur resitue par rapport à la matière inorganique, une unité suffisante pour différencier réellement les individus.

Mais à quel point cette individualité est précaire, c'est ce que montre la même considération de la mort : un corps vivant — et celui de l'homme n'est ici pour Descartes qu'un exemple — « n'est plus le même (*abund fit*) de cela seul que la figure de ses parties se trouve changée, d'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr » (134).

CHAPITRE III

L'INDIVIDU HUMAIN

Les « corps en général » n'ont qu'une individualité relative et provisoire. « Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » (1).

Comme chez les autres vivants, notre corps change sans cesse. Confirmant l'« opinion commune des Médecins », selon laquelle ses parties se renouvellent intégralement au cours de la vie, Descartes déclare : « Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continue expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres, qui demeure la même *numero* un seul moment » (2). Le corps ne conserve

(132) *Principes*, IV, 201.

(133) 2^e réponses, A. T. IX, 120. Cf. *Passions*, § 6, qui compare le corps mort à une montre rompue.

(134) Abrégé des *Méditations*, A. T. IX, 10 (VII, 14).

(1) Au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 166.

(2) *Ibid.*, 167. Cf. « la matière de notre corps, s'écoulant sans cesse ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place... » (à Chanut, 1^{er} février 1647, *ibid.*, 605), et : « le corps étant sujet à un changement perpétuel... » (à Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, *ibid.*, 286).

lité interne des êtres vivants est mal dégagée par Descartes, et n'introduit qu'une différence de degré avec l'individualité toute relative des fragments de matière. Plus encore que les minéraux, les vivants sont en proie à une perpétuelle circulation de particules mouvantes, et ne conservent pas même approximativement la même quantité de matière : « On voit tous les jours croître les plantes, et il est impossible de concevoir comment elles deviennent plus grandes qu'elles n'ont été, si on ne conçoit que quelque corps est ajouté au leur » (132).

Cependant les parcelles de nourriture sont « assimilées » par le vivant, dont la croissance s'effectue suivant une « forme » spécifique. Ces phénomènes n'ont guère retenu la réflexion de Descartes, dont le mécanisme reste court devant ce qui requiert une explication physico-chimique très complexe. Mais il n'a pas complètement méconnu la situation très spéciale des machines vivantes, puisque la mort est précisément la rupture de l'organisation interne. Le corps est « composé d'une certaine configuration de membres », et « la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure » (133). Ceci vaut aussi bien pour les animaux que pour les hommes, et leur restitue par rapport à la matière inorganique, une unité suffisante pour différencier réellement les individus.

Mais à quel point cette individualité est précaire, c'est ce que montre la même considération de la mort : un corps vivant — et celui de l'homme n'est ici pour Descartes qu'un exemple — « n'est plus le même (*aliud fit*) de cela seul que la figure de ses parties se trouve changée, d'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr » (134).

CHAPITRE III

L'INDIVIDU HUMAIN

Les « corps en général » n'ont qu'une individualité relative et provisoire. « Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union » (1).

Comme chez les autres vivants, notre corps change sans cesse. Confirmant l'« opinion commune des Médecins », selon laquelle ses parties se renouvellent intégralement au cours de la vie, Descartes déclare : « Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continue expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres, qui demeure la même *numero* un seul moment » (2). Le corps ne conserve

(132) *Principes*, IV, 201.

(133) 2^e réponses, A. T. IX, 120. Cf. *Passions*, § 6, qui compare le corps mort à une montre rompue.

(134) Abrégé des *Méditations*, A. T. IX, 10 (VII, 14).

(1) Au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 166.

(2) *Ibid.* 167. Cf. « la matière de notre corps s'écoulant sans cesse ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place... » (à Chanut, 1^{er} février 1647, *ibid.* 605), et : « le corps étant sujet à un changement perpétuel... » (à Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, *ibid.* 286).

pas même cette relative identité de dimensions extérieures qui permet d'attribuer nominativement à la Loire une certaine individualité. L'identité numérique de Pierre ou de Paul a cependant plus de fondement que celle d'une rivière, qui ne doit qu'à une vue de l'esprit le nom propre qui la distingue des autres. C'est que « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de celle de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme », comme le précise Descartes dans une autre lettre au P. Mesland (3) toujours à propos de l'Eucharistie.

Quelles sont la place et la portée de cette thèse dans le système cartésien ? Pour apprécier son caractère accidentel ou central, il ne sera pas inutile d'examiner comment elle est établie, à l'occasion d'un problème théologique très particulier, avant de généraliser cette « individualisation par la forme » à la condition normale de l'être humain et d'en étudier les conséquences.

**

Le mystère eucharistique pose le problème de l'individualisation à un double niveau. Le caractère imparfait et relatif à nos sens de l'individualité des objets matériels rend compte de la Transsubstantiation sous la permanence des formes apparentes, « en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place » (4). Reste à expliquer la présence réelle, c'est-à-dire « comment le corps de Jésus-Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain » (5). L'identité numérique du corps du Christ ne requiert pas « que tous ses membres y soient avec la même quantité et figure, et la même matière *numero*, dont ils ont été composés quand il est monté au Ciel » (6). Il suffit que l'âme de J.-C. informe une parcelle d'hostie pour qu'il y soit « tout entier », « parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier » (7).

(3) 1645 ou 1646, *Ibid.* 346.

(4) A. X, A. T. IV, 374-375.

(5) *Ibid.* Après avoir ainsi distingué ces « deux principales questions touchant ce mystère », Descartes se garde de « divulguer » sa réponse à la seconde quand il s'agit d'un correspondant anonyme. (Cf. ses réserves devant une question analogue posée *inconfido* par Arnaud pour compléter les 4^e Réponses, A. T. V, 190 et 194). Il ne se hasarde d'ailleurs à la livrer au P. Mesland qu'« en confidence » (A. T. IV, 165).

(6) *Ibid.* 169.

(7) *Ibid.* 168.

Cette partie de l'explication cartésienne n'est donc pas une solution ésotérique, différente de la première (8). C'en est la prolongement : car l'absence d'individualité rigoureuse dans les objets matériels nécessite l'individualisation par l'âme pour qu'on puisse affirmer l'identité numérique du corps du Christ.

Il serait hors de notre propos d'examiner les reproches que Descartes souleva, pour avoir ainsi renversé l'ordre traditionnel du Sacrement (9) : au lieu d'« expliquer le mystère » (10), il aurait sans doute mieux fait de s'en tenir aux paroles du Concile : « Le Christ est au Saint-Sacrement *en existendi ratione quam verbis exprimeri vix possumus* » (11). Mais

(8) M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, t. II, p. 26 : « Descartes n'en proposa pas moins deux explications, l'une officielle, leur secrète entre lui et quelques initiés, la jugeant meilleure que celle de l'Eglise ».

Dès le XVII^e siècle plusieurs théologiens ont dissocié les deux explications acceptant l'orthodoxie des 4^e réponses (Comme Arnaud lui-même qui s'en montra satisfait et la défendit dans son *Examen du Traité de l'essence des corps*, Œuvres, Paris, 1755-1783, t. XXXVIII, p. 100 sq.), tout en critiquant les lettres au P. Mesland : c'est l'attitude de Bossuet dans l'*Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*, dont nous parlons plus bas. Mais même si les deux parties de la thèse cartésienne ne sont pas théologiquement aussi valables, cela n'implique pas que ce soient deux explications différentes.

(9) Pour la théologie thomiste, reprise par le Concile de Trente (Sess. XIII, ch. 3 et can. 2) « l'âme du Christ est dans ce Sacrement en vertu de la concomitance des réalités, parce que cette âme n'existe pas séparément de son corps » (S. *Theol.* III, q. 81, a. 4, ad 3. S. Thomas avait même précisé auparavant (q. 75, a. 6, ad 2) que « la forme du pain est changée en la forme du corps du Christ en tant qu'elle lui donne d'être animé par l'âme du Christ ». Entre la Passion et la Résurrection, ne se serait pas trouvée sous les espèces sacramentelles » (q. 81, a. 4, ad 3). A cette objection que lui présentait le P. Mesland, Descartes répondit en distinguant « les opinions déterminées par l'Eglise, d'avec celles qui sont communément reçues par les Docteurs fondés sur une physique mal assurée » (1645 ou 1646, A. T. IV, 347). Par quoi il s'oppose au texte du *contra Gentes* (IV) 61-66, cf. *Index scolasticus-cartésien*, pp. 454-455 qui lie cette question à l'individualisation par la forme (Cf. Introduction, p. 6 et ch. I, p. 10).

(10) Cf. à Mersenne, 17 novembre 1642, A. T. III, 597, où il rapporte l'approbation du P. Valier sur son « explication » de la Transsubstantiation. Mais si ce premier point, purement physique, admet une pluralité d'interprétations, le second reste « mystérieux » : pour S. Thomas la concomitance n'est pas une réelle explication (Cf. P. Vontier, *La doctrine de la doctrine eucharistique*, Lyon, éd. de l'Abbeille, 1943, p. 208).

(11) Descartes cite souvent ce texte : A. T. VII, 252 (IX, 194), IV, 119, 165, 348, V, 194. M. Leroy relève « encore le mot *presque*, si inquiétant » (op. cit. p. 207), sans remarquer que c'est l'expression même du Concile

parmi les nombreuses objections suscitées par les lettres au P. Mesland, certaines concernent directement la théorie cartésienne de l'individuation. L'identité numérique du corps du Christ est, en effet, au cœur même du problème : si la permanence de l'âme qui informe un corps assure celle de l'individu, c'est à travers tous les changements de ce corps. Peut-on dire, en toute rigueur, que ce dernier reste le même — « ce corps » qui a été livré au Calvaire, selon les paroles de la Consécration, et qui demeure glorieux dans le Ciel, en même temps que sacramentellement dans l'hostie (12) ?

Le P. Mesland ayant probablement déjà énoncé cette objection (13), Descartes répète seulement que l'individuation par la forme suffit, « comme il ne laisse pas d'être très vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée...; ainsi les paroles de notre Seigneur n'ont pas laissé d'être très véritables : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur*, et je ne vois pas en quelle autre sorte il eût pu parler pour signifier la Transsubstantiation au sens que je l'ai expliquée » (14).

Mais cette affirmation ne satisfait pas les censeurs de Des-

(12) Le Concile de Trente insiste particulièrement sur l'unité et l'identité du Corps offert au Calvaire et dans le sacrifice eucharistique (Sess. XXII, can. 2). Aussi l'objection se retrouve-t-elle constamment, p. ex. chez Bossuet (*Exameron*.., édité par E. Levesque dans la *Revue Bossuet*, 1900, pp. 19 et 26), et dans la censure du P. Fabri, §§ 4 et 5 (citée par G. Sorbais, *Le cartésianisme chez les jésuites français*... p. 51, cf. P. Lemaire, *Le cartésianisme chez les bénédictins*... pp. 129-130). Dans ce jugement du 15 avril 1660, le censeur romain se dit « respondere rogatus », consulté en effet par un correspondant de Clerusier. Ainsi s'explique l'affirmation de Bossuet : « un de ses disciples ayant envie de la publier, un autre mieux instruit fut averti par quelques théologiens qu'elle ne passerait pas » (éd. cit. p. 16. Levesque corrige à ce propos l'assertion de Bouillier, *op. cit.* t. I, p. 432 — cf. A. T. I, *Introd.* p. XXXIX — selon laquelle Clerusier aurait consulté avant la publication l'archevêque de Paris, puisqu'il ne le vit à ce sujet qu'en 1671, quatre ans après la parution du 3^e volume de *Lettres*. Mais un avis comme celui du P. Fabri est bien antérieur).

(13) Sa lettre n'a pas été conservée. Le P. Poisson écrit à Clerusier : « Il faut sans doute que le jugement du P. Mesland n'ait pas été favorable à M. des Cartes, puisque sa pensée eût été inconnue sans vous » (cité dans A. T. IV, 165-166, note). Mais le brusque exil du jésuite, quand il l'eût désiré, l'eût empêché de répandre l'explication que Descartes lui avait confiée.

(14) 1645 ou 1646, A. T. IV, 346. C'est au centre de ce passage que figure la formule déjà plusieurs fois mentionnée : « ... à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme ».

cartes. La même difficulté est au centre d'une note elliptique retrouvée dans les papiers de Pascal (15). Il y précise — et ceci est de première importance pour notre problème — que l'union de l'âme et du corps, condition nécessaire de la constitution de l'individu humain, n'est point suffisante : notre corps doit posséder une organisation caractéristique, qui le distingue de la matière indifférenciée aux parties homogènes et interchangeable (16). De plus, Descartes ne peut concilier l'identité numérique avec le renouvellement incessant de la matière, que par la permanence d'une forme à travers la succession temporelle. Mais le mystère eucharistique pose l'unité du Sacrement sous la simultanéité des multiples hosties. Or « identité de *numero* au regard du même temps exige l'identité de la matière ». Et les absurdités qui suivent la méconnaissance de ce principe évoquent l'exemple cher à Descartes de la rivière qui change entièrement, tout en restant « la même » : « Ainsi si Dieu unissait mon âme à un corps, à la Chine, le même corps, *idem numero*, serait à la Chine. La même rivière qui coule là est *idem numero* que celle qui court en même temps à la Chine » (17).

De cette note se dégagent donc deux accusations essentielles : la méconnaissance des conditions vitales requises pour l'union de l'âme et du corps, la nécessité d'une matière déjà individualisée *hic et nunc* pour que l'individu, par essence un et incommunicable, ne se perde pas lui-même en se multipliant par une même forme. Autrement dit, il ne suffit pas qu'une forme quelconque soit unie à une matière quelconque pour constituer un individu, il faut une corrélation singulière des deux composants. Comme le précise la censure du P.

(15) Ed. Brunschvicg, n° 512. Cf. Couture, *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie*, 1898.

(16) C'est le sens de ces indications : « l'union est nécessaire, mais non suffisante. Le bras gauche n'est pas le droit. L'impenétrabilité est une propriété des corps ». Plus haut Pascal note : « Il faut un changement qui fasse que la forme de l'une devienne la forme de l'autre », c'est-à-dire que l'organisation physiologique se substitue à la nature du pain.

(17) *Ibid.* Cf. les critiques de D. Mège, citées par Lemaire, *op. cit.* pp. 366-397, contre les prolongements donnés à la thèse cartésienne par un autre bénédictin, D. Robert Desgabets : « Cette doctrine détruit encore absolument la météorologie numérique du corps de J.-C... Et il n'y a pas plus d'union ou d'unité entre le corps de J.-C. matériel et le corps de J.-C. eucharistique, qu'il y en aurait entre deux portions de matière, dont l'une serait à Constantinople et l'autre à Paris, si Dieu par un effort de son bras les animait d'une même âme ».

Fabri (18), si Dieu unissait l'âme d'un homme à un rocher, il ferait pas pour autant un corps humain. Inversement une âme individuelle, étant proportionnée à un corps déterminé ne peut informer plusieurs fragments de matière (19). Ces exigences liées à la notion même d'individualité sont encore plus explicitement marquées par Bossuet : « Si mon âme, outre mon corps qu'elle anime, en animait encore un autre à cent lieues d'ici, on ne dirait pas pour cela que ces deux corps n'en seraient qu'un, mais on dirait que mon âme anime deux corps » (20). Car Bossuet, comme généralement les Cartésiens (21), attribue à l'organisation interne des machines vivantes (22) l'unité des corps : « Chacun de nous est le même homme au même sens que chaque arbre et chaque plante est le même animal, le même arbre, la même plante, malgré la nutrition et l'augmentation qui s'y fait comme dans nous ». Le corps de l'enfant et de l'adulte reste le même « à cause que ce qui en fait la nutrition et l'accroissement n'est fait que pour l'amener ou le conserver dans son état naturel, c'est-à-dire dans la grandeur où il est parfait... On appelle un avec un corps humain ce qui ne vient que pour le perfectionner et faire avec lui un même tout » (23).

Ces critiques dépassent donc de beaucoup l'aspect purement théologique de la thèse cartésienne, et portent contre la notion même d'individualité par l'âme d'une matière indéterminée.

(18) « Si Deus uniret animam homini saxo, maneret eadem entitas saxi ». Il en conclut à l'absence d'une transsubstantiation réelle (Sortais, *op. cit.*, p. 51).

(19) Cette impossibilité pour une Âme d'informer plusieurs corps était déjà invoquée contre les Averroïstes (cf. p. ex. Boucher, *Triumphes de la religion chrétienne*, p. 701). L'âme individuelle de Descartes serait-elle ici aussi impuissante que l'intellect impersonnel et séparé ?

(20) Ed. Levesque, p. 19.

(21) Cf. ch. II, pp. 62-63; Desgabets, parlant d'une finalité biologique en même temps que de la thèse cartésienne sur l'Eucharistie, fait bien la distinction entre le miracle et le cours ordinaire des choses : « Sans doute l'état ordinaire d'un corps humain exige la continuité locale de sa matière pour exercer les fonctions communes de la vie qui dépend du rapport que les organes ont les uns aux autres » (P. Lemaire, *Le cartésianisme chez les bénédictins*, D. R. Desgabets, p. 112, note).

(22) Cf. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, § 2 et ch. V, où la théorie des animaux-machines, proposée avec réserves, est appuyée sur un texte de S. Thomas sur l'industrie de l'artiste qui les a faites (S. Theol. I, II, q. 13, a. 2). Dans sa *Logique*, Bossuet renonce finalement à saisir l'individualité des corps (ch. 29, 32-34, cf. *Traité du libre-arbitre*, ch. IV).

(23) *Examen...*, éd. Levesque, pp. 20-21.

Mais n'exagèrent-elles pas le « rationalisme » de l'explication ? Descartes n'a jamais complètement assimilé le miracle eucharistique à un processus naturel. La confusion vient de ce que les censeurs interprètent le second point de la lettre au P. Mesland comme se suffisant à lui-même, — alors qu'il complète les réponses aux quatrièmes objections qui affirment une réelle Transsubstantiation (24). Pour éviter l'équivoque, il serait plus juste de dire que l'âme n'informe pas directement le pain, mais le *transforme* miraculeusement en corps auquel elle s'unit. Et le texte même où Descartes parle d'information par l'âme des particules du pain, précise la différence avec les lois ordinaires de l'assimilation : « Tout le miracle de la Transsubstantiation, qui se fait au Saint-Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de J.-C. et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe sans cela par la force des paroles de la Consécration ; et au lieu que cette âme de J.-C. ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles encore qu'on les sépare » (25).

Indépendamment de ses difficultés théologiques, l'interprétation cartésienne de l'Eucharistie montre donc très nettement que l'individualité normale suppose une organisation préalable, — et c'est ce qui nous intéresse ici. L'information d'une matière dépourvue d'identité numérique au point de pouvoir être transsubstantiée complètement sans changement apparent, reste un cas exceptionnel : ainsi tombent les objections exigeant du corps humain, au nom de l'expérience, une certaine unité biologique. Pour être précaire et imparfaite, l'individualité des machines animales n'en comporte pas moins la redistribution des éléments assimilés, pour constituer « tous les

(24) Ce que reconnaît Bossuet (*ibid.*, p. 17), refusant seulement la « nouvelle explication des lettres au P. Mesland ». Dans les 4^e réponses, Descartes parle en effet expressément d'une « nouvelle substance » (A. T. IX, 194).

(25) 9 février 1645, A. T. IV, 168. Cf. *ibid.* 166 : « Ce corps est tout entier pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union ». Et les réponses aux objections théologiques de Mesland invoquent constamment les « dispositions » du corps ou du sang de J.-C. « à recevoir son âme » (A. T. IV, 347-348).

organes... nécessaires à la vie ». La mort n'est pas la simple séparation d'une âme dépourvue de toute fonction biologique, mais au contraire la rupture de cette organisation, condition indispensable de l'union.

Si l'âme seule apporte à l'homme son individualité profonde, les deux composants ne sont donc pas seulement juxtaposés, mais se coordonnent en « un seul tout », — et c'est cette unité réelle de l'individu humain qu'il convient à présent d'étudier.

**

Sans doute, il reste « une grande différence entre l'esprit et le corps en ce que le corps de sa nature est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible... Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit » (26). Cette opposition marque même l'indépendance de la substance pensante : s'il y avait correspondance terme à terme avec le corps, ou si elle n'était, selon la comparaison du *Phédon*, que l'« harmonie » du concert des parties, chaque lésion organique se traduirait par une déficience mentale; or l'illusion des amputés montre que l'âme conserve l'intégrité des sensations en certains cas de mutilation corporelle (27). Ceci prouve « que l'âme ne sent pas en tant qu'elle est en chaque membre du corps, mais seulement en tant qu'elle est dans le cerveau » (28).

Mais le fait que l'âme exerce plus particulièrement ses fonctions à partir de cette « centrale » qu'est la glande pinéale,

(26) *Méditation* VI, A. T. IX, 68 (VII, 83-86) ; cf. *Abrégé*, *ibid.*, 10 (VII, 13).

(27) *Excerpta varia*, A. T. XI, 649 : « Demonstratur animam non esse harmoniam corporis : nam si per hoc esset fusa anima, et ubicunque esset aliquid partium correspondantia, ibi quoque aliquid animæ esset, responderet illa singularis partibus corporis, ita ut, una parte corporis subtrahata, illa quoque pars animæ, quæ ex ea fieret, tolleretur : sicut in cithara quibusdam nervis subtrahatis, quædam voces etiam tolluntur. At contra videmus in homine; brachiis, pedibus, auribus, similibusque amputatis, totam tamen animam ita remanere, ut possit quis brachium habere abscisum et tamen hoc ipsum nascere ». Sur cette persistance illustrée des sensations rapportées au membre amputé, cf. *Méditation* VI, A. T. IX, 61 et *Principes*, IV, § 196.

(28) *Principes*, IV, 196.

est un détail physiologique qui n'affaiblit nullement ce que vient d'établir Descartes par l'article précédent des *Passions* (29) : *Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement*. « Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut par proprement dire qu'elle soit en quelque une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelque un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou aux propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes ».

Ce texte marque admirablement à la fois l'individualité absolue de l'âme, qui « ne devient point plus petite » même dans l'amputation de quelque membre, et cette unité « en quelque façon indivisible », attribuée au corps dans la mesure où il lui est uni. Car l'unité organique de la machine, toujours imparfaite chez l'animal, n'acquiert toute sa signification que comme condition nécessaire de cette union. C'est seulement « en ce sens », précise la lettre au P. Mesland, qu'« il est indivisible » (30) : matériellement, il reste soumis à des modifications plus ou moins importantes, depuis la perte normale des particules renouvelées par la nutrition, jusqu'à la dissolution totale; mais une coupure entre ces divers états s'introduit en fonction de la possibilité ou de l'impossibilité de la vie.

« Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds,

(29) Art. 30. C'est l'art. 31 qui établit « qu'il y a une petite glande dans le cerveau, en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties ».

(30) 9 février 1645, A. T. IV, 166. Descartes poursuit : « car si l'on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé en prenant le mot de corps en la première signification (se : « une partie déterminée de la nature »), mais non en le prenant en la seconde... », c'est-à-dire en tant qu'uni à l'âme.

tête », dit Pascal (31), car le type du corps humain aurait pu être imaginé tout différent, et « ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds » : mais en fait, un homme sans tête n'est précisément qu'un cadavre, un corps incomplet, tandis que « nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu'un autre » (32). L'indivisible unité de l'âme « achève » donc, en la perfectionnant, cette première unité fragile des corps organisés. En ce sens, elle joue bien le rôle de la forme dans la philosophie péripatéticienne : aussi Descartes reprend-il le terme pour caractériser l'union de l'âme et du corps (33).

Cette composition hylémorphique prend une valeur toute particulière du fait même de son caractère privilégié. Le rejet des autres formes substantielles n'est ni contredit (34), ni atténué par cette réserve : un des textes qui combattent avec le plus de vigueur la physique scolastique marque bien en même temps que l'âme est « la seule forme substantielle », — « vraie

(31) Edit. Brunschwig : Pensée, n° 339. Pascal ajoute : « Mais je ne puis concevoir un homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute ». Cette formule très cartésienne évoque un passage de *La recherche de la vérité*, publié bien après la mort de Pascal : « Necessum etiam antea fuit ut, dum simpliciter me talem, qualem me esse scio, considerem, omnes illas partes, vel omnia membra, quae humani corporis machinam constituent, rejicerem, hoc est, ut me sine brachiis, sine cruribus, sine copia, uno verbo, sine corpore considerarem » (A. T. X, 530. Cette hypothèse se rapporte à la phase où l'existence du corps est mise en doute).

(32) Au P. Mesland, A. T. IV, 166. Cette distinction entre les organes essentiels et ceux qu'on peut mutiler sans supprimer la vie est également bien marquée par le cartésien Cally qui, sans nommer son maître, expose la thèse des lettres au P. Mesland dans un petit ouvrage anonyme : *Durant la Transsubstantiation de l'Eucharistie*, Cologne, 1700 : « Un corps humain qu'on aurait privé de pieds, de mains, de dents, de narines, d'yeux, d'oreilles, et de toutes les autres parties sans lesquelles il peut vivre, qui serait tantôt gras et tantôt maigre, tantôt sain et tantôt malade, pourvu qu'il fût toujours uni à la même âme raisonnable, serait toujours estimé le même. Et c'est ce qui nous apprend de quelle manière nous devons dire que le corps de l'homme est indivisible, ou comme parlent les Logiciens, *individu...* » (p. 171).

(33) Ibid. 167, 346 (texte déjà cité sur « sa forme, qui est l'âme »), etc.

(34) Hamelin considère cette solution « réaliste, contradictoire et verbale » comme « un emprunt malheureux » à la scolastique que que Descartes critique par ailleurs (*Le système de Descartes*, pp. 287-288).

forme substantielle de l'homme » (35). De même que les « qualités réelles » comme la pensanteur, sont une projection illégitime du réel pouvoir qu'à l'âme de mouvoir le corps (36), ainsi l'animation de toute la matière par des formes analogues à un principe spirituel est un anthropomorphisme, dont la genèse ne s'explique psychologiquement que par l'existence d'une forme substantielle primitive, l'âme humaine, modèle de toutes les autres : l'erreur comporte donc une part de vérité, et sa fausseté provient de la mauvaise application de la notion.

Mais dans la philosophie traditionnelle, la forme substantielle se distingue des qualités réelles, qui jouent le rôle de formes annexes, précisément en ce qu'elle confère au composé individuel l'unité de la « substance seconde », hors de laquelle corps et âme ne sont que des abstractions. Descartes ayant d'abord posé la réelle distinction des deux substances, que signifie alors ce terme ? Le corps est aussi substantiel que sa forme : ce sont deux réalités indépendantes, jointes, semblait-il, par une union de fait, donc contingente et accidentelle. Comment résoudre cette difficulté ?

Descartes a constamment maintenu la possibilité d'une conciliation : dès les *Regulae*, il projette d'exposer « quid sit mens hominis, quid corpus » (et l'emploi du terme *mens* au lieu d'*anima*, aussi bien que la succession des deux points de vue, impliquent déjà leur distinction), et aussitôt après « quo modo hoc ab illa *informetur* » — mot qui traduit, conformément à l'usage scolastique, l'union la plus étroite (37). La même Méditation démontre « que ce moi, c'est-à-dire mon âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans

(35) Il s'agit des remarques sur les thèses soutenues par Regius contre les attaques de Voetius, janvier 1642 : « quæ (sc. anima humana) cum agrosolur sola esse forma substantialis, alias autem ex partium configuratione et motu constare, maxime hæc ejus supra alias prærogativa ostendit ipsam ab his natura differre » (A. T. III, 503), et plus loin : « Quod confirmatur exemplo animæ, quæ est vera forma substantialis hominis » (ibid. 505).

(36) Cf. 6^e Réponses, A. T. VII, 641-643 (IX, 240-241), à « l'Hypertrophié », A. T. VII, 634, à de Launay, 22 juillet 1641, ibid. 620, à Elisabeth, 21 mai et 28 juin 1643, ibid. 667-668 et 694, à Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 222-223.

(37) *Regula XII*, A. T. X, 411.

lui » (38), mais aussi « que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » (39). Indépendamment des difficultés théologiques soulevées, il proteste contre la malencontreuse interprétation de Regius, qui fait de l'homme un « être par accident » ; peu lui importe le terme, — aussi bien que les expressions de substances *composités* en elles-mêmes, et *incomposités* au regard du composé (40) — et il l'accorde volontiers en ce sens que l'âme et le corps ne sont pas nécessairement liés, puisqu'il leur est essentiel de pouvoir exister sans l'autre substance (41). Mais la corrélation des deux principes, contingente en ce qu'elle dépend de la volonté du Créateur, constitue désormais la nature même de l'homme, et suppose cette adaptation réciproque, dont l'absence dans l'Eucharistie est miraculeuse. Le corps doit avoir toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme (42) et celle-ci possède maintes facultés qui s'exercent à l'aide du corps. Cette « aptitude naturelle de chaque partie à l'union » (43) suffit à faire du composé un individu véritable,

(38) *Méditation VI*, A. T. IX, 63 (VII, 78).

(39) *Ibid.* 64 (VII, 81 : *adeo ut unum quid cum illo componam*).

(40) Cf. ch. II, p. 43, note 27.

(41) A Regius, mi-décembre 1641, A. T. III, 460, où Descartes propose la correction suivante : « et quidem in nota, te dixisse *hominem ex modo accidentarium corpori*, quod anima recipiendam, ut significare dicit posse *quodam corpori*, cum et corpus sine anima, et anima sine corpore esse possint » ; cf. *Epistola ad P. Dinet*, A. T. VII, 585, et la définition même de la substance (*Principes*, I, 51, etc.).

(42) A Regius, mi-décembre 1641, A. T. III, 460-461 : « Objici tantum potest, non esse accidentarium humano corpori, quod anima conjungitur, sed ipsissimam ejus naturam; quia, corpore habente omnes dispositiones requisitas ad animam recipiendam, et sine quibus non est propria humanum corpus, fieri non potest sine miraculo, ut anima illi non uniatur... ». Descartes y ajoute une objection analogue sur la séparation accidentelle de l'âme après la mort. Il y fait droit pour ne point offenser les Théologiens, tout en maintenant qu'il n'existe aucune exigence mutuelle entre les deux composants, mais l'allusion aux « dispositions requises » s'accorde bien avec sa pensée. Et devant l'objection de Regius, il proteste vigoureusement : « Debes profiteri te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidentis, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam... per verum modum unionis » (*janvier 1642, ibid.* 493, et 508).

(43) *Epistola ad P. Dinet*, A. T. VII, 585, à propos de la polémique soulevée par l'expression de Regius qu'il défend « nec idea negando unionem substantialem qua mens corpori conjungitur, nec utriusque partis

et c'est ce degré nouveau de réalité que Descartes exprime en appelant l'union *substantielle*.

« Car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » (44). L'homme n'est pas un monstre hybride, mi-ange, mi-bête, mais « une seule personne qui a ensemble un corps et une pensée » (45).

L'affirmation simultanée de la distinction et de l'union n'est gênante que pour l'entendement, « à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie » (46). Mais prise en elle-même, l'union de l'âme et du corps est une notion primitive (47), parfaitement claire et distincte : elle est claire, puisqu'elle est appréhendée dans une expérience constante (48), sans même qu'il soit besoin d'une grande attention pour qu'elle soit « présente et manifeste » (49); elle reste distincte, c'est-à-dire « précise et différente de toutes les autres » (50), tant qu'on n'introduit pas de confusion en usant de concepts appropriés à un autre domaine : l'imagination, aidée par la tendance du langage à matérialiser la chose pensante, essaie de se figurer « la façon dont l'âme meut le corps par celle dont un corps meut un autre corps », ce qui est absurde (51). Même

aptitudinem naturalem ad istam unionem, ut patebat ex eo quod statim postea subiunxissent : *illas substantias dicit incompositas, ratione compositi quod ex eorum unione oritur* ». Cf. à Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 223 : « mens... est apta corpori uniri ».

(44) A Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 692.

(45) *Ibid.* 694.

(46) *Ibid.* 693.

(47) *Ibid.* 691-692, et 21 mai, *ibid.* 665-666 : « étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même », cf. à Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 222, où Descartes compte l'action de l'âme sur le corps, modalité de l'union, comme « ma... ex rebus per se notis ». Cf. *Principes*, I, 10, et *Règles*, XII, A. T. X, 420 et 426 sur l'évidence immédiate des natures simples.

(48) *Principes*, I, 45.

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*

(51) A Elisabeth, 21 mai 1643, A. T. III, 666. C'est ce qui provoque l'objection de Gassendi contre la *Méditation VI*, n° 4, A. T. VII, 341-342. Descartes y répond : « Nec denique necesse est ut ipsa (sc. : mens) sit corpus, etsi habeat vim movendi corpus (*Ibid.* 389). Les partisans du parallélisme sont peut-être, sous une forme inhiminiment plus subtile, encore les dupes de cette illusion de l'imagination : faute de se « représenter » l'interaction, elle se réfugie dans une correspondance qui fait par matérialiser l'esprit ou faire s'évanouir la matière en un système de relations intelligibles. La comparaison plus moderne de l'union avec une

la comparaison, familière à Descartes, de cette action motrice avec celle de la pesanteur, n'est éclairante que dans la mesure où cette notion d'une « force » indépendante de l'objet est empruntée au domaine *sui generis* de l'union des deux substances : la confusion gît ici dans la projection qui en est faite au monde de la pure étendue. Mais dans son caractère irréductible, l'union de l'âme et du corps reste une expérience absolument certaine et évidente, bien qu'elle fasse craquer les cadres du raisonnement (52).

L'unité de l'individu humain n'est donc ni une hypothèse contradictoire, ni une résultante accidentelle : elle constitue une harmonie supérieure en laquelle se fond l'hétérogénéité des deux éléments. C'est ainsi qu'elle justifie l'application à l'homme de cette finalité interne que Descartes appelle sa *nature*; au sens strict, cette nature se compose « seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps » (53). Car c'est parce que l'organisation intérieure de la machine corporelle est ordonnée au service d'un esprit qu'elle prend tout son sens; l'unité imparfaite qu'elle a déjà chez l'animal reste relative à ce précaire amas de cellules rassemblées par le jeu des lois purement physiques. Sur le plan psycho-physiologique, au contraire, les « sentiments » — depuis les sensations élémentaires jusqu'aux plus complexes affections passionnelles (54) — acquièrent, à défaut d'une

synthèse chimique est aussi dangereuse; car si la dualité de l'oxygène et de l'hydrogène fait place à une nouvelle substance dans l'eudémonisme, les propriétés de l'eau ne conservent rien de celles des éléments primitifs, tandis que chez l'homme « les deux substances assemblées gardent chacune leurs propriétés essentielles » (P. Mesnard, *L'union de l'âme et du corps*, Congrès Descartes, t. I, p. 157).

(52) A Arnould, juillet 1648, A. T. V, 222 : « Quod autem meum, quae incorporata est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidētissima experientia quotidia nobis ostendit; haec enim una est ex rebus per se nobis, quas cum volumus per alias explicare obscuramus ». Cf. *Enthetikon avec Burnian*, ibid. 163. Sur le caractère *infra-rationalnel* de cette union, cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 249-251.

(53) Méditation VI, A. T. IX, 65.

(54) La version française de 1724 des lettres à Morus (reproduite en particulier par Y. Cousin) traduit par *sentiment* le *sensus* que Descartes ne refuse pas aux animaux (5 février 1649, A. T. V, 277 et 278). Or il s'agit de l'excitation purement physique, qui pour être « ressentie » suppose une conscience : aussi le mot pensant est-il « une chose... qui sent » (Médit. II, A. T. IX, 22 et VII, 28-29 : « Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto »; cf. Médit. III, ibid. 27 et VII, 34). Car « c'est l'âme qui sent et non le corps ».

valeur spéculative, une signification pragmatique : « cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir » (55). Et c'est par rapport à l'homme normal qu'est scandaleuse la perversion de cette finalité chez l'hydropique : « au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit, ou de l'âme unie à ce corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, en ce qu'il a soit, lorsqu'il lui est très nuisible de boire » (56). De même « les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et... l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature nous dicte être utiles » (57). Ainsi les passions « sont toutes bonnes de leur nature » (58), mais cette finalité normale reste également soumise à des imperfections (59).

Or cette possibilité d'erreurs confirme encore l'étroite union de l'âme et du corps : un ange installé dans une machine interpréterait sans doute les indications des appareils, mais il pourrait aussi, sans en être intimement attent, corriger leur décalage éventuel (60). L'homme au contraire est dans une certaine mesure esclave des modifications corporelles, parce qu'il y adhère comme à une réelle partie de lui-même. Si l'âme prête au corps son indivisible unité, elle en reçoit donc des modalités originales. N'est-ce pas la source de ce second caractère de l'individualité qu'est l'unicité irréductible de chaque être humain ?

(*Dioptrique*, Discours IV, A. T. VI, 109). Ainsi s'élève-t-on progressivement jusqu'aux « sentiments de joie, de colère, et autres semblables » (*Passions*, § 25, etc.).

(55) Méditation VI, A. T. IX, 65. Cf. *Principes*, II, 3, etc.

(56) Médit. VI, ibid. 68. Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 356.

(57) *Passions*, § 52, cf. §§ 74, 89, 90, 94, 106, 107, 137...

(58) *Ibid.* § 211.

(59) *Ibid.* § 138.

(60) A Régius, février 1642, A. T. III, 493 : « Si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur ».

En effet, l'unité du composé, bien qu'elle fasse de chaque homme un être *unum numero* et fonde ainsi son individualité, reste un trait spécifique de la nature humaine en général. Mais qu'est-ce qui différencie Pierre ou Paul de l'homme abstrait ?

Descartes s'oppose expressément à l'attitude nominaliste qui refuse tout fondement objectif aux universaux en dehors de leur commune présence en chaque individu; si l'essence n'est pas antérieure à l'existence, le problème de l'individuation disparaît alors : il n'y a plus d'autre réalité que celle des individus. C'est la thèse de Hobbes dans la troisième série d'objections aux *Méditations* : « L'essence sans l'existence est une fiction de notre esprit. Et il semble que... comme cette proposition, *Socrate est homme*, est à celle-ci, *Socrate est ou existe*, ainsi l'essence de Socrate est à l'existence du même Socrate. Or ceci, *Socrate est homme*, quand Socrate n'existe point, ne signifie autre chose qu'un assemblage de noms, et ce mot est ou être a sous soi l'image de l'unité d'une chose qui est désignée par deux noms » (61). Descartes n'y répond que par le rappel de la distinction généralement admise entre l'essence et l'existence, et se réfère aux critiques qu'il vient d'adresser au nominalisme : « L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses significées par les noms... Car qui doute qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? » (62). L'arbitraire du langage n'a de signification que s'il exprime quelque réalité universelle.

Mais Hobbes aussi reconnaît sous les noms divers « l'unité d'une chose », l'individu Socrate. Descartes, l'ennemi des entités abstraites, le promoteur d'une physique qui réduit toute la substance de la matière à sa réalité phénoménale, l'étendue, n'est-il pas beaucoup plus proche de son adversaire qu'il ne l'avoue ? En marge des réponses aux troisième Objections, la polémique entre « l'Anglais » et le philosophe Français se prolonge dans une correspondance échangée par l'inter-

(61) A. T. IX, 151 (objection n° 14).

(62) Réponse à l'objection n° 4, A. T. IX, 139.

médiaire de Mersenne (63) ; Descartes y précise que la ressemblance des deux physiques, en leur commun recours à la figure et au mouvement comme principes d'explication, n'exclut pas des divergences profondes (64). Et la discussion les fait éclater précisément à propos de l'individualité. Hobbes chicane la distinction introduite dans la *Dioptrique* entre un mouvement déterminé et la détermination du mouvement ; il s'appuie notamment sur l'identité de tout homme, — Pierre, Socrate ou n'importe quel individu — avec le concept d'Homme : car Socrate et « l'homme » ne sont pas deux réalités différentes, mais un seul être sous deux appellations diverses (65). Mais Descartes proteste : « Car, premièrement, encore que l'Homme et Socrate ne soient pas deux divers supposés, toutefois on signifie autre chose par le nom de Socrate que par le nom d'Homme, à savoir les différences individuelles et particulières » (66). Et après avoir appliqué cette distinction au mouvement et à sa détermination, il précise : « Enfin c'est très mal à propos qu'il conclut qu'une détermination étant changée, les autres le doivent être aussi ; parce, dit-il, que toutes ces déterminations ne sont qu'un accident sous divers noms. Si cela est, il s'ensuit donc que, selon lui, l'Homme et Socrate ne sont qu'une même chose sous deux noms différents ; et partant, pas une différence individuelle de Socrate ne saurait périr, par exemple la connaissance qu'il a de la Philosophie, qu'en même temps il ne cesse d'être Homme » (67).

(63) Cf. A. T. III, 275, 283, 287, 292, 300-313, 313-318, 320-327, 341-348, 353-357.

(64) Ibid. 283. La réduction de la matière à l'étendue ne suffit donc pas pour accuser Descartes de nominalisme, comme on l'a fait parfois à propos de l'Eucharistie (Cf. Mahieu, *F. Suarez...*, p. 366).

(65) Hobbes à Mersenne pour Descartes, 30 mars 1641, A. T. III, 342-343 : « Primum igitur sciendum est quod, sicut omnis homo est vel Petrus vel Socrates vel aliquis individuorum, utcumque vox hæc *Homō* vox communis sit... ita quoque motus omnis est vel hic vel ille, motus nempe *determinatus* per terminos a quo et ad quem. Ut igitur Socrates et homo non sunt duo homines, nec dūe res, sed unus homo sub duobus appellationibus (nam quæ res nomine *Socrates*, eadem et nomine *hominis* appellata est), ita motus et motus *determinatus* unus sunt motus, et una res sub duobus nominibus ». Qu'est-ce qui fait alors que Pierre et Socrate, tous deux identiques à l'Homme, ne sont pas identiques entre eux ? Pour l'auteur des premières objections, c'est une vérité éternelle que « Davus est Davus et non Oedipus » (A. T. IX, 75). Mais Descartes dans sa réponse à Caterus n'a pas retenu ce détail.

(66) A Mersenne pour Hobbes, 21 avril 1641, A. T. III, 354-355.
(67) Ibid. 356.

Si Socrate ne peut être appréhendé complètement par la pensée sans que l'on se représente en lui l'humanité, la réciprocité n'est pas vraie : il y a donc plus qu'une distinction verbale, plus même qu'une distinction « par la pensée » entre la notion générale et sa réalisation individuelle. Ce n'est pas non plus une distinction réelle, puisque la connaissance de Socrate implique nécessairement celle de l'homme, et que, bien évidemment, ce ne sont pas là « deux divers supposés » (68). Mais par la distinction modale, intermédiaire entre les précédentes, « nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte; mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance » (69). Et Descartes l'utilise précisément à propos des universaux : « ut, cum dico, Petrus est homo, cogitatio quidem qua cogito Petrum, differt modaliter ab ea qua cogito hominem, sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem quam esse Petrum » (70). Car dans la réalité concrète, l'essence de Pierre ne se distingue pas de son existence (71), ce qui ne signifie pas, comme pour Hobbes, que l'Homme n'est qu'un nom commun à Pierre et à Paul, mais que Pierre actualise pleinement la nature humaine, en développant particulièrement certaines de ses virtualités accidentelles, qui constituent « les différences individuelles ».

(68) Ibid. 354. Cette lettre ne nous est connue que par la version de Cherselier. Bien que la traduction latine qui en fut faite pour l'édition hollandaise rende ce mot par *hypotheses*, l'édition A. T. note que « Descartes a dû écrire *supposita*, dans le sens de «возмездъ» (terme traditionnel pour désigner les substances).

(69) *Principes*, I, 61.

(70) A. X, A. T. IV, 350.

(71) Ibid. : « *essentiam et existentiam nullo modo distingui* » (à propos du triangle réel hors de la pensée). Selon un cours de M. Gilson (Collège de France, 1944-1945, sur L'influence de l'ontologie médiévale dans la philosophie moderne), cette réduction de l'existence à une notion générale comprise dans l'essence est conforme à l'ontologie surréaliste de Descartes, août 1641, A. T. III, 435, et comme eux c'est uniquement dans la relation de la créature finie au Créateur qu'il distingue essence et existence (Méditation V, A. T. IX, 52, VII, 66. Cf. la réponse à l'objection n° 14 de Hobbes, qui se réfère à « la distinction... entre l'essence et l'existence... connue de tout le monde », A. T. IX, 151). Il reste cependant qu'une fois la créature posée dans sa réalité concrète, ce mode particulier qui lui est conféré par l'existence est plus qu'une simple détermination, et que l'essence de l'homme est une idée intelligible indépendamment de son incarnation en Pierre ou Paul.

C'est donc dans les modalités singulières de l'union des deux substances qu'il faut chercher le principe de l'unicité des individus. Quelle sera du moins la part de chaque composant ?

Sur ce plan de l'expérience, Descartes semble d'accord avec le sens commun et la tradition, qui attribuent les différences individuelles aux déterminations corporelles (72). Les phénomènes affectifs, dans leur subjectivité et leur originalité presque incommunicable, empruntent leur coloration intime au bouleversement physiologique qui ne se laisse pas réduire en concepts clairs et distincts. La diversité des caractères individuels est fonction de l'agitation des « esprits » qui cause leur humeur gaie ou mélancolique, leur promptitude à la colère ou leur nonchalante mollesse : un tableau sommaire préparé dès le *Traité de l'Homme* une explication physiologique de « toutes ces diverses humeurs ou inclinations naturelles qui sont en nous » (73). « Le seul tempérament du corps » fait « qu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet » (74). « Ainsi lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau; et l'on se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit » (75). *Le naturel* de chaque individu dépend donc d'abord

(72) Ce rôle de la « matière » est reconnu même par les partisans de l'individuation par la forme; et certains cartésiens le développeront (p. ex. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, p. 231 : parmi les conditions de l'union « individuelles à chaque homme », la première « se prend de toutes les conditions singulières qui se rencontrent dans le corps de chaque homme, soit à raison de son tempérament, de la formation de ses parties, du mouvement des humeurs, du sang et des esprits, soit à raison du changement que le Père, la Mère et les autres corps étrangers y peuvent apporter... Voilà une des sources les plus considérables de la diversité des mœurs et des inclinations des hommes ». Mais La Forge n'oublie pas d'y ajouter le rôle de la volonté, p. 235).

(73) A. T. XI, 166-167. Descartes marque leur liaison avec les divers degrés d'abondance, de grossier, d'agitation et d'irrégularité des esprits animaux, expliquant ainsi les manifestations extérieures de bonté, amour, confiance, désir, tranquillité et leurs contraires, tandis que leur combinaison produit l'humeur joyeuse, triste ou colérique. Cette esquisse n'a pas été conservée dans le *Traité des Passions*.

(74) *Passions*, § 51. Cf. à Elisabeth, novembre 1646 : « La santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent à la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie », A. T. IV, 529.

(75) *Passions*, § 94.

de cet équilibre physiologique fondamental : « lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu'il existe communément des pensées tristes ou gâtes, ou autres semblables, on ne l'attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l'humeur de celui en qui elles sont excitées, et cela fait qu'on dit que cet homme est d'un naturel triste, cet autre d'une humeur gâte, etc. » (76); et les analyses du traité des *Passions* gardent la trace de la division antique des quatre tempéraments, qui attribue par exemple la « cholere » à une surabondance de bile (77).

C'est encore l'altération des humeurs qui fait « qu'on se trouve extraordinairement enclin à la tristesse, à la colere ou à quelque autre passion », et la même lettre à Elisabeth rappelle ces déséquilibres d'origine physiologique des maladies mentales qui restreignent l'usage du libre-arbitre, en droit égal en « tous les hommes » (78). Tous ces accidents corporels, héritage irréductible soumis aux hasards de l'hérédité, expliquent donc en grande partie la variété des dispositions profondes qui diversifient la nature humaine jusqu'à en dépasser parfois la condition normale.

A côté des mouvements des « esprits » qui conditionnent cette diversité des humeurs, le traité de *l'Homme* faisait également une place à « la constitution du cerveau » (79), et c'est cette cause, toujours corporelle, qui apparaît au premier plan dans les *Passions* pour expliquer « comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes ». Car « la même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande, qui en quelques-uns excite la peur, fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon

qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et à en retenir la volonté » (80).

Mais cette disposition est-elle innée? La lettre à Elisabeth qui prépare cette analyse, précise que lors d'un même événement redoutable, tel que le siège d'une ville pour ses habitants, « ils n'en sont pas toutefois également émus, mais les uns plus, les autres moins, selon qu'ils ont plus ou moins d'habitude ou d'inclination à la crainte » (81). Et un article précédent du *Traité* énonce que si la représentation « est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur ou de l'épouvante, selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport; car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir... » et Descartes poursuit la description du mécanisme physique de la fuite (82).

Laissons de côté pour l'instant « la force de l'âme »; il reste que les causes physiologiques des diversités individuelles se réduisent à deux sortes : un ensemble d'inclinations naturelles qui constituent les humeurs ou tempéraments, et découvrent essentiellement du mouvement des esprits animaux, et un certain nombre de dispositions acquises qui se traduisent par le frayage de voies nouvelles dans le cerveau. De là vient le rôle primordial du principe de l'association dans le traité des *Passions* : il rend compte ainsi des « effets des passions qui sont particulières à certains hommes », telles ces « étranges aversions », issues d'un choc de la petite enfance (83). C'est

(80) § 39.

(81) 6 octobre 1645, A. T. IV, 312.

(82) *Passions*, § 36.

(76) A Elisabeth, 6 octobre 1645, A. T. IV, 311. Cf. Méditation VI, A. T. IX, 59 (VII, 74), où Descartes parle de « certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colere, et autres semblables passions ».

(77) §§ 184, 199, 202.

(78) A Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 282-283.

(79) A. T. XI, 166.

(83) *Passions*, § 136. Descartes y répète « le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi ». Cf. §§ 50, 107, etc. L'association des premiers mouvements du corps avec les passions primitives suscitées par le besoin de nourriture explique la coloration physiologique de l'amour, la joie ou la tristesse chez l'adulte (à Chanut, 1^{er}

l'histoire individuelle qui intervient ici, comme pour expliquer la subjectivité des goûts : « La même chose qui fait envie de danser à quelques-uns, peut donner envie de pleurer aux autres. Car cela ne vient, que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées : comme ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lorsqu'on jouait un certain air, sitôt qu'ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient; au contraire, si quelqu'un n'avait jamais oui jouer des gaillardes, qu'au même temps il ne lui fût arrivé quelque affliction, il s'attristerait infailliblement, lorsqu'il en ouïrait une autre fois » (84). Ainsi « la disposition des parties de notre cerveau », fruit de nos habitudes antérieures, cause même cette sympathie spontanée qui est à la source de l'amour : « Lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant encore que nous ne sachions pas ce que c'est ». (85)

Les différences individuelles des caractères, des goûts esthétiques, et des passions mêmes qui semblent engager notre être le plus intime, dépendent donc étroitement des hasards de la naissance ou des événements que nous avons vécus, singulièrement pendant l'enfance, à cause de l'empreinte plus profonde qu'ils ont laissée dans le cerveau.

N'est-ce pas faire du corps un élément primordial dans

février 1647, A. T. IV, 604-605) et même les diversités individuelles comme la perte ou l'accroissement de l'appétit dans la tristesse (cf. notre édition des *Passions* au § 100).

(84) A Mersenne, 18 mars 1630, A. T. I, 133-134. Descartes continue par une prévision du réflexe conditionné, — remarque qui se trouvait déjà chez Vives (*De anima et vita*, I, II, c. 2, *De memoria*, éd. 1783, t. III, p. 250. Cf. notre article de la Revue philosophique, juillet-septembre 1948, *Une source inexplorée du traité des Passions*, p. 333. Sur la place des phénomènes individuels dans l'esthétique de Descartes, cf. L. Pre-nant, *Esthétique et sagesse cartésienne*, Revue d'histoire de la philosophie, 1942, pp. 1-13. Outre ces associations d'idées annoncées dès le *Compendium musicae* (« la voix d'un ami nous semble plus agréable que celle d'un ennemi », A. T. X, 90, trad.), « des la vie du corps l'individualisation doit se marquer, et Descartes ne manque pas de le dire — du moins dans sa correspondance de 1630, où il parle des « capacités » (de l'oreille) variables selon les personnes (A. T. I, 108) » (art. cit. p. 8).

(85) A Chanut, 6 juin 1647, A. T. V, 57. C'est à ce sujet que Descartes raconte son amour d'enfance pour une fillette « qui était un peu louche », d'où son inclination ultérieure à aimer les personnes semblables « pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ». Cf. *Passions*, § 93, sur un transfert analogue dans la joie et la tristesse.

l'individuation du composé humain? Sans doute, — et ceci suffirait à montrer que la psychologie cartésienne n'est pas un « spiritualisme » décoloré et schématique, mais qu'elle reste en contact très vivant avec l'expérience la plus concrète.

Mais ce n'est pas méconnaître pour autant la part de l'âme, comme principe, non seulement d'unité, mais aussi de diversité dans les individus qu'elle informe. Sur ce terrain même de l'étroite liaison avec le corps, les « passions » qu'elle subit restent soumises à son action. A côté du tempérament inné et des dispositions acquises, Descartes, on l'a vu, réserve la place de « la force de l'âme » (86). « Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose; et cela n'arrive qu'à ceux qui sont si faibles qu'ils se laissent entièrement surmonter par de petits sujets de douleur, de crainte ou de pitié » (87). Ces différences individuelles dans la force ou la faiblesse de l'âme se manifestent dès le plus jeune âge, et Descartes avait noté ce trait dans ses premières réflexions : un enfant à l'âme forte s'irritera sans pleurer si on le réprimande, tandis qu'un autre pleurera (88). Même les signes extérieurs de la colère, s'ils « sont différents selon les divers tempéraments des personnes », se divisent encore en deux espèces, les colères prompts et violentes auxquelles sont sujets « ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour », et les colères froides et rentrées auxquelles se laissent emporter « les âmes faibles et basses » (89). D'autres passions comme la reconnaissance ou la pitié touchent surtout « ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort » (90).

(86) *Passions*, § 36. Cf. *Homme*, A. T. XI, 166, qui après les humeurs et la constitution du cerveau, mentionne les « affections particulières de l'âme ».

(87) *Passions*, § 133.

(88) *Cogitationes privatae*, A. T. X, 217 : « Sunt quædam partes in omnium ingeniiis, quæ vel leviter tactæ, fortes affectus excitant : ita puer fortis animo, oburgatus, non flebit, des irascetur; alius flebit ». Cf. *Passions*, § 134 : « Pourquoi quelques enfants pleussent au lieu de pleurer ». Descartes y voit soit la marque d'un « mauvais naturel » enclin à la haine ou à la peur (disposition liée au mouvement des esprits), soit « un jugement et un courage extraordinaire » (ce qui relève de la force d'âme).

(89) §§ 200, 201, 202.

(90) §§ 193 et 187.

Que signifie donc cette force ou cette faiblesse des âmes, qui introduit une diversité nouvelle dans les phénomènes affectifs individuels? C'est l'expression de la volonté, en tant qu'elle domine les troubles passionnels : « Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme; car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes...; et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être » (91).

Cette analyse révèle déjà la complexité de la force d'âme. Un despotisme « *Sic volo, sic jubeo* » se briserait contre la résistance du corps, car « nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni dées par l'action de notre volonté » (92). Les armes de la volonté « sont des jugements fermes et déterminés » (93), et c'est pourquoi un texte analogue de la correspondance avec Elisabeth, sur la diversité des âmes, met au premier plan le rôle de la raison : « La différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses et malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaissantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse » (94). L'expression évoque le vers cornélien (95) :

Et sur mes passions ma raison souveraine...

Mais pour le stoïcisme de Pauline, la raison « dompte » les

(91) § 48. Cf. § 49 : « Les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements et résister aux passions présentes qui leur sont contraires ».

(92) § 45.

(93) § 48.

(94) 18 mai 1645, A. T. IV, 302.

(95) *Polyeucte*, A. II, sc. 2, v. 477, et v. 500 et 504.

sentiments : « Elle n'y règne pas, elle les tyrannise ». Descartes au contraire n'admet qu'un gouvernement habile (96), qui laisse une certaine autonomie aux éléments passionnels, dans la mesure où ils relèvent de cette finalité positive utile à la vie. La connaissance réfléchie du bien et du mal réels reste cependant nécessaire pour redresser l'erreur de perspective causée par le grossissement sous l'influence de l'émotion (97). Contre cette rupture d'équilibre, c'est encore l'intelligence qui invente un biais pour nous divertir du trouble présent, à l'aide d'arguments capables de nous toucher (98). Si « il suffit de bien juger pour bien faire » (99), c'est parce que le jugement implique déjà cette fermeté de résolution, fortifiée par l'habitude, et qui est, selon la définition traditionnelle, la marque même de la vertu (100).

Ainsi la maîtrise des passions est exercée par l'âme entière, et la volonté ne désigne pas autre chose que cette totale « action de l'âme » (101). Les accidents de l'hétéroclitisme et de l'histoire individuelle, facteurs les plus immédiatement notables dans la différenciation des êtres humains, ne s'imposent plus avec une irréductible absurdité. Car le même principe de l'association qui règle l'acquisition des dispositions subjectives, peut être rationnellement dirigé pour créer de nouveaux mécanismes et briser l'esclavage des contingences corporelles.

Est-ce substituer aux hasards de la naissance biologique et de la situation de fait, l'arbitraire d'une inégalité originelle des âmes? Cette force innée d'où suit « l'empire que nous avons sur nos volontés » (102) fonde la *générosité* « qui fait

(96) Car pour disposer entièrement de ses passions, « il ne suffit pas d'en avoir la volonté » (*Passions*, §§ 45-46).

(97) *Passions*, § 128 : « elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont...; c'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur » (Cf. à Elisabeth, 15 sept. 1645, A. T. IV, 294-295, et sur la nécessité d'une « vraie connaissance », §§ 49, 144, 154...).

(98) §§ 45, 46, 211, et à Elisabeth, mai-juin 1645, A. T. IV, 231 (où Descartes se loue de son inclination naturelle « à regarder les choses qui se présentaient de biais qui me les pouvaient rendre le plus agréables »).

(99) *Discours*, 3^e p. A. T. VI, 28.

(100) A Elisabeth, 15 sept. 1645, A. T. IV, 291 et 296 et *Passions*, §§ 153, 161.

(101) §§ 17 et 41.

(102) § 153, cf. § 153 : « il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de nos volontés ».

qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer » (103). Or Descartes a retenu ce nom caractéristique, parce qu'il n'y a « point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur », et il est « aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes » (104). A la racine des différenciations individuelles, qu'elles proviennent du corps ou de l'âme, on rencontre donc toujours des inégalités de naissance.

Mais les degrés de perfection des caractères n'en sont pas pour autant immuablement fixés. Même « la générosité peut être acquise », car « il est certain... que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance » (105). Le jeu des habitudes et des associations, réglé par l'âme, peut lui être à son tour appliqué. La faiblesse naturelle n'est donc plus une excuse : « il est évident... que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (106).

**

C'est parce que les imperfections individuelles n'empêchent pas le progrès et l'épanouissement de chacun, que le *Traité des Passions* s'ouvre sur « la plus haute et la plus parfaite morale » (107). Mais sa psychologie très complète est encore du plus haut intérêt pour notre étude. Les différences entre les individus, — particulièrement frappantes dans le domaine des passions —, accentuent à nouveau l'unité du composé humain. A la base de ces aptitudes ou inclinations spontanées se révèlent aussi bien des mécanismes physiologiques que des tendances

(103) § 153.

(104) § 161. On a vu que l'inégalité naturelle des âmes était une question traditionnellement disputée dans les écoles. (Ch. I, p. 29-31).

(105) § 161.

(106) § 50. Cette éducation est d'abord le fait d'autrui : par là les diversités individuelles dépendent encore de circonstances accidentelles. Mais chacun peut redresser ensuite les préjugés hérités de « nos précepteurs, qui... ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur » (*Discours*, 2^e p. A. T. VI, 13).(107) *Principes*. Lettre-préface, A. T. IX, 14.

d'ordre psychique. Dans le redressement personnel, qui utilise ces données contingentes pour forger le caractère, interviennent encore toutes les ressources humaines : jugement éclairé par la réflexion et affermi par la constante résolution, que fortifient les habitudes corporelles.

Dans cette intime union où passion et action de l'âme sont en perpétuelle corrélation, « l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps » (108) que tout naturellement les différences les plus marquantes entre les individus sont d'abord rapportées aux influences physiologiques. Mais l'âme retrouve son rôle primordial dans l'individualité : véritablement « forme », elle donne à la machine organique, avec l'unité numérique, l'achèvement suprême qui constitue l'originalité irréductible de chaque individu.

(108) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 62.

CHAPITRE IV

LA MULTIPLICITE NUMERIQUE DES SUBSTANCES PENSANTES

Si l'individuation implique l'intime union d'une forme, l'âme, et d'un fragment organisé de matière, ce n'en sont pas moins pour Descartes deux substances en droit indépendantes. Source de l'unité et facteur important de la diversité des individus, l'âme humaine est-elle par elle-même individualisée ? Dans les conditions concrètes de l'union, il était naturel que le corps réagit sur elle; mais pouvons-nous appréhender, dès cette vie, l'âme en sa pure spiritualité de substance séparable de la matière? Puisqu'elle est libérée par Descartes de toute fonction biologique, l'âme est désormais moins *anima* que *mens*, et son essence consiste dans la pensée. L'examen de cette activité pensante sera donc la voie à suivre pour rechercher la racine de son individualité.

**

C'est dans le *Cogito* que Descartes découvre à la fois l'existence de son esprit et son essence de « chose pensante ». *Cogito, ergo sum... Sed quid igitur sum? Res cogitans* (1). Peu de phrases ont suscité autant de commentaires divergents. Or, si les discussions touchant la forme intuitive ou déductive du *Cogito* n'intéressent pas notre problème, il est au contraire fondamental de déterminer si la réalité atteinte par Descartes

(1) *Principes*, I, 7. A. T. VIII, 7 (cf. *Discours*, 4^e p. A. T. VI, 32 et traduction latine, *ibid.* 558); *Méditation* II, A. T. VII, 28.

est une substance concrète et individuelle ou un *Je pense* impersonnel.

Saisie dans une expérience unique qui force les obstacles accumulés par le doute hyperbolique, la pensée s'appréhende elle-même comme une réalité indubitable au sein du flux trompeusement des représentations matérielles : celles-ci ne renvoient pas nécessairement à un idéal qui les soutienne objectivement, elles peuvent être une suite d'images rêvées; encore faut-il qu'une conscience les rêve : la série des *cogitata* suppose un *cogitans*. Dire avec Descartes « *res cogitans* », ce n'est pas outrepasser l'intuition originelle du *Cogito*, mais l'explicitier en posant cette réalité particulière qui s'éprouve dans le *Sum* (2).

Oublieux de l'étymologie du mot « chose » qui en faisait primitivement une *causa*, c'est-à-dire un principe d'être, un centre d'activité ou sujet, nous n'y voyons plus d'ordinaire que l'objet inerte dont l'identité traduit l'absence de renouvellement intérieur (3). Si la « chose qui pense » était conçue sur

(2) Spinoza a le premier réduit le *Cogito* à l'explicitation d'une proposition unique : *sum cogitans* (*Princip. philos. Cartes.*, 1^{re} p., Introd.). Kant déclare de même : « Le prétendu raisonnement cartésien, *Cogito ergo sum*, est dans le fait tautologique, puisque le *cogito* (*sum cogitans*) exprime immédiatement la réalité » (*Critique de la raison pure*, 1^{re} éd., paralogisme, éd. Barni-Archambault, t. II, p. 342). Mais la démarche cartésienne est plus complexe : d'une intuition première, *cogito* (*sum cogitans*), où le *sum* n'a qu'une fonction prédictive, Descartes remonte à une constatation existentielle : *ergo sum, sive existo*, puis il explicite la réalité ainsi appréhendée : *sum res cogitans*. L'approfondissement de l'intuition originelle prend ainsi l'apparence d'un raisonnement, en distinguant les moments de cette saisie unique en son fond. Ce dépassement du phénomène pensée en la substance purement logique, depuis Kant, par la plupart des commentateurs (Hamelin, *Système de Descartes*, p. 130, etc.).

(3) P. ex. L. Brunschvicg reproche à Descartes « d'exprimer l'expérience du *Cogito* par l'affirmation de la *res cogitans*, chose pensante, substance, n'a de signification que dans l'espace, correspondant à la vision matérielle de la chose » (*R. Descartes*, p. 36). Tel est aussi le sens principal des critiques de Maine de Biran : « on altere la vérité du fait dès qu'on transforme, par une identité logique, le *moi actuel dans l'être* ou *l'âme chose*, prise pour la chose pensante » (*Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. Tisserand, t. VIII, p. 125). Car la substance est « toujours conçue sous un rapport de passivité » et conduit malgré lui Descartes à matérialiser la pensée (ibid., 223-228). Cf. *De l'acte* de *l'existence*, éd. Tisserand, Paris, Alcan 1909, p. 60 : « Descartes eut évidemment l'intention de prendre son point de départ dans le sujet tel qu'il existe; mais, entraîné par les formes du langage, il exprime l'individualité précise du sujet sous le terme universel appellatif d'un objet indéterminé : de là toutes les illusions logiques et physiques nées du

le type de ces choses matérielles, le *Cogito* serait bien infidèle à lui-même. Le parallélisme, qui pose la pensée comme un ensemble doublant le monde des corps, méconnaît l'irréductible hétérogénéité de chaque sorte de réalité : *cogitans*, douée d'activité et de conscience, et *cogitata*, ensemble des représentations passives. La substance pensante désigne donc seulement cette existence *réelle* affirmée par le *Sum*.

Quelle est sa modalité caractéristique ? Descartes la décrit plutôt qu'il ne la définit : « qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (4). Il se place ainsi d'emblée sur le plan de la succession empirique des phénomènes psychologiques. C'est dans une intuition immédiate, et non par un redoublement réflexif, qu'il appréhende ces pensées comme faits de conscience (5). Et que cette conscience ne s'épuise point dans l'instantanéité de ses représentations successives, est encore une constatation de l'expérience. Dans une série d'intuitions évanescentes et incoordonnées, pourrais-je seulement dire *Je ?* L'expression *Mens momentanea* implique peut-être une contradiction dans les termes, car l'esprit se caractérise par la reprise de soi par soi, l'intimité avec soi ou conscience — *cum scientia* — qui définit pour Descartes la pensée elle-même (6). Mais pour ne point se dissiper dans l'instant, le *Cogito* n'accède pas nécessaire-

principe ou de la forme de son énoncé ». Sans doute M. de Biran a raison de dénoncer la tendance du langage à exprimer en termes d'en soi l'activité du pour soi. Mais Descartes s'est défilé de cette déformation (*Principes*, I, 74) et l'emploi du même mot abstrait et indéterminé de *res* n'affaiblit pas la dualité foncière des deux sortes de réalités s'exprimant par les attributs opposés de pensée et d'étendue. Biran a d'ailleurs ultérieurement reconnu que le phénomène pensée renvoie à une « chose en soi », mais, à la suite de Kant, il en fait un pur objet de croyance (*Rapports des sciences naturelles...*, éd. Tisserand, t. X, pp. 132-145, etc.). « Le *Je* du *Cogito*, dit M. Gauthier, est donc un sujet psychologique, comme le disait Maine de Biran, mais dans un sens beaucoup plus brianien qu'il ne le croyait » (*Essais sur Descartes*, p. 124).

(4) Méditation II, A. T. IX, 22 (VII, 28). Cf. Méd. III, ibid. 27 (qui ajoutée au latin : « qui aime, qui hait », et VIII, 34).

(5) Cf. *Le problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, ch. I. Ce caractère immédiat de la conscience de soi, nouveauté par rapport à la scolastique, évite à Descartes un dédoublement qui empêcherait la pensée « de se retrouver à travers l'intervalle qui la séparerait comme pensée pensante de sa réalité comme pensée » (Lachèze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, 1931, ch. I, *Cogito kantien et cogito cartésien*, p. 9).

(6) 2^e réponses, A. T. VII, 160, *Principes*, I, 9.

ment à l'éternité d'un acte intemporel (7) : au contraire la saisie concrète du pour-soi se développe dans le temps comme toute activité rattachée à un moi (8). « Je suis, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps ? à savoir autant de temps que je pense » (9). La réalité atteinte n'est donc pas une forme abstraite et vide, mais un être concret engagé dans un processus contingent.

Cette pensée est-elle pour autant individualisée par elle-même ou traduit-elle seulement les manifestations empiriques d'un principe impersonnel et transcendant ? Pour Schelling, par exemple, le *Cogito* réfléchit sur une pensée objective préexistante, et son authentique transcription serait : *Cogitatur*, *Es denki in mir* (10). « Le véritable sujet du *Je pense*, déclare également L. Brunschwig, c'est, pour un cartésianisme non systématiquement restreint, la pensée elle-même, capable de soutenir effectivement l'univers mathématique... » (11).

Mais quelle que soit la légitimité attribuée à la solution cartésienne, un fait est incontestable : dans son analyse de la conscience immédiate, Descartes n'a jamais séparé la pensée de son appartenance à un Moi. Le *Cogito* est une première personne, que le latin accentue encore d'un *Ego* : « *Ego cogito*,

(7) Cf. *L'idéalisme kantien*, p. 18 : « La doctrine cartésienne du *cogito* devrait conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit et à l'admission d'une conscience de l'éternel » (cf. p. 41, 45, etc.) ; mais M. Lachêze-Rey ajoute que Descartes a omis de discuter le postulat qui subordonne implicitement au temps l'activité du *Cogito*.

(8) *Entretien avec Barman*, A. T. V, 138 : « *Quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore* ».

(9) Médit. II, A. T. IX, 21 (VII, 27).

(10) Cf. A. Gehlen, *Descartes in Urteil Schelling*, Congrès Descartes, III, XI, p. 70 sq., cité par M. Gueroult, *Descartes au Congrès Descartes*, Revue de métaphysique..., 1938, p. 126.

(11) R. Descartes, p. 33, cf. *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1945, p. 120 : « de quel droit ce moi, s'il n'est que mon moi, se prévaudra-t-il pour franchir les bornes de l'individualité à laquelle il est réduit, et s'ériger en sujet universel qui supporte le système des choses ? ». L. Brunschwig a d'ailleurs reconnu le caractère tout idéal de ce cartésianisme : pour comprendre la véritable signification de l'idée, il faut « franchir les bornes de la conscience individuelle, où Descartes l'enfermait » (*Spinoza et ses contemporains*, p. 216). M. G. Marcel pense également que le *Cogito* « ne concerne que le sujet épistémologique, comme organe d'une connaissance objective » (*Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le monde cassé*, Paris, 1934, p. 264, Cf. *Journal métaphysique*, Paris, 1928, pp. 42-45).

ergo sum » (12) ; « *Ego sum, ergo existo* » répète le texte des Méditations, marquant ainsi plus nettement qu'il ne s'agit pas d'un mode d'être idéal et indéterminé, mais d'une position existentielle concrète. Les déterminations empiriques de la pensée ne peuvent être séparées de moi-même : « *Quid est quod a me ipso separatum dici possit?* Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer » (13).

L'expérience intérieure coïncide ici avec l'idée claire de la pensée ou conscience : c'est une de ces choses *per se nota* que toute explication obscurcirait au lieu de l'éclaircir (14). Telle est la réponse très simple que Descartes oppose à l'objection soulevée par « l'Hyperaspistes » après avoir demandé ce que sont *res, existere, cogitatio* : « *Addo quod nescias si ipse cogites, an anima mundi, quae sit in te, cogitet, ut voluit Platonici* » (15). Le rapprochement du dualisme cartésien avec la séparation du corps périssable et de l'âme impersonnelle n'est donc pas nouveau (16), mais Descartes l'a expressément repoussé. S'il corrige et affaiblit l'hylémorphisme scolastique, il ne s'insère pas davantage dans le courant syncretique de la Renaissance : développant à la fois le néo-platonisme et les interprétations alexandristes et averroïstes d'Aristote, les philosophes italiens avaient mal distingué la fonction vitale et le rôle intellectuel de cette « *Âme du monde* » unique dans les divers individus. Ce mélange de panthéisme et de vitalisme ne pouvait que heurter les tendances spontanées de Descartes qui évoque assez dédaigneusement les divergences de ces

(12) *Principes*, I, 7, A. T. VIII, 7. Cf. la traduction latine du *Discours*, revue et corrigée par Descartes (A. T. VI, 536) : *Ergo cogito, ergo sum, sive existo* (Ibid. 538; les derniers mots sont ajoutés au texte français suasi...). *Haud dubie igitur ergo etiam sum, si quid mihi perditique statuerendum sit hoc pronuntiatum, Ergo sum, ergo existo... necesse esse verum* » (A. T. VII, 25).

(13) Ibid. A. T. VII, 29 et IX, 22.

(14) *Principes*, I, 10. Cf. *Regulae*, XII, A. T. X, 420, à Elisabeth, 21 mai 1643, A. T. II, 665-666.

(15) Juillet 1641, A. T. III, 403. Descartes répond à l'ensemble de la critique : « *Nullibi etiam habeo id quo nihilur quinta objectio, ac propterea nos ignorare quid sit res, quidve cogitatio, vel opus esse ut alios id doceam qui per se tam notum est, ut nihil habeatur per quod clarus explicetur* » (août 1641, Ibid. 426).

(16) Cf. Introduction, p. 7, notes 26-27.

novatores (17). Sans s'attarder sur l'objection de son correspondant anonyme, par ce rappel de l'évidence interne de notre pensée, il se range bien plutôt aux côtés de son ami Mersenne qui avait repris un des arguments de St. Thomas contre les averroïstes du XIII^e siècle : « Je désirerais fort qu'ils m'expliquassent comment il est possible qu'il y ait une âme universelle et par conséquent que mon âme soit la même que la vôtre... » (18). La distinction des âmes individuelles doit donc être sauvegardée, et contre une accusation analogue, Descartes précise que l'abandon des formes substantielles, qui, dans la scolastique, apportent au corps sa détermination suprême, n'entraîne pas, comme l'insinuaient Voet, l'unité de l'âme du monde, esprit platonicien ou entendement universel d'Averroès (19). C'est en effet l'objection principale de la seconde thèse opposée à Regius en décembre 1641, et que Descartes résume ainsi : « Veteur ne, si formas substantiales in rebus pure materialibus negemus, dubitare etiam possimus, an detur aliqua in homine, illorumque errores qui Animam mundi Universalem aut quid simile imaginantur, non tam facilliter et tuto retundere, quam asseriores formarum » (20). Plus préci-

(17) A Beeckman, 17 octobre 1630, A. T. I, 158 : Descartes mentionne à propos de la diversité de leurs opinions « Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes ». Sur ces philosophes, cf. J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVII^e siècle et le courant libertin*, et R. Lehoucq, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, pp. 153-157. Tandis que Charbonnel, suivi par Pichard (*Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943), y voit l'annonce du rationalisme, Lenoble y dénonce une confusion fâcheuse pour la science : « Réveries platoniciennes ou vaguement stoïciennes sur l'âme du monde, Alexandrisme, Averroïsme, se rejoignent dans un syncrétisme abracadabrante où reparait toujours cette idée : la Nature a une Âme » (*Ibid.*, p. 6).

(18) *Impiété des déistes*... t. II, pp. 390-391 (cité par Lenoble, op. cit. p. 156). Cet argument tiré de l'expérience interne est déjà dans le *De unitate intellectus contra Averroistas*, cf. ch. I, p. 19). Mais le mécanisme cartésien refuserait la suite qui ajoute à la distinction des âmes humaines « celle d'un beuf, d'un moucheron, d'une rose, d'une pierre »...

(19) A. T. III, 513 : « II. Videndum, an non ab opinione negante, saltem facillior quam ab affirmante esset prolapsus in dubitationem : an illa sint formae substantiales, quae corpus hominis actuent, et unum compositum cum eo constituant ? Quod si quis hoc neget, et Galeni *κράται*, aut particulam divinae seu animae mundi, aut universalem intellectum Averrois, aut Platonis mentem, tanquam *πρόσθετον* generum in ergasterium corporis detrusum eique alligatum, ut Prometheum Caucasos, si quis, dico, tale quid substituat, quibus rationibus illum felibus et tuius retunderes, quam asseriores formarum ? ».

(20) A Regius, janvier 1642, A. T. III, 563.

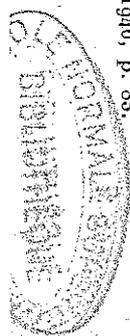
sément que son contradicteur, il note que la négation porte sur les formes des choses purement matérielles, préparant ainsi sa réponse au sujet de l'homme, composé mixte d'un corps et d'un principe spirituel. Mais il ne fait aucune distinction dans la série des doctrines dangereuses dont il ne reproduit même pas l'énumération : animisme panthéiste ou universalité de l'entendement unique sont également rejetés comme « erreurs », dont la réponse à l'objection dégage bien les néfastes conséquences : matérialité et mortalité de l'âme humaine. Or le cartésianisme permet d'y échapper, puisqu'il marque mieux que quiconque son caractère privilégié, « cum agnosceretur sola esse forma substantialis » (21). Et c'est, rappelons-le, en tant que forme du corps, que l'âme est principe d'individuation.

Donc si Descartes ne réjette pas directement les accusations d'averroïsme, c'est parce qu'il en repousse spontanément l'immédiate absurdité, sans s'arrêter à la possibilité d'une âme universelle ou d'une pensée impersonnelle. Toute conscience est rapportée à un Moi individuel, et pour exprimer cette distinction réelle des centres de pensée, le philosophe les pose comme des substances spirituelles.

Cependant, tandis que S. Thomas affirme contre Averroès la pluralité des consciences, parce que les hommes concrets sont des substances numériquement distinctes, Descartes pose la substantialité du seul sujet pensant à partir de cette diversité (22). Et si les scolastiques identifient substance seconde et composé individuel, l'étude de la matière cartésienne a montré qu'il faut dissocier substantialité et individualité. La position de l'âme comme substance ne suffit donc pas à en fonder l'individuation : c'est pourquoi il en faudra chercher les racines, moins dans le substrat métaphysique, que dans les

(21) *Ibid.* : *Ad secundum addi potest, e contra ex opinione affirmante formas substantiales, facillimum esse prolapsum in opinionem eorum qui dicunt Animam humanam esse Corpoream et Mortalem; quae cum agnosceretur sola esse forma substantialis, atque autem ex partibus configuratae et motu constare, maxima haec ejus supra alias praerogativa ostendit ipsam ab its natura differre, et naturae differentia viam aperit facillimam ad ejus Immortalitatem. Immortalitatemque demonsttrandam » (Sur l'opposition de Descartes aux tendances averroïstes à propos de l'immortalité, cf. ch. VIII, p. 199).*

(22) Cf. J. de Finance, *Cogitatio cartésienne et réflexion thomiste*, Archives de philosophie, vol. XVI, cahier II, Beauchesne, 1946, p. 83.



modes qui caractérisent la pensée, avant de pouvoir déterminer si l'individualité est une propriété essentielle des esprits.

Mais en affirmant la substantialité de l'âme à partir du seul *Cogito*, Descartes n'a-t-il pas outrepassé ses limites? Autorise-t-il la position de la pensée comme une réalité indépendante, une substance individuelle et purement spirituelle? La démarche du *Discours de la Méthode* (23) est reprise dans les *Principes* qui, malgré leur caractère plus technique, restent un abrégé scolaire : de l'exposé du *Cogito* suit immédiatement « la distinction qui est entre l'âme et le corps » (24). Ce n'est pourtant là qu'une démonstration incomplète, et au niveau du *Cogito*, les Méditations accordent seulement : « Sum igitur *proæise tantum* res cogitans » (25); or « cette notion et connaissance de moi-même ainsi précisément prise » (26), selon le vocabulaire de l'époque, désigne une abstraction, comme l'explique Descartes dans les réponses aux instances de Gassendi : « pour montrer que par ces mots, *proæise tantum*, je n'entends point une entière exclusion ou négation, mais seulement une abstraction des choses matérielles, j'ai dit que, nonobstant cela, on n'était pas assuré qu'il n'y ait rien en l'âme qui soit corporel » (27). C'est pourquoi la seconde Méditation, ainsi que l'avait annoncé l'*Abbrégé*, prouve non la spiritualité de l'âme, mais « quod ipsa sit notior quam corpus », c'est-à-dire « cogitatio prior, evidentior, et certior » (28) : il s'agit d'une distinction épistémologique, et point encore ontologique.

Pour conclure du connaître à l'être, il faut partir de notions complètes, excluant toute abstraction (29) : la saisie de l'âme comme pensée doit s'accompagner d'une opposition corrélatrice à la matière réduite à l'étendue (30), et l'un des caractères qui

(23) A. T. VI, 33.

(24) *Principes*, I, 7 et 8.

(25) Méditation II, A. T. VII, 27 (IX, 21).

(26) *Ibid.* IX, 22.

(27) A. T. IX, 215.

(28) Titre de la Méditation II (A. T. VII, 23) Cf. 5^e réponses, *ibid.* 384 : « Recte probantur unam rem esse alia notiorē... ex eo quod illis, qui utramque cognoscunt, apparet esse cogitatio prior, evidentior et certior. »

(29) 4^e réponses, A. T. IX, 171-174, à Gbibiéuf, 19 janvier 1642, A. T. III, 474-475, etc.

(30) C'est ce que signifie déjà l'analyse du morceau de cire, en donnant du corps une notion claire qui consiste essentiellement dans l'étendue. La Méditation V précise la nature de cette « extension en longueur,

appuie la démonstration est justement cette indivisible unité de l'âme qui semble fonder son individualité : « Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps, et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui concluerait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu; d'où je forme un argument positif, et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement, en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de motif d'une chose qui pense » (31).

Mais si l'existence effective des corps hors de nous n'est pas requise pour cette distinction qui porte d'abord sur deux essences contraires (32), afin d'« être assuré que les choses fussent en effet, et selon la vérité, telles que nous les concevons », il faut que l'existence de Dieu garantisse notre critère de vérité (33). L'indépendance de l'âme par rapport au corps, qui assure la spiritualité de la pensée, permettra-t-elle d'affirmer l'individualité de *ma* pensée? Puisqu'on ne parvient à la substantialité et à la spiritualité de l'âme humaine qu'en passant par Dieu, notre pensée n'est pas « conçue pleinement » sans lui. Quelle est donc la portée de cette relation ?

Elle s'établit sur plusieurs plans. La référence à Dieu assure d'abord la permanence des vérités que nous concevons clairement, et permet de s'élever de leur connaissance temporelle aux « vraies et immuables natures ». Or, pour Descartes, ce rapport reste extrinsèque : les essences éternelles n'ont pas leur fondement dans l'intelligence même de Dieu, elles en dépendent comme créatures dont l'objectivité est garantie par

largeur et profondeur » (A. T. IX, 50), d'où part la Méditation VI : « Il me me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles, et certes au moins sais-je déjà qu'il y en peut avoir, en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de Géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement » (*ibid.* 57. Cf. l'*Abbrégé*, *ibid.* 10. C'est pourquoi la physique confirme psychologiquement la preuve métaphysique (6^e réponses, A. T. IX, 238-239).

(31) A. Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 120. Sur l'opposition entre l'unité indivisible de l'âme et la divisibilité indéfinie de la matière, cf. ch. II et III, pp. 46 et 74-75.

(32) La distinction réelle est posée dans la Méditation VI avant la démonstration de l'existence des corps (A. T. IX, 62 et 63). Cf. *Principes*, I, 60.

(33) 4^e réponses, A. T. IX, 176.

l'immuabilité des décrets divins. Si « la pensée capable de soutenir effectivement l'univers mathématique » est celle de Dieu, comme le voulait L. Brunschwig, elle n'est donc pas enveloppée dans les limites du *Cogito*. Sans doute Descartes rétablit-il la certitude psychologique des évidences mathématiques avant la démonstration de l'existence de Dieu (34), et l'hypothèse d'un relativisme de la raison humaine ne détruirait pas une « persuasion ferme et immuable » (35). Mais enfermant l'homme dans une subjectivité insurmontable, cette supposition interdirait, « absolument parlant », l'accès à la « vraie et certaine science » qui fera toujours défaut aux athées (36). Sur le plan épistémologique, l'appui que la pensée humaine trouve en Dieu ne comble donc nullement la discontinuité entre notre entendement fini et l'intelligence « incompréhensible » qui transcende les principes fondamentaux de la raison. La vérité n'est pas *index sui* : elle reçoit son immuabilité de celle du Créateur.

C'est pourquoi il ne suffit pas à Descartes, pour fonder la science, de trouver au sein de notre pensée limitée l'idée d'une Pensée absolue dépourvue des contingences accidentelles : l'existant saisi dans le *Cogito* renvoie à un Être tout-puissant, *causa sui*, et dont l'essence même enveloppe l'existence. Sur ce plan ontologique, la relation nécessaire de ma pensée finie à la Pensée infinie traduit-elle une connexion interne? Si le « *Sum, ergo Deus est* » implique une telle liaison, l'âme humaine, *res incompleta* (37) par rapport à Dieu, ne sera plus conçue sans

(34) Méditation III, A. T. III, 28.

(35) 2^e réponses, A. T. IX, 113-114.

(36) Ibid. III. A propos de la création des vérités éternelles, Descartes écrivait à Mersenne au sujet des athées : « parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'exécède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible » (6 mai 1630, A. T. I, 150, cf. ibid. 145-146, 152-153).

(37) Méditation III, A. T. VII, 51 : « *intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem* », expression reprise au début de la Méditation IV, ibid. 53. Ces textes sont cités par J. Laporte (*Le rationalisme de Descartes*, p. 95, note 2) dans son analyse de la formule « *Sum, ergo Deus est* », qui condense la preuve de l'existence de Dieu (*Regulae*, XII, A. T. X, 422. Combinant cette expression avec le *Cogito*, L. Brunschwig, après M. Gilson, énonce : *Dubitō, ergo Deus est*, pour bien marquer que « le Dieu de Descartes est... immédiat comme le *Cogito* ou, plutôt encore,

abstraction « comme une chose complète » (38) : au lieu d'une substance individuelle, le *Cogito* révélerait-il seulement un mode de la Pensée divine? Que deviendrait alors « l'indivision des substances pensantes » (38) ?

Si la distinction réelle entre les substances se fonde sur leur réalité concrète, indépendante de toute abstraction mentale, la théorie des « liaisons nécessaires », qui en est la réciproque, ne devrait s'appliquer qu'à des choses du même ordre. Or, Descartes a très expressément précisé que « le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures... » mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances » (40). Sur le plan des créatures, l'absence de connexion entre la nature de la pensée et celle de l'étendue autorise donc la réelle distinction de ces deux sortes de substances. Mais la relation transcendante qui renvoie des êtres contingents à l'Être nécessaire qui les conserve continuellement, ne permet pas, sans détourner l'usage des termes, de les poser comme *modos de* Dieu, précisément parce que Descartes a réservé l'action du

immanent au *cogito* (*R. Descartes*, pp. 35 et 34). M. Laporte au contraire montre que la relation, n'étant pas réciproque, toute *modale* qu'elle soit, sauvegarde la transcendance de Dieu (op. cit. pp. 100-101).

(38) 4^e réponses, A. T. IX, 171.

(39) M. Guéroult, discutant la thèse de M. Laporte, écrit : « C'est... seulement à l'égard de Dieu, — et non à l'égard du Moi, — que ma pensée est chose incomplète. L'interprétation de M. Laporte cesse d'offrir la moindre difficulté si on l'applique, non pas à *cogito, ergo sum*, mais à *cogito, ergo Deus est*. Mais alors elle n'a plus de conséquences relativement à l'individuation des substances pensantes » (*Revue de métaphysique*, 1938, p. 121. Au début de son examen, M. Guéroult notait, comme intérêt de cette thèse, qu'elle expliquerait, par opposition à l'unité de la substance étendue, la pluralité des substances pensantes, dans la mesure où la pensée ne peut être conçue pleinement que sous la forme concrète d'une réalité personnelle : p. 116, cf. p. 115. Mais on a vu que les textes de Descartes n'imposent pas l'unité de la substance étendue, ce qui réduit la difficulté suscitée par l'absence de symétrie. Quant au fond de la discussion, ce qui intéresse particulièrement notre problème, c'est la précision que « le rapport ne s'établit pas entre un terme impersonnel », le moi existant, mais va « de ma pensée personnelle (*ego cogito*) à mon existence personnelle (*ego existo*) », ibid. p. 119. M. Laporte ne l'avait d'ailleurs jamais méconnu : cf. *Le rationalisme de Descartes*, pp. 97-98, note 4).

(40) *Principes*, I, 51.

« concours ordinaire » qui n'affaiblit pas l'indépendance relative des substances créées. Cette transcendence reste la même en ce qui concerne l'étendue, que ses propriétés imparfaites, comme la divisibilité, empêchent d'attribuer à l'essence de Dieu (40), et dans le cas de la pensée humaine qui, pour être produite « à son image et semblance » (42), n'en est pas moins « hors de lui » (43). Le terme même d'image souligne l'extériorité de la relation et la possession imparfaite d'un caractère commun. L'idée de l'infini en moi, « marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » (44) se traduit concrètement par cette aspiration incessante « à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis » (45) qui caractérise ma volonté infinie. C'est le mystère de la toute-puissance du Créateur que de poser, sans rien perdre de son inviolable indépendance, des êtres doués d'un pouvoir positif qui « nous rend en quelque façon semblables à Dieu » (46) et même « semble nous exemplifier de lui être sujets » (47). Cette liberté de la volonté assure l'autonomie des substances individuelles, bien que métaphysiquement « il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne » (48).

Ici encore la relation est d'un autre ordre, et c'est la finitude de notre entendement qui échoue à comprendre comment la toute-puissance divine « laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées » (48).

Or cette limitation de l'esprit humain, saisie corrélativement avec la liberté des le doute initial, exprime sous un autre aspect, ma condition de créature. La conscience de mon imperfection, jointe à mon idéal d'absolue perfection, conduit bien à l'Être infiniment parfait, mais par là même je m'en distingue aussi nécessairement. Et quand l'entendement borné, par un passage à la limite, s'élève jusqu'à concevoir la Pensée sans bornes, il

(41) 2^e réponses, A. T. IX, 109, à Morus, 5 février 1649, A. T. V, 270.

(42) Méditation III, A. T. IX, 41.

(43) *Principes*, I, 21, où il est question précisément de la création continuée, cf. latin : « ut nos a se diversos conservet » (A. T. VIII, 13).

(44) A. T. IX, 41.

(45) *Ibid.*

(46) *Passions*, § 152.

(47) A Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 85.

(48) A Elisabeth, 3 novembre 1645, A. T. IV, 332.

(49) *Principes*, I, 41.

la pose comme une plénitude entièrement simple, qui ne s'épuise pas dans l'addition de nos perfections particulières. Sans doute « en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire... de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine » (50). Mais cette notion commune à toute substance spirituelle présuppose la réalité des existants individuels. La pluralité des âmes n'est donc pas absorbée par l'unité de Dieu : « de ce que nous expérimentons avoir en nous-mêmes quelque puissance de penser, nous concevons facilement qu'une telle puissance peut être en quelque autre, et même plus grande qu'en nous ; mais encore que nous pensions que celle-là s'augmente à l'infini, nous ne craindrons pas pour cela que la nôtre devienne moindre. Il en est de même de tous les autres attributs de Dieu, même de la puissance de produire quelques effets hors de soi, pourvu que nous supposions qu'il n'y en a point en nous, qui ne soit soumise à la volonté de Dieu ; et partant il peut être entendu tout à fait infini sans aucune exclusion des choses créées » (51).

Descartes maintient donc fermement son point de départ, la conscience de soi, et aboutit toujours à la distinction réelle du Créateur et des créatures. Par cette réponse à l'objection des athées qui jugeaient incompatibles la multiplicité des êtres finis et l'infinité d'un « souverain être » (52), il s'oppose d'avance à la thèse de Spinoza qui retournera l'argument pour établir l'unité de la Substance divine (53).

(50) A Silhon, mars 1637, A. T. I, 353. Cf. la « notion générale de l'être » qui précède en droit le concept d'être fini (à Descartes, 28 avril 1649, A. T. V, 356). Ceci n'empêche pas qu'en fait, avant d'être rattachée à une notion générale, ma pensée est saisie comme existence concrète singulière : « Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras » (A. Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 221. Sur l'opposition de *universale* et *particularem*, cf. *Principes*, I, 59, où le latin *individua* est traduit par « choses particulières », à propos de la constitution des universaux).

(51) 2^e réponses, A. T. IX, 111.

(52) Rapportée par les auteurs des 2^e objections, A. T. IX, 99.

(53) Cf. Laehière-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, note, pp. 13-14.

Ainsi le détour nécessaire par Dieu avant d'affirmer la substantialité de notre âme nous fait bien découvrir au sein du *Cogito* un reflet du *Cogito* absolu par lequel Dieu se pose lui-même « par une surabondance de sa propre puissance » (54). Mais la constatation de l'expérience intérieure : « Je pense, donc je suis » n'a rien d'un « argument ontologique » : il suffit d'approfondir les données de la conscience, car « il est aussi loisible à chacun de s'interroger soi-même, savoir si en ce même sens il est par soi, et lorsqu'il ne trouve en soi aucune puissance capable de le conserver seulement un moment, il conclut avec raison qu'il est par un autre » (55). L'affirmé de l'Être infini qui me soutient dans l'être est le pivot de toute la démonstration cartésienne. Et même quand Descartes parle d'« émanation de sa souveraine intelligence » à propos de notre âme (56), il précise que ceci ne nous assimile aucunement à la divinité. Rejetant l'anthropothéisme aussi bien que le panthéisme, il insiste sur notre situation de *créatures* : la petitesse de l'homme au sein de l'univers immense corrige l'orgueil démesuré de ceux qui seraient tentés de ne voir que la grandeur de l'âme humaine (57). Mais la ressemblance de notre esprit avec son Créateur nous permet par la pensée « de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière » (58), puis de nous « joindre entièrement à lui de

(54) 1^{re} réponses, A. T. IX, 89.

(55) *Ibid.*, 88.

(56) A. Chanut, 1^{er} février 1647 : « Or le chemin que je juge qu'on doit suivre, pour parvenir à l'amour de Dieu, est qu'il faut considérer qu'il est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, et *divinæ quasi particula altera* » (A. T. IV, 608). La citation d'Horace, *Satires*, II, 2, v. 79, semble avoir aussi inspiré Voet dans le texte cité plus haut à la note 19 : *particulam divinæ aures seu animæ mundi* ! Mais Descartes ne va pas jusque là et le terme d'*émanation* n'a pas nécessairement une signification panthéiste : pour S. Thomas, la création *ex nihilo* est une sorte d'émanation : « emanationem totius entis à causa universalis quæ est Deus » (S. *theol.*, I, q. 45, a. D). Et pour mieux écarter toute assimilation induite de la créature au Créateur, Descartes dénonce la tentation dans les lignes suivantes : « nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu ».

(57) Ces thèmes, que l'on dirait pascaliens, sont à la base de toute la morale cartésienne : cf. à Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 291-292.

(58) Méditation III, A. T. IX, 41.

volonté » (59). Ainsi nous ne renouons nullement à notre autonomie individuelle, mais nous établissons entre deux esprits distincts la suprême relation personnelle, c'est-à-dire l'amour.

**

Dans le *Cogito* « c'est bien de moi qu'il... est question, mais d'un moi en idée qui n'est proprement ni le mien, ni d'ailleurs celui de Descartes, mais celui de tout homme réfléchissant » (60). Mais comment Descartes passe-t-il de cette unité numérique de l'âme individuelle à la pluralité des autres esprits ?

S'il ne s'est jamais expressément attaché à ce problème, plusieurs de ses disciples ont senti le besoin d'une démonstration, et l'on cite un cartésien qui se considérait très vraisemblablement comme le seul être créé (61). Quels sont donc dans les textes de Descartes les éléments de la solution ?

En toute rigueur, il traverse à peine le solipsisme, puisqu'il atteint dès la troisième Méditation l'existence d'un autre esprit incomparablement plus parfait que le sien. Mais il ne s'arrête guère au colloque de l'âme solitaire avec son Créateur (62) : la

(59) A. Chanut, A. T. IV, 608. Cf. *Passions*, §§ 79, 80, 83, et ch. VIII, pp. 224-226.

(60) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 456.
 (61) *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Trévoux, mai 1713, art. LXXX, p. 922 : à propos de « M. Berkeley, Malbranchiste de bonne foi » qui nie les corps et conclut que « les esprits seuls existent » et sont « autant d'individus », l'auteur de la note ajoute : « Un de nous connaît dans Paris un Malbranchiste qui va plus loin que M. Berkeley, il lui a soutenu fort sérieusement dans une longue dispute, qu'il est très probable qu'il soit le seul être créé qui existe, et que non seulement il n'y ait point de corps, mais qu'il n'y ait point d'autre esprit créé que lui ». Pour Malebranche, les âmes des autres hommes ne nous sont connues que par conjecture, sans qu'il en précise les modalités (*Recherche de la vérité*, I, III, 2^e p., ch. VII, § 5). Cf. les *Méditations sur la métaphysique* de l'abbé de Lançon (sous le pseudonyme de G. Wandler, dans le *Recueil de Bayle*, pp. 304-305) qui explique : « ce qui me fait conjecturer qu'ils existent, c'est qu'il me vient quelquefois des pensées auxquelles ma volonté n'a point de part, qui sont accompagnées de sons, dont je ne suis pas l'occasion, et qui me paraissent avoir un tel rapport, et une telle liaison avec mes pensées propres qu'elles y répondent exactement ». Ce rôle du langage, en germe chez Descartes, avait été développé par Cordemoy, au début du *Discours physique de la parole*, comme « le moyen de connaître les autres » (*Œuvres*, éd. de 1704, préface et pp. 1-10).

(62) Méditation III, fin, A. T. IX, 41.

véracité divine lui permet bientôt de se fier à sa très forte inclination à poser l'existence des choses matérielles. Reste à savoir si certains de ces corps sont animés par des esprits semblables à celui dont Descartes a pris conscience dans le *Cogito*. Car l'ampleur du doute méthodique n'a pas épargné la réalité des autres hommes. Descartes croit bien avoir reçu d'autrui la part de ses opinions (63); mais il peut les avoir tirées de lui-même et rêvé qu'il les avait apprises. « Les idées qui me représentent d'autres hommes » sont peut-être forgées par moi, « encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde » (64). Aussi réplique-t-il à une objection de Gassendi contre la troisième Méditation : « Vous devriez vous souvenir... que vous parlez ici à un esprit qui est tellement détaché des choses corporelles qu'il ne sait pas même si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui » (65). Et pour rendre compte de son existence, au lieu de remonter la chaîne de ses parents et ancêtres, il recourt à Dieu qui le conserve actuellement (66). Mais il ne se fonde pas sur la véracité divine pour passer directement à l'appréhension d'autrui : c'est à propos de la quatrième Méditation que Descartes déclare : « en ce lieu là même je ne supposais pas encore qu'aucun homme me fût connu » (67).

A quel moment de son itinéraire métaphysique, Descartes attend-il donc l'existence d'autrui ? Si la sixième Méditation peut être encore une figure de style employée à plusieurs reprises dans les *Méditations*, et la première personne du singulier y domine jusqu'à la fin : « de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis pas en cela

(63) L'*Enthellen* avec *Burman* commente ainsi le *per sensus* par quoi Descartes, au début des *Méditations* (A. T. VII, 18, IX, 13) dit avoir « reçu quantitas de falsis opinionibus » : « *per sensus*, scilicet per auditum, quia hinc a parentibus, præceptoribus, aliisque hominibus accipi et hausi ea que scio » (A. T. V, 146).

(64) Méditation III, A. T. IX, 34.

(65) § 1, traduction de Clerselier (latin, A. T. VII, 361).

(66) Il ne met cependant pas leur existence explicitement en doute : « Pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire mon existence, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soient eux qui me conservent » (*Méditation III*, A. T. IX, 49, la phrase : *desquels... existence* étant une addition au latin, A. T. VII, 50).

(67) 2^e réponses, A. T. IX, 112.

trompé » (68). Comme dans le *Discours de la méthode*, Descartes choisit un mode d'exposition qui suit les démarches de son esprit, et plus encore que le « discours », adressé par essence à autrui, la forme de la méditation convient à une âme qui s'isole et se replie sur elle-même. Toutefois s'il publie son expérience, c'est qu'elle est universalisable : il désire convaincre les autres hommes. Mais quelle est la valeur métaphysique de cette certitude morale touchant l'existence d'autrui ?

Tandis que dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl atteint directement une « sphère psychique » qui pose l'*alter ego* en face de l'*ego* saisi dans le *Cogito*, Descartes met sur le même plan l'affirmation d'autres substances pensantes distinctes de la nôtre et celle d'autres substances corporelles (69). L'esprit humain apparaît toujours incarné dans un corps, et c'est seulement lorsqu'on aura acquis la certitude sur l'objectivité des choses matérielles que l'on pourra distinguer « un vrai homme » d'un spectre ou d'un fantôme (70). Mais sous le vêtement corporel, comment devine-t-on l'âme de ce réel « prochain » ?

C'est par un acte de l'esprit que nous interprétons la signification de silhouettes aperçues dans la rue : « et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se renuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes » (71). A ce stade où l'existence même des automates restait douteuse, Descartes ne pouvait préciser les éléments de ce jugement. Mais on en découvre les bases dans sa théorie des animaux-machines.

En effet le paradoxe n'est point pour Descartes que les animaux n'aient point d'âme, puisque celle-ci n'a plus aucune fonction vitale, « atque ideo majori admiratione dignum sit, quod mens aliqua reperiat in unoguoque humano corpore, quam quod nulla sit in nullis brutis » (72). Il imagine même

(68) Méditation VI, A. T. IX, 71.

(69) *Principes*, I, 60 : « chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle ». Cf. au contraire Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer-Levinas, Paris, 1931, Méditation V, en particulier §§ 51-57.

(70) Méditation VI, A. T. IX, 71.

(71) Méditation II, *ibid.* 25. Le texte latin porte seulement : « vestes, sub quibus latere possent automata » (A. T. VII, 32).

(72) A Morus, 5 février 1649, A. T. V, 278. Cf. en faisant la part de la

« un homme qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns auraient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir comme lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc. » (73). Descartes cherche ainsi à montrer que cet homme, en considérant « les animaux qui sont parmi nous », y verrait seulement des automates plus parfaits que les siens; mais en ce qui concerne les hommes, « souvent il se serait trouvé empêché à discerner entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure » (74). Il admet donc expressément l'hypothèse des hommes-machines.

Cependant la confusion entre automates et hommes animés est finalement impossible, grâce au double critère développé dès la cinquième partie du *Discours de la Méthode* : « S'il y en avait (sc. : des machines) qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes : dont le premier et que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées... et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition

préciosité et des figures de style, l'attitude pratique de Descartes parmi la foule : « je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les autres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y passent » (à Balzac, 5 mai 1631, A. T. I, 203).

(73) A. X, A. T. II, 39-41. Cf. à Merseune, 30 août 1640, A. T. III, 121.

(74) A. T. II, 40.

pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir » (75).

Cette certitude reste morale car l'intérieur des cœurs sera toujours inaccessible (76) et la toute puissance divine est capable de réaliser des machines incomparablement plus parfaites que nos automates (77). Mais la complexité du mécanisme n'est pas seule en cause : le pouvoir de plier sa conduite à toutes les circonstances dénote une finalité intentionnelle et une adaptation universelle qui révèlent la raison; et le langage, distinct des manifestations passionnelles spontanées (78) ou d'une succession de *flatus vocis* (79), se caractérise également par la concision des paroles : chacun « les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire » (80). Au déroulement automatique et régulier des processus corporels s'oppose le comportement *significatif* : la conscience qui l'interprète y reconnaît la marque d'une réflexion qui traduit sous les signes sensibles la présence d'une puissance capable de répondre convenablement par des actes ou par des mots avec une souplesse universalisable. La machine corporelle n'est qu'un instrument (81) soumis à une puissance supérieure qui

(75) A. T. VI, 56-57. Cf. à Newcastle, 23 novembre 1646, A. T. IV, 574 : « Il n'y a aucune de nos actions extérieures qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent sans se rapporter à aucune passion ».

(76) Cf. à Morus, 5 février 1649, à propos des animaux : « Quamvis autem pro demonstrato habeam, probari non posse aliquam esse in brutis cogitationem, non ideo puto posse demonstrari nullam esse, quia mens humana illorum corda non pervadit » (A. T. V, 276-277).

(77) *Discours*, 5^e p., A. T. VI, 56, *Homme*, A. T., XI, 120.

(78) « Qui nous sont communes avec les bêtes », *Passions*, § 16, cf. à Newcastle, 23 novembre 1646, A. T. IV, 573-574. Mais chez l'homme l'expression des émotions, soumise à la volonté, peut devenir langage (*Passions*, § 113).

(79) Cf. l'opposition de Descartes au nominalisme de Hobbes : « Car s'il admet que quelque chose est signifié par les paroles, pourquoy ne veut-il pas que nos discours et raisonnements soient plutôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules ? » (3^e réponses, n^o 4, A. T. IX, 139).

(80) *Discours*, 5^e p., A. T. VI, 56-57.

(81) 5^e réponses, in *Modit.* II, § 3, A. T. VII, 354.

peut imprimer des directions nouvelles aux mouvements préparés par la disposition des ressorts internes : la prévisibilité des lois qui les régissent reste subordonnée aux initiatives d'une liberté.

Les âmes que le jugement permet d'attribuer à autrui sont donc analogues à celle dont je prends immédiatement conscience par le *Cogito*, c'est-à-dire essentiellement conscientes. Aussi Descartes généralise-t-il l'expérience de son indivisibilité et de son indépendance à l'égard des autres créatures : « Parce qu'un chacun de nous aperçoit en soi qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance... qui pense... nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense » (82). La pluralité des substances spirituelles est naturellement liée à l'unité numérique qui les pose dans leur individualité.

**

Comment ces individus distincts, et emprisonnés en des corps séparés surmontent-ils la subjectivité de leur conscience pour entrer en mutuelle communication (83) ?

Le langage, en révélant sous l'adaptation des réponses, la présence d'une pensée, est le lien entre les différents esprits : la multiplicité des langues particulières n'est qu'un phénomène historique et contingent, que l'on peut surmonter par la reconnaissance conventionnelle d'une langue universelle (84), ou du moins par une série d'équivalences à l'aide d'un dictionnaire : « Car qui doute qu'un Français et un Allemand puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entière-

(82) *Principes*, I, 60.(83) Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, p. 139 : « Descartes a toujours été inquiété par cette action assez mystérieuse qui permet aux âmes de communiquer... Trouver la vérité est un jeu quand on a la méthode; la méthode pourtant ne donne pas les moyens de l'enseigner, de briser le mur que chaque individu dresse autour de lui ».

(84) Descartes discute longuement dans une lettre à Mersenne du 20 novembre 1630 la « proposition d'une nouvelle langue », dont le détail lui semble compliqué. « Il serait plus aisé, conclut-il, de faire que tous les hommes s'accordassent à apprendre le latin ou quelque autre de celles qui sont en usage » (A. T. I, 79).

ment différents » (85) ? Mais inversement, sous l'identité trompeuse des vocables matériels, comment reconnaître l'accord effectif des pensées ? « Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire » (86). En effet « les mots que nous avons n'ont quasi que les significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement » (87), et Descartes met ses lecteurs en garde contre cette importante cause d'erreur (88).

Pour atténuer l'opacité du langage figé dans les mots, rien ne vaut le contact vivant de deux interlocuteurs qui s'adaptent perpétuellement l'un à l'autre : c'est pourquoi « la parole a beaucoup plus de force pour persuader que l'écriture » (89). Aussi Descartes propose-t-il toujours une discussion orale si elle est possible (90), et pour expliquer à la princesse Elisabeth les difficultés concernant l'union de l'âme et du corps, il serait disposé à « aller à La Haye pour ce sujet » (91).

Cependant, dès le début de sa carrière, il s'est heurté à des échecs dans ses efforts pour transmettre la vérité : « Bien que j'aie souvent expliqué quelques-unes de mes opinions à des

(85) 3^e réponses, A. T. IX, 139. Cf. à Mersenne, 22 juillet 1641, A. T. III, 417 : « les paroles étant de l'invention des hommes, on peut toujours se servir d'une ou de plusieurs, pour expliquer une même chose ».(86) Méditation II, A. T. IX, 25. Inversement il faut un effort de bonne volonté pour saisir sa pensée sous les mots aussi simples que possible : 3^e resp. A. T. IX, 135, 139, 141, 143, 144, 149.

(87) A Mersenne, l. cit., A. T. I, 81.

(88) *Principes*, I, § 74. Cf. des ex. de ces confusions verbales : *Principes*, II, 9, *Regulæ* XIII, A. T. X, 433-434, 5^e réponses, A. T. VII, 355-356 (in Méd. II, § 4), etc. Aussi Descartes, tout en affirmant : « Je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple » (à Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 116), ce qui est évidemment le meilleur moyen d'être accessible à tous, s'étarcie cependant de la signification habituelle des vocables scolastiques quand il y voit une source de confusion (*Regulæ*, III, A. T. X, 369, *Passions*, § 149, à Morin, 13 juillet 1638, A. T. II, 198, où il proteste contre l'accusation « d'avoir parlé ambiguëment »).(89) A Charut, 21 février 1648, A. T. V, 130. Platon dans le *Phédre*, 276 a, marquant déjà la supériorité du « discours vivant et animé » sur l'écrit, Descartes en sa jeunesse estimait fort l'éloquence (*Discours*, 1^{er} p., A. T. VI, 7), mais en sa force naturelle, née de la clarté des pensées, sans qu'il soit besoin des artifices de la rhétorique (*Ibid.*, cf. 5^e réponses, A. T. VII, 350).

(90) A Arnauld, 4 juin 1648, A. T. V, 192.

(91) 21 mai 1643, A. T. III, 668.

personnes de très bon esprit, et qui, pendant que je leur parlais, semblaient les entendre fort distinctement, toutefois lorsqu'ils les ont redites, j'ai remarqué qu'ils les ont changées presque toujours en telle sorte que je ne les pouvais plus avouer pour miennes » (92). A fortiori se demande-t-il si la publication des démonstrations les plus évidentes pour lui parviendra à en persuader les lecteurs (93). Et les *Essais* qui suivent le *Discours de la Méthode* sont d'abord dans sa pensée une tentative en ce sens : « j'éprouverai en la *Dioptrique* si je suis capable d'expliquer mes conceptions et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée : ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevassé un petit *Traité de Métaphysique* », qui est l'ébauche des *Méditations* (94).

En fait Descartes rencontra bien des incompréhensions même sur les points les plus accessibles comme la réfraction ou la nature des couleurs (95). Dans la *Géométrie* les obscurités sont particulièrement nombreuses, mais l'auteur, qui les avait pressenties (96), ne les avait pas pour autant préméditées (97) : il semble avoir eu trop de confiance en l'effort personnel des lecteurs pour retrouver par eux-mêmes des démonstrations très elliptiques (98). Quant aux preuves métaphysiques esquissées dans la quatrième partie du *Discours*, leur caractère sommaire,

(92) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 69.

(93) A Mersenne, 15 avril 1630, A. T. I, 144 : « au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente encore que les démonstrations de géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrais persuader aux autres ».

(94) A. T. I, 182. Cette lettre à Mersenne du 25 novembre 1630 est antérieure à la condamnation de Galilée qui accentua encore ses hésitations : au même, fin novembre 1633, A. T. I, 271-272, février et avril 1634, *ibid.*, 282 et 285.

(95) A Mersenne, 25 mai 1637, A. T. I, 378.

(96) Avertissement, A. T. VI, 368.

(97) Plus tard il a prétendu avoir omis à dessein des éléments essentiels de peur que « certaines gens qui se vantent de savoir tout » ne nient la nouveauté de ses démonstrations (à de Beaune, 20 février 1639, A. T. I, 511, cf. à Mersenne, 27 mai 1638, *ibid.*, 152). Mais Gérard Milhaud a montré que « beaucoup d'obscurités de l'œuvre s'expliquent sans qu'il soit besoin d'invoquer un dessein prémédité (Communication au Congrès Descartes : *Sur les obscurités de la Géométrie de Descartes*, t. II, p. 22).

(98) A Plampius, 3 octobre 1637, A. T. I, 411. Cf. *ibid.*, 437 (au P. Doriennes, 22 février 1638, d'après l'édition Adam-Milhaud, II, 139).

destiné à ne pas troubler les plus faibles esprits par l'exposé détaillé du doute méthodique dans un ouvrage en langue vulgaire, est la source principale des difficultés rencontrées (99). Cependant c'est avec quelque amertume que Descartes constate bientôt : « Je crains bien qu'il n'y ait encore guère personne qui ait entièrement pris le sens des choses que j'ai écrites, ce que je ne juge pas néanmoins être arrivé à cause de l'obscurité de mes paroles, mais plutôt à cause que, paraissant assez faciles, on ne s'arrête pas à considérer tout ce qu'elles contiennent » (100).

Aussi les *Méditations* sont-elles une nouvelle expérience : les doctes accoutumés aux plus subtiles spéculations seraient-ils persuadés par les raisons cartésiennes (101) ? Il n'est que d'évoquer l'agacement de Descartes devant la plupart des objections de Hobbes, de Gassendi ou du P. Bourdin, sans parler des incompréhensions flagrantes même d'amis comme Mersenne (102), pour s'étonner avec la princesse Elisabeth qui se demande « comment il est possible que des personnes, qui ont employé tant d'années à la méditation et à l'étude, ne sauraient comprendre des choses si simples et si claires, que la plupart, en disputant du vrai et du faux, semblent ne pas connaître comment il les faut discerner » (103).

Descartes se lasse donc bientôt de toutes ces objections, qu'il avait sollicitées dans le seul but de faire triompher universellement la vérité (104), au lieu d'opposer irréductiblement les opinions individuelles : les vaines controverses qu'il avait avant tout désiré éviter (105) le dégoûtent du métier de faire des

(99) A X, mars 1637, A. T. I, 353, au P. Valier, 22 février 1638, *ibid.*, 560, *Méditations*, Praefatio ad lectorem, A. T. VII, 7.

(100) A Mersenne, 25 janvier 1638, A. T. I, 502.

(101) *Méditations*, Praefatio ad lectorem : « ... Illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam et evidentem cognitionem veritatis mihi videtur pervenisse, ut experiat an forte hisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere » (A. T. VII, 10).

(102) Mersenne avoue être l'auteur des secondes et des sixièmes objections (sans que Descartes l'ait su), dans une lettre à Voet, 13 décembre 1642, A. T. III, 602.

(103) A Descartes, 5 décembre 1647, A. T. V, 97.

(104) A Mersenne, 28 janvier 1641, A. T. III, 297.

(105) A Mersenne, fin novembre 1633, A. T. I, 271 : « Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier ».

livres (106), d'autant plus qu'elles s'accompagnent de polémiques d'une odieuse violence, dans le pays même où il était allé chercher une paisible retraite (107).

Cependant le contact fécond des esprits a réussi à s'établir entre Descartes et des disciples comme la princesse Elisabeth, Chanut ou Clerselier. L'orientation croissante du philosophe, las des « doctes », vers les « honnêtes gens » en est la conséquence (108). Et tout naturellement, ces relations nouvelles se développent sur le plan de l'amitié où s'épanouit l'union non seulement des intelligences mais aussi des volontés (109). Ainsi quand l'expérience conduit Descartes à constater « qu'il est très malaisé d'entrer dans les pensées d'autrui » (110), on pressent déjà que les obstacles qui séparent les individus, insurmontables par le seul système intellectuel du langage, exigent un ensemble de qualités qui engagent toute la personnalité.

**

Ces difficultés pratiques à réaliser l'accord des esprits prouvent-elles leur foncière diversité ? Si leur pluralité ne se laisse discerner qu'à travers le comportement et le langage, les échecs de ce dernier pour établir de prime abord une communication effective inclineraient à penser que l'universalité de la raison est plus un idéal qu'un fait. Que devient alors la généralisation du *Cogito* ? L'analyse plus approfondie de l'activité des esprits permettra-t-elle d'expliquer à la fois leur identité spécifique et leur multiplicité numérique ? Ou bien devra-t-on reconnaître une divergence entre les aspirations premières de Descartes et

« Les constatations auxquelles il était contraint, de fait, par l'expérience » (111) ?

La réponse à ces questions n'est sans doute pas expressément formulée dans les textes de Descartes. Mais à défaut d'une psychologie systématique des différences individuelles, son œuvre est riche en notations concrètes, qu'il est bon de rassembler pour appréhender, dans toute sa complexité, l'individualité des substances pensantes, et en dégager, si possible, les facteurs essentiels.

(106) A. Merseune, 20 avril 1646, A. T. IV, 396, à Chanut, 1^{er} novembre 1646, *ibid.* 534-538. Il ne veut plus désormais recevoir d'objections, et 1646, *ibid.*, 527.
 (107) De 1641 à 1645, il est aux prises avec Voet. En 1646, l'année de la grande déillusion, c'est Regius, le disciple qu'il avait soutenu dans la précédente polémique, qui le trahit brutalement. Et dès le début de 1647 s'amorcent les attaques des professeurs de Leyde, Triglandius et Revius.
 (108) Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 139-141.
 (109) L'amitié est une forme de l'amour, qui se définit par l'union des volontés (*Possions*, §§ 79-80 et 83, cf. à Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 612). Cf. Conclusion, pp. 237-238.
 (110) A. Mesland, 15 mai 1646, A. T. IV, 111.

(111) J. Maritain, *Trois réformateurs*, Luther, Descartes, Rousseau. Paris, 1925, p. 259.

CHAPITRE V

LES DIFFÉRENTS ESPRITS

Le plus célèbre des ouvrages de Descartes s'ouvre par ce texte non moins fameux : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont le plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes » (1).

Quelles que soient les résonnances ironiques de la justification énoncée par Descartes, et les ressemblances avec d'autres textes de la même époque (2) qui en réduisent l'originalité,

(1) *Discours*, 1^{re} p., A. T., VI, 1-2.

(2) Brunetière (*Jansénistes et cartésiens*, dans *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 4^e série, Paris, 1891, p. 117) juge arbitrairement que Descartes « a textuellement emprunté » cette phrase au P. Garasse qui écrivait : « Jamais Platon n'avance plus belle maxime que celle par laquelle il dit qu'il n'y a partage au monde si bien fait que celui des Esprits, d'autant, dit-il, que tous les hommes en pensent avoir assez; il n'y a si pauvre idiot qui ne s'en contente »; texte mentionné aussi par Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*, p. 19. La suite du passage, non citée par Brunschvicg, invoque Aristote expliquant qu'on ne récompense pas la Sagesse, « d'autant qu'on ce débat il ne se trouverait point de Juges, tout le monde voudrait être partie et contester avec les autres, il n'y a si gros esprit qui voudrait céder son droit, qui velit ingenio cedere, nullus erit » (*Doctrine curieuse des beaux esprits...*, 1. I, sect. 9, p. 56). Cf. le ton ironique de Descartes dans l'*Enquête avec Burnian*, A. T. V, 175 : « unisque putat ita se excellere judicio, sen-

cette profession de foi inaugurale a dans le cartésianisme une valeur toute particulière. « Dans la doctrine scolastique... où la substance de l'homme n'est ni la pensée à part, ni l'étendue à part, mais le composé des deux, il doit arriver que l'essence, bien qu'elle demeure identique à l'intérieur d'une même espèce, n'apparaisse cependant pas avec la même pureté dans chaque individu, à cause de la matière qui la contracte selon des proportions différentes en la multipliant » (3). Mais l'âme humaine étant pour Descartes séparable du corps et purement rationnelle en son essence, par définition la raison « est toute entière en un chacun », selon « l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce » (4).

Ainsi « la diversité de nos opinions », qui empêche la communication des esprits, « ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres » (5), mais procède de la variété contingente des voies suivies pour chercher la vérité. Toutefois si la pensée est chez Descartes indépendante en droit des conditions matérielles individualisantes, quelle est la source de la différenciation interne des âmes ? N'y a-t-il pas contradiction entre l'égalité idéale de tous les esprits raisonnables et les inégalités de fait qui opposent les intelligences ?

**

tenentiam ferendi aptitudine, ut omnibus aliis in ea re aequalis sit. Nam omnibus arrident suae sententiae, et quot capita, tot sensus ». Mais Descartes réduit cette universalité au jugement et reconnaît que « multi bon sens qui est invoquée dans une phrase de Montaigne, que M. Gilson ajoute à la citation du P. Garasse : « On dit communément que le plus juste partage que Nature nous ait fait de ses grâces c'est celui du sens (copie de Bordeaux. Un autre exemplaire porte : du jugement), car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué » (Essais, I, II, ch. 17. De la présomption, cité dans le Commentaire aux Discours, p. 83). On pourrait encore mentionner les vers de Malherbe Régnier qui dans la *Satire à Rapin* unissent esprit et sens :
De là vient qu'à chacun mêmes en son défaut
Pense avoir de l'esprit autant qu'il lui en faut.
Aussi rien n'est parti si bien par la Nature
Que le sens; car chacun en a sa nourriture.

(3) E. Gilson, *Commentaire*... p. 89.

(4) A. T. VI, 2-3.

(5) *Ibid.*, 2.

Car malgré l'universalité du bon sens ou jugement, Descartes s'adresse aux « mieux sensés » (6), aux « personnes de bon jugement » (7) ou qui ont « un bon sens parfait » (8). Et il précise dans le même *Discours de la méthode* qu'il n'est pas destiné à ceux qui se reconnaissent « moins capables de discerner le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits » (9).

Peut-on résoudre cette apparente contradiction en distinguant avec M. Gilson deux significations de l'expression *bon sens* ou *bona mens* (10). Si la raison est virtuellement égale chez tous, la sagesse qui suppose un achèvement serait inégalement répartie. Cependant lorsqu'il assimile expressément sagesse et *bona mens*, Descartes leur attribue le même caractère universel (11) : car bien que tous ne possèdent pas parfaitement la science, cette sagesse en tant qu'« humaine leur est accessible en droit, tout en n'étant pleinement réalisée que par le bon usage de la raison (12). C'est donc bien moins une dualité entre des formes distinctes du bon sens, qu'une série de degrés dans son actualisation qui explique l'inégalité effective dans l'exercice de la puissance de bien juger. Car « le principal est de l'appliquer bien » (13) et c'est ce qui justifie la

(6) Au P. Charlet, octobre 1644, A. T. IV, 141. Descartes y parle aussi de « ceux qui ont le sens commun assez bon ». Or il identifie parfois « sens commun » (se. : universel) et « bon sens » (à Boswell, 1646, A. T. IV, 697, cf. *Passions*, § 77).

(7) A. Morin, 13 juillet 1638, A. T. II, 213.

(8) A. Golius, 16 avril 1635, A. T. I, 316, à Huygens, 3 mars 1637, éd. Roth, p. 37.

(9) 2^e p., A. T. VI, 15.(10) *Commentaire*, p. 81. Seule la sagesse serait en cause quand Descartes dit que le bon sens est le seul bien absolu (à Elisabeth, juin 1645, A. T. IV, 237). Et le *Studium bonae mentis* serait une « Étude de la sagesse » ou encore « De la philosophie ». Mais il nous reste trop peu de fragments pour bien déterminer la nature de cet ouvrage.(11) « de bona mente, sive de hae universali sapientia ». Cette sagesse n'a d'ailleurs rien de spécifiquement moral, puisque Descartes vient d'écrire : « cum scientiae omnes nihil sint quam humana sapientia » (*Règles*, I, A. T. X, 360). E. Gilson reconnaît que « ces deux sens ne sont d'ailleurs pas sans communiquer entre eux, car le *bon sens* est l'instrument qui, si nous en usons bien, nous permet d'atteindre la *bona mens* ou sagesse » (*Commentaire*, p. 81-82).(12) *Epistola ad Voetium*, A. T. VIII, B, 43 : « versus ille sensus rationis, in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia continetur... » *Eruditio et Sapientia* marquent bien le caractère complet du sage cartésien, savant et honnête homme (cf. ci-dessous, note 79).

(13) A. T. VI, 2.

nécessité de la méthode : le *Discours* s'adresse donc à tous « ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure » (13) et Descartes l'a écrit en français pour « que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose » (14). Sa philosophie devrait pouvoir être reçue partout, « vel etiam apud Turcas » (15), car on trouverait « d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous » (16). Le disciple idéal est donc « un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute sa raison selon la pureté de sa nature » (17), et *La recherche de la Vérité*, par une habile mise en scène, prouvera « qu'un bon esprit, quand bien même il aurait été nourri dans un désert, et n'aurait jamais eu de lumière que celle de la nature, ne pourrait avoir d'autres sentiments que les nôtres, s'il avait bien pesé toutes les mêmes raisons » (18).

Des éléments variés sont ici en cause : le jugement ou la raison, comme pouvoir inné qui caractérise la nature humaine peut rester assoupi (19) ou être « perverti » par les préjugés : ainsi les circonstances extérieures, et en particulier l'éducation reçue, jouent un rôle dans l'inégal développement de notre puissance de jugement. Et si les opinions erronées sont innétables dans la première enfance, il n'y a rien là d'irremédiable : la méthode cartésienne est d'abord une technique pour se

(13) 6^e P., *ibid.*, 77. Dans le titre primitivement projeté, Descartes annonçait l'explication des plus curieuses matières « de telle sorte que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre » (à Mersenne, mars 1636, A. T. I, 339).

(14) Au P. Valler, 22 février 1638, *ibid.*, 560.

(15) *Entretien avec Burnman*, A. T. V, 159. Pour bien comprendre le caractère révolutionnaire de cette affirmation, il faut penser que Leibniz encore exclut les Turcs de la cité des esprits qu'il désire constituer : cf. C. Plat, *Leibniz*, Paris, 1915, p. 347 (d'après le projet *De expeditione Aegyptiaca* dans Klopp, *Die Werke von Leibniz*, Hanovre, 1864, t. II, p. 209-418).

(16) *Discours*, 3^e P., A. T. VI, 23. Cf. 2^e P., *ibid.*, 16 : « tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais... plusieurs usent autant ou plus que nous de raison ».

(17) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 498. Cf. le titre, *ibid.*, 495. (18) *Ibid.*, 506. Cf. 521-522 : Polianthe « qui illitteratus esset » parvient à la vérité « solo lumine rationis et sani sensus ».

(19) Dans son exil germanique, Elisabeth écrit à Descartes que sans sa correspondance « le calibre des gens avec qui je pourrais converser étendrait ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature, et dont je reconnais l'usage par votre méthode » (juillet 1646, A. T. IV, 448).

délivrer de ces « préjugés », antérieurs à l'exercice raisonné de la vraie faculté de juger (20). Mais à ce double facteur d'une puissance universelle, dont l'épanouissement est de fait continu, Descartes ajoute sans cesse la considération de « l'esprit », qui doit être « bon » ou tout au moins « médiocre », c'est-à-dire d'une honnête moyenne. Sans prétendre que le sien « fût en rien plus parfait que ceux du commun » (21), il loue souvent l'excellence de ses correspondants sur ce point (22), et raille la faiblesse d'esprit de ses adversaires (23), tandis qu'il ne désire l'approbation que de « tous les meilleurs esprits » (24).

L'objection de Burnman arguant que bien des hommes à l'esprit obtus désiraient l'avoir meilleur et plus parfait, ne porte donc pas directement contre le début du *Discours*, et Descartes a beau jeu de lui répondre en distinguant les facultés particulières telles que l'esprit ou la mémoire, et le jugement pour lequel chacun pense exceller (25). De même Clauberg rétorquait à ceux qui accusaient Descartes de contradiction que l'égalité du bon sens n'entraîne aucunement celle des âmes (26) :

(20) Dès les *Règles*, Descartes les combat sous le nom de « prévention (XII, A. T. X, 428) ou « préoccupation » (R. XIV, *ibid.*, 446), etc. Cf. *Discours*, surtout 2^e P., A. T. VI, 12-13 ; réponses aux objections, A. T. VIII, 135, 164, 348, 438... *Principes*, I, 66 ; Correspondance, A. T. II, 212, 518 ; III, 423, IV, 114, V, 275, etc.

(21) *Discours*, A. T. VI, 2. Quelques lignes plus bas, Descartes parle encore de la « médiocrité » de son esprit, et plus loin il reconnaît : « non pas qu'il ne puisse y avoir au monde plusieurs esprits incomparablement meilleurs que le mien » (6^e P., *ibid.*, 69).

(22) P. ex. Huygens (A. T. I, 329), Mydorge (*ibid.*, 501), Christine (A. T. V, 296) et surtout Elisabeth (A. T. IV, 46, 236 ; A. T. IX, B, 22, 23).

(23) Il reprend contre le P. Bourdin une expression de ce dernier : « tenuitatem ingenti » (A. T. VII, 477, cf. *ibid.*, 472) et va jusqu'à dire qu'il n'aurait pu mieux simuler « summam ineptitudinem et imbecillitatem ingenti proprio » (*ibid.*, 515). Tel autre est traité de « petit esprit » (à Mersenne, 11 novembre 1640, A. T. III, 231, 20 avril 1646, A. T. IV, 392).

(24) Au P. Charlet, octobre 1644, A. T. IV, 141, réponse aux instances, A. T. IX, 203. Les philosophes ont été les « meilleurs esprits de leur temps », « les plus excellents esprits qui ont vécu depuis plusieurs siècles » (*Discours*, A. T. VI, 70 et 8).

(25) A. T. V, 175, cité ci-dessus, note 2.

(26) « *Judicii aequalitatem Cartes tribuerat omnibus, non animarum, nam praeter judicandi vim alia sunt in anima multa quorum ratione alia humilis alia excelsa perhibetur* » (*Defensio cartesiana*... c. 2, § 11, p. 12, cité en partie par E. Gilson, *Commentaire*, p. 87. Au-dessus de la traduction latine du *Discours*, qui relève à propos des « praestantiora ingenia » : « At supra p. 1, non id ingenti praestantia perfici docuit »).

l'exercice de la raison s'appuie sur des dons proprement intellectuels diversement répartis chez les individus.

Quelle en est la fonction et la nature ? C'est dans la découverte de vérités nouvelles qu'intervient principalement la supériorité des intelligences. Sans doute *La recherche de la Vérité* vise à faire « trouver de soi-même avec médiocre esprit tout ce que les plus subtils peuvent inventer » (27). Mais, outre que la médiocrité ici en cause n'est nullement faiblesse et insuffisance, la méthode qui guide les esprits moyens n'a pu être pressentie que par les plus doués (28). Quand Descartes parle de ceux qui « sont moins capables de discerner le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits », on peut donc admettre, avec M. Gilson, qu'il pense seulement à la découverte de vérités encore inconnues, d'autant qu'il ajoute qu'ils « doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures » (29). Ceci ne limite donc pas l'universalité du bon sens qui distingue vérité et erreur lorsqu'on les présente à son assentiment : « car encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux-mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître, lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre » (30).

Et la méthode même n'a rien d'un formalisme automatique qui assurerait les découvertes sans initiative personnelle (31). C'est pourquoi « sans avoir plus d'esprit que le commun on ne doit pas espérer de rien faire d'extraordinaire touchant les sciences humaines » (32). Il ne faut pas confondre en effet les découvertes secondaires et les trouvailles dues au hasard avec les inventions d'importance qui requièrent un esprit à la fois puissant et acéré (33). Si quelqu'un a l'idée d'une machine

(27) A. T. X, 506.

(28) « Facile mihi persuadeo illam jam ante a majoribus ingeniiis, vel solius naturæ ductu, fuisse aliquo modo perspectam » (*Regulae*, IV, A. T. X, 373).

(29) *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 15 et Gilson, *Commentaire* correspondant.

(30) A. Elisabeth, 18 août 1645. A. T. IV, 272. Cf. *Cogitationes privæ*, A. T. X, 215 : « Si qui principibus ad invenendum uti non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum primum agnoscere, quod sufficit illis ad vera de rerum assimatione judicia perferenda ».

(31) Cf. ci-dessous, ch. VI, pp. 149-152.

(32) A. Comenius, A. T. II, 347.

(33) *Acies mentis, Regulae*, XII, A. T. X, 425, *acumen ingenii*, R. VII, *ibid.*, 364, R. XI, *ibid.*, 400, etc. Cf. à Boeckman, 17 octobre 1630, A.

pleine d'artifice, il peut l'avoir imaginée par analogie avec une autre, en avoir déduit les principes de la science des mécaniques, ou enfin être « avantage d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs » (34).

Or cette vivacité naturelle, qui s'oppose à la lenteur et à la stupidité des esprits grossiers et tardifs (35), est liée à d'autres qualités spécifiquement intellectuelles : la sagacité et la perspicacité. Celle-ci développe l'acuité dans l'intuition des choses singulières (36), tandis que la première sert de guide dans la déduction (37) : elle permet de suivre l'enchaînement des conséquences et de distinguer les propositions simples. Aussi Descartes s'appuyait-il sur sa « sagacité innée » pour retrouver par lui-même les raisons d'autrui (38).

C'est l'ensemble de ces dons qui constitue l'*ingenium* ou « esprit », bien aussi rare et aussi désiré que la richesse, les honneurs ou la beauté (39). Mais cette intelligence dont le degré varie selon les individus (40), se différencie encore par

T. I, 160-ré : « Tria genera inventorum tibi propono. Primo, si quid habes aliquotus momenti, quod solus ingenii vi rationis ductu poteris excogitare... Est aliud genus inventorum, quod non ab ingenio venit, sed a fortuna... Tertium genus eorum est quæ, cum nullius aut parentis, sui sint valoris, ab inventoribus tamen suis tanquam magnæ res æstimantur... »

(34) *Principes*, I, § 17, Cf. 1^{res} réponses, A. T. IX, 83 (nécessité d'« une grande subtilité d'esprit »).

(35) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 12. Cf. *Regulae*, VII, A. T. X, 388, R. XI, *ibid.*, 409 (sur la lenteur); *Principes*, I, 10 et *Passions*, § 157 (sur la stupidité).

(36) *Regulae*, IX, A. T. X, 400. Cf. *Recherche de la Vérité*, *ibid.*, 514 : « paucillum illud, quod tantillum sani sensus mihi suppediat, perspicaciae... »

(37) *Regulae*, VI, A. T. X, 384, 387, R. X, *ibid.*, 403, 404, R. XII, *ibid.*, 428. (38) R. X, *ibid.*, 403, « experiebar utrum forte aliquid simile per ingenium quandam sagacitatem assquerer ».

(39) *Passions*, § 154 et 158. Ici *ingenium* n'a pas son sens général « équivalent à pensée dont il marque cependant en propre l'aspect subtil et personnel » (Gilson, *Commentaire*,... p. 86), ce n'est même pas « tout le contenu de la pensée » distingué de la raison (*ibid.*), mais plus précisément l'activité créatrice de l'esprit ou son application aux idées déjà constituées (« propre autem ingenium appellatur, cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit »), *Regulae*, XII, A. T. X, 416, 6. Le Roy traduit par « intelligence » : traduction des *Regulae*, Paris, Boivin, 1933, p. 117).

(40) A. Silhon, mars 1637, A. T. I, 354, où Descartes parle « des plus intelligents ».

ses aptitudes spéciales. Ainsi les hommes sont très inégalement doués pour les mathématiques ; et bien des philosophes accoutumés aux subtilités de la scolastique, sont incapables d'entendre certaines démonstrations d'Euclide, et encore moins d'Apollonius ou d'Archimède (41). Car cette compréhension requiert un *ingenium mathematicum* que tous ne possèdent pas (42). Même dans ses polémiques avec des mathématiciens comme Fermat et Roberval, Descartes se heurte à des différences individuelles, et mesure aux problèmes posés « jusqu'où va la portée de leur esprit » (43). Pour l'application des mathématiques à l'expérience, d'autres dons sont encore nécessaires, et les plus subtils dans la résolution des problèmes abstraits ne sont pas toujours les plus heureux en physique (44).

Inversement les « Analystes » sont moins aptes que d'autres aux spéculations purement métaphysiques (45). Rares sont les esprits universellement doués, comme Descartes lui-même ou la princesse Elisabeth : « l'expérience n'avait fait connaître que la plupart des esprits qui ont de la facilité à entendre les raisonnements de la Métaphysique, ne peuvent pas concevoir ceux de l'Algèbre, et réciproquement que ceux qui comprennent aisément ceux-ci, sont d'ordinaire incapables des autres, et je ne vois que celui de V. A. auquel toutes choses soient également faciles » (46).

Quelle est donc la source de ces différences ? Il faut bien admettre que « l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres » (47) : c'est de naissance par exemple que

(41) *Réponse aux instances*, A. T. IX, 211.

(42) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 176 : « Omnes... homines ad eam apti non sunt, sed requiruntur ad id ingenium mathematicum, quodque usu poliri debet ». Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 29-30 : « La lumière commune à tous est utilisée différemment par chacun suivant son don propre, don inné comme l'*ingenium mathematicum*, mais qui, comme l'*ingenium mathematicum*, peut et doit être perfectionné par la pratique ».

(43) A Mersenne, 11 octobre 1638, A. T. II, 402.

(44) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 177 : « Quidam in Mathesi ingeniosi... tamen in Physiis rebis et similibus infeliciores sunt ».

(45) A Mersenne, 13 novembre 1639, A. T. II, 622. Cf. au même, 4 mars 1641, sur Fermat : « Il sait des mathématiques, mais en philosophie, j'ai toujours remarqué qu'il raisonnait mal » (A. T. III, 328).

(46) Novembre 1643, A. T. IV, 46. Il répète publiquement cet éloge dans la *Dédicace des Principes* (A. T. IX, B, 23).

(47) *Ibid.*, 22.

Descartes tient son goût pour la découverte personnelle (48), car tous les esprits n'ont pas une égale inclination naturelle à rechercher les choses par eux-mêmes (49). Le philosophe note parfois les conditions physiologiques de cette diversité : la grande pineale est encombrée d'espèces sensibles « surtout en ceux qui ont l'esprit plus hébété : car pour les esprits fort bons et fort subtils, je crois qu'ils la doivent avoir toute libre à eux et fort mobile » (50). En effet le jeu de l'instrumentiste dépend de la valeur de son instrument, mais Descartes n'a jamais prétendu que des qualités purement intellectuelles, telles que la sagacité et la perspicacité, s'expliquent uniquement par des différences corporelles. A la base des caractères qui individualisent les âmes, il y a d'abord une part de fait irréductible, sans que Descartes ait cherché à préciser si l'hérédité joue un rôle dans l'inégalité des esprits, ou si les dons de l'intelligence, comme la force d'âme ou générosité, sont répartis à la naissance par la libre volonté du Créateur (51).

Mais ces différences individuelles peuvent être modifiées par l'éducation : « J'ai pris garde, dit Descartes, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables... d'acquiescer toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut » (52). L'inégalité des aptitudes à la naissance peut être corrigée par une technique et des exercices (53) ; et c'est ainsi par exemple qu'en pratiquant les règles de la méthode on

(48) *Regulae*, X, A. T. X, 404 : « Eo me fateor natum esse ingenio ut summam studiorum voluptatem... in hisdem propria industria inventendis semper postulerem ».

(49) *Ibid.* : « non omnium ingenia tam propensa sunt a natura rebus propriis mater indagandis ».

(50) A Meyssonnier, 29 janvier 1640, A. T. III, 20. Cf. pour le même, à Mersenne, 1^{er} avril et 30 août 1640, *ibid.* 47 et 123.

(51) Cf. *Passions*, § 161 (cité p. 92). Pour Descartes « l'âme raisonnable... ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière... mais... elle doit expressément être créée » (*Discours*, 5^e p. ; A. T. VI, 59. Cf. Gilson, *Commentaire*, p. 381 et 430) ; la réelle distinction de la substance pensante et de la matière est établie par le fait que Dieu est créateur de toutes choses, pour leur faire aussi avouer que nos âmes doivent nécessairement être créées par lui » (à X, mars 1638, A. T. II, 41-42. Cf. à Regius, janvier 1642, A. T. III, 505).

(52) *Principes, préface*, A. T. IX, B, 12.

(53) *Regulae*, IX, A. T. X, 402 : « Quidam nonnulli longe aptiores nascuntur, quam caeteri, sed arte etiam et exercitio ingenia ad hoc reddi possunt longe aptiora ».

acquiert cette sagacité dont dépend la puissance inventive de chacun (54).

**

La méthode suffirait sans doute à réduire les différences individuelles des esprits ; mais comment expliquer que Descartes ait éprouvé tant de difficultés à la faire adopter ? Les obstacles à la communication des substances pensantes ne proviennent que pour une part infime de leur plus ou moins vive intelligence. Le mur entre les individus s'édifie généralement sur des défauts d'un caractère plutôt moral, bien qu'il ne soit ici question que de l'activité tout intellectuelle de la pensée.

La spéculation philosophique exige en effet le respect de la vérité, la probité et la sincérité (55). Aussi Descartes désire-t-il que ses lecteurs « prennent la peine d'examiner curieusement ses raisons » et disent « franchement ce qu'ils en pensent » (56). Des qualités plus affectives interviennent également : il souhaite leur « bienveillance » et craint leur « froideur » (57), car sans intérêt pour la vérité, on reste dans l'ignorance (58). Plus dangereuse encore est la malveillance, qui s'accompagne généralement d'une « mauvaise foi... très honteuse » (59). Tandis que Descartes n'est porté par son humeur « qu'à rechercher la vérité, et non point à faire voir que les autres ne l'ont pas trouvée » (60), le goût des polémiques est bien trop répandu.

Sans doute « la malignité et l'envie » sont de puissants

(54) R. X, titre, *ibid.*, 403 (c'est dans cette Règle, *ibid.*, 404, que Descartes conseille de réfléchir, pour s'exercer, sur la technique des thèses-rands et des denticelles).

(55) *Epistola ad P. Dinet*, A. T. VII, 565 : « veritatis reverentia, et probitas, et candor ».

(56) A. Huygens, juillet 1640, A. T. III, 103, au P. Noël, 14 décembre 1646, A. T. IV, 586.

(57) Au P. Charlet, 9 février 1645, *ibid.*, 157.

(58) *Passions*, § 75.

(59) A. Mersenne, 30 juillet 1640, A. T. III, 128 ; cf. aux currateurs de Leyde, 4 mai 1647, A. T. V, 4 (« non neminem ignorantia aut male fidei convicisse »).

(60) A. Mersenne, 22 juin 1637, A. T. I, 391. Rien n'est plus contraire à l'honneur de Descartes que de s'amuser à reprendre les fautes d'un autre (au même, 11 octobre 1638, A. T. II, 388).

mobiles pour épier soigneusement les fautes d'autrui (61). Mais « de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre » (62), et c'est pourquoil l'esprit de contradiction provoque si peu de critiques judiciaires et légitimes. Sachant que « beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogantement les vérités les plus apparentes » (63), Descartes avait prévenu les lecteurs des *Méditations* que pour en tirer tout le fruit, il ne fallait pas s'attacher à de vaines arguties, « qu'on vis fonde in multis cavillandi occasionem inveniant » (64). Aussi finit-il par s'irriter lorsqu'il rencontre tant d'objections de ce genre : « Vous avez seulement voulu faire voir combien d'absurdités et d'injustes cavillations sont capables d'inventer ceux qui ne travaillent pas tant à bien concevoir la vérité qu'à l'impugner et contredire » (65). Et après avoir protesté toute sa vie contre cette ruineuse tendance (66), quand il ébauche les statuts d'une Académie modèle, il préconise : « L'on ne s'étudiera pas à se contredire, mais seulement à rechercher la vérité » (67).

L'esprit de contreversion est donc le principal obstacle à la compréhension entre individus, et s'il est si fréquent, c'est qu'il naît également des deux défauts qui s'opposent le plus à la conquête du vrai. Car les qualités de la pensée, comme les vertus morales, sont situées au juste milieu entre les excès

(61) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 68. Descartes s'indigne contre l'envie de ses adversaires (ad P. Dinet, A. T. VII, 574 et 582).

(62) 2^e réponses, A. T. IX, 123. Dans les pamphlets de Beaugrand, Descartes ne découvre que paralogismes, car son but n'était pas la vérité : « ce serait merveille s'il l'avait rencontrée, n'ayant dessein que de médire d'un homme qu'il haïssait » (à Mersenne, septembre 1641, A. T. III, 437).

(63) *Méditations*, Epître. A. T. IX, 7. C'est « pour empêcher les cavillations des ignorants qui ont envie de contredire » qu'il avait désiré l'approbation des Docteurs de Sorbonne (à Mersenne, 30 septembre 1640, A. T. III, 184).

(64) *Méditations*, praefatio ad lectorem, A. T. VII, 10.

(65) 5^e réponses, in Med. II, § 9, traduction Clerselier (latin, A. T. VII, 360-361 ; cf. *ibid.* 373-379, in Med. IV, § 4).

(66) P. ex. réponse aux instances, A. T. IX, 205 ; et surtout 7^e réponses : « nullam anchor nostram occasionem cavillandi non quaesivit » (A. T. VII, 462 ; cf. 453, 473, 480, 536... Il s'était déjà élevé contre les « cavillations » du P. Bourdin dans sa « Veltation » contre la *Dioptrique* : A. T. III, 111, 163, 172, 193, 227, 250.

(67) Projet d'une Académie à Stockholm, 1^{er} février 1650, § 7, A. T. XI, 664.

contraires. « C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart des disputés, que la vérité étant moyenne entre les deux opinions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire » (68).

Or ces erreurs inverses proviennent généralement soit d'un attachement excessif aux anciennes opinions, soit d'une hâte inconsidérée vers toute nouveauté. La précipitation et la prévention sont les pôles entre lesquels oscille l'esprit dans sa quête maladroite, et chacun de ces extrêmes s'accompagne d'une foule de traits secondaires qu'on peut schématiquement rassembler (69).

La précipitation semble un défaut de jeunesse, tandis que la fidélité aux opinions reçues caractériserait les hommes âgés, satisfaits d'eux-mêmes, et soucieux de fournir à leurs disciples un corps de doctrines capable de soutenir leur réputation (70). Cependant le désir de répondre à toutes les questions des élèves favorise également la précipitation (71), fréquente chez « ceux-là qui sont le plus prompts à faire des livres » (72). Inversement le respect de l'autorité qui appuie si souvent les

(68) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 7. Cf. *ibid.* 21 sur la « médiocrité » de la vertu entre les vices opposés.

(69) La précipitation et la prévention sont citées conjointement comme défauts à « éviter soigneusement » dans la 1^{re} règle de la méthode (A. T. VI, 18). Aussi dans son commentaire au *Discours*, Clauberger leur consacre-t-il deux chapitres (*Defensio cartesianæ*... ch. 11 et 12, p. 122-150). Il énumère minutieusement les douze causes de précipitation, les dix sources de préventions. Nous en avons retenu quelques indications, mais en cherchant à ordonner ces éléments exposés sans lien apparent, avec des répétitions déconcertantes, et nous en avons écarté quelques-uns, comme les erreurs du langage, que Clauberger mentionne à propos de la précipitation, alors qu'elles sont plutôt cause de préjugés.

(70) A Mersenne, février 1634 : A. T. I, 282. Descartes renonce à insinuer « ceux qui ayant déjà acquis quelque crédit par de fausses opinions, auraient peut-être peur de le perdre, si la vérité se découvrait ». Au contraire il proclame : « Profitetur me ab omni pertinaciam maxime esse alienum, nec minus paratum ad descendendum quam alius alius possit esse ad ascendendum » (au P. Hayneuve, 22 juillet 1640, A. T. III, 99). Et Clauberger note qu'il était également exempt de la précipitation de la jeunesse, ayant attendu un âge assez mûr pour s'adonner aux *Méditations* (*Defensio cartesianæ*, p. 124. Cf. *Discours*, A. T. VI, 22 et 30-31, *Méditation* I, A. T. IX, 13).

(71) Clauberger, *op. cit.* p. 133. Tandis que Descartes se défend de chercher des disciples : « nullos unquam discipulos habui, nullos quæsiivi, sed potius fugi » (A. Voel. A. T. VIII, B, 20).

(72) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 19. Au contraire Descartes avant de publier *Les Passions*, emploie plus de temps à revoir le traité qu'il n'en avait mis à le composer (A. T. XI, 326).

préjugés nait aussi de l'amour du disciple pour le maître (73). Ces deux tendances contraires dénotent donc moins l'âge ou la condition que des tempéraments divers. Elles peuvent toutefois coexister chez la même personne grâce à leur racine commune : l'orgueil. Mais ce vice se traduit généralement par des caractères distincts chez les différents individus, selon qu'ils sont enclins à la précipitation ou à la prévention. La hardiesse des intelligences promptes n'est pas la confiance arrogante des esprits routiniers ; et de nombreux traits accessoires accentuent cette opposition.

Pour les individus portés à la prévention, l'orgueil se manifeste par l'opiniâtreté avec laquelle ils soutiennent leurs idées préconçues (74) : « Il y a des hommes qui conçoivent les choses si confusément et qui s'attachent avec tant d'opiniâtreté aux premières opinions qu'ils ont une fois conçues sans les avoir jamais bien examinées, que plutôt que de s'en départir, ils nieront qu'ils aient en eux-mêmes les choses qu'ils expérimentent y être » (75). Or si l'obstination est elle-même toujours vicieuse (76), elle est particulièrement nuisible dans la recherche de la vérité qui vise une certitude métaphysique, et par suite écarte comme douteuse toute opinion non fondée. Ainsi de multiples erreurs sont issues de l'attachement aveugle aux préjugés qui précèdent notre esprit depuis l'enfance (77). Car c'est leur caractéristique de ne pas nous apparaître comme « préjugés » : nous ignorons qu'ils sont erronés et omettons d'en rechercher les causes, les faux jugements qui sont à la base restant généralement formulés par la conscience claire (78).

(73) Selon Clauberger (*op. cit.*, p. 147), Descartes en a été préservé grâce à la diversité des opinions de ses maîtres. Il mentionne aussi le principe d'autorité parmi les causes de la précipitation (*ibid.*, p. 132).

(74) C'est ce que Clauberger appelle *obstinatio pertinax* (*op. cit.*, p. 146). Elle ne caractérise pas seulement les esprits tournés vers le passé puisque Descartes met Regius en garde contre la *perthnaciam* dans l'erreur (A. T. III, 492).

(75) 6^e réponses, A. T. IX, 229.

(76) Descartes la condamne tout autant en morale : à X, mars 1638, A. T. II, 34 et à Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 83.

(77) Le philosophe dénonce particulièrement les erreurs dues à l'opiniâtreté et à l'opiniâtreté dans les réponses aux objections : 2^e rép., 14. A. T. IX, 122, 3^e rép., *ibid.*, 150, 6^e rép., *ibid.*, 229, 5^e rép., A. T. VII, 377. Correspondance, A. T. III, 99, 173, *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 523, etc.

(78) *Principes*, I, 71. Cf. Clauberger, pp. 141-144.

Mais tandis que chez l'honnête homme sans instruction, ils ne sont étayés que par l'habitude de s'y référer et s'effondrent dès qu'on lui en montre la vanité, les « doctes » (79) s'y retranchent comme dans une forteresse et considèrent toute nouveauté avec malveillance (80). C'est cette malice jointe à leur ignorance qui indigna le plus Descartes, car elle ôte toute bonne foi à la discussion. Leur orgueilleuse confiance en eux-mêmes se masque d'une apparente humilité : à l'abri du principe d'autorité (81), ces « philosophes » s'effarouchent de tout ce qui s'en écarte, et leur timidité refuse de suivre Descartes dans son itinéraire hardi à travers le doute (82). Prisonniers de l'armature syllogistique qui ne repose sur rien de solide, ils jouissent d'une fausse sécurité au-dessus du vide, sans faire l'effort nécessaire pour construire sur un fondement inébranlable leur édifice logique.

Car l'obstination et la mauvaise foi des faux doctes s'accroissent de paresse intellectuelle (83). Par une « crédulité in-

(79) Descartes emploie ce mot au sens péjoratif (*Regulae*, II, A. T. X, 362, etc.) et oppose à Voet (*de doctissimum esse lubens falebor*) l'honnête homme cultivé qu'il appelle *erudit* : « Per eruditum autem intelligo illum tantum, qui studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit. » (*Epistola*... A. T. VIII, B, 42).

(80) Au P. Dinet, 9 février 1645, A. T. IV, 159, sur la crainte des « opinions fort éloignées des vulgaires ». La longue *Epître* au même, publiée à la suite des *Méditations*, reconnaît que certaines sont dangereuses (A. T. VII, 601) et se défend contre le reproche de nouveauté (*ibid.* 579). Mais la peur que sa philosophie n'attire « imperitum multitudinem novitatis avidam » (*ibid.* 583) provient essentiellement de l'envie de ces faux doctes qui préfèrent les controverses à la vérité : « In scilicet qui docti videri malunt quam esse, jamque aliquod nomen inter eruditos ex eo se habere putant, quod de schola controversas istae disputare didicerint, timentes ne, detecta veritate, controversas istae abrogenent, ac simul eorum doctrina omnis abeat in contemptum... summa in me invidia exarserunt » (*ibid.* 573-574). Cette satire violente rassemble la plupart des défauts attribués aux partisans invétérés des anciennes opinions. Cf. aussi *Epistola ad Voetium*, A. T. VIII, B, 41-47.

(81) *Ibid.*, 43; *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 623. Or en matière de philosophie ou de science, l'usage en est « ridicule » (à Mersenne, 29 juin 1638, A. T. II, 187). Pour les *Méditations*, Descartes a cependant désiré bénéficier de l'autorité des Docteurs, mais uniquement pour prévenir l'arrogance et l'esprit de contradiction des abbés (A. T. IX, 8).

(82) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 512-513. Les craintes d'Epistemon devant « l'eau profonde » du doute ne sont pas sans évoquer certaines protestations du P. Bourdin.

(83) Clauberg, *op. cit.*, p. 140. Cf. 5^e réponses, in *Med. I*, A. T. VII, 348 : « nullum studium aut laborem in hoc (sc. : prejudicia vitanda) impendunt ». Et Descartes avoue s'indigner « souvent contre l'igno-

sidérée », ils se fient à des opinions fragiles, et s'ils les défendent par les arguments les plus subtils (83), cet exercice ne témoigne que d'une activité superficielle. Les questions sont mécaniquement divisées en une multitude de points épineux, et la raison reste oisive, tandis que le jeu des formes purement verbales fourmille de sophismes (84). L'esprit consacre toute son ingéniosité à inventer des distinctions compliquées qui obscurcissent la lumière naturelle (85) ; et Descartes les raille souvent : telles la définition aristotélicienne du mouvement (86) ou les logomachies du P. Bourdin (87). A l'encontre de la vraie philosophie qui poursuit dans la franchise et la clarté sa quête d'une lumière qui puisse servir l'humanité, la scolastique dégénérée du XVII^e siècle est un amoncellement d'opinions douteuses, source de discussions aussi stériles qu'interminables (88). Seul l'attachement absurde à ces opinions incertaines explique la haine de ceux qui les ont reçues passivement pour les autres

rance de ceux qui veulent être pris pour doctes, lorsque je la vois jointe à la malice » (à Chamut, 1^{er} novembre 1646, A. T. IV, 538. Au début de la lettre, *ibid.* 535. Il précise que ce sont les « gens d'école, qui regardent ses écrits de travers »).

(83) *Regulae*, III, A. T. X, 366 : « Eo enim scriptores solent esse ingenio, ut, quoties in aliquis opinionis controversae discernon inconcussa creditate delapsi sunt, nos semper eodem trahere conentur subtilissimis argumentis ». Cf. *Méditation I*, A. T. VII, 22 : « Conscitae opiniones occupant... creditulatem meam ». Mais on écartant ses « anciennes opinions », Descartes refuse de perdre son temps « à démêler de semblables subtilités » (*Médit. II*, A. T. IX, 20).

(84) *Regulae*, X, A. T. X, 406 : « experimur acutissima sophismata... ipsos sophistas fallere consuevisse ». Cf. R. XIV, *ibid.* 440. *Recherche de la vérité*, *ib.* 521. *Discours*, A. T. VI, 17 et les violentes attaques de l'*Epistola ad Voetium* contre la dialectique puérile et malaisante des sophistes (A. T. VIII, B, 43, 48, 50-51, etc.).

(85) R. XII, *ibid.* 426 : « Saepe litterati tam ingentiosi esse solent, ut inveniant modum cecutiendi etiam in illis quae per se evidentia sunt ». Cf. R. XIV, *ibid.*, 442. *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 70-71, etc. Les formes substantielles sont de ce genre, n'ayant nul usage, « nisi ad exaccandam studiosorum ingenia, et ipsi... superbiam quandam aliam ignorantiam obtrudendum » (à Regius, janvier 1642, A. T. III, 500).

(86) R. XII, A. T. X, 426, à Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 599, à Boswell, 1646, A. T. IV, 697-698.

(87) 7^e réponses, A. T. VII, 484.

(88) A Voet, A. T. VIII, B, 26 : « Philosophia quae a me aliquae omnibus ejus studiosis quaero solet, nihil aliud est quam cognitio earum veritatum, quae naturali lumine percipi possunt, et humanis sensibus prodessent... Philosophia autem vulgaris quae in scholis et Academiis docetur, est tantum congeries quaedam opinionum, maxima ex parte dubiarum, ut ex continuis disputationibus, quibus exagitantur solent apparet ; atque inutilium, ut longa experientia jam docuit ».

qui s'efforcent d'en trouver eux-mêmes de meilleures (89). Car si les innovations sont dangereuses en matière de foi, en philosophie tout effort pour accroître nos connaissances est louable, et il n'est pas de plus beau titre que celui de novateur (90).

En opposition avec la routine sécrétée des esprits fermés à toute recherche vivante et originale, l'élan dynamique des « novateurs » (91) semble en effet plus fécond. Pleins d'ardeur et d'une curiosité très ouverte, ils détestent l'ignorance et rejettent les fausses timidités.

Mais ces qualités intellectuelles sont trop fréquemment poussées jusqu'à l'excès inverse, la précipitation qui, avec la prévention, est source d'innombrables erreurs (92). Or elle atteint particulièrement les esprits bien doués ; car ceux « qui sont plus ardents se hâtent trop » (93). « Et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher... se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements » (94).

Ici encore c'est l'orgueil qui les perd : « Certains esprits... s'imaginent qu'ils savent en un jour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années, sitôt qu'il leur en a seulement dit deux ou trois mots, et... sont d'autant plus sujets à faillir et moins capables de la vérité qu'ils sont plus pénétrants et plus vifs » (95). Aussi Descartes préfère-t-il « pencher vers le côté

(89) Ibid : « quapropter nullo modo rationi consentaneum est, et in qui opiniones istas, quas ipsimet fatentur incertas, didicerunt, alios odio habeant, quia certiores invenire conantur ».

(90) Ibid : « circa philosophiam, quam ultra fatentur omnes novitum ab hominibus satis scri, ac multis egregiis inventis augeri posse, nihil laudabilius quam esse Novatorem ».

(91) Tandis que les « doctes » sont plutôt les scolastiques, Descartes désigne plus particulièrement sous le nom de novateurs les philosophes de la Renaissance (cf. ch. IV, p. 100, note (17), sans qu'on puisse pour autant leur attribuer exclusivement les défauts ici dénoncés).

(92) Descartes va jusqu'à dire : « Omnes errores qui in scholis accidunt inde tantum oriri quod ab initio minimum festinanter judicavimus » (*Recherche de la Vérité*, A. T. X, 526) : cette hâte initiale se mue ensuite en préjugé.

(93) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 13. Par exemple, le P. Fabri « est un homme qui a beaucoup de esprit et beaucoup d'ardeur ; mais il me semble qu'il va trop vite pour pouvoir établir quelque chose de solide » (à Mersenne, 26 avril 1647, A. T. IV, 636-637).

(94) *Principes*, I, 42.

(95) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 76. Cf. 2^e p., *ibid.*, 15. Clauberg (*op. cit.*, p. 129) attribue cette présomption à un excès de confiance en soi

de la défiance plutôt que vers celui de la présomption » (96). Si l'esprit se hâte tant vers la nouveauté, c'est parce qu'il néglige comme trop communes et aisées les connaissances claires que nous atteignons d'abord (97). Car c'est une illusion générale que les choses difficiles et rares sont les plus belles (98). Et par une aveugle curiosité, les chercheurs abandonnent la lumière de l'évidence pour s'engager dans des voies inconnues et obscures (99). Leur seul guide est alors une divination hasardée : ils compensent la fragilité de leurs conjectures par l'audace de leurs affirmations (100), car ils croiraient indignes d'eux d'avouer qu'ils ignorent quelque chose (101).

Aussi Descartes est-il l'adversaire de toutes les prétendues sciences occultes : dès sa jeunesse, il n'était « plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien,

(*intra ingenii confidentia*). La traduction latine du dernier texte porte en effet : « permulsi sunt, qui cum plus aequo propriis ingentis confident, minus celeriter solent judicare » (A. T. VI, 548). C'est en particulier le cas de Régis : « mirari subit hominis confidentiam, quod tam facile tam paucis verbis putet se omnia posse evolvere, quae ego longe et attempta meditatione composui » (A. T. VIII, B, 361). De même Fermat « est un esprit vif, plein d'invention et de hardiesse, qui s'est à mon avis précipité un peu trop, et qui, ayant acquis tout d'un coup la réputation de savoir beaucoup en algèbre, pour en avoir peut-être été loué par des personnes qui ne prenaient pas la peine ou qui n'étaient pas capables d'en juger, est devenu si hardi qu'il n'apporte pas, ce me semble, toute l'attention qu'il faut à ce qu'il fait » (à Mersenne, janvier 1638, A. T. I, 483-484). Ou encore Hobbes « a de la fièvre... ce qui peut lui donner quelque état », mais il manque de fond et « tâche d'acquiescer de la réputation par de mauvais moyens » (au même, 4 mars 1641, A. T. III, 326). Dans toutes ces esquisses acérées, la précipitation est jointe à la vivacité d'esprit et au désir de réputation.

(96) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 3.

(97) *Regulae*, IV, A. T. X, 378 : « Semper humana ingenia praetermissis his quae facile se putant praestare profanis ad nova et grandiora festinavit » ; cf. R. II, *ibid.* 362, 365.

(98) *Regulae*, IX, *ibid.*, 401 : « Est autem commune vitium Mortalibus, ut quae difficilia pulchriora videantur » (Cf. au contraire Platon, *Sophiste*, 259 c, 8, *République*, VI, 497 d : « τὰ κατὰ... γὰρ κατὰ, et Spinoza, *Ethique*, V, scolie de la prop. 42 : « omnia praecleara tam difficilia quam rara sunt »).

(99) R. IV *ibid.*, 371 : « Tam caeca Mortales curiositate tenentur, ut saepe per ignotas vias deducant ingenia ».

(100) R. II, *ibid.*, 364, 365-366, R. III, *ibid.*, 367-368, R. XII, *ibid.*, 428.

(101) R. II, *ibid.*, 363. C'est ce que Clauberg appelle *pudor igno-randi* (*op. cit.*, p. 131).

ni par les artifices ou la vanterie de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent » (102). Ce ne sont que « naïseries » (103), et « stût, dit-il, que je vois seulement le mot d'*arcantin* en quelque proposition, je commence à en avoir mauvaise opinion » (104). Il raille particulièrement les spéculations imaginaires des « chimistes », qui « ne font que dire des mots hors de l'usage commun pour faire semblant de savoir ce qu'ils ignorent » (105). Mais la nature humaine est ainsi faite « que ceux qui se vantent d'avoir des secrets, par exemple en la chimie ou en l'astrologie judiciaire, ne manquent jamais, tant ignorants et impertinents qu'ils puissent être, de trouver des curieux, qui achètent bien cher leurs impostures » (106).

Cependant ce charlatanisme n'est que la déviation d'une curiosité en éveil, — et ceux même qui ne sauraient tromper consciemment les autres sont souvent leurs propres dupes. Leur excessive confiance en eux les pousse à juger témérement de toutes choses (107), et cette témérité, loin d'être une qualité de l'esprit (108) est surtout dangereuse en un domaine où la prudence est requise. Ceux qui sont enclins à la précipitation font preuve d'une grande légèreté en se jetant à la hâte dans la recherche avant de posséder un critère de la vérité (109). Ou bien ils s'abandonnent inconsidérément au

(102) *Discours*, 1^{er} p., A. T. VI, 9.

(103) A Mersenne, 29 janvier 1640, A. T. III, 15.

(104) Au même, 20 novembre 1629, A. T. I, 78.

(105) A Newcastle, 23 novembre 1646, A. T. IV, 569-570. Cf. à Villebressieu, 1631, A. T. I, 216 : « Vous pourriez beaucoup servir de votre côté à débarrasser les pauvres malades d'esprit touchant les *sophistications* des méchants, sur lesquels vous avez tant travaillé et si inutilement... »

(106) A Chanut, 31 mars 1649, A. T. V, 327. Cf. les dangers de l'admiration liée à l'ignorance, *Passions*, § 75.

(107) *Regulae*, II, A. T. X, 365 : « judicium tenere et absque fundamento statuantur ». Cf. 5^e réponses, in *Med.*, III, § 8, A. T. VII, 369. (Dans la *Méditation* IV, A. T. IX, 48, et l'article 47 des *Principes*, 1^{er} p., le texte latin (A. T. VII, 61 et VII, 22) ne donnant pas l'équivalent de l'expression « juger témérement », cette addition, si elle n'est pas due au traducteur, serait un complément de Descartes).

(108) Selon la même erreur qui fait prendre « souvent la témérité pour une vertu » (*Dédicace des Principes*, A. T. IX, B, 27).

(109) *Regulae*, XIII, A. T. X, 434 : *Frequentar enim nonnulli in vagum ingenium applicant, antequam animadvertent, quibusnam signis rem quæstiam, si forte occurrerit, interroscent.* »

doute (110) : aussi ne convient-il pas à « ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées » (111), selon la troisième règle de la méthode qui complète nécessairement l'usage du doute systématique. C'est pourquoi « les humeurs brouillonnes et inquiètes » (112) et l'inconstance sont aussi nuisibles dans la spéculation que dans l'action (113).

La précipitation en vient même à supprimer toute « franchise » de la controverse : comment ne pas se dédire après « des jugements si prompts et si étourdis » (114) ? C'est pourquoi Descartes déteste par dessus tout les objections hâtives (115), et se plaint de voir des chercheurs souvent bien doués tomber dans l'erreur à cause de leur présomptueuse impatience. Ainsi « de rares esprits » se sont égarés « ayant laissé le grand chemin pour prendre la traverse » (116). Or « ceux qui s'égarerent en affectant de suivre des chemins extraordinaires... semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres » (117).

Cette sévérité de Descartes serait presque paradoxale : n'a-t-il pas lui-même proclamé qu'il n'espérait trouver la vérité qu'en s'éloignant des chemins suivis par ses prédécesseurs (118) ? N'a-t-il pas eu conscience des nouveautés qu'il apportait (119) ? Dans la lettre à Beekman où il condamne

(110) Au contraire Descartes ne doute pas « per inconsiderantiam vel levitatem » (*Méditation* I, A. T. VII, 21).

(111) *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 15. L'impatience peut porter sur l'épreuve même du doute : « impatientia dubitandi » (Clauberg, *op. cit.*, p. 127).

(112) *Discours*, *ibid.*, 14.

(113) Cf. 3^e p., *ibid.*, 24-25 et *Passions*, § 170. C'est cette « irresolution » qui a empêché Ferrier de s'entendre avec Descartes pour la taille des lunettes à Mersenne, 18 mars 1630, A. T. I, 132.

(114) A Mersenne, 11 octobre 1638, A. T. II, 398.

(115) P. ex. à Plamplus, 20 décembre 1637, A. T. I, 376, à Mersenne, janvier 1638, *ibid.*, 484 ; 27 mai 1638, A. T. II, 148 ; 21 décembre 1640, A. T. III, 265 ; 28 janvier 1641, *ibid.*, 293, etc.

(116) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 497.

(117) A Huygens, mars 1638, A. T. II, 48. (Ces reproches s'appliquent à Campanella, énuméré parmi les *novateurs* dans la lettre à Beekman).

(118) *Passions*, § 1.

(119) « Viamque sequor tam parum tritam atque ab usu communè tam remotam... » (*Méditations*, præfatio ad lectorem, A. T. VII, 7).

le désaccord de tous les « novateurs », il revendique contre les vantardises de son correspondant ses prétentions à l'originalité (120). Et après avoir adressé à Huygens ces vives critiques sur les erreurs où les entraînent leurs voies extraordinaires, il affirme à la fin de la même lettre son estime « de tous ceux... qui, tentant des routes nouvelles, s'écartent pour le moins du grand chemin, qui ne conduisent nulle part et qui ne servent qu'à fatiguer et égarer ceux qui le suivent » (121).

C'est que la recherche de la vérité ne se sépare pas de ces conditions concrètes d'exercice qui en font le succès ou l'échec, et qui tiennent au caractère individuel des chercheurs; les apparentes contradictions de Descartes traduisent la complexité d'une pensée très nuancée qui, sans arrêter l'élan vers le vrai, met seulement en garde contre les extravagances dues à la présomption et à la précipitation. Mais ces défauts ne doivent pas faire perdre de vue les qualités essentielles, dont l'examen complète et confirme le rôle joué par ces éléments subjectifs dans les différences qui opposent les esprits, et dans la victoire sur ces obstacles pour établir entre eux une réelle communication.

**

La poursuite féconde de la science exige en effet, avec une intelligence normale, des vertus opposées aux défauts précédents. Le « désir de connaître », par quoi se définit la curiosité (122), n'est pas un mal inguérissable, comme le croit Epistémon qui représente les scolastiques dans le petit dialogue de *La recherche de la Vérité* (123). C'est le point de départ indispensable, et Descartes avoue avoir toujours eu « un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux » (124).

(120) 17 octobre 1630, A. T. I, 157-167.

(121) A. T. II, 52. (Il est vrai que ce passage ne figure pas dans l'autographe publié par Hoth, p. 71, et provient sans doute de la minute d'une lettre légèrement postérieure. Cf. éd. Adam-Milhaud, t. II, p. 169).

(122) *Passions*, § 88. « Curiosité ou désir d'apprendre » (*Discours*, 6^e p., A. T. VI, 72).

(123) A. T. X, 499 : « Le désir de savoir qui est commun à tous les hommes est une maladie qui ne se peut guérir, car la curiosité porte-parole de la doctrine ». Epistémon reconnaît d'ailleurs qu'Éudoxe, le moins du grand chemin, ne manque pas de curiosité, *ibid.*, 501.

(124) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 10.

Mais le philosophe se gardera d'une présomption qui prétendrait s'élever au-dessus de la « condition humaine » (125) : dès ses premières réflexions Descartes reconnaît que tous nos esprits sont bornés par des limites déterminées qu'ils ne peuvent dépasser (126), et la finitude de l'entendement restera un thème essentiel du cartésianisme (127). La curiosité du savant se contentera d'atteindre en une matière toute la certitude possible (128), et il ne se croira pas plus ignorant pour avoir démontré que sa recherche excède la portée de l'intelligence humaine (129). Ces restrictions qui condamnent les conjectures arbitraires des occultistes, n'entraînent pas cependant le progrès de la découverte, car l'arbre de la philosophie, avec les mille ramifications de ses racines métaphysiques et de ses branches embrassant toutes les sciences théoriques et appliquées, est assez vaste pour satisfaire l'ardeur des plus désireux de savoir (130).

Cet amour de la vérité procure les plus grands plaisirs quand les efforts sont récompensés par des découvertes personnelles.

(125) *Regulae*, VIII, A. T. X, 393 : « tunc certe cognosceat se scientiam quaestivam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenui culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio...; et non ille videretur sanæ mentis, qui ulterius curiositatem extendere ».

(126) A. T. X, 215 : « Praescripti omnium ingenjis certi limites, quos transcendere non possunt ». Cf. *Regulae*, VII, *ibid.*, 389 ; VIII, *ibid.*, 396, 398, 400.

(127) Méditation IV, A. T. IX, 45, 1^{res} réponses, *ibid.*, 90, *Entreten avec Burnson*, A. T. V, 158, etc.

(128) R. VIII, A. T. X, 396 : « hoc ipsum, quod sciet rem quaestivam a remine scrii posse, si rebus est, curiositati suæ sufficere abunde ».

(129) *Ibid.* 396 et 400 : « rem quaestivam omnem humani ingenii capiam excedere demonstrabit, ac proinde non se idcirco magis ignarum esse arbitrabitur, quia non minor scientia est hoc ipsum quam quodvis aliud cognovisse ».

(130) Descartes, à l'époque du *Discours*, reconnaissait : « le peu que j'ai appris jusqu'ici n'est presque rien à comparaison de ce que j'ignore », mais en espérant vivre assez « pour venir entièrement à bout de ses desseins » (A. T. VI, 66 et 67). Si le dialogue de *La recherche de la Vérité* date de ses dernières années (peut-être même du séjour à Stockholm, selon l'hypothèse de Cassier, *Revue philosophique*, 1939), doit-on penser qu'il fut satisfait sur ce point, en lisant la déclaration d'Éudoxe : « Je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose... et mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu'il rencontre, ne songe point qu'il y en ait d'autres à découvrir » (A. T. X, 501) ? Ce serait peut-être accorder trop d'importance à un trait dirigé contre les insatiables curiosités, comme celle de Christine de Suède... Et Descartes, s'il s'est « contenté » d'établir solidement les principes, n'a jamais prétendu borner les recherches de ses successeurs.

et Descartes a vivement éprouvé cette sorte de contentement de soi-même (131). Mais le philosophe modèle ne s'abandonnera pas pour autant à l'orgueil du novateur qui se complaît dans son originalité. Car la valeur du résultat acquis n'est pas due à sa nouveauté, mais à sa seule vérité (132). Aussi Descartes ne se vante-t-il pas d'être « le premier inventeur » de ses opinions, il lui suffit de savoir qu'elles sont fondées en raison (133). « Il m'importe fort peu, dit-il, si je suis le premier ou le dernier à écrire les choses que j'écris, pourvu seulement qu'elles soient vraies » (134).

Et la vérité étant de droit universalisable (135), Descartes ne réserve pas sa philosophie à un petit nombre d'érudits (136). Il blâme les Anciens qui, avec une adresse maligne, ont caché leur méthode, de crainte que sa divulgation ne la rendit banale (137), et il se défend pour sa part d'envelopper sa doctrine pour en écartier la foule (138). Il condamne même l'usage d'un vocabulaire technique trop hermétique : « d'autant que je ne me sers que de raisons qui sont très évidentes et intelligibles à ceux qui ont seulement le sens commun, je n'ai pas besoin de beaucoup de termes étrangers pour les faire entendre » (139). Par tout son caractère, Descartes est donc

(131) Sur ces plaisirs de la découverte, cf. ch. VIII, pp. 219-220. Ce contentement de Descartes ne fut pas exempt de quelque vanité, comme le reconnaît Baillet, *Vie...* II, p. 491.

(132) *Epistola ad P. Dinet*, A. T. VII, 58r : « non novitate, sed sola veritate ».

(133) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 77.

(134) Au P. Valtier, 22 février 1638, A. T. I, 562. Cf. à Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 113 ; 7^e réponses, A. T. VII, 464 : « Neque ullam ex novitate meorum opinionum laudem quaesivi ».

(135) Bien qu'en fait le consentement universel soit insuffisant pour définir la vérité (à Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 597-598), celle-ci doit réaliser l'accord des esprits (*Principes*, Préface, A. T. IX, B, 18), et le désaccord est signe d'erreur (*Regulae*, II, A. T. X, 363).

(136) *La Recherche de la Vérité* s'adresse à « l'Honnête homme » qui « n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles » (A. T. X, 495).

(137) *Regulae*, IV, A. T. X, 376.

(138) *Ibid.* 374. Cf. à Morin, 13 août 1638, A. T. II, 300-201 : « je vous prie de croire que je n'ai point tâché de me renfermer et barrer dans des termes obscurs, de crainte d'être surpris ».

(139) A Regius, janvier 1642, A. T. III, 499. Cf. au P. Dinet : « Quasi vero necesse sit ut Philosophia, quae ad veritatis cognitionem est instituta, doceat ulla vocabula, quibus ipsa non eget » (A. T. VII, 597). Aussi néglige-t-il l'usage scolastique des vocables (*Regulae*, III, A. T. X, 361).

opposé à l'esprit de ces sectes secrètes auxquelles on a parfois prétendu l'affilier (140). Son idéal de connaissances claires et distinctes, fondées sur la raison et par suite accessibles à tous, exige que la lumière naturelle rayonne au grand jour et en toute candeur (141).

Cet attachement sincère au vrai sous toutes ses formes se manifeste encore par l'aveu de nos ignorances provisoires, car « la vérité... ne se découvre que peu à peu » en quelques matières, et « lorsqu'il est question de parler des autres, oblige à confesser franchement qu'on les ignore » (142). Or cette condition est indispensable à l'exercice du doute méthodique, comme à l'observation de l'ordre dans la solution des diverses questions.

La fidélité aux règles de la méthode implique en outre la patience. Et cette qualité est d'autant plus appréciable qu'elle est plus rare chez les esprits bien doués (143). Descartes l'a pratiquée en ne se laissant pas emporter par la joie de la découverte et en cherchant sa méthode sur des points particuliers durant neuf ans avant de chercher les fondements de la

(140) La phrase du P. Garasse citée au début de ce chapitre, est dirigée contre la première maxime des libertins qui vanta l'égoïsme de la doctrine sous prétexte qu'« il y a fort peu de bons esprits au monde » (*Doctrina curieuse...* I, I, p. 1). C'est la caractéristique de toutes les sectes, et en particulier des « Frères de la Croix des Roses » (*ibid.*, p. 83). En reprenant l'affirmation d'une raison en droit universelle, Descartes se rangerait donc parmi les adversaires des Rosacroix p

(141) Il ne faut pas abuser du *Larvatus prodeo* (A. T. X, 213. Cf. M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, passim). Car on y pourrait opposer ce texte des 7^e réponses : « Larva quidam... vultus meum... deformare conatur, Ego vero Nilam rejicio... Histronæ factendæ non sum assensus » (A. T. VII, 454). Et surtout les confidences à Elisabeth : « la maxime que j'ai le plus observée en la conduite de ma vie, a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse... C'est avec cette ingénuité et cette franchise, laquelle je fais profession d'observer en toutes mes actions... » (janvier 1646, A. T. IV, 597). Et Baillet parlant de son amour violent pour la vérité conclut : « La franchise et la candeur furent en tout temps le caractère particulier qui servit à le distinguer de ceux d'entre les hommes qui lui ressemblaient par d'autres endroits » (*Vie*, II, pp. 477-478).

(142) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 71 ; cf. 3^e p., *ibid.* 30, et Clauberg, *op. cit.*, p. 132.

(143) A Mersenne, 1631 et 27 mai 1638, A. T. I, 230 et II, 150 ; à Huygens, 1^{er} novembre 1635, A. T. I, 330 ; à Elisabeth, novembre 1643, A. T. IV, 46.

métaphysique (144). Cette poursuite elle-même doit se faire lentement, et pour que le lecteur revive à son tour les démarches du philosophe, il lui faudra s'arrêter plusieurs semaines sur la première Méditation (145), et ne pas craindre de remâcher à satiété la « viande si commune » des raisons de douter (146). Ainsi « ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage s'ils suivent toujours le droit chemin que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent » (147).

Pour lutter contre les dangereuses tentations de la précipitation, il est donc indispensable de posséder la vertu de circonspection (148). L'ardeur de la recherche se tempère ainsi de prudence (149), et c'est pourquoi Descartes multiplie les recommandations. Conscient de l'audace d'une enquête méthodique qui commence par tout révoquer en doute, il rappelle qu'il ne s'est pas engagé à l'aventure. « Ce cavalier français qui parit d'un si bon pas » (150) avait bien préparé les étapes de sa conquête. Il n'a frayé sa route qu'avec un guide sûr, la méthode et des maximes d'action « par provision » (151). Lorsqu'il déclare que son exemple ne peut être inconsidérément suivi, ce n'est donc ni précaution hypocrite, ni orgueil méprisant. Les jeunes esprits doivent d'abord se fier à leurs précepteurs ; et en attendant que son système soit universellement adopté dans l'enseignement, mieux vaut encore observer les règles scolastiques que s'affranchir de toute discipline (152).

(144) *Discours*, 2^e et 3^e p., A. T. VI, 22 et 30-31.

(145) 2^e réponses, A. T. IX, 103, à Mersenne, 31 décembre 1640, A. T. III, 272.

(146) *Ibid.* IX, 103. Descartes ne les a jamais présentées comme nouveautés : 3^e réponses, *ibid.* 133-134. En tant qu'hypocritique, par l'intervention du malin génie, son doute est cependant original.

(147) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 2.

(148) *Discours*, 2^e p., *ibid.*, 16. Cf. *Principes*, préface, A. T. IX, B, 9.

(149) *Regulae*, VII, A. T. X, 388 : « tam diligens et accurata perquisitio ».

(150) Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, éd. Gallimard, Paris, 1935, p. 59.

(151) *Discours*, 3^e p., A. T. VI, 22.

(152) *Regulae*, II, A. T. X, 363-364. Cf. la lettre du 12 septembre 1638 où il vante l'enseignement des Jésuites, fort utile « avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie pour se faire savant de la bonne sorte » (A. T. II, 377-3-8).

Ces précautions pour éviter les défauts trop communs chez les chercheurs sont nécessaires si l'on veut restaurer en philosophie le beau titre de novateur (153). L'exemple qu'en a donné Descartes fraye la voie à la vérité, aussi profondément différente des excès des « novatores », par quoi il désigne souvent les penseurs de la Renaissance, que des « doctes » attachés aux opinions de leurs devanciers et qui sont plus particulièrement les scolastiques. Contre eux le philosophe secoue le joug de l'autorité, mais en se défiant de l'extraordinaire pour ne viser que le vrai. Sa haine de l'ignorance, son zèle dans la recherche s'opposent à l'artificielle timidité de ceux qui sont aveuglés par leur paresse intellectuelle, mais aussi aux conjectures hasardeuses des occultistes, et au verbalisme obscur où se complaisent généralement les deux partis. A la « docte ignorance » prônée par Voetius, et qui n'est que présomption pédantesque, il oppose l'aveu modeste du véritable homme de science dont la certitude se confirme par la conscience de ses limites : la soumission à la vérité s'accompagne en outre d'une universelle bienveillance, bien contraire à l'arrogance irascible de son adversaire (154).

L'ensemble de ces qualités est soutenu par un effort constant, car il faut se défendre contre l'espoir prématuré d'atteindre les résultats confusément entrevus, contre le désir aussi de retrouver intactes certaines opinions mises entre parenthèses. Et parce qu'il est parfois fastidieux de se plier rigoureusement aux règles de la méthode, il faut prendre auparavant « une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer » (155). Or ceci marque bien le caractère moral de cette volonté de soumission à la raison, sur le plan spéculatif comme dans le domaine de l'action,

(153) A. Voet, A. T. VIII, B, 26 (cité note 90).

(154) *Ibid.*, 44 : « ut enim male instituti arrogantes pertinaces, et haerendi esse solent, sic e contra vere eruditi nunquam superbiunt ; sunt enim consilii humane infirmitatis, et quae sciunt, non magis aestimant, sed cogitant longe plura esse, quae ignorant ; atque ideo etiam sunt ingenui et doctes, semperque parati veritates sibi nondum cognitae addiscere ; ac demum ingenium ad varia flectere assueti, non possunt non esse mitis, benigni et humani ». Cf. à Regius, janvier 1642, A. T. III, 506 : « Nempse cum scientia humana sit admodum limitata, et totum id quod scitur, fere nihil sit, comparatum cum is quae ignoratur, doctrinae signum est, quod quis libere fateatur se ignorare illa quae re vera ignorat ».

(155) *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 18.

puisque Descartes déclare : « c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu » (156).

L'abondance de ces textes révèle chez Descartes une observation psychologique très fine. Les difficultés rencontrées dans ses efforts pour conquérir et transmettre la vérité lui ont fait constater empiriquement les différences inhérentes aux esprits : inégalité des dons intellectuels à la base, et plus encore défauts rattachés essentiellement à l'obstination paresseuse ou à une présomptueuse précipitation, qu'évitent seulement les intelligences animées par l'amour des idées claires et distinctes. C'est pourquoi les controverses prennent un accent directement personnel, et, dans la mesure où un effort de bonne volonté est indispensable pour accueillir la vérité, chacun est responsable de l'erreur comme d'une faute (157).

L'expérience rassemblée dans ces notations éparées confirme ici l'explication théorique de l'erreur par la divergence entre la volonté et l'entendement. Ainsi le lien de ces remarques avec les grandes thèses du cartésianisme n'est pas aussi accidentel qu'il pourrait sembler au premier abord. Dès le début du *Discours de la méthode*, si l'universalité de la raison est posée comme un idéal accessible à tous, Descartes évoque, aussitôt après, l'inégalité des âmes et les qualités de promptitude de la pensée, imagination nette et distincte, mémoire ample et présente « qui servent à la perfection de l'esprit » et sont diversement réparées (158). Car c'est par l'usage judicieux de ces éléments donnés au point de départ qu'on pourra surmonter leurs différences innées pour parvenir à l'union dans la même vérité. La nécessité de la méthode et les conditions concrètes de son exercice en découlent. La substitution au formalisme mécanique des syllogismes, d'une série de règles dont l'application requiert un effort individuel engage toute la théorie cartésienne de la connaissance. Son étude permettra d'approfondir et d'expliquer la plupart des traits révélés par l'observation empirique, afin de dégager les facteurs primordiaux de l'individualité.

(156) A. Elisabeth, 4 août 1645, A. T. IV, 265. Cf. 18 août, *ibid.* 277.

(157) *Principes*, I, 38.

(158) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 2.

En effet les défauts et qualités qui opposent les esprits, sans être indépendants des circonstances extérieures, reflètent surtout la diversité des caractères individuels : ni l'âge, ni la fonction ne rendent suffisamment compte de la tendance initiale à la précipitation ou à la prévention ; et si certains traits, par leur rapprochement, évoquent l'allure générale de deux groupes contraires de philosophes, scolastiques et « novateurs » de la Renaissance, il resterait encore à justifier l'option qui porte les individus vers l'un ou l'autre système.

Mais, pour se manifester dans l'exercice de la pensée, ces différences ont-elles leur racine en l'âme seule, dans son individualité de substance pensante ? Même les dons purement intellectuels sont en liaison avec certaines conditions physiologiques ; et leur développement semble favorisé ou entravé par des facultés à base corporelle comme la mémoire ou l'imagination. Les différences entre les âmes proviendraient-elles finalement de leur union avec le corps ? Pour examiner dans quelle mesure l'individuation par la forme et la réelle distinction des deux sortes de substances confèrent à l'âme une individualisation indépendante, il est donc indispensable de s'attacher plus encore à l'exercice de la fonction qui la caractérise. Ainsi l'étude des conditions personnelles de la connaissance déterminera la part et l'influence respective des éléments dont le jeu explique ces qualités et défauts qui distinguent les esprits.

CHAPITRE VI

LES FACTEURS SUBJECTIFS DE LA CONNAISSANCE

Descartes a si bien reconnu l'importance des différences individuelles, qu'il s'applique à reprendre ses démonstrations sous une forme nouvelle, « laquelle, dit-il, j'ai expressément changée pour m'accommoder à la diversité des esprits » (1) ; à la demande des auteurs des secondes objections, il s'efforce de systématiser *more geometrico* le contenu essentiel des *Méditations* ; car la méthode synthétique, en manifestant le lien entre conséquences et prémisses, « arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être » (2) et remédie ainsi à ce dangereux défaut qui confirme la tendance à la prévention.

Pourtant le philosophe préfère la voie analytique, « la plus vraie et la plus propre pour enseigner » (3), tandis que la synthèse « ne donne pas comme l'autre, entière satisfaction

(1) 1^{res} réponses, A. T. IX, 94.

(2) 2^e réponses, *ibid.*, 122.

(3) *Ibid.* Dans le texte latin non traduit entièrement par Clerselier, Descartes développe encore davantage cette supériorité de l'analyse sur la synthèse : « mihi persuadere lectores plus utilitatis esse percepturos quam ipsimet sint animadverturi, cum e contra ex modo scribendi synthetico plura sibi videri soleant didicisse, quam revere didicerunt » (A. T. VII, 158-159). Et il excuse le caractère sommaire de l'exposé « géométrique » qui termine les secondes réponses, en rappelant qu'elle ne doit aucunement remplacer l'exposé analytique des *Méditations*, « ex quibus multo plus utilitatis percipi posse mihi persuadeo ».

aux esprits de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée » (4). Toute compréhension profonde est en effet réinvention. Et cette exigence ne révèle pas seulement une aspiration propre à Descartes, qui a toujours préféré découvrir lui-même la vérité, plutôt que de la recevoir tout achevée (5). Elle traduit surtout le caractère fondamental de la méthode cartésienne, ennemie du formalisme qui supprimerait l'effort personnel de l'esprit. C'est pourquoi la syllogistique, — procédé d'exposition, inutile pour trouver les conclusions à atteindre, et plus proche de la rhétorique que de la philosophie (6). Or sans l'activité vivante de l'esprit, les règles sont aussi stériles dans la recherche de la vérité que dans l'art : « car ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlissent que bas-breton et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique » (7).

(4) Ibid. A. T. IX, 122.

(5) Cf. *Regulae*, X, A. T. X, 403-404, etc.

(6) Ibid., 406 : « Unde patet illas ipsas ex tali forma nihil novi percipere, Ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutilem, remum veritatem investigare cupientibus, sed prodesset tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitias facilius alius exponendas, ac probe illam ex Philosophia ad Rhetoricam esse transferendam » (Cf. R. XIV, *ibid.*, 440, *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 17). Descartes lui-même rapproche les « disputes » — essentiellement syllogistiques des « philosophes » scolastiques et les théorèmes des géomètres (A. T. IX, 123). Si la forme en est très différente (les seconds en particulier comportent un progrès réel) la rigueur contraignante de l'exposé mathématique vient aussi de la connexion nécessaire entre conclusion et antécédents (ib. 122). Ainsi la méthode synthétique englobée aussi bien le syllogisme que « l'analyse » algébrique, tandis qu'en un autre sens une part de synthèse est inséparable de l'analyse dans l'ordre d'invention. (*Discours*, 2^e p., A. T. VI, 18-19).

(7) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 7. Descartes poursuit par une application à la poésie et à l'art poétique. Cf. à Mersenne, décembre 1640, A. T. III, 255 : « Pour la musique de M. Banquins, je crois qu'elle diffère de l'air de Bossuet, comme la criée d'un écuyer qui a voulu pratiquer toutes les règles de sa rhétorique diffère d'une oraison de Cicéron, où il est malaisé de les reconnaître... ; mais cela n'empêche pas... que les règles ne soient bonnes aussi bien en musique qu'en rhétorique ». C'est pourquoi à l'occasion Descartes n'hésite pas à employer la synthèse, *more geometrico*, et même le syllogisme : « me non improbare syllogismos, nec eorum veterem formam deturpare, satis iudicant mea scripta, in quibus semper iis usus sum, cum fieret opus » (7^e réponses, A. T. VIII, 544b).

C'est donc tout le contraire de l'idéal d'un Leibniz, qui poussera à l'extrême rigueur le souci de formalisation, afin de réduire au minimum les risques de subjectivité, qu'il reprochera précisément au cartésianisme (8). Mais Descartes est plus attentif au danger de verbalisme et de paresse intellectuelle, qui guette le logicien trop confiant en ses cadres vides. Les règles de sa méthode, loin de s'appliquer automatiquement dans tous les cas comme une sorte de calcul, engagent un ensemble de considérations psychologiques, accentuées encore par le ton autobiographique des *Regulae* et surtout du *Discours*. Et il est caractéristique qu'au lieu d'intégrer dans les *Méditations* l'essentiel des objections et réponses pour enrichir leur contenu positif, le philosophe préfère les publier à la suite, « pour conserver la vérité de l'histoire » (9).

Toute son œuvre apparaît ainsi comme cette « Histoire de son esprit » que Descartes avait promise à ses amis (10), et qui englobe peu à peu ses rencontres ou ses heurts avec les autres esprits. Et quand se dressent les obstacles à la communication de la vérité, il ne peut que redire « ingénument » comment il s'est lui-même délié de ses doutes (11). En résumé, « bien que le contenu des pensées soit très général, — devant être valable par son évidence pour chacun — le lecteur y est invité à se familiariser avec l'aspect individuel de la personnalité de Descartes » (12).

**

D'où provient cette nécessité de revivre personnellement les étapes parcourues par le philosophe ? Elle tient à la conception même de la vérité qu'une cohérence purement for-

(8) P. ex. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, éd. Gerhardt, *Philosophische Schriften*, IV, 422-426, etc. Mais ces aspirations à une analyse intégrale, et l'idéal d'une « caractéristique universelle » qui résoudrait toutes les discussions par le calcul, n'excluent pas chez Leibniz l'intervention d'une pensée personnelle : cf. L. Prenant, *Le rassomble chez Leibniz : la revanche du jugement sur la forme*. Revue philosophique, octobre-décembre 1946.

(9) A. Mersenne, 21 avril 1641, A. T. III, 363.

(10) Cf. Balzac à Descartes, 30 mars 1638, A. T. I, 570.

(11) 6^e réponses, A. T. IX, 238.

(12) Jaspers, *La pensée de Descartes et la philosophie*, Revue philosophique, 1937, p. 131.

melle est impuissante à déterminer : « c'est une notion si transcendamment claire, qu'il est impossible de l'ignorer; en effet on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature »; or « on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature » (13). Tout critère extrinsèque tel que l'absence de contradiction ou l'inhérence des prédicats dans le sujet serait donc insuffisant sans une vue directe du contenu des propositions qui permette de l'appliquer.

Dans l'évidence, cette « vision » s'impose avec une clarté et une distinction irrésistibles à la *lumière naturelle*, « on puance pour distinguer le vrai du faux » (14). Ces images, empruntées au domaine de la vue marquent fortement l'aspect réaliste de la connaissance, qui s'opère par une série de « regards », — *intuitus* ou *inspectio mentis* (15) —. Ainsi l'entendement est passif à l'égard de son objet : « on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles » (16). Or il suit de cette thèse — abstraction faite de son caractère métaphorique (17) qui exprime impar-

(13) A Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 597.

(14) *Méditation* III, A. T. IX, 30 (précision ajoutée dans la traduction).

(15) Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 21 (« savoir se réduit à voir »), 25, 48, etc. Descartes précise qu'il emploie le terme *d'intuitus* en son sens étymologique, et non selon la signification scolastique (*Regulae*, III, A. T. X, 369). Il n'use pas sans réserves de l'expression française : « connaissance intuitive » (à Silhon, mars 1637, A. T. I, 353 : « on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler, intuitive... »). Cf. cependant à Newcastle (ou, selon une hypothèse ultérieure de C. Adam, A. T. XII, 465, encore à Silhon ?), mars ou avril 1648, A. T. V, 138. Cherselier rend « simplici mentis intuitu » : « par une simple inspection de l'esprit » (3^e réponses, A. T. VII, 140 et IX, 110), expression que Descartes emploie également dans la *Méditation* II (A. T. VII, 31 et IX, 25).

(16) *Passions*, § 17 (« souvent » réserve la place des idées « factices », que nous forçons).

(17) Cf. 3^e objections, n^o 13 : « cette façon de parler, une grande clarté dans l'entendement, est métaphorique, et partant, n'est pas propre à entrer dans un argument » (A. T. IX, 149).

faitement une réalité toute spirituelle (18) — que la vérité doit être éprouvée par chacun dans une expérience interne et immédiate (19).

C'est pourquoi Descartes peut seulement « montrer comme du doigt » la voie à suivre, sans « ouvrir les yeux des lecteurs, ni les forcer d'avoir de l'attention aux choses qu'il faut considérer pour connaître clairement la vérité » (20). A chacun de s'engager personnellement dans l'itinéraire que le philosophe a découvert pour atteindre l'évidence. Mais le désaccord des esprits sera-t-il imputable à la seule diversité des chemins parcourus? Comment éviter le risque de subjectivisme inhérent à un critère tout intérieur ?

« Combien de fois avons-nous vu que des personnes se sont trompées sur des choses qu'elles pensaient voir plus clairement que le soleil? » disent les auteurs des secondes objections (21); et Gassendi évoque plusieurs cas d'opinions erronées qui lui semblaient claires et distinctes (22). C'est même, selon Hobbes, une cause d'opiniâtreté (23). Mais, répond Descartes, on ne saurait prouver qu'ils conçoivent clairement et distinctement ce qu'ils assurent avec tant d'opiniâtreté (24). Car s'il reconnaît bien que « tous ceux-là n'ont peut-être pas cette clarté « qui pensent l'avoir... », « cela n'empêche pas

(18) Ceci limite la portée d'autres métaphores encore plus matérielles, comparant l'âme à une cire qui reçoit les idées comme ses modes (à Mestland, 2 mai 1644, A. T. IV, 113-114, à Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 598, cf. *Regulae*, XII, A. T. X, 414-415 où Descartes précise bien l'originalité du pouvoir de l'esprit : « hæc vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur; quod tamen per analogiam tantum est hic sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino hinc simile invenitur »).

(19) *Recherche de la vérité*, A. T. X, 524 : « Verum his adiungo, fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per ipsum, ea addiscat, neque ut de his alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unumquodque, cum res perpendit, experitur ». Cf. *Regulae*, VIII et XII, *ibid.* 364, 423, etc.

(20) A Mersenne, 21 janvier 1641, A. T. III, 283; cf. 285 : « je ne puis pas donner de l'esprit aux hommes, ni faire voir ce qui est au fond d'un cabinet à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder ».

(21) A. T. IX, 100.

(22) In *Medit.* III, § 1, A. T. VII, 277-278.

(23) A. T. IX, 149.

(24) 5^e réponses, A. T. VII, 36 : « probari nunquam potest illos clare et distincte percipere id quod pertinaciter affirmant ».

qu'elle ne diffère beaucoup d'une opinion obstinée, qui a été conçue sans une évidente perception » (25). Sans doute une vue superficielle peut-elle donner l'illusion de l'évidence, et Descartes lui-même avoue : « souvent les choses qui m'ont semblé vraies lorsque j'ai commencé à le concevoir, m'ont paru fausses lorsque je les ai voulu mettre sur le papier », car « on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs qu'à ce qu'on ne fait que pour soi-même » (26).

Ainsi « les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais... il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement » (27). Car notre conscience individuelle reste seule juge de la clarté des perceptions : « ar autem illæ claræ sint necne, ex propria conscientia optime scimus » (28). Or si cette clarté est « excellente » et s'impose irrésistiblement dans une évidence parfaite comme celle du *Cogito*, ce n'est pourtant qu'un superlatif relatif : « omnium certissimam evidentissimamque » écrit alors Descartes (29), et la traduction précise : « cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant » (30). C'est seulement un fait que « nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre » (31). La liberté d'indifférence ne joue ici que fictivement, si l'on est « plus attentif au son des paroles qu'à leur véritable signification » (32).

Même dans le cas privilégié de l'évidence maxima, la variabilité de l'attention introduit donc des nuances subjectives. Car la clarté et la distinction qui la définissent comportent

(25) 3^e réponses, A. T. IX, 149.

(26) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 66. Cf. *Note in programma*, A. T. VIII, B, 352 : « facile fit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen præjudicio aliquo executus non intelligit ».

(27) *Discours*, 4^e p., A. T. VI, 33.

(28) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 160.

(29) *Méditation II*, A. T. VII, 25 (aussi cit. après le *Cogito*).

(30) *Ibid.*, A. T. IX, 20.

(31) *Principes*, I, 7.

(32) 6^e réponses, A. T. IX, 225.

une série de degrés (33) : comment décider alors que la connaissance est si claire qu'elle soit indubitable? « Je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je ne m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, dit Descartes, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté » (34). C'est l'élan d'une spontanéité tout intérieure, irrésistible en fait, qui emporte l'assentiment. Ainsi le philosophe se confie à la lumière naturelle, dont il avoue le caractère instinctif (35), parce que « je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle » (36). Les autres inclinations, et en particulier cet instinct animal, « impulsion de la nature à la conservation de notre corps » (37) ne doivent pas être toujours suivies, lorsque la lumière naturelle en révèle l'aspect confus et douteux. Mais en l'absence de cette dernière, Descartes n'hésite pas à s'abandonner à sa « très grande inclination à croire » à l'existence des corps, puisque Dieu, non trompeur, ne lui a donné aucune « faculté capable de la corriger » (38) : en fonction de la meilleure spontanéité de jugement dont nous disposons dans un domaine donné (39), la résolution du doute sera donc une question de mesure, on dirait presque de « tact rationnel » en évoquant les métaphores de Descartes sur cette « connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de

(33) Cf. la définition de l'évidence dans la première règle de la méthode : « ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » (A. T. VI, 18), et *passim*.

(34) *Méditation IV*, A. T. IX, 47.

(35) A Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 599 : « Pour moi, je distingue deux sortes d'instinct : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on doit fier... »

(36) *Méditation III*, A. T. IX, 30.

(37) A Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 599.

(38) *Méditation VI*, A. T. IX, 63-64.

(39) Cf. L. Prenant, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*. (Revue « Europe », 27 mai 1937), qui a largement inspiré tout ce paragraphe.

confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux... votre esprit la voit, la sent, la manie » (40).

Aussi la certitude comporte-t-elle des degrés : seule la « certitude métaphysique » (41) est absolument indubitable. Mais Descartes, qui ailleurs « répute presque pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable » (42) défend la probabilité de ses inductions en physique, — bien qu'elles laissent place à la contingence de l'expérience (43). Inversement les raisons de douter qui semblent « très fortes et même considérées » dans la première Méditation (44), ne sont telles que d'un point de vue métaphysique; et psychologiquement elles paraissent la certitude ; cependant à ce stade elles restent sujettes à l'hypothèse du Dieu trompeur. Or c'est sa véracité qui définit la certitude véritable ou « science » et la simple persuasion : « que duo ita distinguo ut persuasio sit, cum superest aliqua ratio que nos possit ad dubitandum impellere; scientia vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla numerum ignorare concili possit ; qualem nullam habent qui Deum ignorare » (46).

Mais, pour la conscience, la certitude n'est qu'un degré supérieur de croyance : « Car que nous importe, si peut-être quelque un ferait que cela même, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés, paraît faux aux yeux de Dieu ou des

(40) A (Newcastle ?), mars ou avril 1648, A. T. V, 137-138. Cf. *Regule*, XII, A. T. X, 420 : « id ipsum quod intueamur, sive quod attingimus cogitando ».

(41) *Principes*, IV, 206, *Discours*, 4^e p., A. T. VI, 37-38, 5^e réponses, in *Medit.* II, § 1, A. T. VII, 352.

(42) A Mersenne, 5 octobre 1637, A. T. I, 450 ; cf. *Regule*, II, A. T. X, 362 : « relictis illas omnes probabiles tantum cognitions, nec credendum ». C'est le but du doute hyperbolique développé dans toute la première Méditation.

(43) *Principes*, IV, 204-206. Bien que plusieurs déductions restent possibles à partir des principes généraux, et que seule l'expérience puisse décider des phénomènes contingents comme l'existence d'une lune unique (à Morus, 5 février 1649, A. T. V, 275), la multiplicité des faits expliqués fait « qu'il n'est pas moralement croyable » que le chiffre proposé par les lois cartésiennes soit faux, et on en a même une certitude plus que morale ». Sur le rôle de l'expérience dans la physique, cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 209-218.

(44) A. T. IX, 17.

(45) *Méditation* III, *ibid.* 28.

(46) A Regius, 24 mai 1640, A. T. III, 65.

anges, et que partant, absolument parlant il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons pas du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car, nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée; laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude » (47).

Au contraire, quand fait défaut cette adhésion spontanée à l'objet du jugement qui caractérise la persuasion, l'esprit se rebelle contre les conclusions qu'on prétend lui imposer : la seule cohérence logique ne le touche pas, et c'est pourquoi Descartes n'aime guère les arguments qui arrachent par force la conviction du lecteur (48). Et lui-même évoque le moment où, après avoir démontré la réelle distinction des deux substances, il était contraint à l'assentiment, tout en gardant des réticences intérieures : « je me sentais à la vérité obligé d'y acquiescer pour ce que je ne remarquais rien en elles qui ne fût bien suivi, et qui ne fût tiré de principes très évidents, suivant les règles de la logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé » (49). C'est parce que la persuasion demande, outre les raisons logiques, un ensemble complexe de facteurs psychologiques, que Descartes s'est toujours préoccupé de la valeur persuasive de ses démonstrations (50). Les dispositions favorables, la bienveillance et le désir sincère de trouver la vérité sont des éléments affectifs qui préparent l'état d'évidence dont la perception subjective peut être considérée comme un « sentiment intellectuel » (51).

La connaissance s'opère donc au plus intime de chaque individu; et aucune règle extrinsèque n'en peut assurer la transmission : par là se justifie l'appel adressé à chaque lecteur pour revivre à son tour une expérience, intemporelle quant à ses résultats, mais profondément personnelle dans

(47) 2^e réponses, A. T. IX, 113-114.

(48) Cf. ci-dessus, p. 149.

(49) 6^e réponses, A. T. IX, 238-239.

(50) Cf. chapitre IV, p. 114-118.

(51) L. Prenant *Esthétique et suggeste cartésienne*, 2^e p., Revue d'histoire de la philosophie, avril-juin 1942, p. 100) parle à ce propos d'« affectivité de l'intellect ». J. Marilain déclare : « L'évidence cartésienne est une évidence subjective, qualité de certaines idées » (*Trois réformateurs*, p. 107). Mais il faut ajouter que c'est la perception d'une même vérité objective, accessible à tous.

son déroulement psychologique. L'objectivité de la vérité n'en est pas diminuée, car le caractère réaliste de la thèse cartésienne la fonde suffisamment, et son accès est ouvert à tous grâce à l'universelle puissance de bien juger. Mais cette raison ne s'épanouit pas en de purs procédés logiques ; et ce sont encore des facteurs subjectifs qui expliquent les difficultés d'atteindre l'évidence.

**

Quels sont ces éléments qui appuient ou contrarient la conquête personnelle de la vérité, et rendent généralement compte des défauts et qualités qui opposent les esprits ? Quand l'intelligence ordinaire requise au départ et la bonne volonté ne manquent pas, d'où provient le défaut de persuasion ? Les géomètres qui ajoutent leurs objections à la sixième série affirmément par exemple : « Nous avons lu plus de sept fois vos Méditations avec une attention d'esprit presque semblable à celle des anges et... néanmoins nous ne sommes pas encore persuadés. Nous ne pouvons pas toutefois nous persuader que vous vouliez dire que, tous tant que nous sommes, nous avons l'esprit stupide et grossier comme des bêtes, et du tout inhabile pour les choses métaphysiques, auxquelles il y a trente ans que nous nous exerçons » (52). Descartes, non sans s'étonner « grandement » et minimiser les divergences, explique alors : « La difficulté qu'ils ont à recevoir mes conclusions peut aisément être attribuée à la coutume invétérée qu'ils ont de juger autrement de ce qu'elles contiennent » (53). Ailleurs le philosophe reconnaît : « J'avoue aussi que cette obscurité vient en partie... de ce que j'ai supposé que certaines notions, que l'habitude de penser m'a rendues familières et évidentes, le devaient être aussi à un chacun » (54).

Ainsi les différences de niveau qui gênent la communication des esprits sur le plan de l'évidence sont suscitées largement par l'habitude, qui ancre les uns dans leurs opinions antérieures et facilite à l'extrême aux autres la compréhension des résultats acquis. En effet, elle crée et fortifie les préjugés, et explique cette illusion de clarté qui naît de l'accoutu-

(52) A. T. IX, 224.

(53) *Ibid.*, 243.

(54) Au P. Valtier, 22 février 1638, A. T. I, 560.

manance : « nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter » (55). L'habitude de céder à l'autorité rend difficile le recours à la seule lumière naturelle (56). Celle-ci s'obscureit également sous l'effet des conjectures audacieuses avancées au hasard et sans méthode, « ut quodammodo ipsa ratione uti desuescamus » (57). L'opiniâtreté et la paresse intellectuelle des esprits prévenus puisent donc leur force d'inertie dans le mécanisme de l'habitude, tandis que la tendance à la précipitation s'accroît de son côté « par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses » (58).

Mais les mauvaises habitudes s'useront peu à peu sous l'effet d'habitudes contraires : ainsi le doute méthodique, qui doit « accoutumer notre esprit à se détacher des sens » (59) sera hyperbolique, comme un bâton tordu que l'on redresse en le courbant dans l'autre sens (60). C'est pourquoi il faut pratiquer la technique de la méditation recommandée par Descartes, s'arrêter assez sur chaque point, et repasser « si longtemps et si souvent » la suite des arguments en notre esprit « afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une

(55) *Principes*, I, 66 ; cf. *ibid.* §§ 16, 50, 72... 2^e réponses, A. T. IX, 123, 4^e rép. *ibid.*, 185, etc.

(56) *Recherches de la Vérité*, A. T. X, 522-523 : « Quippe qui, illius instar, opinionibus omnino relictis, centumque occupatis praesudiciis est, difficulter admodum soli naturali se dediti ; jam dū enim auctoriati potius, cedere, quam propriae rationis dictantini aures prebere, sese adsueteit ».

(57) *Regulae*, IV, A. T. X, 375 ; cf. B. X, *ibid.* 405 : « hebetarent tamen ingenti lumen, et ita puerilibus et vanis assuefacterent, ut postea scilicet in rerum superficialibus haereret, neque intentius penetrare ».

(58) *Méditation* VI, A. T. IX, 65. Cf. 6^e réponses, *ibid.*, 237 : « la coutume nous fait raisonner et juger si promptement... ». Clauberg compte l'habitude (« consuetudo ab infantia adherens ») aussi bien comme cause de précipitation que de prévention (*Defensio cartesianae*, p. 124 et 142).

(59) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 9.

(60) 5^e réponses, A. T. VII, 349.

habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées » (61). La sixième « Demande » du philosophe, préalable à toute démonstration formelle, est que les lecteurs « s'accoutument à distinguer les choses qui sont clairement connues, de celles qui sont obscures » (62). Toute règle est impuissante sans cet effort individuel; la méthode est avant tout un exercice à pratiquer, et son auteur, pour encourager le lecteur à le suivre, ne peut que noter sur lui-même le progrès de cette nouvelle accoutumance (63).

L'habitude, d'adversaire devient ainsi une alliée, et après avoir détruit les obstacles, elle facilite encore positivement la conquête de la vérité. Son inertie même intervient comme facteur d'accélération. L'exercice supplée aux déficiences naturelles, l'habitude de résoudre les problèmes aide à trouver plus rapidement la solution de nouvelles questions et cette pratique des mathématiques accoutume plus généralement l'esprit « à se repaître de vérités » (64). Et Descartes promet à ses disciples la meilleure récompense de leurs efforts personnels : car « l'habitude qu'ils acquerront, en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles, leur servira plus que toutes mes instructions ne sauraient faire » (65).

Dans cette nécessité de suivre un ordre progressif, on reconstruit la troisième règle de la méthode, dont M. Gilson dit qu'elle « nous impose moins une vérité abstraite à admettre qu'une habitude intellectuelle à acquérir » (66). C'est pourquoi il faut « ne manquer pas une seule fois à les observer » (67), — et l'on retrouve ici un aspect moral de ces qualités indispensables au philosophe. Conformément à la tradition l'habitude est en effet la marque de la vertu, et pour bien juger il est

(61) 2^e réponses, A. T. IX, 104.

(62) *Ibid.*, 127.

(63) *Méditation* IV, début, A. T. IX, 62, etc.

(64) *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 19. *L'Enthousiasme avec Burman* commente : « ut autem illud (scilicet : ingenium) excelsi possit, opus est *Scientia mathematica*, et ea non ex libris, sed ex ipso usu et arte hauriri debet » (A. T. V, 176); cf. *Principes*, préface, A. T. IX, B, 14 : « il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles... »; *Regulae*, IX, A. T. X, 402 (l'exercice comme remède aux inégalités naturelles), R. XI, *ibid.*, 470, etc.

(65) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 72.

(66) *Commentaire*, p. 208.

(67) A. T. VI, 18.

nécessaire qu'à la connaissance du vrai s'ajoute l'habitude d'y acquiescer (67) : si les obstacles à vaincre sont moins forts dans le domaine théorique que sur le plan de l'action, cette étude montre assez cependant que les raisonnements purement intellectuels ne s'imposent pas sans l'appui de facteurs subjectifs comme l'habitude.

Par là, le progrès de la connaissance s'insère dans une histoire individuelle, où les acquisitions successives de l'enfance et de la maturité, et les diverses influences subies peuvent entraver ou favoriser l'accès à la vérité. D'autre part, si Descartes réserve la possibilité d'habitudes proprement spirituelles, il en explique généralement le mécanisme par la seule puissance d'inertie de la matière qui garde les plis reçus (68). Ainsi les événements contingents et l'aptitude variable des corps à conserver les traces où s'inscrit l'habitude, interviennent dans l'exercice de la fonction pensante propre à chaque âme. Une faculté à base corporelle joue donc un rôle important dans l'individualisation des esprits.

Et cela peut sembler paradoxal dans la perspective qui attribue la part primordiale pour cette individualisation à l'esprit informant le corps, et non aux dispositions physiologiques comme telles. Or l'habitude n'est pas la seule faculté de ce genre qui intervienne dans la différenciation des substances pensantes, jusqu'en leur activité proprement intellectuelle. C'est pourquoi, avant de voir comment toutes ces facultés, pour importantes que soient leurs fonctions dans la connaissance, restent subordonnées à quelque principe spirituel, il convient d'examiner le mécanisme des puissances connexes à l'habitude : la mémoire et l'imagination.

**

La mémoire en effet apparaît souvent chez Descartes comme

(67) A. Elischbeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 291 et 295-296 : « outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger... Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes »; cf. *Passions*, § 161.

(68) Cf. l'explication physiologique de la mémoire-habitude, A. T. III, 20 (citée ci-dessus, p. 163). L'acquisition des habitudes est comparée au dressage des animaux-machines (*Passions*, § 50). Sur la possibilité d'habitudes purement spirituelles, cf. à Regius, janvier 1642, A. T. III, 503 et *Le problème de l'inconsistant et le Cartésianisme*, ch. I. Pour que se pose la question du rôle du corps dans l'individualisation, il suffit d'alléguer que la plupart de ces habitudes soient mécaniques.

étroitement liée au corps. Or il ne s'agit pas ici de considérer tous les textes sur la mémoire, et en particulier de se demander des à présent si la souvenance du passé reste possible dans l'âme séparée du corps. Il suffira pour l'instant de remarquer que la mémoire qui nourrit notre pensée quotidienne a une base physiologique.

Parmi les quatre facultés de la connaissance énumérées dans la Règle XII, la mémoire est jointe à la sensibilité et à l'imagination, toutes trois opposées à la puissance purement intellectuelle qui perçoit la vérité, et dont elles ne sont que des auxiliaires. Et la suite rapproche davantage encore la mémoire, au moins sous son aspect corporel, et l'imagination reproduit-trice (68). La physiologie des *Regulae*, si elle évoque déjà les traces laissées dans le cerveau en les comparant à celles d'un sceau sur la cire, reste sans doute métaphorique. Mais le *Traité de l'Homme* développe cette explication à l'aide de précisions anatomiques : les esprits animaux que le mécanisme percipif a poussés jusqu'à la glande pinéale, passent ensuite dans les pores de la paroi interne du cerveau, et frayent entre ses fibres, ou « petits filets », diverses voies, « en sorte qu'ils y tracent aussi des figures qui se rapportent à celles de la pinéale, ces traces ne sont pas aussi nettes que celles qui donnent occasion au sens commun de percevoir les choses extérieures; mais l'intensité, la durée ou la répétition (70) du mouvement des esprits favorisent leur retour dans les voies déjà frayées : « en sorte que ces esprits rencontrant ces pores,

(68) *Regulae*, XII, A. T. X, 411 et 416.

(69) A. T. XI, 178. La Forge commente par cette comparaison : « A peu près comme ferait un homme qui aurait la force de pénétrer dans un taillis assez épais, ou dans un pré quand l'herbe est haute; car il n'y a point de doute qu'en écartant et pliant les branches qu'il trouverait dans son chemin, il leur ferait prendre sa figure. Et quoique l'on puisse dire qu'elle n'y demeurerait pas longtemps, s'il n'y passait qu'une fois fort promptement, néanmoins s'il continuait à y passer fort souvent, il n'y rencontrerait plus la même difficulté qu'il aurait trouvée en commençant, et sa forme et sa figure y demeurerait à la fin imprimée, quoiqu'il n'y passât plus » (*Remarques sur le Traité de l'Homme*, 2^e édit., p. 312). La métaphore est trop précise, car il y a simple correspondance entre la figure perçue et la trace cérébrale, et non ressemblance comme dans le cas des « espèces » traditionnelles : cf. R. XII, A. T. X, 414.

(70) A. T. XI, 178 (suite du texte précédent) « ... non pas toutefois si aisément et si parfaitement du premier coup... mais peu à peu de longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée ».

entrent dedans plus facilement que dans les autres : au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, laquelle représente à l'âme le même objet, et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir » (70).

La mémoire est ainsi très proche de l'habitude : « pour les espèces qui se conservent en la mémoire, je n'imagine point qu'elles soient autre chose que comme des plus qui se conservent en du papier après qu'il a été une fois plié... Je crois aussi que quelques espèces qui servent en la mémoire peuvent être en diverses autres parties du corps, comme l'habitude d'un joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains » (71). Mais réciproquement dans la connaissance, s'appuient sur des traces cérébrales. La localisation des « vestiges » ne suffit donc pas à distinguer ces deux facultés. La répétition n'est pas non plus propre à la formation de l'habitude, puisqu'elle joue un rôle, avec l'intensité et la durée, dans la fixation des souvenirs; et si ceux de l'enfance semblent plus vifs, « ce n'est pas seulement à cause des impressions que nous en avons reçues en notre jeunesse, mais principalement à cause que nous les avons répétées et renouvelées depuis, en nous en ressouvenant à divers temps » (72).

Aussi habitude et mémoire ont-elles dans la différenciation des esprits un rôle tout à fait analogue : obstacle également redoutable, la mémoire fortifie la prévention, car les préjugés ancrés par l'habitude l'emplissent depuis l'enfance (73). Ainsi « c'est souvent notre mémoire qui nous trompe », « parce

(70) *Passions*, § 42. Le *Traité de l'Homme* (*Ibid.*, 178-186) développe davantage le mécanisme purement physiologique qui permet la reviviscence des impressions sensibles : association des images, vagabondage des esprits animaux au hasard des rêveries suivant la ligne de moindre résistance, imitation machinale, etc.

(71) A. Meyssonnier, 29 janvier 1640, A. T. III, 20. Cf. à Mersenne, 1^{er} avril 1640, *Ibid.*, 48) qui rapproche avec les mêmes exemples mémoire et habitude. La comparaison avec les « plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge » se retrouve encore dans la lettre au P. Malebranche, 2 mai 1644, A. T. IV, 114.

Malebranche, qui n'admettait la mémoire spirituelle que pour des raisons théologiques (2^e *éclaircissement*) reconnaît de même « qu'il y a beaucoup de rapport entre la mémoire et les habitudes, et qu'en un sens la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude » (*Recherche de la Vérité*, I, II, ch. V, § 4, édit. Rousstan-Schaecker, t. I, p. 228).

(72) A. Mersenne, 6 août 1640, A. T. III, 143-144.

(73) *Principes*, I, 47.

que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses... bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte » (74). Les disciplines érudites la surchargent encore de matières vagues et inutiles, sans rapport avec la science véritable (75). Et tout ce fatras paralyse dans son activité la puissance de bien juger : c'est un poids mort, gênant par l'inertie même qui caractérise le domaine du corps.

Mais, comme pour l'habitude, l'inertie accélère et renforce aussi bien les éléments indispensables à la pensée que les *impedimenta* entravant son libre exercice. Ainsi la mémoire actualise les étapes du raisonnement qui échappent au champ de conscience immédiat (76) : à défaut de leur présence directe à l'esprit attentif, qui permet seule de constater la clarté et la distinction des idées et leurs liaisons, la mémoire représente les prémisses nécessaires à la conclusion, passe en revue la série des natures simples à considérer. Elle est donc indispensable à la déduction, et c'est pourquoi Descartes compte une mémoire ample et présente parmi les qualités « qui servent à brasser le plus grand nombre possible de chaînons et assurer leur continuité; présente, c'est-à-dire aisément disponible, pour suppléer, quand besoin est, à la *presens evidentia*. Mais seule l'évidence actuelle est critère de vérité, et l'illusion peut toujours s'introduire dans les souvenirs : aussi le bagage de la mémoire est-il révoqué en doute comme *mendax* (78). Et même lorsque la preuve de l'existence de Dieu, resserrée en

(74) *Ibid.* § 44.

(75) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 502-503. Cf. *Discours*, le p., A. T. VI, 6.

(76) *Regulae*, III, A. T. X, 370. Cf. au p. Noël, octobre 1637, A. T. I, 455 : les « choses qui suivent ne peuvent être bien entendues, si on ne se souvient de toutes celles qui les précèdent »; à Plémpius, 20 décembre 1637, *ibid.*, 476. Aussi Descartes critique-t-il les digressions de Galilée, qui « sont causes qu'on ne se souvient plus des premières (sc. : raisons), lorsqu'on est à lire les dernières » (à Mersenne, 14 août 1634, *ibid.*, 305). Mais certaines démonstrations sont nécessairement « un peu longues », chez Apollonius par exemple, — et chez Descartes : comme « on n'y peut voir la nécessité de la conclusion si l'on ne se souvient exactement de tout ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre » (à Huygens, juillet 1640, A. T. III, 102).

(77) *Discours*, 1^{re} P., A. T. VI, 2. Cf. *Regulae*, XII, titre, A. T. X, 410.

(78) *Méditation* II, A. T. VII, 24; *Regulae*, XII, A. T. X, 477 : « cavendum memoriae lapsus », R. XI, *ibid.*, 408 : « memoria... cum labilis sit et infirma... ».

une intuition élargie pour ne point recevoir sa certitude de la mémoire, vient garantir la permanence de la vérité au delà de l'instant qui l'appréhende, la faculté du souvenir reste fragile et variable selon les individus (79).

Descartes, tout en reconnaissant l'intervention nécessaire de la mémoire dans le progrès du raisonnement, recommande donc de s'en passer autant que possible (80) et reste en garde contre ses déficiences. Mais le caractère indirect et la faiblesse de la mémoire-souvenir se corrigent en partie par la force de la mémoire-habitude mise au service du vrai (81). Et c'est peut-être parce que l'habitude ainsi considérée n'est qu'un aspect de la mémoire que Descartes ne lui réserve pas de place distincte dans les *Regulae*, parmi les facultés auxiliaires de l'entendement. Cependant la mémoire est plus complexe, car les vestiges physiologiques, loin de fortifier un simple mécanisme inconscient, servent à la prise de conscience des souvenirs,

(79) Cf. E. Brehier, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes* (dans *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, pp. 114-115), et J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 162-163 : Il ne s'agit pas de « garantir la mémoire » comme l'ont cru certains interprètes (Leibniz, Hamelin...), mais seulement l'immortabilité des vérités éternelles librement décelées par le Dieu non-rompéur ; les défaillances psycho-physiologiques de notre mémoire requièrent des remèdes appropriés : à l'objection de Burman que, malgré la vérocité divine, « fallit memoria... quia ipsa imbecillis est », Descartes répond : « De memoria nihil dicere possum, cum hoc quisque apud se experiri debeat an bene recorderetur », et pour y suppléer il recommande de prendre des notes (A. T. V, 148). Cf. *Regulae*, XVI, 454-455, sur les abréviations mnémotechniques. Un des buts de l'ouvrage est de soulager la mémoire de l'auteur en lui rappelant les résultats acquis, lorsqu'elle s'affaiblira avec l'âge (R. IV, *ibid.*, 379). Cf. à Hogelande, 8 février 1640, A. T. *Supplément*, 3.

(80) *Regulae*, VI, *ibid.*, 384 : « non memoriae retinendae sunt, quam acumine quodam ingenii dignoscendae ».

(81) C'est le but de l'énumération : R. XI, *ibid.*, 408, R. VII, *ibid.*, 388 : « continuo quodam motu... memoriae subvenitur ». Mais ce secours supplante la mémoire en ce qu'elle a de spécifique, et Descartes précise : « ...donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut ferè nullas memoriae partes retinendo, rem totam simul videam intueri » (*ibid.*). Les *Regulae* citent toujours parallèlement trois facultés auxiliaires : la mémoire, la sensibilité (*sensus*) et l'imagination (A. T. X, 308, 411, 416...). Mais les deux dernières ne se distinguent que par l'objet réel ou fictif de la connaissance, et jouent le même rôle dans l'individualisation des esprits, tandis que la mémoire, par sa complexité plus grande gagnée à être séparée de l'habitude, dont l'influence n'est pas à négliger.

avec leur référence au passé dans sa singularité (81). Plus nettement encore que l'habitude, elle pose donc le problème de sa subordination à l'esprit. Mais dans la mesure où sa base matérielle est indispensable, elle fait aussi sa part au corps dans l'individuation des âmes. Et même, selon Baillet, dans le *Studium bonae mentis*, Descartes ne croyait pas que la mémoire intellectuelle fût « capable d'augmentation ou de diminution en elle-même » (82). Serait-ce donc que seule la mémoire corporelle varie selon les individus ?

**

Enfin l'imagination, que le début du *Discours de la méthode* mentionne à côté de la mémoire comme élément de perfection pour l'esprit, est avec la sensibilité une autre faculté corporelle dont les *Regulae* notent le double rôle d'auxiliaire ou d'entrave pour l'entendement (83).

Il n'existe d'ailleurs entre elle et la faculté sensitive qu'une différence purement extrinsèque : les impressions sont reçues dans la glande pinéale; elles « s'attribuent toutes au sens commun lorsqu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes... et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées » (84). Peu distinguée de la mémoire en tant que faculté reproductrice, l'imagination a plus spécialement son siège dans le conarion, lorsqu'elle combine les images reçues par le sens commun. Les diverses inclinaisons de la glande orientent vers des voies nouvelles le cours des esprits animaux : « étant diversement agités, et rencontrant les traces des diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils

prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres » (85). Et le *Traité de l'Homme* explique comment les esprits traversant les vestiges de plusieurs figures voisines « reçoivent quelque chose de l'impression de chacune, et ce, plus ou moins, selon la diverse rencontre de leurs parties. Et c'est ainsi que se composent les chimères et les hippocriftes, en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés » (86).

Bien que l'invention de l'esprit s'exerce suivant le même procédé de combinaison (87), la fonction créatrice semble donc ici purement physiologique. Sa vivacité dépend de la mobilité de la glande pinéale (88), et le mécanisme animal suffit à expliquer, aussi bien que la mémoire qui conserve les traces, « la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles » (89). Mais dans la mesure où l'âme s'y applique, l'imagination appartient à la conscience (90). C'est donc bien encore une faculté mixte, qui différencie les esprits tout en s'appuyant sur le corps. Et comme les fonctions précédentes, elle est tantôt maîtresse d'erreurs et d'illusions (91), tantôt secours fructueux pour la pensée.

(85) *Passions*, § 21.

(86) *Homme*, A. T. XI, 184.

(87) *Méditation I*, A. T. IX, 15.

(88) A. Mersenne, 1^{er} avril 1640, A. T. III, 47-48.

(89) *Discours*, 5^e p., A. T. VI, 55. En cela l'imagination est commune à l'homme et aux animaux : « J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consiste l'imagination, la mémoire, etc. » (à Mersenne, 1032, A. T. I, 263. Cf. *Homme*, A. T. XI, 176-177).

(90) *Méditations II et III*, A. T. VII, 28 et 34 : « res cogitans, id est... imaginans ». Cf. à Mersenne, 21 avril 1641 : « C'est en un autre sens que j'enferme les imaginations en la définition de la pensée, et en un autre que je les en exclus, à savoir : *Formae sive species corporeae quae esset debent in cerebro ut quid imaginantur, non sunt cogitationes, sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio* » (A. T. III, 361). Rien ne permet donc de parler d'« hésitations », voire de « virevoltes » de Descartes au sujet de « ces fonctions mixtes ballottées entre la pensée et le corps » (Espinas, *Descartes et la morale*, t. I, p. 209, note 1).

(91) Descartes, en métaphysique, dénonce « la fausseté ou l'incertitude de tous les jugements qui dépendent de l'imagination » (à Mersenne, mars 1637, A. T. I, 350), et critique les chimères qu'elle suscite dans la discussion (7^e réponses, A. T. VII, 466).

(81) Cf. chapitre VIII, p. 210 (note 61) et 213.

(82) *Vie*, t. II, p. 477. Cf. p. 66. Cité dans A. T. X, 200-201.

(83) R. XII, A. T. X, 411 et 416 : « si intellectus de illis agit, in quibus nihil sit corporeum vel corporeo simile, illum non posse ab istis facultatibus adjuvari; sed contra, ne ab istis impediatur, esse arcens, sed sensus, atque imaginationem, quantum fieri poterit, omni impressione distincta extendam ». Descartes appelle la fantaisie : « veram partem corporis » (ibid. 414); cf. R. XIV, 441 : « phantasiam ipsam... nihil aliud esse concipimus quam verum corpus reale extensum et figuratum ».

(84) *Homme*, A. T. XI, 177. Cf. R. XII, A. T. X, 415-416.

Mais son danger ne vient pas tant de sa puissance d'inertie (92) que de son usage dans un domaine qui ne lui convient pas. Contre la tradition aristotélicienne qui nie chez l'homme l'existence d'une pensée sans images, Descartes admet une intelligence pure, indépendante de toute image corporelle (93). Les représentations sensibles sont atteintes par le doute : « je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le monde et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit » (94). Du moins cet esprit ne peut-il être fictif, et l'effort pour isoler la pensée pure en confirme l'existence (95). Cependant lors de sa première saisie, l'expérience métaphysique des *Méditations* chancelait : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même : je suis une chose qui pense..., qui imagine aussi, et qui sent » (96) : comme il est presque impossible de rejeter toutes les images, l'imagination est donc comptée parmi les faits de conscience qui définissent la pensée au sens le plus large. Mais bien que son caractère illusoire interdise le pas-

(92) Cependant J. H. Roy (*L'imagination selon Descartes*, ch. III) a longuement développé l'opposition de l'imagination à l'esprit dans le rêve : il s'agit bien alors d'une résurgence toute passive des images, due à leur inertie. Mais ce n'est pas en rêve que se heurtent les différents esprits, et c'est dans l'exercice normal de la pensée que nous devons étudier comment l'imagination l'aide ou la contrarie.

(93) *Note in programma*, A. T. VIII, B, 363 : « intellectio nem puram, hoc est, intellectio nem quæ circa nullas imagines corporeas versetur ». Cf. 5^e réponses, A. T. VII, 358 et 387.

(94) *Méditation* II, A. T. IX, 19.

(95) Le succès même de l'opération justifie l'hypothèse d'une pensée pure. Ainsi tombe l'objection subtile de cerle (Espinas, *Descartes*... t. I, p. 168 : « il doit renoncer à voir les choses par l'imagination et les sens ce qui suppose que le lecteur admet déjà la possibilité pour l'esprit de penser directement les choses spirituelles »).

(96) *Méditation* III, A. T. IX, 27.

sage du rêve à la réalité, elle reflète l'union de l'âme et du corps (97), et ne se trouve pas chez les purs esprits (98).

Or l'âme humaine, malgré sa liaison au corps, garde la faculté d'appréhender par la pensée sans images les substances spirituelles et leurs modes (99). Mais comme sa condition de fait rend cet exercice extrêmement difficile, Descartes ne cesse de répéter qu'il faut détourner son esprit du sensible (100) pour saisir dans sa pureté la nature de notre esprit, ou pour s'élever jusqu'à Dieu. Sinon nous imaginons la substance pensante comme « un vent, un souffle, une vapeur », mais « rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même » (101). Quant à Dieu, « ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le con-

(97) J. H. Roy, *L'imagination selon Descartes*, ch. II, le nie parce qu'elle ne suffit pas à prouver l'existence des corps en général, ni du mien propre, et que Descartes la rejette quand il veut préciser l'union (à Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 692, 5^e réponses, A. T. VII, 389-390). Mais si elle n'est qu'« ombre et peinture » (*Passions*, §§ 21 et 26) et par là impuissante à fournir quelque certitude, le relief reste du même ordre que son modèle, le *sensus*, — perception sensible ou sentiment passif : or toutes ces fonctions révélaient également l'interaction de certaines modifications physiologiques avec la pensée qui en prend conscience, « lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet » (*Homme*, A. T. XI, 177). Il ne s'ensuit pas que l'imagination soit apte à représenter l'union : adaptée naturellement à l'étendue, elle matérialise spontanément l'esprit, et tend à concevoir l'âme et le corps comme deux substances extérieures l'une à l'autre, alors que la relation d'extériorité ne convient pas à l'esprit, et que son mélange de deux choses en présence, inversement, il semble aussi difficile de voir avec M. Laporte, dans l'expérience confuse de l'union de l'âme et du corps, l'origine de la connaissance claire et distincte de l'étendue imaginable (*Le rationalisme de Descartes*, pp. 126-135) : ce sont là deux notions primitives irréductibles (à Elisabeth, 21 mai 1643, A. T. III, 665).

(98) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 162.

(99) La Règle XII définit même les choses purement intellectuelles comme celles que l'entendement connaît par la lumière naturelle, « et absque ulla imaginis corporeæ adiumento » (A. T. X, 419).

(100) *Ibid.*, 416 : « esse arcendos sensus ». A propos des recommandations du *Discours* (4^e p. A. T. VI, 37), Descartes emploie la formule *abducere mentem a sensibus* (à Mersenne, mars 1637, A. T. I, 351, à Silhon, *Ibid.*, 353) qu'on retrouve littéralement ou presque dans les *Méditations* (A. T. VII, 9, 14, 34, 52, 2^e réponses, *ibid.*, 134, 158, etc.) et dans les lettres contemporaines (à Mersenne, 24 décembre 1640, A. T. III, 267 : « on se doit détourner l'esprit des choses sensibles »).

(101) *Méditation* II, A. T. IX, 21 et 22. Cf. à Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 691 : « l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ».

naître... c'est qu'ils n'élevaient jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible » (102). Aussi « ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer » (103) nient-ils en eux l'idée de l'Être infini, fondement de toutes les preuves cartésiennes, sous prétexte qu'elle ne correspond à aucune représentation distincte. Mais c'est la s'aveugler (104) contre le témoignage de la conscience (105), berner l'esprit (106) et risquer l'anthropomorphisme : le vulgaire imagine presque toujours Dieu comme un être fini (107). Ainsi l'on tombe dans la témérité (108), confusion (109).

L'abus de l'imagination explique donc certains défauts qui s'opposent à la communication des esprits, et c'est une des sources principales de l'incompréhension rencontrée par le cartésianisme. Car sur ce point il s'oppose à la fois à la tradition scolastique, niant l'existence en nous d'une pensée séparée de tout support sensible, et aux partisans du mécanisme nouveau, habitués à se représenter l'étendue matérielle et à

(102) *Discours*, 4^e p., A. T. VI, 37.

(103) A Mersenne, juillet 1641, A. T. III, 393.

(104) *Méditation* III, A. T. VII, 47 : « rerum sensibilibus imaginem aciem excecant ».

(105) *L. cit.* à Mersenne, A. T. III, 392, 2^e réponses, A. T. VII, 139, 3^e rép., *passim* (en particulier nos 5, 7, 9, 11), 5^e rép., in *Medit.* III, § 4 (ibid., 364), à X, août 1641, § 9, A. T. III, 450 (N. B. que c'est Clerseher qui, dans une addition de la traduction, dégage de ce passage l'idée que les erreurs sur les substances spirituelles naissent de ce qu'« ils ne laissent pas de se servir de leur imagination »).

(106) A Mersenne, 17 mai 1638, A. T. II, 138, (à propos de l'espace incréé : « je crois qu'elle ne surpasse que les bornes de notre imagination, ainsi que font les questions de l'existence de Dieu et de l'âme humaine, et que notre entendement en peut atteindre la vérité »).

(107) A Mersenne, 15 avril 1630, A. T. I, 146.

(108) Ibid : « ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance ».

(109) A Mersenne, 30 juillet 1640, A. T. III, 124 : « J'admire que des personnes de bon esprit... préfèrent des imaginations confuses et impossibles à des pensées plus intelligibles... mais c'est l'usage des opinions de l'École qui leur ensorcelle les yeux ». Cf. à Morru, 5 février 1640, A. T. V, 270. Ces réserves expliquent qu'on doive interpréter avec prudence les mélaphores dont Descartes use parfois au sujet de la pensée.

confondre l'idée avec l'image. Défauts acquis sans doute (110) et forjés par les mauvaises habitudes, ils révélaient cependant aussi des aptitudes individuelles innées : « Ces personnes de qui l'esprit est tellement plongé et attaché aux sens qu'ils ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant... ne sont pas propres pour les spéculations métaphysiques » (111). Ainsi les esprits doués pour la spéculation pure s'opposent aux intelligences aptes aux mathématiques.

Car l'imagination qui « nuit plus qu'elle ne sert » en métaphysique, est « la partie de l'esprit qui aide le plus aux mathématiques » (112). Par définition « imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle » (113), ce qui s'applique particulièrement à l'étendue, attribut essentiel de la matière. Une imagination nette et distincte est donc une qualité désirable pour l'esprit (114), car l'idéal est de savoir appliquer la méthode aussi bien aux mathématiques qu'à la métaphysique, — comme Elisabeth ou Descartes lui-même.

Cependant même pour étudier l'étendue, l'imagination n'est pas toujours une auxiliaire. La théorie cartésienne est ici plus complexe que la traditionnelle classification des sciences, qui attribuait aux mathématiques le domaine propre de l'imagination, tandis que la physique y ajoutait le secours des sens, et que la métaphysique s'en dégageait par l'abstraction. Descartes, surtout dans les *Regulæ* développe l'utilité de l'imagination pour saisir les rapports entre les grandeurs (115); mais

(110) *Principes*, I, 73 : « Comme notre âme ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, soit que naturellement elle ait été faite ainsi à cause qu'elle est unie au corps, ou que pendant les premières années de notre vie nous soyons si fort accoutumés à sentir et à imaginer, que nous ayons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte... ».

(111) 5^e réponses, traduction Clerseher, (latin : A. T. VII, 348).

(112) A Mersenne, 13 novembre 1639, A. T. II, 622, à Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 692.

(113) *Méditation* II, A. T. IX, 22.

(114) *Discours*, 1^{re} p. A. T. VI, 2.

(115) *Regulæ*, VII, A. T. X, 388 : « quodam imaginatiois motu similia induentis simul et ad alia transiuntis aliquoties percurram... ». P. Boutroux (*L'imagination et les mathématiques chez Descartes*, pp. 14-15) note à propos de ce texte que le philosophe emploie indifféremment l'*imaginatio* et *cogitatio*. C'est que la pensée de l'étendue est naturellement imaginative. Sur le rôle de l'imagination en géométrie, et l'utilité des symboles figuratifs pour la science en général, cf. R. XIV (ibid., 438, 440, 443), R. XV, ibid., 453, R. XVIII, ibid., 463.

déjà, plutôt que d'appuyer les démonstrations sur des figures géométriques, il préfère user des symboles qui représentent graphiquement les variétés qualitatives des corps ou les fonctions qui les relient; et la géométrie analytique exprime quantitativement les rapports de position eux-mêmes. Aussi Descartes reproche-t-il à l'analyse des Anciens de ne pouvoir « exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination » (116).

Car l'image qui est un appui pour la pensée est par là même un arrêt. Elle tend à limiter la portée générale de la démonstration par la considération de cas particuliers, et c'est l'entendement qui dépasse la singularité de la représentation sensible pour s'élever à l'universalité. Si la « conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer », « mais seulement par une inspection de l'esprit », c'est précisément parce que l'imagination ne peut représenter qu'un nombre limité de figures, et non celle propriété de la cire d'être « flexible et muable », c'est-à-dire « capable de recevoir une infinité de semblables changements » (117). Ainsi « comme les bonnes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir » (118). Même une figure dès qu'elle est un peu complexe dépasse notre puissance imaginative : la représentation confuse du chilogone ne diffère pas de celle du myriogone, tandis que leur concept est saisi distinctement par l'entendement pur (119).

Ces nuances expliquent que l'image apparaisse tantôt comme un repos pour la pensée, et tantôt semble exiger une particulière contention d'esprit : *tracer des figures simples pour symboliser les grands* facilite la fixation de l'attention (120),

(116) *Discours*, 2^e p., A. T. VI, 17-18.

(117) *Méditation* II, A. T. IX, 24 et 25.

(118) A. Mersenne, 1^{er} juillet 1641, A. T. III, 365. Descartes continue : « Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination parce qu'elle ne considère que les grands, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ces fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit ». Mais peut-être s'agit-il de la physique, plutôt que de la géométrie, puisqu'il est question de mouvements ?

(119) *Méditation* VI, A. T. IX, 57-58.

(120) *Regulæ*, XV, titre, A. T. X, 453.

mais se représenter « avec les yeux de l'esprit » un polygone avec ses multiples côtés et l'aire qu'ils renferment, provoque un effort qui, loin d'être purement intellectuel (121), révèle une résistance du corps contre la souplesse de la pensée pure : si l'attention se fixe plus facilement lorsque la glande pinéale est immobilisée dans une seule direction et que les esprits animaux empruntent des voies déterminées, il reste que ces voies sont difficiles à frayer et ne comportent qu'un nombre restreint de possibilités (122). Mais tandis que la pauvreté relative de l'image est irréductible et sujette aux variations individuelles innées qui en favorisent la vivacité et la précision, le jeu des esprits à travers les traces cérébrales est facilité par l'habitude : « Pendant les premières années de notre vie », nous nous sommes « si fort accoutumés à sentir et à imaginer » que nous avons « acquis une facilité plus grande à penser de la sorte » (123).

Or cette accoutumance est un obstacle à l'exercice de la pensée pure, mais elle secourt l'esprit dans les démonstrations mathématiques. Aussi Descartes avoue-t-il à Burman qu'il a longuement exercé sa disposition à imaginer, déjà naturellement assez bonne, au point de se représenter distinctement des figures de sept ou huit côtés (124). Les divers textes attribuant à l'imagination tantôt une tension fatigante, tantôt une aisance qui repose, se concilient donc sans difficultés profondes : à exclure complètement du domaine métaphysique, son usage en mathématiques comporte des nuances, et demande un choix judicieux pour déterminer quand il est opportun de l'appliquer.

(121) J. Laporte, *La connaissance de l'étendue chez Descartes*, Revue philosophique, 1937, indique le rapprochement avec l'intention de Husserl et le *schéma dynamique* bergsonien, mais en notant bien que la contention d'esprit s'accompagne d'une action de l'âme sur la glande pinéale (p. 281). J. H. Roy, qui tend à minimiser le rôle de l'union dans l'imagination, montre que la théorie phénoménologique est dans la ligne de la pensée cartésienne, qu'elle dépasse sans la trahir (Conclusion, p. 202, cf. p. 49).

(122) *Enbreiten avec Burman*, A. T. V, 163-163 : « cum autem non ita possit mille lineas duere et formare in cerebro... hinc etiam non imaginatur distincte chilogonum ».

(123) *Principes*, I, 73.

(124) *Enbreiten avec Burman*, A. T. V, 163 : « Auctor qui satis imaginativus est, et ingenium suum diu in eo exercit, potest satis distincte ea imaginari ». Aussi voit-il, « sans plume ni calcul », certaines « solutions de géométrie » (à Mersenne, 11 octobre 1638, A. T. II, 401).

Il est plus délicat de préciser son rôle dans les sciences de la nature. L'Entretien avec Burman, après avoir affirmé l'excellence chez certains individus d'un *ingenium mathematicum*, distingue de cette aptitude spéciale les dons requis pour réussir en physique; et Descartes attribue précisément cette différence à ce que le mathématicien résout les problèmes à l'aide de l'imagination, qui n'est pas à sa place en physique (125). Ch. Adam y oppose le passage du même Entretien, où pour rendre manifeste le mouvement complexe de divers tourbillons célestes, l'auteur fait appel à une démonstration « oculaire », en imaginant de « petites boules » (126).

Est-ce là un cas de ces abus fréquents dans la physique de Descartes, et qui ont permis de supposer : « on dirait qu'il se peint lui-même quand il parle de ces physiciens malheureux qui traitent tout non par la raison, mais par l'imagination » (127)? Ce serait oublier que l'emploi des figures est justement lié au caractère mathématique des démonstrations. Les représentations concrètes utilisées à propos des tourbillons « dépendent de la mathématique et de la mécanique », et s'opposent à une explication verbale par les formes substantielles ou les qualités réelles : en leur préférant des modèles réduits, analogues aux machines que nous savons construire et démonter, Descartes pense édifier une science positive, une physique presque toute mathématique (128) dans la mesure où l'univers est soumis aux lois mécaniques du mouvement.

Les deux textes de l'Entretien avec Burman se complètent donc : l'imagination, qui caractérise l'*ingenium mathematicum*, est utile en physique en tant qu'elle dépend des mathé-

(125) *Ibid.* 177 : « Quod autem (sunt) quidam in Mathesi ingeniosi, tunc in Physicis rebus et similibus infeliciores sunt, non conchando, sed imaginando, et omnia egerint per imaginatum non rationem in Physica locum non habent, hinc contingit quod adeo sint infelices ».

(126) Edition Adam, note 35, p. 138. Il s'agit des *Principes*, III, § 66, commenté dans l'*Entretien*, A. T. V, 172.

(127) A. Bridoux, *Descartes, Œuvres et lettres*, édité de la Pléiade, Paris, 1937, p. 414.

(128) A. Merseme 27 juillet 1638, A. T. II, 268 : « toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie ». Cf. au même, 11 octobre 1638, *Ibid.*, 379, où il loue Galilée de ce qu'il « tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques ». Mais les raisonnements logico-scientifiques ont pour point de départ des expériences contingentes : unité du soleil ou de la lune (à Morus, 5 février 1649, A. T. V, 275).

matiques. Mais la précision des figures est liée à leur singularité, ainsi, convenable en géométrie, l'imagination serait déjà gênante dans une *Mathesis universalis* toute rationnelle (129). Et en physique les représentations figurées ont un rôle plus limité, moins à cause de la nécessité des expériences sensibles, que dans la mesure où la science de l'étendue matérielle dépend de vérités métaphysiques qui établissent les principes généraux qui la régissent.

L'imagination discrimine donc parmi les divers esprits les plus aptes aux mathématiques quand elle est précise et distincte, où à la métaphysique lorsqu'elle peut s'effacer aisément pour laisser libre essor à la pensée pure. Et les intelligences particulièrement douées pour la physique seraient probablement celles qui réuniraient les deux aptitudes : mathématiques de leur imagination pour fixer l'attention dans l'intuition des cas singuliers, sans en être esclaves lorsqu'il faut s'élever à la considération des principes universels. C'est là l'idéal du « philosophe », capable d'embrasser l'arbre de la connaissance depuis ses racines qui échappent à la représentation figurée, jusqu'à ses applications les plus concrètes.

Ainsi, plus nettement encore que la mémoire ou l'habitude, parce que son rôle est plus complexe, l'imagination est tantôt une auxiliaire, tantôt un obstacle pour l'esprit. Elle repose, ou stabilise le progrès de la pensée. Son usage illégitime est la source de presque toutes les incompréhensions auxquelles se heurte Descartes en métaphysique. En mathématiques certaines polémiques naissent aussi de ce que l'adversaire s'arrête à considérer des cas particuliers au lieu d'utiliser des solutions générales. Et les erreurs mêmes de la physique cartésienne sont dues plutôt à l'abus de la systématisation abstraite qu'à l'intervention de représentations figurées pour éclairer le détail des phénomènes.

(129) Selon P. Boulroux (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*), la mathématique universelle est un rêve de jeunesse, en fait irréalisable : « La science des quantités nues, la science absolument universelle n'est pas possible pour l'homme. Elle le serait seulement pour un entendement qui saurait s'affranchir complètement de l'imagination et des sens » (p. 34, cf. p. 24). L'imagination par son champ limité arrête sans cesse l'entendement, mais celui-ci est alors obligé de se déployer dans le temps, et « l'imagination qui était primitivement intervenue nécessaire de l'imagination dans la déduction serait sans doute discutable, mais l'important est son double rôle, négatif et positif à la fois, même dans son domaine propre, les mathématiques ».

Le jeu de ces éléments divers explique donc les difficultés d'accès à la vérité universelle. La méthode engage des facteurs complexes et nuancés : point de recettes générales et mécaniquement applicables, mais un appel à l'effort personnel pour parvenir à cet état de persuasion qui est proprement incommunicable. Les degrés de clarté et de distinction qui font surgir le sentiment d'évidence, — bien qu'ils soient inhérents au contenu objectif de la connaissance —, ne peuvent être dégagés qu'avec l'aide des facteurs subjectifs, comme la mémoire et l'imagination, dont les inégalités rendent compte de bien des dons et déficiences qui individualisent les esprits.

N'est-ce point là un apparent paradoxe, dans la mesure où ces facultés sont liées à l'union de l'âme et du corps ? Car la plus ou moins grande mobilité de la glande pinéale, et la mollesse relative des fibres qui gêne ou facilite la conservation des vestiges, créent bien des différences individuelles innées, purement physiologiques.

Mais elles n'expliquent pas complètement ces diverses aptitudes de l'*ingenium*, ces inclinations premières à la précipitation ou à la prévention, et encore moins le développement qui leur est donné. Mémoire, habitude, imagination ne sont que des instruments, par eux-mêmes ambigus. La connaissance réelle relève de l'entendement seul, et si ces facultés peuvent l'aider ou l'empêcher, il reste à voir comment elles sont soumises à l'esprit, puisque c'est l'usage qu'il en fait qui les rend utiles ou nuisibles (130).

CHAPITRE VII

LIBERTÉ ET INDIVIDUALITÉ

La richesse concrète des analyses cartésiennes a révélé jusqu'à présent bien des facteurs de différenciation des individus : les sentiments et les passions, les qualités et défauts de l'esprit, sont colorés et soutenus par des concomitants physiologiques, qui rappellent constamment que l'individu humain est le composé d'une âme et d'un corps. Dans l'intellect pur, une part de fait irréductible semble en outre impliquer l'inégalité naturelle des esprits, même si la diversité des aptitudes est encore liée à des fonctions mixtes, comme l'imagination et la mémoire. Enfin la plupart de ces différences innées sont accrues par l'éducation et l'histoire de chacun : l'homme est engagé dans un développement temporel contingent, dont les singularités mêmes caractérisent son individualité; et il serait vain de fixer abstraitement, comme une essence générale, la nature particulière de Socrate avant l'achèvement de sa vie, « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

A quoi se subordonne donc la variété successive de tous ces éléments, pour que soient sauvegardées l'unité et l'identité numériques, signes de l'individualisation ? Ontologiquement, Descartes a saisi à partir du *Cogito* l'existence d'une substance pensante, dont la limitation même assure la distinction d'avec les autres créatures. Mais psychologiquement, quelle est la fonction capable de régler et d'unifier les facteurs multiples qui différencient les âmes jusque dans l'exercice de la pensée qui leur est propre ?

(130) *Regulae*, VIII, A. T. X. 398-399 : « advertimus, solum in intellectu esse scientia capax; sed a tribus aliis facultatibus hunc juvari posse vel impediri... Videndum est igitur ordine, quid singulae ex his facultatibus obesse possint, ut caveamus, vel prodesse, ut omnes illarum copias impendamus ».

**

Le jeu de ces éléments divers explique donc les difficultés d'accès à la vérité universelle. La méthode engage des facteurs complexes et nuancés : point de recettes générales et mécaniquement applicables, mais un appel à l'effort personnel pour parvenir à cet état de persuasion qui est proprement incommunicable. Les degrés de clarté et de distinction qui font surgir le sentiment d'évidence, — bien qu'ils soient inhérents au contenu objectif de la connaissance —, ne peuvent être dégagés qu'avec l'aide des facteurs subjectifs, comme la mémoire et l'imagination, dont les inégalités rendent compte de bien des dons et déficiences qui individualisent les esprits.

N'est-ce point là un apparent paradoxe, dans la mesure où ces facultés sont liées à l'union de l'âme et du corps? Car la plus ou moins grande mobilité de la glande pinéale, et la mollesse relative des fibres qui gêne ou facilite la conservation des vestiges, créent bien des différences individuelles innées, purement physiologiques.

Mais elles n'expliquent pas complètement ces diverses aptitudes de l'*ingenium*, ces inclinations premières à la précipitation ou à la prévention, et encore moins le développement qui leur est donné. Mémoire, habitude, imagination ne sont que des instruments, par eux-mêmes ambigus. La connaissance réelle relève de l'entendement seul, et si ces facultés peuvent l'aider ou l'empêcher, il reste à voir comment elles sont sou-mises à l'esprit, puisque c'est l'usage qu'il en fait qui les rend utiles ou nuisibles (130).

(130) *Regulae*, VIII, A. T. X. 398-399 : « advertimus, solum *hanc* intellectum esse scientiae capacem; sed a tribus aliis facultatibus hunc *juvari* posse vel *impediri*... Videndum est igitur ordine, quid *singulae* ex his facultatibus obesse possint, ut *caveamus*; vel *prodesse*, ut *omnes* illarum copias *impendamus* ».

CHAPITRE VII

LIBERTÉ ET INDIVIDUALITÉ

La richesse concrète des analyses cartésiennes a révélé jusqu'à présent bien des facteurs de différenciation des individus : les sentiments et les passions, les qualités et défauts de l'esprit, sont colorés et soutenus par des concomitants physiologiques, qui rappellent constamment que l'individu humain est le composé d'une âme et d'un corps. Dans l'intellect pur, une part de fait irréductible semble en outre impliquer l'inégalité naturelle des esprits, même si la diversité des aptitudes est encore liée à des fonctions mixtes, comme l'imagination et la mémoire. Enfin la plupart de ces différences innées sont accrues par l'éducation et l'histoire de chacun : l'homme est engagé dans un développement temporel contingent, dont les singularités mêmes caractérisent son individualité; et il serait vain de fixer abstraitement, comme une essence générale, la nature particulière de Socrate avant l'achèvement de sa vie, « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

A quoi se subordonne donc la variété successive de tous ces éléments, pour que soient sauvegardées l'unité et l'identité numériques, signes de l'individualité? Ontologiquement, Descartes a saisi à partir du *Cogito* l'existence d'une substance pensante, dont la limitation même assure la distinction d'avec les autres créatures. Mais psychologiquement, quelle est la fonction capable de régler et d'unifier les facteurs multiples qui différencient les âmes jusque dans l'exercice de la pensée qui leur est propre ?

**

Quel est donc « le pouvoir de l'âme » au regard de ces fonctions à base corporelle, qui jouent un si grand rôle dans l'individualisation des esprits? A cette question, Descartes répond d'abord par une explication bien physiologique : « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté » (1). Et les articles suivants des *Passions* précisent que la volonté dirige ainsi la mémoire et l'imagination, et Descartes ajoute que son action sur la glande permet également à l'âme d'être attentive ». L'attention semble ainsi mise sur le même plan que ces fonctions mixtes étudiées précédemment.

Cependant la multiplicité des textes cartésiens qui évoquent le rôle de l'attention met bien davantage en lumière son importance dans l'activité mentale : loin de se réduire comme les autres facultés à un ensemble de qualités et de propriétés reçues passivement par l'esprit, c'est elle qui en règle l'usage et dirige aussi bien l'effort d'intellection pure qui aboutit à l'évidence, que les fonctions psycho-physiologiques contribuant à nous y conduire ou à nous en détourner. L'attention apparaît donc comme le moyen terme entre l'action de l'âme appelée volonté et ces facultés individualisantes ; c'est l'application même de l'esprit aux divers facteurs de la connaissance, qu'ils soient corporels ou purement intellectuels.

Qu'est-ce en effet que la « particulière contention d'esprit », dont j'ai besoin pour imaginer, sinon cette application de l'attention à la « fantaisie », qui comme puissance corporelle a son siège dans la glande pinéale (2) : car si la plus ou moins grande facilité à forger les images dépend de la mobilité du conation, l'attention est ici l'intermédiaire qui oriente les esprits vers de nouvelles directions. Ceci exige un effort : par exemple on se représentera clairement l'étendue, « si attente

(1) *Passions*, § 411; cf. §§ 42-43.

(2) *Méditation* VI, A. T. IX, 58 : « J'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer », cf. *Ibid.*, 57 : « je considère ces trois images comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer ». Sur le siège corporel de l'imagination, cf. à Mersenne, 1^{er} avril 1640, A. T. III, 47-48 : « ils n'auraient pas, ce me semble, tant de facilité à imaginer une infinité de choses qu'ils n'ont jamais vues, si leur âme n'était jointe à une partie du cerveau, qui fût fort propre à recevoir toutes sortes de nouvelles impressions... »; cf. *Homme*, A. T. XI, 177, 184, 227.

reflectat ad illam ipsam extensionis imaginem, quam tunc in phantasia sua fingere conabitur » (3). Mais cette tension même en limite l'usage, et pour que l'imagination en tire le maximum de secours, l'attention doit s'arrêter à des éléments peu nombreux (4). Inversement la vue directe des figures sensibles la repose et maintient aisément notre esprit attentif (5). C'est donc la soulager que de tracer des symboles, pour laisser l'imagination libre et entière aux idées présentes (6).

Par là on allège en même temps la mémoire (7) : car il est inutile de lui rien confier de ce qui ne requiert pas une attention continue, de crainte qu'un effort superflu ne partage notre esprit au détriment de son objet actuel. Mais dans la mesure où la mémoire est indispensable, l'attention en fixe toutes les étapes : « encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau... par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière » (8). C'est le but de la méditation prolongée que d'imprimer plus profondément en la mémoire toute connaissance nouvelle (9) : la résolution même de suivre l'évidence doit être « si profondément gravée dans sa mémoire que je ne la puisse jamais oublier » : « Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois par une méditation attentive et souvent répétée, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir » (10). Descartes marque donc ici

(3) *Regulæ*, XIV, A. T. X, 443.

(4) *Ibid.*, 449 : « Ut autem hic illis eligamus, quibus maxime imaginatio nostra adjuvatur, nunquam ad plures quam unam vel duas in phantasia nostra deprecias simul attendemus ».

(5) R. XV, *ibid.*, 455.

(6) R. XVI, *ibid.*, 455 : « hic nihil propterea memorie committimus, sed hibernam et totam præsentibus ideis phantasiam relinquentes, quæcumque erunt reinenda in charta pingemus ».

(7) *Ibid.*, et 158 : « nulla unquam esse memorie mandanda ex his, quæ perpetuum attentionem non requirunt ».

(8) *Passions*, § 75. Cf. la nécessité de la réflexion, dégagée dans les I à Arnaud de 1648 (A. T. V, 193 et 220, citées ch. VIII, p. 213, n. 74).

(9) *Méditation* II, fin, A. T. IX, 26.

(10) *Méditation* IV, *ibid.*, 49. Cf. réponse aux Instances, *ibid.*, 204, et 2

très nettement la corrélation de la mémoire et de l'habitude et leur dépendance à l'égard de l'attention. L'incompréhension « apporter tant d'attention... qu'étant parvenus à la fin, ils se ressouvient de tout ce qu'ils auront lu auparavant » (11). Et Descartes en fait sur lui-même la contre-épreuve : « alors que je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison » qui prouve l'existence de Dieu (12).

Car il ne faut un moins grand effort d'attention pour se libérer des images que pour les préciser. Si elle guide les facteurs corporels qui soutiennent la méthode dans la recherche de la vérité, l'attention est aussi nécessaire à l'exercice de la pensée pure. Ce regard direct de l'esprit que Descartes nomme *intuitus*, se définit comme : « mentis pura et attentæ tam faciliem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligi-connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire mais distincte »; et l'on appelle claire « celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif », tandis que la perception distincte « ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut », c'est-à-dire encore avec soin et application de l'esprit (14).

C'est en effet la nature de l'attention que de « distinguer » son objet au sein du champ de conscience, en tournant vers lui la « pointe de l'esprit ». Poursuivant sa comparaison vers lui connaissance intuitive avec la vision, Descartes remarque que celui qui veut embrasser beaucoup d'objets d'un seul regard, n'en voit distinctement aucun, tandis qu'une grande acuité dans le discernement est réservée à ces artisans exercés aux ouvrages minutiers, « qui... oculorum aciem ad singula puncta attente dirigere consueverunt » (15). Dans le titre de cette même Règle IX, et ailleurs, Descartes redit encore la nécessité d'une « conversion » de tout l'esprit pour découvrir la

(11) 2^e réponses, *ibid.*, 121.

(12) *Méditation* III, *ibid.*, 38.

(13) *Règles*, III, *ibid.*, 68.

(14) *Principes*, I, 45.

(15) R. IX, *ibid.*, 400-401. Cf. *Dioptrique*, discours VII, A. T. VI, 163.

vérité (15), et le nom de tout l'ouvrage, *Regulæ ad directionem ingenii*, évoque à la fois cette orientation primordiale de l'attention vers la clarté, et ce « dressage » (16) qui rectifie le jugement en soumettant nos pensées à « la direction de notre âme » (17).

D'autre part l'attention, une fois fixée dans cette orientation vers l'objet (*ad-tendere*), agit encore par son degré de « tension » : de son intensité dépendent alors ces divers niveaux de clarté et de distinction dont la variabilité accentue l'aspect subjectif de la connaissance. Mais tandis que l'analyse qui en a été esquissée précédemment dégageait le caractère intime-ment éprouvé du sentiment de persuasion, c'est l'activité du moi qui se révèle ici, pour compléter le rôle des facteurs personnels qui interviennent dans l'exercice de la pensée. L'évidence est à ce point sujette aux fluctuations de l'attention, que les principes les plus clairs lorsque l'esprit « s'applique avec attention à les considérer » (18), perdent leur certitude comme il « ne saurait y penser toujours avec tant d'attention » (19). C'est pourquoi la persuasion est strictement incommunicable sans cet effort individuel : seuls « ceux qui... liront avec attention » les démonstrations cartésiennes « auront sujet de se persuader qu'il n'est pas besoin de chercher d'autres principes » (20).

Ainsi l'attention s'impose à toutes les étapes de la philosophie cartésienne. Même le *Cogito*, dont l'évidence semble contraignante, ne surgit « qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses » (21). La démonstra-

(15) Titres des R. V. et IX, *ibid.*, 379 (« mentis acies est convertenda ut aliquam veritatem inveniamus ») et 400 (« Oportet ingenii aciem ad res minimas et maxime faciles totam convertere, atque in illis ditius immorari, donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri »).

(16) Cf. *Passions*, § 50 : la force d'âme serait accessible à tous, « si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire ».

(17) Cf. à X, mars 1638, A. T. II, 37 : « aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et... rien n'y est absolument que nos pensées ».

(18) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 2.

(19) *Principes*, I, § 13. Cf. *Entretien avec Burman*, A. T. V, 178, 7^e réponses, A. T. VII, 140.

(20) *Principes*, préface, A. T. IX, B, 11.

(21) *Méditation* II, A. T. IX, 19 (la fin de la phrase est une addition de la traduction). Cf. *ibid.*, 21 (Latin, VII, 27 : « Attendo, cogito, revolo »), attentif au son des paroles qu'à leur sens (6^e réponses, A. T. IX, 235).

tion de l'existence de Dieu exige qu'on y « regarde d'un peu près » (22), ce qui demande « une grande application d'esprit » (23), car ces vérités « ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près, et qui les examinent plus exactement » (24). Le caractère privilégié de l'idée en qui seule essence et existence sont nécessairement liées, n'apparaîtra en effet clairement qu'à « ceux qui considéreront avec attention cette différence qui est entre l'idée de Dieu et toutes les autres idées » (25); « toutes lesquelles choses sont manifestes à celui qui y pense sérieusement » (26). C'est aussi par un examen attentif et « une profonde méditation » que nous découvrirons la réelle distinction de l'âme et du corps (27). La nature de ce dernier en est également tributaire : « pour peu que j'y applique mon attention, je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures et les mouvements » (28). Enfin, « pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaissons précisément par la clarté de notre perception », nous pourrions acquérir des notions distinctes même de ces sentiments, affections et appétits confusément causés par l'union de l'âme et du corps (29).

A presque toutes les pages de l'œuvre cartésienne, on retrouve donc ces appels à l'*attentus lector* (30) : puisque c'est la condition sans laquelle nous échappent et le fil de la démonstration, et la clarté interne des principes et des conclusions, Descartes commence nécessairement par réclamer : « Il fan-

(22) *Méditation* III, *ibid.*, 37. Cf. *Principes*, I, 18.

(23) *Méditation* V, *ibid.*, 55.

(24) *Ibid.*, 54. P. ex. telle étape de la preuve, comme la création continue, *Méditation* III, *ibid.*, 29.

(25) 1^{re} réponses, *ibid.*, 92.

(26) *Ibid.*, 94; cf. 2^e réponses, *ibid.*, 106.

(27) 4^e réponses, *ibid.*, 177; cf. 2^e réponses, *ibid.*, 105, *Discours*, 4^e p., A. T. VI, 32.

(28) *Méditation* V, *ibid.*, 50-51. De même la connaissance du morceau de cire est plus ou moins claire « selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée » (29) *Médit.*, *ibid.*, 25.

(29) *Principes*, I, 66. C'est ce que fait par exemple Descartes dans le traité des *Passions*, § 144, en tâchant « de connaître bien clairement et de considérer avec attention la honte de ce qui est à désirer ».

(30) *Regulae*, XII, A. T. X, 416. Cf. R. VI, *ibid.*, 384, 385, 387, R. VIII, *ibid.*, 396, etc.

dra... que vous me prêteriez votre attention » (31). Ceci est particulièrement frappant dans les *Demandes* de l'exposé synthétique qui termine les réponses aux secondes objections : il faut que les lecteurs « ne cessent pas de considérer » leur propre esprit « que premièrement il n'ait acquis l'usage de le concevoir distinctement », « qu'ils examinent diligemment » leurs idées, « et qu'ils prennent garde » au caractère particulier de celle de Dieu, « qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'Être souverainement parfait », et que « considérant avec soin » des perceptions claires ou obscures, « ils s'accoutument » à les distinguer : « car cela s'apprend mieux par des exemples que par des règles » (32). Jamais peut-être plus que dans cette vaine tentative pour mettre sous forme géométrique sa métaphysique, Descartes n'a mieux manifesté combien le procédé synthétique même, qui devrait « arracher » le consentement du lecteur, ne peut se passer de sa collaboration personnelle. Il avoue d'ailleurs la raison de son échec : « Je ne puis ouvrir les yeux des lecteurs ni les forcer d'avoir de l'attention » (33). L'évidence des preuves « deviendra manifeste à ceux qui y penseront sérieusement, et qui voudront avec moi prendre la peine d'y méditer; mais je ne le saurais pas mettre par force en l'esprit de ceux qui ne liront mes Méditations que comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention » (34).

Le défaut d'attention est donc une source essentielle des obstacles à la communication des esprits. C'est en particulier la raison dernière de la précipitation : dans la remarque d'Elisabeth écrivant à Descartes que ses œuvres « ne sont obscures qu'à ceux qui les examinent par les principes d'Aristote ou avec fort peu de soin » (35), on retrouve toujours la dualité de tendances qui oppose par leur inclination initiale à la précipitation ou à la prévention « les lecteurs opiniâtres ou peu

(31) *Recherche de la Vérité*, *ibid.*, 509, cf. 515, 517, 526; 2^e réponses, A. T. VII, 158, etc.

(32) A. T. IX, 125-127.

(33) A. Mersenne, 21 janvier 1641, A. T. III, 283, cf. 285; à Gibieux, où l'autorité des Docteurs est ainsi désirée pour les *Méditations* : « je ne puis faire que toutes sortes d'esprits soient capables de les entendre, ni même qu'ils prennent la peine de les lire avec attention, si elles ne leur sont recommandées par d'autres que par moi » (11 novembre 1640, *ibid.*, 337).

(34) 2^e réponses, A. T. IX, 107; cf. *ibid.*, 123.

(35) 1^{re} août 1644, A. T. IV, 132.

attentifs » (36). Et les préjugés eux-mêmes, en alimentant la controverse, empêchent celui qui s'y adonne de comprendre la vérité, « d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent » (37).

Mais ce refus lié à de réels défauts de l'esprit n'est pas seul à justifier les appels réitérés du philosophe : car l'attention lui-même est sujette à défaillir. « Nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose » (38), précisément parce que l'attention s'applique à l'idée « présente » : aussi longtemps qu'elle y reste fixée, l'esprit reste persuadé, et c'est pourquoï Descartes a profondément marqué le caractère temporaire de l'évidence. Il ne s'abandonne pas cependant à la cessation fugitive de pensées instantanées, puisqu'il précise, en réponse à Burman, que le développement de la pensée s'effectue dans la durée et non dans l'instant (39) : ainsi l'esprit peut-il, par un effort momentané de l'attention, appréhender simultanément plusieurs idées, telles que des prémisses simples et leurs conséquences immédiates (40). De la sorte Descartes brise le cercle qu'on lui reproche, en ramassant dans une intuition élargie la preuve de l'existence d'un Dieu véritable et bon, qui garantit ensuite la permanence de la vérité, lors même qu'elle échappe à notre attention défaillante (41). Mais le *Traité de l'Homme* explique le mécanisme physiologique qui fait que « les idées s'empêchent l'une l'autre, et d'où vient que l'on ne peut être fort attentif à plusieurs choses en même temps » (42). La « contention » exigée par cet effort prolongé explique « que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons » (43).

(36) 2^e réponses, A. T. IX, 121.

(37) *Ibid.*, 123.

(38) A. Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 295. Cf. à Mesland, 2 mai 1644, *ibid.*, 116 : « La nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose ».

(39) A. T. V, 148.

(40) *Regulae*, IV, A. T. X, 386 : « hic, non ad unum tantum aut ad duo, sed ad tria diversa simul est attendendum ». Cf. R. III, *ibid.*, 370 : certaines propositions peuvent être saisies tantôt par intuition, tantôt par deduction.

(41) *Entretien avec Burman*, A. T. V, 148-149. Cf. *Principes*, I, 13, à Regius, 24 mai 1640, A. T. III, 64-65.

(42) *Homme*, A. T. XI, 185-186.

(43) *Principes*, I, 73.

Aussi Descartes, pour avoir bien analysé les causes concrètes de nos défaillances, donne-t-il des conseils pratiques pour y remédier. L'attention ne dédaignera pas le soulagement que lui apporte la mémoire et l'habitude, lorsque, par un examen critique préalable, elle en aura reconnu la validité, tout en gardant la possibilité de les contrôler par un nouvel effort. Surtout, plutôt que sur la mémoire fragile, elle se reposera à l'aide de signes sensibles, en écrivant des notes ou en traçant des figures (44). Et comme l'âme « ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles » (45) pour lesquelles les métaphores et les symboles sont d'un faible secours, l'esprit doit se préparer soigneusement à la méditation métaphysique : la retraite cartésienne en une paisible solitude lui permet de consacrer à l'étude un esprit non « lassé par l'attention que requiert le tracé de la vie » (46). Car « notre esprit a besoin de beaucoup de relâche » (47), et le nombre d'heures accordées aux pensées qui occupent l'entendement seul pour être fécond, doit être restreint : entre temps le philosophe se reposera « en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention » (48). C'est pour préparer au lecteur ces hautes indispensables qu'il répartit « dans des Méditations séparées » « les choses qui demandent une particulière attention » (49), et qu'il pense qu'elles ne sont pleinement accessibles qu'à ceux qui disposent de « beaucoup de loisir » (50).

L'œuvre de Descartes contient donc une fine et complexe psychologie de l'attention, qui marque bien son rôle de premier plan dans la connaissance, — et qui explique en particulier maintes différences individuelles opposant les esprits. Or si cette faculté, par l'application qu'elle requiert, est encore liée à certaines conditions physiologiques, et profondément dépendante de la succession temporelle qui caractérise l'actuel état de l'homme, elle manifeste déjà cependant l'activité du moi dans sa pure spiritualité.

(44) *Regulae*, XVI, A. T. X, 458.

(45) *Principes*, I, 73.

(46) A. Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 693.

(47) A. Elisabeth, 6 octobre 1645, A. T. IV, 307.

(48) A. Elisabeth, mai ou juin 1645, *ibid.*, 220.

(49) 2^e réponses, A. T. IX, 103.

(50) A. Mersenne, 25 janvier 1638, A. T. I, 500.

L'attention est en effet soumise à la volonté comme les autres facultés liées au corps : « Quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la grande pendule pendant ce temps-là penchée vers un même côté » (51). Cette action s'applique en outre à la pure intellectualière, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement, lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine » (52). L'attention apparaît donc comme l'instrument par lequel s'exercent ces « actions de l'âme », qui « sont toutes nos volontés à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent pure pensée ou quelque fonction psycho-physiologique (54).

Ces distinctions entre facultés, commodes pour la précision du langage, n'expriment d'ailleurs aucune division profonde, car « il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est l'attention, d'abord présentée comme subordonnée à la volonté, n'en est pas réellement différente ; ce sont deux moments de l'activité d'une même tendance, et c'est pourquoi, sous un aspect corrélatif, l'attention sera le nerf même du libre-arbitre.

Car cette action de l'âme qui a pouvoir de se déterminer elle-même n'est autre chose que la liberté, appréhendée dans une expérience intime, directe et indubitable : « Il n'y a personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre » (56). Sans doute l'identification n'est pas absolue, ce qui justifie l'usage de deux

(51) *Passions*, § 43.(52) *Ibid.*, § 76. Cf. § 75.(53) *Ibid.*, § 17.(54) *Ibid.*, § 18.(55) *Ibid.*, § 47.(56) 3^e réponses, A. T. IX, 143. Cf. à Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 116 : « Je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire » ; *Principes*, I, 39, etc.

vocables distincts : « La liberté peut être considérée dans les actions de la volonté, ou avant qu'elles soient exercées, ou au moment même qu'on les exerce » (57). Cette réserve permet d'admettre, même en l'absence de toute indifférence d'équilibre, une réelle indifférence dans la détermination, ou « puissance de choisir l'un ou l'autre de deux contraires » (58). Le poids des motifs, l'élan de la grâce ou l'irrésistible inclination suscitée par l'évidence ne réduisent donc pas la liberté, qui n'est jamais plus entière que « dans la grande facilité que l'on a à se déterminer » (59). L'indifférence d'équilibre, qui n'est que « le plus bas degré de la liberté », est exclue de la décision, « et alors faire librement une chose, ou la faire volontiers, ou bien la faire volontairement, ne font qu'une même chose » (60). Mais ceci n'empêche pas qu'avant la décision, les raisons de se déterminer, si fortes soient-elles, peuvent être mises en balance par le jeu de l'attention : « sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire » (61).

A cette faiblesse naturelle d'une attention sujette à la succession des pensées, dont la clarté s'efface avec le recul de la « présence », on a vu comment remédier par « l'habitude de bien juger », constamment vivifiée par l'effort de bonne volonté qui réveille l'attention défaillante (62). Mais si le doute est une marque de notre limitation et de notre impuissance à appréhender *totâ simul* l'intégrale vérité, il est aussi

(57) A. T. III, 379. Le texte français de cette lettre, d'abord adressé à Mersenne et daté de 1641 dans l'édition A. T., est sans doute une traduction de Cherselier. Le texte latin original, reproduit dans A. T. IV, 172-175, se rattacherait à une lettre au P. Mesland du 9 février 1645.

(58) A. T. III, 380. Toute la phrase d'explication du texte français n'a pas de correspondant dans le latin.

(59) *Ibid.*, 380. Cf. A. T. IV, 174 : « Major enim libertas consistit vel in majori facilitati se determinandi... »

(60) A. T. III, 381, cf. A. T. IV, 175 : « atque tunc liberrimam, et spontaneam, et voluntariam idem sunt ».

(61) A. Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 116.

(62) D'où le caractère moral de cet effort : « Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire c'est une bonne action que de l'avoir » (*Ibid.*, 117).

le rempart contre les déterminations précipitées. Dans l'examen de ces passions, « il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement, et se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang » (62). Cette « diversion » peut être opérée que par l'attention, qui s'efforcera de « détourner » la pensée « en se représentant les raisons » de détourner (63). De même, sur le plan théorique, l'accumulation hyperbolique des motifs de suspendre le jugement neutralise les préjugés téméraires, jusqu'au moment où le doute se détruit lui-même en faisant surgir la pure spiritualité d'une pensée libre : l'évidence du *Cogito* emporte l'assentiment, à moins que l'on ne soit « plus attentif au son des paroles qu'à leur véritable signification » (64); et ceci traduit généralement encore un défaut de bonne volonté, sauf si la liberté veut s'affirmer elle-même au sein de l'évidence la plus contraignante. « Car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là la liberté de notre franc-arbitre » (65).

Ainsi l'attention dirige l'activité libre de l'âme vers les raisons qui la déterminent. Le jugement, consiste précisément dans cette application, cette adhésion de l'esprit à une idée : la volonté resterait en suspens, si elle ne se fixait sur quelque fondement intelligible, et les représentations seraient de pure fiction sans l'arrêt de la pensée qui en « assure » l'objectivité. Sans doute, Descartes n'a pas expressément identifié, comme son disciple Malebranche (66), l'assentiment avec l'acte d'attention : la liberté en dépend moins qu'elle ne la gouverne.

(62) *Passions*, § 211.

(63) *Ibid.*, cf. § 46 : « Et comme l'âme en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouvrir un petit bruit, ou de sentir une petite douleur », mais non de fortes sensations, « ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions », mais pour les plus violentes, la volonté se contente de suspendre le consentement de l'âme : l'attention ici encore sans être directement efficace aidera à détourner notre esprit du bouleversement émotionnel.

(64) 6^e réponses, A. T. IX, 225.

(65) A. T. III, 379, cf. A. T. IV, 173.

(66) J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 47, note 5. (Cf. *Revue de métaphysique*, 1931 et 1932 : Le libre-arbitre et l'attention selon St Thomas; 1937 : La liberté selon Descartes, p. 138, n. 3; 1938 : La liberté selon Malebranche, pp. 367-371).

verne, et si le détournement de l'attention prouve le franc-arbitre, c'est en manifestant la puissance d'orientation, positive ou négative, à laquelle elle est soumise.

Mais, encore une fois, ces nuances sont assez verbales : dans l'unité de l'esprit, volonté libre et attention expriment la même activité, considérée en sa source ou dans son point d'application. Ainsi, l'attention unit en un seul acte la volonté et l'intellect, dont la dualité ne doit pas être exagérée. Certes l'esprit en sa fonction contemplative reçoit passivement les idées, tandis que son activité volontaire les choisit librement, pour s'arrêter à l'une ou l'autre d'entre elles. Sans doute aussi, « la puissance de vouloir » est « très ample et très parfaite en son espèce » (67), alors que « la faculté de concevoir qui est en moi... est d'une fort petite étendue, et grandement limitée » (68). Mais si l'analyse cartésienne distingue dans ce désaccord l'origine de nos erreurs, ceci implique également le concours simultané de ces deux causes (69). Activité et passivité sont d'ailleurs corrélatives (70) : « Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut » (71). Et réciproquement si la volonté s'accompagne toujours de quelque idée d'elle-même, puisqu'il n'est point de pensée sans conscience, l'intellection se joint presque toujours aussi à quelque volition : tout en maintenant contre la formule trop vague de Régius que la distinction entre entendement et volonté repose bien sur l'oppo-

(67) Méditation IV, A. T. IX, 46.

(68) *Ibid.*, 45.

(69) *Ibid.*, 45; cf. A. T. VII, 56 : « advertito illos a duabus causis simul concurrentibus dependere... hoc est ab intellectu et simul a voluntate ». Cf. *Principes*, I, 34.

(70) *Passions*, § 1, à « l'Hyperaspistes », acoti 164r, A. T. III, 428, à Régius, décembre 1641, *ibid.*, 454-455.

(71) *Passions*, § 19. C'est la dénomination la plus noble qui l'emporte, poursuit Descartes, « et ainsi on n'a pas coutume de la nommer une passion, mais seulement une action ». Cf. à Mersenne, 28 janvier 1646, A. T. III, 295 : « Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même ».

sition passion-action, Descartes reconnaît donc leur liaison quasi indissoluble (72).

C'est pourquoi dès les *Regulae*, Descartes limite la portée de la comparaison de l'esprit avec une cire molle, en ajoutant que la force purement spirituelle, par laquelle nous connaissons proprement les choses, est tantôt passive, et tantôt active, imitant alternativement la cire et le cachet qui s'y imprime (73) : car il n'existe aucune appréhension complète d'une idée sans un acte d'attention qui s'y arrête; et c'est la sensibilité intellectuelle de l'esprit qui oriente sa réaction spontanée pour s'épanouir en jugement. Si entendement et volonté sont deux aspects opposés et corrélatifs de la complexe fonction pensante, on ne peut donc nullement les distinguer réellement comme deux *partes* de l'âme : « Car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. » (74).

Ainsi se résoudrait peut-être l'apparent paradoxe du parallélisme entre la volonté et le bon sens. On est en effet tenté de rattacher la puissance de bien juger, dont nous expérimentons en nous-même la faillibilité (75), à l'entendement limité dans son appréhension du vrai et du faux. L'expression même de bon sens n'évoque-t-elle pas cette « sensibilité intellectuelle » (76) aux idées, qui caractérise la réceptivité de l'intui-

(72) A. Regius, mai 1641, A. T. III, 372 : « Denique, ubi ais : *Voluntate agenti modi, mallem : differunt tantum ut diversi circa diversa objecta substantiae*. Intellecto enim proprie mentis passio est, et volitio eius quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in his passionem ab actione distinguimus ».

(73) *Regulae*, XII, A. T. X, 415 : « concipiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus esse pure spirituales... In quibus omnium, modo cogitamus interdum patitur, interdum agit, et modo signatur, modo cogitamus imitari ».

(74) *Méditation* VI, A. T. IX, 68. La traduction dégage la notion d'indéterminé, tandis que le latin insistait plutôt sur l'unité : « una et eadem mens » (A. T. VII, 86). Entendement et volonté sont énumérés en même temps que des fonctions psychophysologiques telles que la sensibilité. — de même que dans la *Méditation* IV, l'entendement, dans son opposition à la volonté infinie, est mis sur le même plan que d'autres puissances toutes petites et bornées comme la mémoire et l'imagination (A. T. IX, 45).

(75) *Ibid.*, IX, 43 : « il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas en moi infinie ».

(76) Cf. L. Prenant, *Esthétique et sagesse cartésienne*, 2^e p., Revue

tion ? Or les textes de Descartes suggèrent plutôt une analogie remarquable entre le bon sens ou raison et la volonté ou libre-arbitre : Si la liberté est « le plus grand de tous nos biens » (77), le philosophe écrit ailleurs : « Il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien » (78). Aussi, « c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison », et l'âme ne peut « rien craindre de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté » (79). Tandis que « pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres » (80), les hommes se caractérisent au contraire par « l'usage libre de leur raison » (81) : Par là ils sont doublement l'image du Créateur; grâce à la pure lumière de la raison, l'esprit humain possède en effet quelque chose de divin (82); mais à son tour « le libre-arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu » (83), et parlant de la liberté infinie, Descartes ajoute : « C'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (84).

Enfin ce caractère spécifique du bon sens et de la volonté libre se traduit par leur universalité et leur indivisibilité, « Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux » (85), et gratifié de ce libre-arbitre

d'histoire de la philosophie, avril-juin 1942, pp. 99-100, note 2, qui signale cette analogie entre bon sens et volonté.

(77) A. Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 85, etc.

(78) A. Elisabeth, juin 1645, A. T. IV, 237 (C'est à propos de ce texte que M. Gilson identifie en certains cas bon sens et sagesse, cf. ch. V, note 10).

(79) A. Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 282.

(80) A. Mesland, 2 mai 1644, *ibid.*, 177. Cf. *Cogitationes privatae*, A. T. X, 219 : « Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis suscipitur ea liberum arbitrium non habere ».

(81) A. Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 282.

(82) *Regulae*, IV, A. T. X, 373 : « Habet humana mens nescio quid divini... »

(83) A. Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 85. Cf. *Passions*, § 152.

(84) *Méditation* IV, A. T. IX, 45 (latin, VII, 57, qui identifie à ce propos « voluntas, sive arbitrii libertas »). Cf. à Mersenne, 25 décembre 1639, A. T. II, 628 : « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir... vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image ».

(85) *Discours*, 3^e p., A. T. VI, 27; cf. le début, *ibid.*, 1-2.

tre qui est « la principale perfection de l'homme » (86) ; éprouvé en chacun de nous comme « une de nos plus communes notions » (87). Ainsi « la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend homme et nous distingue des bêtes, est tout entière en un chacun » (88). Quant à la volonté libre, « ne consistant qu'en une seule chose, et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire » (89).

Ainsi la puissance de bien juger se relie étroitement à la faculté de juger : l'acte final qui seul pose le jugement comme tel, ne se rattache pas à la perception de l'entendement comme à la détermination de la volonté (90). Il reste cependant, mais pouvoir de discerner le vrai du faux, en tant que « lumière naturelle », est limité par la finitude même de l'entendement (91). Comme puissance, le bon sens traduit donc la double propriété de l'esprit de recevoir les idées claires et d'y acquiescer. C'est dans l'exercice de la faculté de juger que se révèle la dualité entre nos lumières mesurées et l'amplitude de la volonté qui les dépasse. L'homme, semblable à Dieu par sa liberté infinie, doit avouer ses limites de créature : l'erreur qui est une faute, une déficience, naît de cette méconnaissance, quand une orgueilleuse audace se donne licence d'affirmer en matière obscure avec plus de hardiesse que devant l'évi-

(86) *Principes*, I, 37.

(87) *Ibid.*, 39.

(88) *Discours*, 1^{er} p., A. T. VI, 2.

(89) *Méditation* IV, A. T. IX, 48.

(90) Contre Régius qui rattachait la perception et le jugement à l'entendement, Descartes précise : « Ego enim, cum viderem, prater perceptionem ad formam judicii constitendam, opus esse affirmationem vel judicandum, qui non nisi in assensu, hoc est, in affirmationem vel negationem voluntatis » (*Note in Programmata*, A. T. VIII, B, 363).

(91) La *Méditation* III, A. T. IX, 30, identifie la lumière naturelle et la « puissance pour distinguer le vrai du faux » (addition au latin). Cf. à Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 598 : « tous les hommes ayant n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui; puisqu'en effet il est du propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini ». Cf. *Principes*, I, 30, où la lumière naturelle est « la faculté de connaître ».

dence (92). Pour bien juger, au contraire, il faut rétablir l'unité brisée, imiter autant que possible l'étroite union de la volonté et de l'entendement qui caractérise la pensée divine (93).

En l'absence d'une clarté suffisante, l'homme restera donc dans le doute, où la perception de son impuissance s'accompagne de la conscience d'« une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien » (94). Ce n'est que devant l'évidence que coïncident en leur exercice puissance de juger et de bien juger : le *sentiment* intellectuel d'une clarté suffisante s'achève spontanément en *assentiment* (95). La réceptivité de l'entendement et l'acte de la volonté s'unissent dans le jugement de l'esprit tout entier.

**

L'interaction complexe des diverses facultés de l'âme, en surmontant les oppositions artificielles, manifeste ainsi comment « toute la méthode se trouve bien rattachée à une vie personnelle complète » (96). Par là, le refus d'accentuer le dualisme entre entendement et volonté prépare la solution d'un paradoxe plus sensible encore que le parallélisme de la raison et de la liberté.

Le progrès des analyses nous a, en effet, conduit à déceler, à la racine des défauts et qualités qui différencient les esprits dans l'exercice de la pensée, le rôle primordial de l'attention,

(92) *Regulae*, II, A. T. X, 365-366 : « confidentius sibi quisque dat divinandam licentiam in re obscura quam in evidenti ». Cf. les textes cités ch. V, notes 99-101. Au contraire c'est « vere ille usus rationis, in quo omnis eruditio, omnis bona mens, omnis humana sapientia confidit » qui oppose le vrai savant au pédant (*Epistola ad Vestitum*, A. T. VIII, B, 43).

(93) À Mersenne, 27 mai 1630; A. T. I, 153 : « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre... »; cf. à Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 119, *Principes*, I, 23, etc.

(94) *Principes*, I, 39.

(95) Cf. L. Prenant, art. cit., Revue d'histoire de la philosophie, 1942, p. 100 : « On éprouve la réaction du bon sens; on riposte par la volonté qui juge; et il y a accomplissement parfait de notre volonté lorsqu'aucun jeu n'est permis entre la réaction du bon sens et son prolongement volontaire. Ce sont là affectivité et activité de l'intellect telles que la seconde ne doit être, dans sa perfection, que l'épanouissement de la première ».

(96) *Ibid.*

instrument de la volonté libre, à l'égard des puissances mixtes comme la mémoire et l'imagination. Mais comment voir dans la liberté le facteur essentiel de l'individualisation, si elle est, comme le bon sens, spécifique, et partant universelle et indivisible : car « il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce » (97). Et Descartes précise ailleurs : « De deux choses qui sont requises à la sagesse... il n'y a que celle qui consiste en la volonté que tous les hommes puissent également avoir, d'autant que l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres » (98).

Sans doute ces inégalités naturelles entre les intelligences sont d'importance réduite, car Descartes se défend de croire « que la faculté de connaître qui est en quelques hommes s'étende plus loin que celle qui est communément en tous » (99). Cependant il ne faudrait pas négliger pour autant les textes précédents. La diversité des aptitudes intellectuelles, la vivacité ou la lenteur de l'esprit sont une donnée d'expérience, un fait irréductible. Les explications physiologiques par la plus ou moins grande mobilité de la glande pinéale ou la malléabilité du cerveau, sans être d'ailleurs exhaustives puisqu'il subsiste une part de pensée pure, auraient ce même caractère de constatation irratiomelle. La part de l'hérédité et des hasards de la naissance est donc admise par Descartes à la base de bien des différences individuelles. Conformément à « l'opinion commune des philosophes » (100), l'accidentel règne dans le domaine de l'individuel.

Mais la philosophie cartésienne autorise une analyse plus poussée : ces aptitudes physiologiques, ces fonctions mixtes et ces qualités intellectuelles ou morales qui différencient les esprits sont sous la dépendance ultime d'une volonté libre qui les utilise plus ou moins bien. Ainsi l'apparent paradoxe se résout par cette intervention « du plus ou du moins » dans l'exercice de cette liberté spécifique et en soi indivisible. Comme puissance indéterminée, la liberté, d'une amplitude infinie, ne peut comporter de degrés ; et Descartes ne fait ici que suivre Saint Thomas : « Liberum arbitrium non recipit magis et

(97) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 2-3.

(98) *Principes*. Dédicace à Elisabeth, A. T. IX, B, 22.

(99) *Ibid.*, I, 50.

(100) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 2 (texte cité ci-dessus, note 97).

minus » (101). Seulement, par son application aux idées personnelles par l'intellect, ou aux images et sensations données par l'intermédiaire du corps, la volonté libre se « détermine » elle-même, en s'engageant dans un développement concret et contingent. Bien qu'elle soit un caractère spécifique de l'âme, la liberté n'est pas, pour Descartes, donnée intemporellement comme une essence immuable, en laquelle toutes virtualités seraient préformées. Or à vu combien l'attention, nerf du libre-arbitre, s'exerce en liaison avec la succession des moments fugitifs. Or cette relation, qui est généralement une servitude, peut devenir un instrument de progrès réellement imprévisible. Pour la conscience qui par nature vit dans le temps, être et se faire : aussi sommes-nous responsables de l'orientation de notre existence et du succès même de notre accession à la vérité. Si la puissance de bien juger comme aspect particulier de notre volonté libre est en droit universelle et égale chez tous, Descartes rappelle que « le principal est de l'appliquer bien » (102) : or « il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière » (103).

Ainsi toute puissance, indivisible comme telle, comporte divers degrés dans son actualisation. Et finalement Descartes n'est pas bien loin de Malebranche, soutenant que la liberté en son usage peut être diminuée ou augmentée (104) : dans son exercice, la volonté libre s'engage en une complexe interaction avec les divers éléments dont elle règle l'inégal développement : dons purement intellectuels, tendances plutôt morales comme la bienveillance ou la présomption, ou encore passions qui accentuent l'originalité de l'individu, âme et corps.

**

La liberté, toute spécifique et indivisible qu'elle soit en son principe, est donc bien à la racine de la différenciation des individus, qui, loin d'être irréductiblement donnée à la naissance, se construit sans cesse en liaison avec les circonstances contingentes de l'histoire individuelle. D'autre part, elle rend

(101) *Somme théologique*, Ia, p. 59, a. 3.

(102) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 2.

(103) A. Mersenne, 16 octobre 1639, A. T. II, 598.

(104) Cf. les principaux textes dans J. Laporte, *La liberté selon Malebranche*, Revue de métaphysique, 1938, pp. 372-373.

comme du second trait caractéristique de l'individualité : l'unité indivisible. Car la volonté libre, en gouvernant toutes les facultés, spirituelles ou psycho-physiologiques, est le point central où l'individu surmonte la multiplicité de ses qualités divergentes. Les modalités qui colorent de leurs reflets changeants ma subjectivité, renvoient à un *Ego* qui se pose comme être parce qu'il les possède. Or dans le *Cogito*, issu du doute, c'est une pluralité d'esprits libres et raisonnables que suppose l'interprétation de comportements qui échappent au pur mécanisme (106).

Englobant toute l'activité de l'âme (107), la volonté libre, indétournée comme puissance universelle, est donc, par son passage à l'acte, le facteur primordial qui achève et détermine l'harmonieuse complexité de l'individu. Ainsi c'est avec toute la plénitude du sens traditionnel que, selon Descartes, l'âme comme « forme » du corps, est principe de l'individuation.

CHAPITRE VIII

L'INDIVIDUALITÉ DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS

Si le principe de l'individuation est pleinement spirituel en sa racine, il ne se déçoit qu'en liaison avec le corps informé par l'âme. Même dans la connaissance, où s'exerce la fonction essentielle de la substance pensante, les facteurs physiologiques interviennent sans cesse, tantôt comme soutien, tantôt comme source de confusion. La pensée individualisée, dans les conditions actuelles de la vie humaine, renvoie donc toujours à l'individu complet, composé substantiel d'une âme et d'un corps. Sans doute la partie dominante en est l'âme, et plus particulièrement la libre puissance de jugement : la volonté domine et unifie les passions aussi bien que les facultés intellectuelles. Mais que deviendrait cette souveraineté sans l'apport des éléments corporels qui s'y subordonnent ?

**

Quelle est alors la situation de l'âme après la mort ? Dans la philosophie thomiste, la séparation de l'âme et du corps, étant un état anormal, pose un délicat problème, que la foi résoud par l'attente de la résurrection. Ainsi le maintien de la « portion » de l'âme au corps dont elle a été dépouillée, lui conserve cette individuation dont le principe reste lié à la matière (1). Le dualisme cartésien échappe au contraire à cette

(106) *Principes*, I, 39.

(107) *Cf.* ch. IV, pp. 113-114.

(108) *Passions*, § 17.

(1) *Cf.* ch. I, p. 21 et notes 56-58.

comme du second trait caractéristique de l'individualité : l'unité indivisible. Car la volonté libre, en gouvernant toutes les facultés, spirituelles ou psycho-physiologiques, est le point central où l'individu surmonte la multiplicité de ses qualités divergentes. Les modalités qui colorent de leurs reflets changeants ma subjectivité, renvoient à un *Ego* qui se pose comme être parce qu'il les possède. Or dans le *Cogito*, issu du doute, l'âme s'appréhende essentiellement comme liberté (105); et c'est une pluralité d'esprits libres et raisonnables que suppose l'interprétation de comportements qui échappent au pur mécanisme (106).

Englobant toute l'activité de l'âme (107), la volonté libre, indéterminée comme puissance universelle, est donc, par son passage à l'acte, le facteur primordial qui achève et détermine l'harmonieuse complexité de l'individu. Ainsi c'est avec toute la plénitude du sens traditionnel que, selon Descartes, l'âme comme « forme » du corps, est principe de l'individuation.

CHAPITRE VIII

L'INDIVIDUALITÉ DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS

Si le principe de l'individuation est pleinement spirituel en sa racine, il ne se déploie qu'en liaison avec le corps informé par l'âme. Même dans la connaissance, où s'exerce la fonction essentielle de la substance pensante, les facteurs physiologiques interviennent sans cesse, tantôt comme soutien, tantôt comme source de confusion. La pensée individualisée, dans les conditions actuelles de la vie humaine, renvoie donc toujours à l'individu complet, composé substantiel d'une âme et d'un corps. Sans doute la partie dominante en est l'âme, et plus particulièrement la libre puissance de jugement : la volonté domine et unifie les passions aussi bien que les facultés intellectuelles. Mais que deviendrait cette souveraineté sans l'apport des éléments corporels qui s'y subordonnent ?

**

Quelle est alors la situation de l'âme après la mort? Dans la philosophie thomiste, la séparation de l'âme et du corps, étant un état anormal, pose un délicat problème, que la foi résoud par l'attente de la résurrection. Ainsi le maintien de la « portion » de l'âme au corps dont elle a été dépouillée, lui conserve cette individuation dont le principe reste lié à la matière (1). Le dualisme cartésien échappe au contraire à cette

(105) *Principes*, I, 39.

(106) *Id.* ch. IV, pp. 113-114.

(107) *Passions*, § 17.

(1) *Id.* ch. I, p. 21 et notes 56-58.

difficulté : en tant que substance complète, l'âme peut subsister indépendamment de toute autre créature, et en particulier sans le soutien du corps, et par là même, « l'esprit, ou l'âme de l'homme est immortelle de sa nature » (2).

C'est donc la pure philosophie, et non la foi, qui pose les bases de la démonstration : or la foi est une grâce octroyée à un petit nombre, tandis que les démonstrations sont accessibles à tous, et préparent ou étayent la foi (3) ; car, même chez les fidèles, « quoique nous veuillons croire et même que nous pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend, nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles fort évidentes » (4). Cette exigence rationnelle poussée aussi loin que possible ne s'oppose pas au respect du dogme ; car l'immortalité est bien plus compromise par le fidéisme des Padouans, artificiellement surajouté à l'agnosticisme (5).

(2) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 10 (souligné par nous). Inversement Descartes fait à peine allusion au dogme de la résurrection, en précisant que c'est la foi qui « promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection » (à Chanut, 6 juin 1647, A. T. V, 53). Les merveilleuses prières des « corps des Bienheureux » ne sont pas naturelles mais miraculeuses (à Mersenne, 25 janvier 1647, A. T. IV, 594) : la raison ne donne aucune indication à ce sujet, car l'union actuelle de l'âme et du corps est un fait empirique dont les modalités seront peut-être entièrement différentes quand « ce corps glorifié ne fera plus d'empêchement » à l'esprit (à Newcastle, 2 mars ou avril 1648, A. T. V, 137). Descartes ne s'est cependant pas interdit toute conjecture, si l'on admet l'authenticité de la note des *Errœpita varia* : « Si mens perfecta esset unila toti corpori, ut est parti in qua fornat imagines rerum, posset illud redere penetrativum aliorum corporum, invisibile, sive diaphanum, impassibile et capax similitum omnium quæ gloriolosis corporibus tribuuntur » (A. T. XI, 648). Mais c'est là une simple hypothèse, guidée par les caractères que la tradition attribue aux corps glorieux.

(3) *Méditations*, Epître, A. T. IX, 4 : « Bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle ».

(4) A Huygens, 10 octobre 1642, A. T. III, 580, Roth, p. 188.

(5) Cette dissociation entre une foi extérieurement respectueuse du dogme et la philosophie allant jusqu'à « dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps » (Epître dédicatoire des *Méditations*, A. T. IX, 5) avait été surtout pratiquée par les héritiers de J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle*, ch. III, p. 220 sq. et sur la persistance de l'école de Padoue au XVI^e siècle, R. Pintard, *Le libéralisme étudié...*, t. I, pp. 106-109.

Aussi pour mettre en valeur la portée apologetique de ses *Méditations*, Descartes rappelle qu'il ne fait qu'appliquer les recommandations du Concile de Latran (6).

Or le texte évoqué unit dans une même condamnation l'impossibilité d'une démonstration rationnelle de l'immortalité, et la thèse averroïste posant l'unité en tous de l'intellect agent (7). Spontanément rebelle à la notion d'une pensée impersonnelle (8), Descartes ne saurait donc se contenter de la permanence d'un principe général de pensée privé de toute individualité (9). Cependant, dans un souci de rigueur méthodique, il distingue le fait de l'immortalité et ses modalités particulières : dans le plan du dialogue inachevé de *La Recherche de la vérité*, il annonce comme couronnement de son œuvre : « Je passerai jusqu'aux plus saines conjectures, touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles » (10).

La réalité de l'immortalité, indépendamment de ses conditions particulières, est-elle donc finalement pour Descartes un objet de démonstration ou seulement de conjecture ?

Par opposition au fragile échafaudage d'arguments hétéroclites en usage chez ses contemporains (11), il pense que la pure spiritualité de l'âme, qui est à la base de son système ouvre la voie la plus facile pour démontrer son immortalité.

(6) *Méditations*, Epître, A. T. IX, 5.

(7) Le texte auquel se réfère Descartes était en particulier cité dans le commentaire des *Combricensis* au *De anima*, in I. II, qu. VI, a. 11, où Averroès est mentionné parmi ceux qui nient que l'âme intellectuelle soit formée de l'homme : « Deinde hoc ipsum statum Concilium Lateranense sub Leone 10. sess. 8 ubi hæc verba scribuntur : Damnamus, et reprobanus omnes asserentes animam intellectivam mortaliter esse, aut unitam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes... » (col. 102).

(8) Cf. ch. IV, pp. 99-101 et notes 15-21.

(9) Hamelin, qui tendrait à accentuer l'aspect impersonnel de la pensée chez Descartes, écrit à ce sujet : « Nous éprouvons quelque malaise en constatant que lorsqu'il établit la distinction de l'âme et du corps, il suppose peut-être partout mais ne dit nulle part que c'est de l'âme individuelle qu'il entend parler » (*Système de Descartes*, p. 258).

(10) A. T. X, 506 (L'opposition s'établit ici entre les conjectures simplement probables et les « déterminations » précises, purement rationnelles ; cf. le texte latin dans les *Opuscula posthuma*, Amsterdam, 1701, p. 73).

(11) Cf. notre Introduction aux *Méditations*, Paris, 1944, pp. VI-VII.

lité (12); et il affirme au P. Bourdin que l'existence de Dieu et l'immortalité ont été solidement prouvées par lui, alors qu'après avoir nul, à sa connaissance, n'en avait établi de démonstration indubitable (13). Pourtant les *Méditations* ne contiennent aucune preuve de l'immortalité, et Descartes ne précise bien dans l'Abrégé, tout en faisant rectifier dans la seconde édition latine le premier titre qui était dû probablement à Mersenne (14).

A quoi tiennent ces réserves? L'objet final des *Méditations* est la réelle distinction de l'âme et du corps (15). Or le *Discours de la Méthode* annonçait déjà que l'âme « est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis d'autant qu'on ne voit pas d'autres causes qui la détruisent, on est porté naturellement à juger de là qu'elle est immortelle » (16). Mais cette inclination naturelle, suffisante « pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort » (17) ne saurait fonder une certitude métaphysique, dans la mesure où l'ignorance des causes possibles de destruction n'est pas une preuve de leur inexistence. La raison peut toutefois pousser plus loin

(12) A Regius, janvier 1642, A. T. III, 503.

(13) 7^e réponses, A. T. VII, 549, (à propos des Scépiques) : « Et quia non eodem modo ipsis apparet Deum existere, mentemque humanam esse immortalem, ideo his nequidem in praxi tanquam veris attendere putant, nisi prius sibi probata fuerint, rationibus magis certis quam sint ulle ex his ob quas apparentia omnia amplectuntur. Quae cum a me sic probata sint, et a nemine ante me, saltem quod sciam... »

(14) Descartes lui avait en effet laissé « la puissance de le baptiser » (A. T. III, 239; cf. *ibid.*, 340). Cf. notre Introduction aux *Méditations* pp. IX-X. Ch. Adam pense au contraire (A. T. XII, 304) que le premier titre était une manœuvre de Descartes pour se concilier la Sorbonne. J. Millet (*Histoire de Descartes avant 1637*, Paris, 1867, pp. 226-228), exposant les « variations de la pensée de Descartes sur ce point », voyait même dans le changement de titre un indice que Descartes « trouve cette distinction moins solide et ne croit plus que l'âme ne laisserait pas d'être toute ce qu'elle est, quand même le corps ne serait plus » ! Inutile de dire qu'on ne trouve pas trace d'une telle évolution entre 1641 et 1642.

(15) *Méditations* de prima philosophia in quibus (1^{re} édit. *quid*) Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (1^{re} édit. *quid*) *Dei et animae immortalitatis demonstratio*. La réponse au placard de Regius qui distingue les questions purement rationnelles, celles qui relèvent de la foi, et enfin celles qui « quantum ad fidem pertinent, rationes tamen naturali quæri etiam possunt », ne cite pas l'immortalité parmi ces dernières, mais seulement « humanae animae a corpore distinctio » (A. T. VIII, B, 353).

(16) 5^e p., A. T. VI, 60.

(17) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 10.

l'analyse, mais « les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, dépendent de l'explication de toute la physique » (18).

Tandis que la métaphysique distingue esprit et matière sans préciser comment notre corps diffère des autres corps au sein de l'étendue, c'est en effet la physique qui montre qu'il ne constitue pas une substance individuelle (19) : la destruction d'un mode de l'étendue n'affecte donc pas l'âme, substance réellement distincte. Mais chaque substance est-elle impérissable ? Les moments de la durée sont indépendants les uns des autres, car ils se succèdent sans jamais coexister (20). Ainsi « de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve » (21). La métaphysique part du fait actuel de cette création continuée pour affirmer l'existence du Créateur : il suffirait donc que Dieu cessât de vouloir nous conserver pour que nous retombions immédiatement dans le néant, et Descartes qui n'entend jamais « de déterminer par la force du raisonnement humain une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu » (22), avoue qu'il ne saurait prouver que Dieu ne pût annihiler notre âme (23).

Mais la physique, sans reconnaître cette possibilité, montre que « toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veut dénier son concours ordinaire » (24). La notion de création continuée, à côté de la perpétuelle insuffisance de la éréture à subsister par elle-même, implique donc corrélativement l'action positive du Créateur. Or « c'est une perfection

(18) *ibid.*

(19) Cf. ch. II. L'Abrégé en donne seulement un aperçu.

(20) *Méditation* III, A. T. IX, 39, 1^{re} réponses, *ibid.*, 86, 87 ; 2^e réponses, *ibid.*, 127 ; 5^e réponses, A. T. VII, 369-370, *Principes*, I, 21, à Chanut, 6 juin 1647, A. T. V, 53. Ceci n'implique pas nécessairement une suite d'instants discontinus.

(21) *Principes*, I, 21.

(22) 2^e réponses, A. T. IX, 120.

(23) A Mersenne, 24 décembre 1640, A. T. III, 266.

(24) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 10.

en Dieu, non seulement de ce qu'il est immuable en sa nature, mais encore de ce qu'il agit d'une façon qu'il ne change jamais » (25) : c'est pourquoi « Dieu, qui de sa toute puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos puis-serve maintenant en l'univers par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant » (26). Ainsi, lorsque la proportion de mouvement et de repos qui permet de discerner au sein de l'étendue divers corps doués d'une individualité relative et provisoire, vient à se modifier en vertu des lois de la mécanique, ces différents corps périssement, mais l'ensemble de la matière demeure avec la même quantité globale de mouvement (27). De même, Dieu qui par un acte spécial crée chaque âme individuelle (28) doit en vertu de son immutabilité conserver indéfiniment toutes ces substances pensantes : la physique, grâce au principe de conservation, complète donc le raisonnement.

Un doute hyperbolique reste toutefois possible, car l'immortalité est subordonnée à l'omnipotence divine. Et si les divers attributs de l'Être infiniment parfait ne sont jamais contradictoires, Dieu aurait pu cependant, par une décision immuable et éternelle, limiter la durée des substances pensantes. Seule la foi repousse cette objection : « si on demande si Dieu par son absolue puissance n'a point peut-être déterminé que les âmes humaines cessent d'être au même temps que les corps auxquels elles sont unies sont détruits, c'est à Dieu seul d'en répondre. Et puisqu'il nous a maintenant révélé que cela n'arrivera point, il ne nous doit plus rester, touchant cela, aucun doute » (29).

(25) *Principes*, II, 36. N. B. la justification toute métaphysique de ce principe.

(26) *Ibid.* L'affirmation de la contingence de la durée ne s'oppose donc pas au principe d'éternité. Car si « chaque chose demeure en l'état de la création continuée. » (*Ibid.*, 37), c'est en vertu

(27) « Dieu même tout à la perfection, c'est-à-dire : tout *collective*, non pas chaque chose en particulier; car cela même que les choses particulières possèdent et que d'autres renaisent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers » (à Mersenne, 27 mai 1630, A. T. I, 6 juin 1647, A. T. V, 53. Cette assertion est d'ailleurs faite à la foi en la résurrection). Et c'est sous cet angle que l'Abregé des *Méditations* affirme l'unité de la substance corporelle, qui « ne périt point » (A. T. IX, 10. Cf. ch. II).

(28) Cf. ch. V, note 5r.

(29) 2^e réponses, A. T. IX, 110.

Ainsi la démonstration rationnelle de l'immortalité aboutit seulement à une grande probabilité, et bien que ces réserves dépendent d'éléments propres à la philosophie de Descartes, il rejoint ici l'attitude de nombreux contemporains (30).

Quant aux modalités de cette survie, elles sont encore plus conjecturales : « Pour ce qui regarde l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissances que M. Digby ; car, laissant à part ce que la foi nous en enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage, et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance » (31). Ces espérances sont d'ailleurs conformes à la tradition religieuse qui promet aux élus la béatitude éternelle, mais Descartes ne semble

(30) Cf. Pintard, *Le libéralisme érudit...*, t. I, p. 70 : au sujet de l'immortalité, l'assurance des apologistes est moins grande que sur le problème de Dieu. « Barlin, Bally, Du Moulin, Colin, estiment qu'ils ne disposent en pareille matière que de « raisons morales », d'arguments « probables », de fortes « persuasions », de « grandes apparences » (cf. les références correspondantes, t. II, p. 588).

(31) A. Elisabeth, 3 novembre 1645, A. T. IV, 333. La Palatine, à propos du bonheur de l'âme « après la séparation du corps (qui est à l'origine de tous les dé plaisirs de la vie, comme l'âme des plus grands contentements) » avait évoqué « l'opinion de M. Digby » sur « la nécessité du purgatoire », où « les passions qui ont dominé sur la raison durant la vie de l'homme, laissent encore quelques vestiges dans l'âme, après le décès du corps, qui la tourmentent d'autant plus qu'elles ne trouvent aucun moyen de se satisfaire dans une substance si pure. Je ne vois point, ajoutait Elisabeth, comment cela s'accorde à son immatériabilité » (28 octobre 1645, *ibid.*, 323). La restriction de Descartes (espérances et non assurance) ne porte donc pas sur le fait de l'immortalité, mais sur l'état de l'âme séparée. Descartes, peu auparavant, avait écrit à Elisabeth qu'il ne pourrait lire l'ouvrage de Digby, « jusqu'à ce qu'on l'ait traduit en latin » (*ibid.*, 221), et en novembre 1646, il dit au marquis de Newcastle que « faute d'entendre l'Anglais », il s'en est « fait interpréter quelque chose », et ajoute : « J'oserais espérer, si j'avais l'honneur de conférer avec lui, que mes opinions s'accorderaient aisément avec les siennes » (*ibid.*, 572-573). Il s'agit ici du premier traité : « A Treatise of the nature of Bodies », sur des questions de physique; mais le second fut imprimé en même temps « A Treatise declaring the Operations and Nature of Man's Soul, out of which the Immortality of reasonable souls is evinced » (Tous deux furent imprimés à Paris en 1644, en un vol. in-1^o et sont également réunis dans l'édition de Londres de 1645). Selon Baillet, à son voyage à Paris de 1644, Descartes aurait eu « de longues et fréquentes conférences » avec Digby : « Quoiqu'ils ne pussent s'accorder sur quelques points de la Métaphysique, touchant la nature et l'état de l'âme, ils ne laissèrent pas de s'estimer beaucoup l'un l'autre » (Vie, t. II, p. 244; cité dans A. T. IV, 145-146). Mais la lettre à Newcastle semble contraire ce texte, qui contient d'ailleurs au moins une erreur, puisque Baillet ajoute en note que le livre de Digby sur l'immortalité « ne fut imprimé qu'en 1651, après la mort de M. Desc. », alors qu'il s'agit de sa traduction latine.

pas avoir éprouvé l'angoisse du salut (32). Quand il écrit à Huygens que « nos âmes sont nées pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons dans ce monde », c'est Glesselier qui croit nécessaire d'ajouter dans son édition : « pourvu que par nos dérèglements nous ne nous en rendions point indignes et que nous ne nous exposions pas aux châtimens qui sont préparés aux méchants » (33). C'est que les dogmes du Purgatoire ou de l'Enfer sont du seul ressort de la foi (34), tandis que foi et raison s'accordent pour promettre le bonheur à tous ceux qui, selon l'idéal du « généréux » cartésien, s'estiment « gens d'honneur » (35).

(32) Espinas évoque à ce sujet « l'optimisme de ses maîtres », opposé aux crâmes jansénistes, et rappelle la protestation de Pascal contre les jésuites (*Descartes et la morale*, t. I, pp. 31 et 32). Mais cet optimisme est surtout un trait du caractère de Descartes.

(33) 10 octobre 1642, A. T. III, 580. Cf. l'original dans Roth, p. 182. Roth commente ainsi cette divergence : « There is all the difference between a mildly agnostic view of immortality and the strict belief of theological dogmatism » (*Longue Descartes*, The Descartes-Huygens Correspondence, t. II, p. 104). Il ne s'ensuit pas cependant que Descartes ait été « incroyant » sur ce point, et une lettre de condoléances, surtout à propos d'un protestant (le frère de Huygens), n'avait pas à faire des réserves sur la béatitude future. Dans une autre de ces lettres à Huygens, où la sincérité et la spontanéité sont manifestes, Descartes pour « espérer être après cette vie avec ceux de ce pays », souhaite leur « retour à notre religion » (27 août 1640, A. T. III, 158; R. p. 143). Ceci s'accompagne d'ailleurs d'une profonde aversion pour la « bigoterie » (*Passions*, § 190).

(34) A. Mersenne, 27 mai 1630, A. T. I, 153 : « Pour la question arithmétique : c'est pourquoi absolument vous me permettez, cela est très plat, de n'en rien dire; non pas que les raisons des Ibertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules; mais foi, et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de la les vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement ». Aux théologiens autour des 6^e objections, il répond seulement : « L'Enfer n'est pas incompatible avec la spiritualité de l'âme (A. T. IX, 230), et évoque spontanément à Chanut la damnation des démons « selon notre religion » (1^{er} février 1647, A. T. IV, 614). La réserve de Descartes sur le plan strictement rationnel n'implique donc aucun scepticisme, comme le voudrait M. Leroy (*Descartes, le philosophe et le masque*, t. II, 63). Il reste que rien n'est plus loin de l'attitude cartésienne que l'hypothèse ridicule d'Espinas : « En discutant de l'existence de la matière, Descartes pense à l'existence d'une matière entre toutes : c'est celle du feu qui consume les damnés de l'enfer » (*Descartes et la morale*, t. I, p. 150).

(35) A. Pollot, janvier 1641, A. T. III, 279 : « Il n'y a aucune raison ni religion qui fasse craindre du mal, après cette vie, à ceux qui ont vécu en gens d'honneur, mais au contraire, l'une et l'autre leur promet des joies et des récompenses ».

Et Descartes se sent d'autant moins obligé de renoncer au monde pour « gagner le ciel » (36), qu'il désire surtout l'immortalité comme une prolongation de cette vie terrestre (37). Se proclamant « du nombre de ceux qui aiment le plus la vie » (38), il a longtemps espéré supprimer par la science l'affaiblissement de la vieillesse (39). Mais il avouait déjà : « Le temps que nous vivons en ce monde est si peu de chose en comparaison de l'éternité que nous ne devons pas fort nous soucier si nous sommes pris quelques années plus tôt ou plus tard » (40). Et reconnaissant son échec en certaines recherches médicales, il écrit finalement à Chanut : « au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort » (41). Ainsi « l'immortalité de nos âmes » est une des vérités fondamentales de la morale cartésienne (42).

Mais sa mort prématurée a précisément empêché Descartes de couronner son œuvre par l'étude plus approfondie de l'âme humaine, qui aurait peut-être précisé ses conjectures sur l'immortalité (43). Quelques disciples ont tenté d'y sup-

(36) *Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 8 : « Je prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ».

(37) Laberthonnière, *Études sur Descartes*, t. II, p. 52 : « En même temps que de l'idée d'être une pensée pure, il se repaît du rêve d'être une vie de ce monde, toute entière, toute rassasiée par la possession des choses et se prolongeant par sa propre force dans l'infini de la durée ».

(38) A. Huygens, octobre 1642, Roth, p. 182. L'édit. A. T., III, 580, donne le texte affaibli par Glesselier : « j'âme assez la vie ». La correspondance avec Elisabeth marque l'importance d'une « parfaite santé » (A. T. IV, 221, etc.) et ne méprise pas les perfections du corps (ib., 286-287).

(39) A. Huygens 4 décembre 1637, A. T. I, 507 (qui joint cette lettre à une autre postérieure. Cf. Roth, p. 62 et Adam-Milhaud, t. II, pp. 59-60). Mais il craint de n'avoir pas le temps de faire les expériences nécessaires; et ses espoirs de longévité diminuent progressivement : cf. à Mersenne, 9 janvier 1639 et à Huygens, juin 1639, A. T. II, 480 et 552. En 1648, il dit encore à Burman : « quin humana vita prolongari possit, si quis artem novissimam, dubitari non debet » (A. T. V, 178). Mais il n'a pu en découvrir le ressort.

(40) A. Colvius, 14 juin 1637, A. T. I, 379-380.

(41) 15 juin 1646, A. T. IV, 442.

(42) A. Elisabeth, 15 septembre 1645, ibid., 292. Cf. à Mersenne, 9 janvier 1639, A. T. II, 480 : « L'un des fondemens de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort ».

(43) *Recherche de la Vérité*, A. T. X, 506 (cité note 10). L'étude de l'âme raisonnable, y compris son immortalité, est au terme du plan de la philosophie cartésienne (*Discours*, 5^e p., A. T. VI, 59-60); et le début de la Méditation V réservait la place d'une étude plus complète sur la nature de l'esprit humain (A. T. IX, 50).

plier, et La Forge, dans le *Traité de l'esprit de l'homme*, qui prétend combler cette lacune de l'œuvre cartésienne, n'hésite telle, douée de mémoire, de sentiments et de pouvoirs extraordinaires sur les corps. Mais ce ne sont que des hypothèses, dont il avoue lui-même : « la lumière naturelle ne nous en découvre rien avec assurance » (44). Aussi Régis s'élève-t-il contre ces audaces peu conformes à la prudence de Descartes : la philosophie nous autoriserait seulement à poser la permanence de la substance pensante, tandis que « les modes qui la déterminent à être une telle ou telle âme, par exemple à être l'âme de Pierre, de Paul, de Jean, de Jean, etc. » seraient « détruits » (45).

C'est toute l'individualité de l'âme après la mort qui est ici en cause : n'aurait-elle donc aucune base rationnelle dans le cartésianisme? Comment la réflexion naturelle dans le élayer nos « belles espérances » ?

Si c'est comme substance que l'âme est impérissable, elle conserve naturellement ses attributs caractéristiques, et en particulier cette liberté qui l'oppose aux corps déterminés par les lois du mouvement dont la relativité limite l'individualité : l'indivisibilité au contraire est source d'unité, expression de l'indivisibilité de l'âme sur le plan ontologique. Sans être invoquée comme fondement de son immortalité, cette indépendance confirme la réelle distinction d'avec le corps, et son la configuration quand celui-ci périt par un changement dans la mort ce premier trait de l'individualité : l'unité.

(44) *Traité*, ch. 25, p. 421. La Forge avait aussi commencé par des réserves prudentes : « comme nous ne saurions avoir maintenant aucune expérience de la manière dont elle exercera alors ses fonctions, nous n'en pouvons aussi déterminer que fort peu de choses sans beaucoup de témérité » (p. 413). Mais il s'est plu ensuite à développer l'« infinité d'effets surprenants » qu'on peut légitimement attendre (pp. 416-420).

(45) *Système de philosophie*, I, III, t. I, p. 267. Cf. l'avertissement qui semble viser La Forge, en blâmant les « conjectures » de ceux qui « se figurent par exemple qu'elle connaît exactement toutes les choses matérielles, qu'elle pourra mouvoir tous les corps, et qu'elle pénétrera toutes les pensées des esprits » (*ibid.*, p. 265).

(46) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 10. Sans adopter l'argument théologique de Kant critique comme second parallèle de la psychologie transcendentale (1^{re} éd.), Descartes se fonde sur la simplicité de l'âme pour parfaire son raisonnement : mais

Cette unité qui est inséparable de la substance pensante s'accompagne toujours de la conscience de soi : loin de se perdre dans la Pensée infinie qui la soutient dans l'être, chaque âme pouvant accéder au *Cogito* est éminemment personnelle. Mais si l'âme continue à penser après sa séparation d'avec le corps, en quoi est-ce encore la pensée de René ou de Benoit, et d'où vient son unicité ?

Malgré leur dépendance à l'égard de la liberté qui jaillit de l'essence profonde de l'âme, les défauts et qualités des divers esprits sont des modes liés à l'union avec le corps. A fortiori peut-on se demander : « ce qui constitue notre individualité propre est-il nécessairement durable? Substierons-nous non seulement dans notre vie rationnelle, mais aussi dans notre vie affective, si intimement liée à notre vie sensitive? » (47). Quel appui la philosophie cartésienne apporte-t-elle à la croyance en la félicité des bienheureux? Il faudra donc examiner en ce sens les divers textes touchant la possibilité de sentiments purement intellectuels.

Mais même si l'âme individuelle reste capable d'éprouver après la mort de très grands contentements, « l'espérance d'une seconde vie » ne nous touche que si elle est en continuité avec celle-ci (48). Or les modes sont par définition changeants et périssables (49). L'esprit, sans cesser de penser, est soumis à la durée où se succèdent nos états de conscience. Limitation de l'entendement humain restreint à très peu d'objets simultanés, impuissance de la volonté à fixer long-

l'ordonnance des éléments empruntés à ce que les preuves classiques ont de plus solide, vise à en faire de véritables démonstrations (A. T. IX, 5-6).

(47) Fougille, *Descartes*, Paris, 1893, p. 163.

(48) L'expression est tirée de l'Abrégé des *Méditations*, A. T. IX, 10. Pour l'idée cf. Leibniz qui traduit bien l'opinion générale sur ce point : « Supposons que quelque particulier doive devenir tout à coup roi de la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a été, comme s'il venait de naître tout de nouveau; n'est-ce pas autant dans la pratique, ou quant aux effets dont on se peut apercevoir, que s'il devait être anéanti, et qu'un roi de la Chine devait être créé dans le même instant à sa place? Ce que ce particulier n'a aucune raison de souhaiiter ». (*Discours de métaphysique*, § 34. Pour Leibniz, c'est la mémoire du passé qui distingue l'homme des animaux, et lui permet de conserver après la mort son identité personnelle, signe d'une immortalité « morale », et non seulement physique).

(49) *Principes*, I, 56 : « Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs ».

temps l'attention, marquent en cette fuite des pensées la faiblesse de la créature. La mémoire y remédie partiellement : toutes physiologiques; que devient-elle donc quand l'âme est séparée du corps ?

L'identité numérique à travers la durée implique ainsi la persistance des souvenirs. Sinon comment dire : « encore que tous ses accidents se changent... c'est pourtant toujours la même âme » (50) ? Aussi Descartes exposant ses raisons d'espérer que nos morts « passent à une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre et que nous les irons trouver quelque jour », ajoute-t-il : « même avec la souvenance du passé ; car je reconnais une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps » (51). La possibilité de cette mémoire purement intellectuelle est donc la première condition d'une immortalité pleinement individuelle.

**

L'aspiration à la persistance des souvenirs après la mort suppose d'abord que la temporalité reste un mode caractéristique de l'âme séparée. L'immortalité cartésienne ne serait donc nullement l'accession à l'éternité spinoziste, mais une prolongation indéfinie dans la durée (52). Nos esprits limités ne peuvent concevoir qu'imparfaitement cette éternité, traditionnellement attribuée à Dieu comme plénitude d'être dans la simultanéité, selon la définition classique de Boèce (53); même les vérités dites « éternelles » dépendent d'un décret divin :

(50) *Méditations*, Abrégé, A. T. IX, 10.

(51) A. Huygens, 10 octobre 1642, A. T. III, 580; Koth, p. 182. Ce texte est suivi de la distinction citée précédemment (p. 198, note 4) entre la persuasion rationnelle et la croyance fidèle : mais la réserve ne concerne pas la mémoire intellectuelle qui doit s'établir par la philosophie : du point de vue de Descartes, ce serait une déviation d'avouer comme La Forge, qu'on peut se passer d'une mémoire spirituelle pendant l'union, mais que son existence est fort probable, parce qu'elle sera nécessaire à l'esprit, « lorsqu'il sera séparé du corps » (*Traité de l'esprit de l'homme*, ch. XIX, pp. 351-353).

(52) Spinoza ne précise pas la confusion de l'éternité avec la durée à la croyance que la mémoire subsiste après la mort (*Ethique*, V, scolie de la prop. 36).

(53) S. Thomas cite ainsi la définition de Boèce : « *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta successio* » (*De Tempore*, 4, Gilson, *Indica scolastico-cartésien*, texte 447, p. 287). Quand Burman la lui présente sous la forme : « *aeternitas est simul et semel* », Descartes

ainsi, malgré leur immutabilité et leur nécessité de fait, elles deviennent les normes de notre intelligence avec, en leur principe, une contingence originelle qui les apparente à cet esprit humain (54).

« *Cum omnis actio mea fiat in tempore* », précise Descartes à Burman, notre pensée se déroule dans le temps, sans que la divisibilité de la durée y fasse obstacle (55). Quand un cartésien a voulu y voir la marque de notre union avec le corps (56), Malebranche a sur ce point rétabli l'authentique interprétation de Descartes : le temps est lié à la pensée dès le *Cogito* : « je suis autant de temps que je pense » (57). Si « la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être » (58), ce n'est donc pas un mode propre aux substances corporelles : au contraire, on la leur applique par transfert à partir d'une expérience intérieure : « quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquies en moi les

répond : « Hoc concepi non potest », cela n'est vrai que de la nature de Dieu considérée en elle-même et non en tant qu'elle coexiste avec le monde (A. T. V, 148-149) : bien qu'elle soit *tota simul*, on peut alors parler de *duratio Dei* (à Arnauld, 4 juin 1648, *ibid.*, 193).

(54) « La nécessité de ces vérités n'exécède point notre connaissance » (à Mersenne, 6 mai 1637, A. T. I, 150; cf. 15 avril et 27 mai, *ibid.*, 145-146 et 151-153).

(55) A. T. V, 148.

(56) Il s'agit de D. Robert Desgabets, plus connu pour les développements qu'il donna à la théorie eucharistique des lettres au P. Mesland. Cf. V. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, séance d'une société cartésienne, p. 110 sq. où est reproduit le procès-verbal opposant Malebranche à dom Robert : selon ce dernier (exposé par Corbinelli) « l'âme ne peut dire *Je pense* qu'elle ne voie au même instant dans cette idée celle de succession ou de continuation et de fin. Or tout cela ne peut appartenir qu'à l'éternité ou au corps... Le P. Malebranche me l'âme ne peut concevoir le fameux *Je pense* avec l'absorption de l'idée de durée. Donc l'âme ne peut concevoir ce fameux *Je pense* sans y voir une succession ou un commencement, une continuation et une fin. — Le P. Malebranche me passa la majeure et nia la conséquence » (p. 111). C'est donc sur l'assimilation de la durée à la succession (qui pour Descartes implique mouvement donc matérialité; cf. p. 138) que les partisans se divisent, mais la durée de la pensée est accordée par tous, et Malebranche l'attribue même à Dieu, pensant « que les créatures n'en avaient que par participation » (p. 112).

(57) *Méditation* II, A. T. IX, 21.

(58) *Principes*, I, 55.

idées de la durée et du nombre, lesquelles par après je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai » (59). Et c'est parce que l'immortalité est *continuation* d'une existence perpétuellement recréée par Dieu, que sa démonstration laisse subsister un élément d'incertitude. Ce n'est donc pas un dépassement du temps, mais la prolongation d'une vie ici-bas trop brève.

Ainsi, il ne convient pas de limiter à notre vie présente les conditions temporelles d'exercice de la pensée, qui se traduisent si fortement par la fragilité de l'attention, l'intervention indispensable de la mémoire dans la déduction, et, plus positivement, par le progrès d'une liberté engagée dans la contingence même de la durée. Et le fragile remède à la succession irréversible par laquelle l'être s'échappe sans cesse à lui-même, reste la mémoire qui ressuscite à la conscience le passé évanoui.

Mais la vie mentale peut-elle se conserver sans traces physiologiques? Si les explications mécanistes de Descartes sont à une échelle trop grosse, l'aisance acquise par les « esprits animaux » n'en préfigure pas moins les thèses modernes sur le « frayage » des voies nerveuses. Or cette facilité à retrouver la direction déjà tracée n'est, on l'a vu, qu'un cas particulier de l'habitude : quand Descartes parle de mémoire animale c'est seulement en tant que cette relation de la réaction présente à l'expérience passée et son siège dans le cerveau pré-Mais ce mécanisme inconscient n'est que la base de la mémoire, l'instrument dont l'esprit se sert pour susciter le souvenir qui, comme tel, est un mode propre à la pensée (61). La « mémoire spirituelle », si souvent évoquée par Des-

(59) *Méditation* III, A. T. IX, 35. La liaison de la durée au nombre limite la résonance bergsonnienne de cette affirmation. Descartes dit également la durée et le temps, qui est « la mesure du mouvement », c'est-à-dire « une certaine façon dont nous pensons à cette durée, car nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point » (*Principes*, I, 57).

(60) Cf. *Règles* XII, A. T. X, 416 : « memoria vero illa, saltem quæ corporea est et similis recordationi brutorum (sætem impliquant une autre mémoire, intellectuelle et propre à l'homme). Cf. à Mersenne, 1632, A. T. I, 263, sur les recherches anatomiques concernant la mémoire animale.

(61) A Mersenne, 1^{er} avril 1640, A. T. III, 48 : « c'est tout le reste du cerveau qui sert le plus à la mémoire ». Cf. 6 août 1640, *ibid.*, 143.

cartes, exprime-t-elle donc cette participation de l'âme à une fonction mixte, caractéristique du domaine de l'union? Quand le philosophe reconnaît dans la mémoire une double puissance — *duplicem memorie vim admittit* (62) — tout le problème est de savoir si l'on peut traduire avec Gersellier « deux sortes de mémoire » (63), c'est-à-dire deux fonctions distinctes et autonomes, comme l'entendait Arnauld : « altera mere spiritualis, altera quæ corporeo organo indiget » (64).

L'ambiguïté et le désaccord apparent de certains textes de Descartes proviennent de ce que le problème n'est abordé que dans la correspondance, en réponse à des préoccupations diverses, et un exposé systématique. — L'authentique *Traité de l'esprit de l'Homme* par René Descartes —, fait ici fâcheusement défaut. A ne regarder que les lettres à « l'Hypéraspiste » et Arnauld, il semblerait que Descartes minimise l'affirmation d'une mémoire purement spirituelle qui lui était proposée par ses correspondants, avec des intentions d'ailleurs opposées.

L'empiriste qui se cache sous le masque de l'*Hypéraspiste* n'accepte pas que l'âme pense toujours, et essaie d'acculer Descartes à la contradiction. Prolongeant la polémique de Gassendi, il reprend un texte des Réponses aux cinquièmes objections, où Descartes expliquait que l'on ne se souvient pas des pensées antérieures à la naissance, faute de traces cérébrales assez nettes (65). Il accable alors le philosophe de ses instances, à dessein de lui prouver que dans l'hypothèse d'une pensée pure, une activité toute spirituelle ne peut laisser de vestiges corporels, et il suggère incidemment : « Forte dices eam uti specie incorporea? » (66). Descartes, qui avait déjà affirmé dans une lettre antérieure que « la mémoire intellectuelle a ses espèces à part » (67), va-t-il reprendre et développer ce détail, accentuant avec le dualisme des mémoires, celui de l'âme et du corps? Non, car il s'agit de montrer que la réelle distinc-

(62) A Arnauld, 4 juin 1648, A. T. V, 192.

(63) *Lettres* de Descartes, t. II, p. 21.

(64) 3 juin 1648, A. T. V, 186.

(65) 5^e réponses, A. T. VII, 356-357. « L'Hypéraspistes » (A. T. III, 400) cite un passage un peu antérieur (*ibid.*, 354), mais sa seconde objection vise l'ensemble des réponses aux difficultés 3 et 4 opposées par Gassendi à la Méditation II.

(66) Juillet 1641, A. T. III, 400.

(67) A Mersenne, 11 juin 1640, *ibid.*, 84.

tion des deux substances n'exclut pas leur interaction : c'est bien à des traces corporelles que l'esprit s'applique ordinairement pour reconstruire le souvenir (68).

Arnauld, de son côté, toujours à propos du problème de la permanence de la pensée, accentue le dualisme : il accepte sans difficulté l'hypothèse d'une pensée préatale, et hésite seulement à reconnaître la nécessité de vestiges corporels : n'existe-t-il pas, de l'aveu même de Descartes, une pensée pure, indépendante des traces cérébrales, à côté de la pensée par images : à cette double puissance doit correspondre une double mémoire (69). Si cet acquiescement à l'idée d'une pensée pure évoque plus l'augustinisme que le thomisme, la position d'Arnauld n'est cependant pas éloignée de la thèse scolastique traditionnelle. Car, bien que la pensée procède toujours par images, l'intellect, par l'abstraction, se dégage des conditions matérielles individualisantes pour former les universaux. A cette dualité répondent une mémoire sensitive qui conserve les faits passés avec leurs détails singuliers, et une mémoire intellectuelle, qui est proprement celle des concepts abstraits (70). Les deux fonctions sont donc indépendantes et ont chacune leur domaine spécifique.

Descartes au contraire semble le plus souvent superposer deux degrés qui se complètent. Il répond à Arnauld que dans le cas des petits enfants, il ne peut être question de pensée pure : la présence des vestiges est cependant insuffisante sans le retour de la réflexion consciente qui caractérise la mémoire

(68) Aohi 1641, *ibid.*, 424. Pour affirmer plus fortement ce fait « quod mens, realiter a corpore distincta, nihilominus conjuncta sit, et a vestigiis in eo impressis afficiatur, aut etiam nova in ipsam imprimatur », Descartes va jusqu'à dire : « si enim per corpoream intelligatur id, omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu cor- Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 223.

(69) Arnauld à Descartes, 3 juin 1648, A. T. V, 186-187 : « At enim altera mere spiritalis, altera quæ corporeo organo indiget. Sicut duplex cogitandi vis, ut tu ipse egregie explicas et probas : altera, quæ ad imagines in cerebro depictas se applicat ».

(70) Cf. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, texte 276, p. 176, où le commentaire des Comibres, *De memoria*, cite S. Thomas, C. Gent., II, c. 74 : « Memoria in parte sensitiva ponitur quia est aliquis prout cadit trahetur a singularibus conditionibus, non enim est nisi præterit et cum non abs- hiam quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intel- lectus possibilis sit conservativus intelligibilium quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus ».

intellectuelle. Parce que le physiologique pur ne dépasse pas le niveau du mécanisme, et ne peut s'épanouir en une véritable reviviscence, empreinte de signification et de finalité, il est besoin d'une double activité de l'esprit.

La renaissance de l'image, — représentation sensible ou vocable — ne prend un sens que si la pensée exerce d'abord la fonction de symbolisation qui oppose l'homme aux machines animales : « Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots qui sont des choses matérielles, avec leurs significations qui sont des pensées; en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots » (71). Cette remarque est particulièrement importante dans un système où toute perception est considérée comme un langage à déchiffrer, puisque les qualités ressenties n'ont aucune ressemblance naturelle avec les excitants objectifs (72). Or c'est là que la mémoire spirituelle intervient en premier lieu : puisqu'entre les trois lettres R. E. X, et l'idée de pouvoir souverain, il n'existe aucune affinité interne, c'est par la mémoire intellectuelle que je me souviens que ces signes ont telle signification (73).

Mais l'esprit n'arrive proprement à la réminiscence du passé comme tel qu'à l'aide d'un acte de réflexion dont l'importance est surtout dégagée dans la correspondance avec Arnauld : la nouveauté de l'impression ne peut s'inscrire dans le corps, si l'âme ne la marque la première fois (74) ; c'est

(71) A Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 604.

(72) *Monde*, A. T. XI, 4 : « si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ». Cf. *Dioptrique*, A. T. VI, 113, *Note in program*, A. T. VIII, B, 35g. La physique cartésienne en découvre le « chiffre » (*Principes*, IV, 205).

(73) *Enthretien avec Burman*, A. T. V, 150 : « Ut cum, audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud memorie mando, et deinceps per memoriam repeto illam significationem, illud certe fit per memoriam intellectuellem, cum nulla sit affinitas inter tres litteras et eorum significationem, ex qua illa hauriretur, sed per memoriam intellectuellem id memini, eas litteras id denotare ».

(74) Il faut « ut mens agnoscat ea non semper in nobis fuisset, sed aliquando de novo advenisse » (29 juillet 1648, A. T. V, 220), et « hoc pendet a quadam reflexione intellectus sive memorie intellectuales » (4 juin, *ibid.*, 193).

cette réflexion qui dépend de la mémoire intellectuelle et qui fait défaut au jeune enfant (75). Car elle suppose la prise de conscience de l'originalité de mon histoire. En tant que la réflexion consciente est toujours liée à un *Je pense* individuel, la mémoire intellectuelle assurerait ainsi l'identité numérique du Moi.

Cependant les deux activités de la mémoire spirituelle sont parfaitement indépendantes, et ceci explique peut-être certaines contradictions apparentes des textes cartésiens : la première fonction concerne plus les idées générales que les événements singuliers, et elle ne nous aide nullement à nous rappeler tous les faits particuliers de notre vie (76). C'est probablement pour-quoi Descartes écrit que l'on ne peut considérer comme un souvenir proprement dit le retour des concepts en notre esprit : les choses purement intellectuelles, ayant une valeur générale et intemporelle, sont pensées de la même façon la première fois que la seconde (77). Il leur manque l'apprehension de la sin-

(75) Bien qu'en tant que puissance de réflexion, cette fonction de la mémoire soit, comme le bon sens, égale chez tous; ce qui explique le texte du *Stadium bonæ mentis* selon lequel la mémoire « *intellectuelle*, qui ne dépend que de l'âme » ne serait « point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même » (rapporté par Baillet, *Vie*, II, p. 477, cité dans A. T. X, 201).

(76) *Enthretien avec Burman*, A. T. V, 150 : « Verum hæc memoria intellectalis magis est universalium quam singularium, et sic per eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus ». La question concernait précisément la mémoire dans les âmes séparées : la réponse, dans la mesure où elle ne déforme pas la pensée de Descartes, prouve qu'il ne minimisait pas la difficulté de cette souvenance intellectuelle de certains faits singuliers, mais non de tous, puisque disparaissent ceux qui n'étaient conservés que dans le cerveau. L'oubli opère ainsi une purification, et même en cette vie rien n'est plus contraire à la pensée cartésienne que l'hypothèse d'une survivance totale du passé : « c'est un abus de croire que nous nous souvenons le mieux de ce que nous avons fait en notre jeunesse, car nous avons fait alors de infinité de choses dont nous ne nous souvenons plus du tout » (à Mersenne, 6 août 1640, A. T. III, 143).

(77) A « l'Hyperaspistes », août 1641, A. T. III, 425 : « De rebus vero pure intellectibus, nulla propria recordatio est; sed prima vice quæ occurrit, æque bene cogitantur ac secunda; nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quæ cum corporea sint, de ipsis etiam recordantur ». Bien qu'il semble nier la mémoire des choses intellectuelles affirmée par l'*Enthretien avec Burman*, ce texte marque aussi que c'est la valeur générale et intemporelle des idées qui les empêche d'être objets de souvenir singulier, et leur rapport aux noms qui les inscrit en des traces cérébrales. Mais la lettre de réfit semble écartier la mémoire-habitude : reformer une idée n'est pas vraiment s'en souvenir, et la répétition ne fait qu'assouplir les formes verbales où elle s'insère. Le problème des habitudes spirituelles (cf. ch. VI, note 68) n'y est pas évoqué.

gularité du passé, décrite dans les lettres à Arnauld, et sans laquelle il n'y a pas « propre recordatio ».

La mémoire, en son ensemble, est donc une fonction extrêmement complexe dont on peut schématiser ainsi les différentes phases : l'acquisition du souvenir peut être spontanée, et parfois ressurgit un fait dont nous n'aurions pas cru avoir gardé la trace. Cependant, pour le reconnaître avec précision, il faut que nous ayons remarqué la première apparition de l'objet : « nova esse per intellectum puram advertimus » (78); ce qui pose la continuité des moments successifs que nous comparons pour en dégager l'originalité. La mémoire « intellectuelle » est donc étroitement liée au sentiment du moi et la constitution du « trésor » de nos souvenirs individuels. L'évocation en est également guidée par l'effort de volonté qui vise un fait déterminé (79). Et même si le souvenir affleure spontanément à la conscience, une nouvelle réflexion est toujours nécessaire pour préciser sa singularité concrète, en le rapportant à l'impression primitive. « Une force purement spirituelle » s'applique à l'image évoquée et s'achève en une véritable connaissance (80), en un travail de reconstruction claire tel que le décrit la fin des *Méditations* (81). Et l'on découvre ainsi l'activité spirituelle de la mémoire à toutes les étapes : acquisition, évocation et reconnaissance du souvenir.

Mais si les vestiges conservés par la mémoire corporelle sont insuffisants pour la souvenance complète du passé, ne sent-ils pas nécessaires? Tous les textes précédents considèrent toujours l'activité de la mémoire spirituelle à partir des traces inscrites dans le cerveau, au moins sous forme de signes verbaux quand il s'agit de choses purement intellectuelles. (82).

(78) A Arnauld, 29 juillet 1648, A. T. V, 220.

(79) *Passions*, § 42 : « Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir ».

(80) *Règles*, XII, A. T. X, 415.

(81) A. T. IX, 71.

(82) Cf. le texte cité plus haut de la lettre à « l'Hyperaspistes », A. T. III, 425, où Descartes s'en tient toujours à sa réponse à Gassendi : « Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quando corpore est conjuncta, requiritur ut quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quæ se convertendo, sive se applicando, recordatur » (A. T. VII, 357). Ainsi cette nécessité (Chesselier traduit *requiritur* par « il est nécessaire ») est limitée par Descartes aux conditions de l'uniformité. Mais si nous n'avons aucune expérience ici-bas d'une mémoire

Comment la mémoire s'exercerait-elle alors après la séparation de l'âme et du corps ?

C'est ici qu'est requise l'existence de « vestiges qui demeurent en la pensée même » (83). Car « la mémoire intellectuelle a ses espèces à part, qui ne dépendent pas de ces plis » du cerveau (84). Préciser davantage est difficile, puisque toute comparaison ne peut que gêner : dans la lettre au P. Mesland, au moment même où il vient d'éclaircir la passivité de l'âme par l'exemple d'une cire molle qui reçoit diverses figures, Descartes avoue le caractère imparfait de ces métaphores spatiales. Les vestiges spirituels « sont d'un autre genre » que les traces cébrales « et je ne le saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent » (85).

Mais comment concevoir ces vestiges spirituels pour une pensée qui s'épuiserait à chaque instant dans la conscience d'elle-même ? La plupart des historiens du cartésianisme concluent de la définition de la pensée par la conscience à l'impossibilité de tout inconscient psychologique : seuls les textes du philosophe, qui affirment l'existence en nous de dispositions ignorées, au moins en tant qu'elles demeurent virtuelles, peuvent donner un sens à la thèse qui attribue à la mémoire intellectuelle des « espèces » propres (86).

Quel en est plus particulièrement l'objet ? La pensée pure a pour domaine privilégié les idées des substances spirituelles, et leurs modes, qui échappent à l'imagination (87). Toutefois,

spirituelle autonome, ce ne serait plus qu'un postulat de la foi : et note 51. Dans la correspondance avec Arnauld, Descartes insiste sur l'insuffisance des traces cébrales (en quoi Arnauld note la nuance avec le texte des 5^e réponses où leur nécessité était plus accentuée : juillet 1648, A. T. V, 213).

(83) A. Mesland, 2 mai 1644, A. T. IV, 114.

(84) A. Mersenne, 11 juin 1640, A. T. III, 84-85.

(85) A. T. IV, 114.

(86) Cf. *Le problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, ch. I. Sur cette existence en nous de « puissances » qui échappent à la conscience actuelle, cf. en particulier *les réponses*, A. T. IX, 190.

(87) Telle est p. ex. la saisie de l'âme dans le *Cogito* : « je nie que la chose qui pense ait besoin d'autre chose que de soi-même pour exercer son action » (Réponse aux instances de Gassendi, A. T. IX, 206). Descartes admet cependant « puram intellectiōnem tam rei corporeæ quam incorporæ fieri absque ulla specie corporeæ » (5^e réponses, A. T. VII, 387; cf. ibid. 358 : *nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum*), à Regius, A. T. III, 374; VIII, B, 363, et à Ehsabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 691).

dans les conditions actuelles de l'union, leur notion, si intelligible soit-elle, est liée à un vocable matériel ; et c'est dans cette mesure que la réponse à « l'Hyperaspistes » attribue à la mémoire corporelle la conservation des « choses purement intellectuelles », qui sont généralement des essences intemporelles (88). Même si l'âme en gardait quelque trace non matérielle, celle-ci ne susciterait qu'une habitude intellectuelle de manier ces idées, sans la singularité qui caractérise le souvenir au sens strict. Est-ce à dire que les éléments matériels sont indispensables à l'individualisation du souvenir comme tel ? La réflexion de l'esprit qui a noté leur originalité et leur nouveauté s'appliquerait tout aussi bien à des vestiges non corporels.

Ainsi les conditions de réalisation d'une mémoire intellectuelle complète dépendent de la jonction de facteurs qui interfont le plus souvent : les vestiges spirituels des idées pures sont généralement dépourvus de toute particularité, et incapables à réveiller un souvenir singulier. La réflexion qui découvre le passé comme tel s'applique d'ordinaire à des traces cébrales. Mais si les « espèces à part » de la mémoire intellectuelle sont empreintes d'une note qui les individualise, l'intervention du corps est inutile, et l'âme pourra retrouver après la mort la souvenance du passé vécu ici-bas, comme l'annonçait Descartes à Huygens. Il faut donc et il suffit que les vestiges spirituels, loin d'être réservés aux essences intemporelles, expriment les singularités de notre destinée ; car « notre âme a son histoire comme notre corps... ; elle a ses habitudes, ses plis, ses préjugés ou ses inclinations ; il y a du *facti* en elle, de l'intelligible ou de l'irrationnel et son libre-arbitre n'est pas seulement limité par la puissance du corps ; elle porte en elle, en sa nature individuelle, des causes de servitude plus ou moins provisoire » (89).

L'âme n'est donc capable d'une immortalité individuelle, que dans la mesure où elle aura été profondément individualua-

(88) A. T. III, 425, cité note 77.

(89) P. Landormy, *La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes*, Congrès international de philosophie (de 1900), t. IV, pp. 265-266. Cet article analyse judicieusement la plupart des textes, et n'établit aucune liaison nécessaire mais parfois une simple rencontre entre les deux mémoires. Au contraire pour G. Dan-dolo, *La dottrina della memoria in Cartesio, Malbranche e Spinoza*, Rivista Italiana di Filosofia, 1893, p. 300, « la vera e sola memoria » chez Descartes est la mémoire mixte, et tout l'article insiste sur la psycho-

lisée dès cette vie. La présence en elle de « vestiges » ou dispositions obscures traduit cette « affectivité » par laquelle elle est sujette à des sentiments plus ou moins confus, qu'elle ne parvient pas à dominer entièrement. Il reste que leur existence est difficile à saisir, parce que dans l'état d'union, tout fait psychique, — idée pure ou sentiment — s'accompagne d'un phénomène physiologique qui, pour n'être pas essentiel, lui donne cependant sa physionomie coutumière. Ainsi l'hypothèse de traces non matérielles, inhérentes à la pensée, suppose que l'âme puisse éprouver des sentiments purement intellectuels.

**

L'individu humain est en effet coloré très vivement en son unicité par les passions qui caractérisent l'union des deux substances en un seul et même être (90). Mais pour que la béatitude à laquelle Descartes aspire après la mort soit possible, il faut que l'âme puisse ressentir quelque plaisir pur indépendamment du corps.

L'ambiguïté du mot *sentiment* pourrait être ici source d'erreur : Descartes refuse naturellement à l'âme séparée la « sensation » toute physiologique qu'il accorde aux animaux, et dans les deux cas, la traduction ancienne des lettres à Morus parle de « sentiment » pour rendre le terme *sensus* (91). Mais puisque l'évidence même est « ressentie » par l'entendement passif, l'exercice de la pensée la plus intellectuelle s'appuie sur des « affections » tout intérieures qui animent et soutien-

—
 physiologie cartésienne. Il nous semble que normalement les deux aspects de la mémoire sont faits pour se compléter, mais que cela n'exclut pas la possibilité d'une activité autonome, sorte particulière d'habitude pour le corps pour la mémoire spirituelle.

(90) Cf. ch. III, pp. 85-92.

(91) Aodt 1649, A. T. V, 402 : « respondeo mentes humanas a corpore separatas sensum proprio dictum non habere » (traduction de l'édition parisienne de 1734, — ces lettres n'ayant pas été traduites par Clerselier — : « l'âme humaine séparée du corps n'a point proprement de sentiment » (I, II, p. 100, cf. édit. V. Cousin, t. X, p. 292). De même 5 février 1649, A. T. V, 278 : « vitam enim nulli animali denego; nec tamen eam sensum, quatenus ab organo corporeo dependet » (trad. I, p. 493 et Cousin, X, p. 208 : « je n'ôte la vie à aucun animal; je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps »).

nent l'attention, avant de décider la volonté à acquiescer (92). La recherche de la vérité s'aureole ainsi d'une ardeur inquiète qui s'épanouit finalement en jouissance.

La forte inclination de Descartes pour la philosophie (93) et les « contentements » que lui procure la conquête du vrai lui ont sans doute révélé l'intervention de l'affectivité au plus intime de la vie de l'esprit : des sa jeunesse il a goûté l'innocente volupté de la découverte personnelle (94), qu'il recommandera plus tard à ses lecteurs (95). Il avoue naïvement sa joie des résultats obtenus : « j'avais éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux et de plus innocents en cette vie; et... la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit, que tout le reste ne me touchait point » (96). Le bonheur de la contemplation du vrai est d'une pureté exceptionnelle, que ne trouble aucune douleur (97). Selon la tradition du *Phédo* qui oppose la solidité des plaisirs purs à la vivacité fugace des plaisirs mêlés, la satisfaction procurée par la véritable philosophie touche peut-être moins que les prestiges de l'imagination : « toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide » (98).

L'intensité apparemment plus grande des plaisirs sensibles,

(92) Cf. ch. VI, note 51, et ch. VII, note 95.

(93) Selon le *Studium bonæ mentis*, il n'avait « rien à désirer de plus que ce qu'il apportait à cette étude, soit pour l'application, soit pour l'ouverture d'esprit, soit enfin pour l'inclination » (cité dans A. T. X, 192).

(94) *Regulae*, X, A. T. X, 403 : « Eo me fateor natum esse ingenio, ut summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in hisdem propria industria inventis semper posuissim... Cavebamque exacte ne mihi hanc oblectationem innocuam festina lectio præteriret ».

(95) *Discours*, 6^e p., A. T. VI, 72.

(96) 3^e p., *ibid.*, 27. Cf. 1^{re} p., *ibid.*, 3 : « je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité ». « Le cartésianisme, dit M. Gouhier, est la philosophie d'un homme content et content par sa philosophie » (*Descartes et la vie morale*, dans *Études sur Descartes*, n^o spécial de la *Revue de métaphysique*, 1937, p. 178).

(97) *Regulae*, I, A. T. X, 361, louant « illam voluptatem, quæ in veri contemplatione reperitur, et quæ hæc unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas ».

(98) *Principes*, Préface, A. T. IX, B, 17.

qui les distingue de ceux « qui appartiennent à l'esprit seul » (99), peut aller jusqu'à en masquer l'existence. Car dans les conditions de l'union, « siôt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'imagination », l'âme éprouve « le sentiment ou la passion de la joie », avec ses modifications physiologiques caractéristiques (100). Il faut donc veiller à « ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme » (101). « Et il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée » (102). Même dans l'activité toute spéculative de l'esprit, l'amour de la vérité s'accompagne souvent de passion (103), et la satisfaction de soi-même lorsqu'on l'a découverte est encore une passion, « la plus douce de toutes » (104).

Cependant, pour prouver l'existence des sentiments intellectuels, dont la place est nettement marquée dans la psychologie cartésienne (105), il n'est pas nécessaire qu'ils soient toujours purs de toute auréole sensible : « bien que ces émotions de

(99) A Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 284. Cf. 15 septembre, *ibid.*, 295.

(100) *Principes*, IV, 190.

(101) *Passions*, § 91.

(102) *Ibid.*, § 92.

(103) Descartes « aimait la philosophie avec encore plus de passion qu'il n'avait fait les humanités » (Baillet, *Vie*, I, p. 26, cité dans A. T. X, 192). Le « désir de connaître » ou le « désir de gloire » (*Passions*, § 88) sont autant de passions qui peuvent intervenir, et encore l'admiration, qui « nous dispose à l'acquisition des sciences » (*Ibid.*, § 76). Mais ces attaches sensibles risquent d'alourdir le pur élan de l'esprit, et de leur déviation naissent ces défauts dangereux pour la conquête et la communication de la vérité : précipitation, présomption, amour de la nouveauté comme telle, etc.

(104) *Passions*, § 190.

(105) Annoncés dès les *Principes* (IV, 190, cf. à Elisabeth, septembre 1645, A. T. IV, 284 et 295), ils n'apparaissent expressément dans *Passions* qu'à l'art. 79 (cf. §§ 91, 92, 147, 212), comme « des émotions que ces sens jugements excitent en l'âme », comme « des émotions pureté de l'art. 19 qui note en l'âme, comme perception non causée par le corps la « passion d'apercevoir qu'elle veut ». Cf. § 29, où le mouvement des esprits distingue la passion proprement dite « de nos volontés qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même ». Au § 25, en réservant « d'autres causes » que les objets externes pour émouvoir les perceptions rapportées à l'âme, Descartes songe sans doute aux imaginations fortuites des rêves (§ 26) ou au tempérament (§ 51), — mais peut-être aussi à ces jugements qui provoquent les sentiments intellectuels.

l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même nature de celles qui leur sont contraires » (106). Dans ces cas privilégiés, les deux facteurs se dissocient aisément : tel est le remords éprouvé pendant un plaisir physique ou la sérénité conservée « même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs » (107) ; tel est encore, avec l'exemple du veuf qui pleure sa femme « nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme » (108), le plaisir des larmes à la tragédie, que Descartes évoquait dès son premier *Traité* (109). C'est que la passion proprement dite est sans ambiguïté : vive comme la douleur physique, ou plus subtile comme l'émotion tragique, manifestée seulement par les larmes et le vague serrement de cœur qui accompagne la tristesse (110), elle est en soi pénible, et le sentiment agréable qui s'y adjoint ne peut être « corporel » (111) : l'âme, au sein de son union avec le corps, prend conscience de son indépendance et fait retour sur elle-même. « Le contentement qu'elle a de pleurer, en voyant représenter quelque action pitoyable et funeste sur un théâtre, vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertueuse, ayant compassion des affligés ; et généralement elle se plat à sentir émouvoir en soi des passions, de quelque nature qu'elles soient, pourvu qu'elle en demeure maîtresse » (112). Ainsi « ce plaisir est une joie intellectuelle,

(106) *Passions*, § 147.

(107) A Elisabeth, 6 octobre 1645, A. T. IV, 315, *Passions*, § 148.

(108) *Ibid.*, § 147.

(109) *Compendium Musicae*, A. T. X, 89 : « elegiographi et tragœdico magis placeant, quo maiorem in nobis luctum excitant ». Le *Philibbe* (48 à 54) comptait parmi les plaisirs mêlés « les spectacles tragiques où l'on joint de ses pleurs ». Et S. Augustin avait médité sur cette étrange tristesse où nous nous délectons (*Confessions*, III, c. 2 et IV, c. 5). L'exemple devenu traditionnel était également repris par S. Thomas (*S. Theol.* Ia Iae, q. 35, a. 3, ad 2). Mais Descartes semble y prendre un intérêt tout personnel et s'y réfère souvent : cf. à Elisabeth, 18 mai, 6 octobre et 3 novembre 1645, A. T. IV, 202-203, 309 et 331; *Passions*, §§ 94, 147, 187; *Epistola ad Voetium*, A. T. VIII, B, 47-48.

(110) *Passions*, § 100.

(111) Au contraire l'allégresse, où la joie présente s'oppose à « la souvenance des maux qu'on a soufferts », est une passion, parce que les deux états contraires ne sont pas contemporains, *ibid.*, § 210.

(112) A Elisabeth, 6 octobre 1645, A. T. IV, 309. Cf. *Passions*, § 147. Selon la *Poétique* d'Aristote (VI, 1452 b, 30) le plaisir d'éprouver la pitié ou la crainte produit l'effet cathartique de la tragédie. Dans l'art. 94 des

qui peut aussi bien nature de la tristesse que de toutes les autres passions » (113).

La joie purement intellectuelle, discernée plus facilement au sein d'une peine sensible sans y être toujours liée, se caractérise donc essentiellement par ce jugement sur la valeur d'un bien que nous poursuivons ou possédons (114) : « Ainsi, lorsqu'on nous dit quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise; et la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les Stoïciens n'ont pu la dénier à leur Sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion » (115).

C'est pourquoi en cette vie, — et quelles que soient les résonances physiologiques qui leur fassent écho —, l'exercice des sentiments intellectuels se trouve d'abord dans le bon exercice de la faculté de juger qui permet de discerner le vrai d'avec le faux. On ne se limite pas ainsi au plan de la science théorique; car « chacun se peut rendre content de soi-même » en observant la première règle de la morale : « qu'il tâche toujours de se servir le mieux qu'il lui est possible de ce qui est bon » (116). Descartes ne sépare pas « ce qui est vrai et entraîne l'assentiment de la volonté (117).

Le contentement de la découverte personnelle et la satisfac-

Passions, la joie provient surtout de ce que les tragiques événements représentés ne peuvent « nous nuire en aucune façon ».

(114) Sa possession provoque la joie intellectuelle, tandis que l'amour et la haine non passionnels sont des émotions excitées en l'âme par les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises ».

(115) *Principes*, IV, 190. Cf. *Passions*, § 91 : sur « la joie purement intellectuelle qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en que son entendement lui représente comme sien ».

(116) A Elisabeth, 4 août 1645, A. T. IV, 265. Déjà le début du *Discours* développe ainsi la remarque : « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus » (A. T. VI, 2).

(117) *Méditation* IV, A. T. IX, 46 : « Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai, et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ».

tion « qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne » vont donc de pair, et cette espèce de joie est « la plus douce de toutes parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes » (118). C'est que la recherche de la vérité, où s'épanouit l'activité proprement humaine, est de soi vertueuse : « car toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection, sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection » (119).

En effet la perfection suprême de l'homme naît du bon usage du libre-arbitre, devant l'évidence spéculative comme devant les valeurs morales, et « c'est de ce bon usage du libre-arbitre que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie » (120). Ainsi, parmi les biens qui permettent de « vivre en béatitude », c'est-à-dire d'avoir « l'esprit parfaitement content et satisfait », Descartes s'en tient à ceux « qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse » (121), et vise « une béatitude qui dépend entièrement de notre libre-arbitre et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d'ailleurs » (122), autrement dit sans la grâce. Car Descartes se place ici sur le même plan que le philosophe de l'Antiquité « qui, n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide » (123); et considérant le souverain bien parmi ceux « que nous pouvons posséder en cette vie », s'il s'arrête naturellement à la liberté : « dont la raison

(118) *Passions*, § 190. On a déjà noté (note 104), qu'ici « la satisfaction de soi-même » est une passion, mais le jugement qui est à la base se double sans nul doute d'un sentiment intellectuel.

(119) A Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 284. A ce propos Descartes évoque précisément les plaisirs « qui appartiennent à l'esprit seul ». Cf. 4 août 1645, *ibid.*, 265-265 : « la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie », et *Passions*, § 148.

(120) A Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 84; cf. *ibid.*, 85 : « son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements doivent procéder ».

(121) A Elisabeth, 4 août 1645, A. T. IV, 264. Ceci dénote une influence stoïcienne (cf. *Passions*, §§ 144-146, etc.), mais l'esprit général de la morale cartésienne en est assez différent : cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 437-440.

(122) A Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 281; cf. 18 août, *ibid.*, 277.

(123) A Elisabeth, 4 août, *ibid.*, 263.

est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun » (124).

Quel est alors le lien de cette béatitude toute terrestre avec la béatitude éternelle que la raison, aussi bien que la religion, promet à ceux qui ont vécu en gens d'honneur? Dans l'au-delà bien accompli, tandis qu'« il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents » (125). Mais cette exaltation de la perfection individuelle dans l'épanouissement de la volonté libre n'exprime-t-elle pas l'idéal d'une sagesse tout humaine, sans rapport avec les aspirations profondes du christianisme, fondant la béatitude sur la participation à la vie divine ?

« Il est vrai, reconnaît Descartes, qu'il n'y a que la foi seule qui nous enseigne ce que c'est que la grâce par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle » (126). Et peut-on lui tenir rigueur de n'avoir point mêlé les deux domaines ? Il suffit que sa philosophie en établisse les bases. Or cette liberté, qui constitue le souverain bien de l'homme et sa suprême perfection, est l'image en nous de ce Dieu qui au sens absolu « est le Souverain Bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures » (127). L'Être infini, dont l'existence rend compte de l'idée que nous découvrons en contemplant notre volonté, peut seul assouvir l'infini du désir. « Et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons » (128).

(124) A Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 82-83. Ailleurs Descartes suppose et elle est le contentement de la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède » (à Elisabeth, 18 août 1645, A. T. IV, 275).

(125) A Elisabeth, 4 août, *ibid.*, 266. Descartes limite ainsi les regrets inutiles (cf. *Passions*, §§ 177 et 191), mais ne condamne pas tout repentir, « vu que c'est une vertu chrétienne » (à Elisabeth, 3 novembre 1645, *ibid.*, 331).

(126) A Elisabeth, 6 octobre 1645, *ibid.*, 374.

(127) A Christine, 20 novembre 1647, A. T. V, 82.

(128) A Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 291-292. (Par cette possibilité d'un amour naturel de Dieu, affirmée plus expressément dans la lettre à Chanut sur l'amour, Descartes est moliniste : cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 445-447).

Ainsi, « lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut... s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable; ensuite de quoi, on a des satisfactions d'esprit et des contentements qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères des sens » (129). C'est là le premier fondement de la morale cartésienne, bien avant la question de Christine sur l'amour de Dieu, qui provoque l'admirable lettre à Chanut où une passion contenue semble animer les formules traditionnelles : devant la méditation de l'infini, loin de vouloir se déifier lui-même, l'homme « pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite ». Il accepte alors sans crainte toutes les souffrances décrétées par Dieu, au point « que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il le pourrait changer, il n'en aurait pas la volonté ». Mais, — et ceci dénote bien l'idéal personnel de Descartes, avec son ardent amour de la vie et son optimisme foncier — « s'il ne refuse point les maux ou les afflictions, parce qu'elles lui viennent de la Providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, parce qu'ils en viennent aussi; et les recevant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux » (130).

Ainsi dès cette vie, et même si le sentiment intellectuel s'accompagne ici-bas de « la plus ravissante... passion » (131), nous avons l'expérience d'une béatitude souveraine où la joie est l'épanouissement de l'amour (132). Et il n'y a là aucune opposition avec l'idéal de perfection individuelle où la béatitude est le fruit de la sagesse. Car la liberté, non seulement reste entière, mais même ne s'achève que dans sa conformité

(129) *Ibid.*, 294.

(130) 1^{er} février 1647, A. T. IV, 609.

(131) *Ibid.*, 608.

(132) Cf. *ibid.*, 601. C'est pourqu'on dans la classification des passions primitives, contrairement à Spinoza qui méconnaît le mouvement de la volonté dans l'amour, ce dernier est antérieur à la joie (*Passions*, § 69). Dans l'*Ethique*, III, prop. 13, scolie, l'amour n'est qu'une espèce de joie.

à la liberté divine (133). En effet notre perfection nait uniquement de son *bon usage*, et dans le mal moral comme dans l'erreur, « il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté » (134). Au contraire, quand l'homme renonce au mal, qui n'est que non-être, et adhère pleinement aux décrets de l'Être infiniment parfait, la difficulté de concilier liberté divine et liberté humaine s'évanouit (135).

C'est pourquoi « la contemplation de ce Dieu tout parfait » est au cœur de la philosophie cartésienne : « l'incomparable beauté de cette immense lumière », comme la clarté de l'évidence, entraîne l'assentiment de la volonté libre. Et « comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine : ainsi expérimentons-nous, dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » (136).

**

Ainsi Descartes, sans mêler les arguments dogmatiques aux raisons naturelles, établit la possibilité d'une immortalité individuelle, où l'identité numérique de la substance pensante ressemblerait différenciée par des souvenirs sans base corporelle et par une vie affective intimement personnelle.

La liberté, qui intervenait, par l'intermédiaire de l'attention réflexive, à toutes les étapes de la mémoire spirituelle, s'exerce aussi dans le jugement qui est à l'origine des sentiments intellectuels, jusqu'à s'épanouir dans la béatitude, où elle se prend elle-même pour objet, en sa racine et en son adhésion à la liberté divine. Pour l'âme séparée, plus encore que dans l'état d'union où le corps introduit certains éléments de différenciation, la liberté est donc à la source de l'individualité.

(133) Descartes n'a pas ignoré la tentation d'anthropothéisme : le libre-arbitre « d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu (1647, A. T. V, 85). Mais il la repousse comme « une très grande erreur » : « nous pouvons en venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux » (à Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 608. Cf. ch. IV, note 56).

(134) *Principes*, I, 38.

(135) Sur le plan moral. Touchant la préordination, cf. la solution proposée par Descartes à Elisabeth, janvier 1646, A. T. IV, 353-354. (136) *Méditation* III, fin, A. T. IX, 4r-42.

Mais c'est de son exercice en cette vie que dépendent les inégalités de fait. Car en matière morale, comme dans la pensée spéculative, on doit supposer que tous ont en puissance une même bonne volonté (137). Visant « une béatitude que tous les hommes peuvent acquérir », Descartes est conduit à la restreindre à « ceux qui ont l'usage libre de leur raison, et avec cela qui savent le chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude » (138). Car les facteurs biologiques qui interviennent pendant la durée de l'union font que « souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre ». Mais la responsabilité de l'âme ne saurait alors être maintenue : « nous ne pouvons répondre absolument de nous-mêmes que pendant que nous sommes à nous », et il est naturel d'espérer après la mort « un état plus heureux » pour l'âme, puisque la philosophie « ne lui fait rien craindre de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté » (139). Quand les mauvaises dispositions limitent seulement l'exercice de la liberté, une bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance », et qu'on retrouve sa pleine liberté « si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre-arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user » (140).

« Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit » : les inégalités innées des âmes, dont l'entendement n'éclaire pas toujours assez nettement la volonté, suscitent ici une hiérarchie, et « ceux qui, avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres » (141).

(137) *Passions*, § 154.

(138) A Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T. IV, 283. Cette nécessité de la connaissance concerne une béatitude toute naturelle et philosophique : quant au ciel « le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes » (*Discours*, 1^{re} p., A. T. VI, 8) ; il faut cependant encore savoir ce chemin.

(139) *Ibid.*, 282.

(140) *Passions*, § 161.

(141) *Principes*, lettre dédicatoire, A. T. IX, B, 22.

A ces degrés de perfection correspondraient sans doute des degrés de la béatitude que nous pouvons espérer après la mort; mais pour qu'on n'en conclue à aucune injustice dans la distribution des biens, il serait peut-être loisible de transposer en un sens tout spirituel la métaphore appliquée par Descartes aux biens de ce monde : « Comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liquide, aussi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses desirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens » (142).

CONCLUSION

La position traditionnelle du problème de l'individuation au niveau des composés concrets a fait abandonner l'ordre originel du cartésianisme, qui établit progressivement la certitude des diverses réalités à partir du *Cogito*. Mais, avant de creuser jusqu'aux fondements pour enraciner solidement l'ensemble du système, Descartes, animé par le désir d'unifier la connaissance humaine, avait jeté les premiers jalons de sa physique, en rupture avec celle de l'École, entachée de verbalisme et d'anthropomorphisme. En suivant une analyse régressive, qui remonte des corps aux esprits par l'intermédiaire des composés humains où se réalise leur union substantielle, on retrouve donc dans une certaine mesure, à défaut d'une synthèse systématique, le processus historique de la recherche cartésienne. Et surtout, dépouillée de tous les éléments annexes, la source la plus profonde de l'individualité se découvre dans la liberté. Ainsi, à l'origine des diversités concrètes de l'expérience, comme à la base de toute certitude métaphysique, surgit le moi pensant qui, dès le *Cogito*, se pose comme liberté (1).

**

Que devient alors la notion d'individualité appliquée aux substances matérielles ? L'impuissance de la physique cartésienne à déterminer sur ce plan plus qu'une différenciation relative et provisoire est-elle un aveu d'échec ou le signe d'une insuffisance ?

(1) Ainsi loin d'être « une applique, une pièce rapportée qui s'applique assez mal au reste du système » (Brochard, *Descartes stoïcien*, Ethique de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1926, p. 325), il s'avère que « la liberté occupe dans le système de Descartes une place centrale, et y joue un rôle décisif » (J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, Revue de Métaphysique, 1937, p. 163).

(142) A Elisabeth, 4 août 1645, A. T. IV, 264-265. Le 6 octobre, Descartes reprend la comparaison à propos de l'inégalité dans la « généralité » des âmes : « Il n'y a que les plus faibles et basses qui s'estiment plus qu'elles ne doivent, et sont comme les petits vaisseaux, que trois gouttes peuvent remplir » (*Ibid.*, 317).

A ces degrés de perfection correspondraient sans doute des degrés de la béatitude que nous pouvons espérer après la mort; mais pour qu'on n'en conclue à aucune injustice dans la distribution des biens, il serait peut-être loisible de transporter en un sens tout spirituel la métaphore appliquée par Descartes aux biens de ce monde : « Comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, aussi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses desirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens » (142).

CONCLUSION

La position traditionnelle du problème de l'individuation au niveau des composés concrets a fait abandonner l'ordre original du cartésianisme, qui établit progressivement la certitude des diverses réalités à partir du *Cogito*. Mais, avant de creuser jusqu'aux fondements pour enraciner solidement l'ensemble du système, Descartes, animé par le désir d'unifier la connaissance humaine, avait jeté les premiers jalons de sa physique, en rupture avec celle de l'École, entachée de verbalisme et d'anthropomorphisme. En suivant une analyse régressive, qui remonte des corps aux esprits par l'intermédiaire des composés humains où se réalise leur union substantielle, on retrouve donc dans une certaine mesure, à défaut d'une synthèse systématique, le processus historique de la recherche cartésienne. Et surtout, dépourillée de tous les éléments annexes, la source la plus profonde de l'individualité se découvre dans la liberté. Ainsi, à l'origine des diversités concrètes de l'expérience, comme à la base de toute certitude métaphysique, surgit le moi pensant qui, dès le *Cogito*, se pose comme liberté (1).

**

Que devient alors la notion d'individualité appliquée aux substances matérielles ? L'impuissance de la physique cartésienne à déterminer sur ce plan plus qu'une différenciation relative et provisoire est-elle un aveu d'échec ou le signe d'une insuffisance ?

(1) Ainsi loin d'être « une applique, une pièce rapportée qui s'applique assez mal au reste du système » (Brochard, *Descartes stoïcien*, Études de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1926, p. 325), il s'avère que « la liberté occupe dans le système de Descartes une place centrale, et y joue un rôle décisif » (J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, Revue de Métaphysique, 1937, p. 163).

(142) A Elisabeth, 4 août 1645, A. T. IV, 264-265. Le 6 octobre, Descartes reprend la comparaison à propos de l'inégalité dans la « généralité » des âmes : « Il n'y a que les plus faibles et basses qui s'estiment plus qu'elles ne doivent, et sont comme les petits vaisseaux, que trois gouttes peuvent remplir » (*Ibid.*, 317).

Leibniz montrera que dans l'étendue indifférenciée les corps seraient indiscernables, sans un principe unificateur d'un fonction des substances individuelles (2). Et sans doute la théorie cartésienne de la matière, réduite à l'étendue homogène de la géométrie euclidienne, est incapable d'expliquer l'origine des divers éléments et de leur mouvement, si l'on n'y suppose une structure interne qui implique quelque différenciation préalable. Mais on n'abandonne pas pour autant le plan des phénomènes purement physiques, et il n'est pas nécessaire de faire appel à quelque « force » mystérieuse, conçue sur le modèle du pouvoir psychique que nous éprouvons en nous.

Rétablira-t-on ainsi une individualité véritable des corps matériels? La physique moderne renonce à affirmer l'individualité des particules élémentaires, en ce sens que leur identité numérique à travers l'ensemble espace-temps est absolument indéterminable. L'individualité reste un vocable com-
 mode, relatif aux limites de la perception sensible, mais scientifiquement c'est une notion qui ne s'applique pas à la matière, précisément parce qu'elle est issue de notre expérience psychologique. Quand Louis de Broglie veut rendre frappante l'absence d'individualisation des corpuscules, il l'illustre par l'exemple de deux jumeaux entrés simultanément dans un édifice obscur, sans qu'on puisse dire lequel est ressorti le premier. Mais la conscience de chacun d'eux assurerait leur continuité intérieure et leur identité individuelle; tandis que pour les particules élémentaires, il ne peut être question de l'individualité au sens psychologique du mot (3). Il faut donc renoncer à penser la matière sous cette forme; car « c'est la notion subjective d'individu, acquise par la conscience humaine et confirmée par les relations entre les êtres humains qui est, en quelque sorte, extrapolée, projetée anthropomorphiquement dans l'objet et aussi dans le corpuscule » (4).

On retrouve donc ici un des fondements de la physique cartésienne : les erreurs de la scolastique proviennent d'une extension illégitime de notions psychiques à la matière.

(2) Cf. ch. II, note 69.

(3) L. de Broglie, *Individualité et interaction dans le monde physique*, Revue de Métaphysique, avril 1937, p. 363.

(4) P. Langevin, *La notion de corpuscule et d'atome*, Société française de philosophie, 1^{er} mars 1930, p. 25. Cf. p. 36 : « Il y a là une extrapolation anthropomorphique que l'expérience n'exige ni ne justifie ».

Quant au vivant, Descartes serait encore d'accord avec la science actuelle pour en exclure toute puissance vitale obscure. Les insuffisances du mécanisme animal tiennent à une représentation grossière des phénomènes sur le type des rouages fabriqués par l'homme. Mais Descartes a bien pressenti, même si ses commentateurs l'ont rarement dégagé, que c'est l'organisation interne des parties qui donne à l'être vivant son individualité. Individualité fragile et mouvante sans doute, — et les expériences de karyokinèse ou de régénération n'infrimeraient pas la pensée cartésienne. Car « en biologie... l'individualité est un caractère flottant (5); ici encore « en vertu d'une tendance anthropomorphique invincible, nous étendons indûment la notion d'individu à des êtres auxquels elle ne convient pas » (6).

Son domaine propre est donc l'homme, dont le corps garde une unité numérique, malgré les renouvellements et les mutations parce qu'il est informé par la même âme.

**

L'individualité exige-t-elle alors pour se réaliser l'union des deux principes substantiels, ou peut-elle se maintenir quand une modification de structure plus importante que les précédentes a détruit dans le corps l'organisation nécessaire à la vie?

Les requisits de l'immortalité individuelle soulèvent sans doute quelques difficultés, puisque les sentiments intellectuels s'accompagnent normalement de passion, et que les souvenirs purs, signés de la marque du passé comme tel, sont ici-bas un phénomène exceptionnel. Mais ceci tient à la nature de l'homme comme composé : l'âme humaine n'en reste pas moins en soi une substance individuelle, et le degré de développement de sa liberté en assure à la fois l'unité et l'unicité.

Il est donc hors de doute que cette solution serait généralisable et qu'on pourrait attribuer l'individualité aux esprits séparés. Seulement en ce qui concerne les anges, qui relèvent

(5) R. Ruyer, *L'individualité*, Revue de Métaphysique, juillet 1940, p. 300 (après un rappel des principaux faits montrant « les degrés de l'individualité biologique »).

(6) Remarque de M. Matisse à propos d'une communication de M. Caullery sur *L'individualité en biologie*, 3^e semaine internationale de synthèse, p. 36.

du domaine strictement théologique, Descartes garde une extrême prudence, et ne détermine rien de ce qui dépasse la raison (7). Il se contente de railler les développements du « Docteur angélique » à ce sujet, en faisant allusion à la multiplication des espèces d'anges, à laquelle S. Thomas était conduit par sa théorie de l'individuation (8). Comme ses maîtres de La Flèche, s'il avait la même audace dans ses conjectures, Descartes ne verrait aucun obstacle à admettre chez les purs esprits plusieurs individus à l'intérieur d'une même espèce.

Dieu seul est doué d'une unité à la fois spécifique et individuelle. En effet l'Être suprême exclut la pluralité « car il serait contradictoire d'en concevoir plusieurs souverainement qu'il y ait en lui trois personnes, parce que c'est la même essence et qu'elles sont un seul Dieu (10). Le « mystère de la Trinité, qui est de la foi, ne peut être connu par la seule raison naturelle », mais « tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela » (11).

(7) A Morus, août 1649, A. T. V, 602 : « Respondeo de Angelis autem non constare ex sola ratione naturali, an creati sint inslar mentium a corpore distinctarum, an vero inslar Doctoris Angelici nomen et gloriam acquisivissent ut nunquam de his, de quibus nullam habeo certam rationem, nec determinare, et conjecturis locum dare ».

(8) *Entretien avec Burnman*, *ibid.*, 157 : « D. Thomas volebat omnes angelos a se invicem specie differre, et singulos ita descripsit quasi in medio huius, unde etiam Doctoris Angelici nomen et gloriam acquisivissent ut nullibi terre magis occupatus, ita et nullibi inerior est ».

(9) A Cherseller, 17 février 1645, A. T. IV, 188. Cf. Méditation V, A. T. IX, 54 et *Entretien avec Burnman*, A. T. V, 161 : l'objection sur l'unité vero individualiter, cum unus non excluderet alium », Descartes contradictoire : « Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent Thomas, S. Theol. I, q. 11, 3.

(10) *Entretien avec Burnman*, *ibid.* : « Non repugnat autem tres esse personas quia eadem est essentia, sicutque unus Deus ».

(11) A Mersenne, 28 octobre 1640, A. T. III, 216 et 215. Cf. *Principes*, I, 25. C'est la position de S. Thomas que Descartes invoque le 31 décembre 1640 (*ibid.*, 274. Cf. S. Theol. I, q. 32, 1). Les personnes de la Trinité ne sont accessibles qu'à l'esprit éclairé par la foi (6^e réponses, A. T. IX, 241), ce qui n'empêche pas que nous ayons en nous les éléments innés nécessaires pour nous former une idée du mystère avec l'aide de la Révélation (*Entretien avec Burnman*, A. T. V, 165). Et Descartes n'hésite pas à faire état de l'Incarnation, qui le suppose, pour expliquer l'amour sensible de Dieu : « Je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de

Descartes garde seulement la réserve requise en cette matière, et quand il examine les attributs de Dieu, il s'agit du « Dieu des philosophes » : mais celui de Descartes est éminemment personnel, et sans qu'un anthropomorphisme naïf, comme il arrive trop souvent chez Leibniz ou Malebranche, ne préjuge à l'excès les déterminations du Souverain Être, il n'en est pas moins opposé à la Substance spinoziste. « Car, dit Descartes, je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin, ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelque vestige » (12).

Et l'on sait que la principale marque de Dieu sur nous est cette liberté infinie qui n'est entravée en lui par aucun obstacle. La dissociation entre entendement et volonté disparaît : ce qui exclut toute prédominance d'une faculté sur l'autre, et aussi bien un volontarisme aveugle et despotique qu'un « calcul » trop rationnel des essences à la manière de Leibniz. « Car c'est en Dieu une seule et même chose de vouloir, « d'entendre, de créer » (13).

Le propre de Dieu est donc son « unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs, et de laquelle nous ne trouvons ni en nous, ni ailleurs, aucun exemple » (14). Et cette unité de toutes les perfections, loin d'être formée par abstraction comme les autres universaux, « dénote une particulière et positive perfection en Dieu, au lieu que l'unité générale n'ajoute rien de réel à la nature de chaque individu » (15).

Ainsi Dieu n'est pas un individu au sens logique puisqu'il est seul de son espèce; mais précisément parce qu'il exprime son essence avec le maximum de perfection, il réalise pleinement son individualité, par l'épanouissement total de son infinie liberté.

l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer » (à Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 607).

(12) 2^e réponses, A. T. IX, 108.

(13) A Mersenne, 27 mai 1630, A. T. I, 153. Cf. ch. VII, note 93.

(14) 2^e réponses, A. T. IX, 108.

(15) *Ibid.*, 110.

**

Cette même liberté, qui rend l'homme semblable à Dieu, est également à la racine de son individualité. Ainsi le dualisme métaphysique de Descartes exprime une coupure très profonde : parmi les créatures, certains êtres constituent un complexe, plus ou moins bien différencié, issu du jeu des lois naturelles. D'autres rassemblent en une synthèse unifiée la multiplicité des accidents et les orientent vers une fin librement choisie : ce sont les esprits. Toute substance spirituelle est caractérisée par la pensée, — et une pensée qui suppose toujours à quelque degré la conscience de soi. Cette conscience même est inséparable de la liberté, que le sujet appréhende en lui dès le doute. L'individualité est donc une propriété de tous les esprits, en tant qu'ils sont libres et conscients. C'est pourquoi Descartes est si spontanément fermé à la notion d'une pensée impersonnelle : le fondement ultime de l'individualité est l'unité et l'unicité de Dieu, Esprit éminemment personnel et qui crée hors de lui d'autres esprits à son image.

L'individualité de l'homme est donc liée à son essence, et à « sa forme qui est l'âme » : ainsi la formule traditionnelle qui attribue l'individualité à la forme, loin d'être jetée au passage à l'occasion d'un problème secondaire, prend dans le cartésianisme une valeur très profonde. La liberté est en effet l'acte suprême qui constitue l'achèvement de tout l'être, en même temps que sa marque essentielle, — propriétés impliquées par la notion de forme.

Et comme la forme ne se réalise pas sans une matière, la liberté humaine ne joue qu'à partir d'éléments multiples qu'elle règle et organise. En ce sens Descartes rejoint même l'intuition pénétrante des partisans de l'individuation par la matière, pour qui la différenciation des individus naît de ce que chacun n'atteint pas, du fait des conditions matérielles variables, toute la perfection dont l'espèce est susceptible. La liberté, également infinie chez tous comme caractère spécifique, reste un pouvoir indéterminé dont l'actualisation s'effectue dans des circonstances contingentes qui la limitent même lorsqu'elle les surmonte. Et les différents degrés de liberté expriment les divers niveaux atteints par chaque individu, en fonction des données de fait, hérédité corporelle et inclinations, dans la poursuite de sa perfection d'homme.

L'individualité complète implique donc bien au départ les

accidents de la naissance et les événements de notre première histoire. La faiblesse ou la vigueur du corps influent sur l'épanouissement de l'esprit par la violence des passions, et même dans la pensée désintéressée, par l'inégale souplesse des fonctions psycho-physiologiques. En liaison avec la mobilité de la glande pinéale, la vivacité de l'intelligence et les dons innés de l'entendement sont encore à l'origine de multiples diversités qui partagent les âmes. Et l'éducation passivement reçue, les associations éprouvées pendant la petite enfance contribuent à constituer ce premier donné que la liberté devra mettre en œuvre. L'analyse cartésienne est trop complexe et trop attentive à tous les aspects de la réalité pour méconnaître l'intervention de ces nombreux éléments et réduire la liberté à une abstraite loi de développement de la substance individuelle.

Mais ces accidents contingents n'ont rien d'irréductible, et c'est pourquoi ils sont finalement d'importance secondaire. L'individu ne se définit pas par la collection inorganisée de multiples éléments sans lien interne, mais par la synthèse unique et originale qui le pose en une indissoluble unité. Or la liberté, par l'intermédiaire de l'attention, gouverne et rectifie les habitudes, fortifie ou allège la mémoire et l'imagination et corrige les défauts de l'esprit : même si la précipitation naturelle est en relation avec le tempérament physiologique, ce dernier n'en saurait rendre compte, puisque l'amplification de notre volonté à le pouvoir de la vaincre (16). Le bouleversement des passions et jusqu'aux indispositions corporelles sont également soumises à la force d'âme : si la mère de Descartes n'avait pu surmonter les « déplaisirs » qui causerent son « mal de poupon », l'hérédité malade de René ne le marqua pas pour la vie; grâce à une souveraine liberté devant les événements fortuits, je pus, dit-il, « faire que mon principal contentement ne dépendit que de moi seul », ce qui « est cause que cette indisposition qui m'était comme naturelle s'est peu à peu entièrement passée » (17). L'individu s'oriente donc

(16) Contre Begius pour qui la précipitation du jugement dépend du tempérament du corps. Descartes proteste : « *modi nihil modo possum admittere, quia si tolleretur libertas, et amplitudo nostrae voluntatis, curae potest istam praecipitantiâ emendare* » (24 mai 1640, A. T. III, 65).

(17) A Elisabeth, mai ou juin 1645, A. T. IV, 221. Il y faudrait joindre l'hygiène bien réglée dont Descartes a toujours usé. Mais toutes les lettres de cette époque insistent surtout sur le pouvoir de l'âme pour vaincre la neurasthénie malade de la Princesse : cf. *Ibid.*, 200-204, 218-221, 236-238, 251-252.

librement lui-même à partir de son potentiel inné plus ou moins favorable.

**

Construite par une activité libre qui choisit parmi ses virtualités celles qu'il convient de développer, l'individualité est donc marquée de ce caractère moral qui désigne généralement la personnalité. Dans la philosophie traditionnelle en effet, la personnalité traduit la dignité de l'âme raisonnable : « Pour désigner l'individualité propre d'un être libre, on dit que c'est une personne » (18).

Mais dans la mesure où l'âme est individualisée par la matière, la scolastique thomiste est à l'origine de l'antithèse courante entre l'individualité, considérée comme la résultante biologique de tous les éléments accidentels qui opposent les hommes entre eux, et « la véritable personnalité morale que l'on confond avec l'individualité », mais qui en fait « s'en dégage par degrés à mesure qu'un être progresse dans la voie de la ressemblance et de l'unité humaines » (19). Au contraire, dans la perspective exposée ici, l'opposition disparaît, puisque les accidents matériels sont insuffisants à fonder l'individualité, et que celle-ci, constituée essentiellement par la liberté, contribue à l'achèvement de la personnalité (20). « Ainsi la personne est saisie dans son individualité » (21).

(18) E. Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, 1964, p. 206, d'après S. Thomas, *S. Theol.* I, q. 29, r, resp. S. Thomas adopte la définition classique de Boèce : « persona est rationalis naturae individua substantia » (*De duabus naturis*, c. 3).

(19) A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Paris, 1930, p. 426. Cf. la position thomiste exposée par le P. Gillet, *Culture latine et Ordre spirituel*, Paris, 1935, p. 24 : « On donne le nom de personne au principe spirituel qui, dans l'ordre de l'être, totalise les éléments constitutifs du composé humain en les unifiant et, dans l'ordre de l'action, devient le principe responsable des actes humains. Au contraire, on réserve le nom d'individu à cet ensemble original qui résulte en chacun de nous de tous les éléments matériels, mais accidentels, par quoi se différencient les corps et où le sexe, le tempérament, la race, l'hérédité, le sol, le climat interviennent à titres divers ».

(20) En effet liberté, identité et permanence du moi, croyance en l'immortalité personnelle sont les éléments essentiels de la personnalité : cf. p. ex. Renouvier, *Le personalisme*, Paris, 1908, p. 14 (ce qui n'implique pas que Renouvier représente le personalisme idéal. Cf. les critiques de Laberthonnière, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, Paris, 1942).

(21) A. Mattéi, *L'homme de Descartes*, p. 227, qui ajoute : « La personnalité chrétienne est à la fois essentielle et singulière. Elle n'est pas l'humanité dans l'homme, mais plus précisément cet homme vivant son humanité ».

La spécificité des notions n'est cependant pas inconnue : l'individualité marque plus particulièrement l'unité et l'unité de la personne, qui exprime d'une façon singulière un certain degré d'harmonie intérieure/handis que la personnalité donne plutôt lieu à un jugement de valeur, en fonction du niveau atteint dans la réalisation de l'idéal humain. Ce sont, non des traits contraires, mais des aspects corrélatifs du même être concret.

Cette identité profonde de l'individu et de la personne conduit-elle à poser comme idéal l'exaltation de la liberté individuelle? Il faut écarter ici une équivoque : la liberté chez Descartes ne se prend jamais elle-même pour objet; tout risque d'individualisme subjectiviste est dissipé par là-même. La morale cartésienne, s'épanouissant dans l'apologie de la générosité, couronne une philosophie de la personne, qui respecte en chaque homme non pas seulement la « libre disposition de ses volontés » (21), mais le pouvoir d'en faire bon usage : « porter avoir « juste raison de nous estimer » (22), nous devons subordonner nos décisions aux valeurs discernées par la raison, et qui permettent d'établir la communion des esprits.

Ainsi, « bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul... Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier » (23). Or se considérer comme une partie d'un tout, c'est la marque même de l'amour (24), ou encore de « cette pure affection pour autrui qu'on ne raporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité » (25). Se plaçant sur le plan humain, Descartes parle plus souvent d'*amitié*, qui enrichit profondément les relations sociales (26). « L'amitié d'homme à

(21) *Passions*, § 153.

(22) *Ibid.*, § 152.

(23) A. Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 293.

(24) *Passions*, § 80; à Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 611-612.

(25) A. Elisabeth, 6 octobre 1645, *ibid.*, 309.

(26) « Cum nihil in humana societate sit amicitia praestantius » (A. Voetius, A. T. VIII, B. 116). Le vrai fondement de l'amitié reste la charité : « quand deux hommes s'entraiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même » (à Chanut, 1^{er} février 1647, A. T. IV, 612).

homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est reproque » (26). Loin d'exaspérer orgueilleusement les supérieures individuelles, elle est source d'universelle concorde, car « il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on en est aimé, et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse » (27). En effet la générosité « empêche qu'on ne méprise les autres » (28).

« Mais, à cause que nous ne pouvons aimer également tous ceux en qui nous remarquons des mérites égaux, je crois que nous sommes seulement obligés de les estimer également; et que, le principal bien de la vie étant d'avoir de l'amitié pour quelques-uns, nous avons raison de préférer ceux à qui nos inclinations secrètes nous joignent » (29). Ces relations universalisables qui fondent la solidité des groupes sociaux ne méconnaissent donc ni l'originalité intime de nos préférences, ni l'importance des personnes individuelles. La valeur exceptionnelle de quelques individus est même prise en considération (30). Descartes rejette seulement l'égoïsme mesquin : « si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vraie lieg qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on craindrait pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres » (31).

Cet élan est la source des plus grands sacrifices « et de toutes les plus héroïques actions » (32). Car, sans aller jusqu'à une

(26) *Ibid.*, 6^{ro}. Cf. *Passions*, § 83.

(27) *Ibid.*, § 83.

(28) *Ibid.*, § 154. Sur l'amitié de Descartes pour les humbles, cf. Baillet et M. Leroy, *Descartes social*, Paris, 1931.

(29) A Chanut, 6 juin 1647, A. T. V, 58.

(30) A Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 293 : « si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver ».

(31) *Ibid.* Avec l'égoïsme utilitaire, Descartes repousse énergiquement le machiavélisme : « L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte » (à Elisabeth, septembre 1646, A. T. IV, 488).

(32) A Elisabeth, 15 septembre 1645, A. T. IV, 293. Cf. à Chanut, *ibid.*, 612 : « quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à

absurde témérité, « on peut en cela donner beaucoup à son inclination... Et, comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse, de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination, et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent. Il n'y a que les faibles et basses qui s'estiment plus qu'elles ne doivent » (33). Au contraire l'idéal cartésien est que chacun s'estime à sa juste valeur, sans jamais mépriser autrui, et « ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses...; et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun » (34). Et le sacrifice même est alors source de bonté pour « une âme forte et généreuse » : car, dit Descartes, « j'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux même qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusques au dernier moment de leur vie » (35).

Ces textes multiples, presque tous extraits de lettres profondément sincères à des amis comme Huygens, Chanut ou la princesse Elisabeth, font sentir, mieux que de plus amples commentaires, l'accent pénéturant du personnalisme de Descartes, exaltant l'amitié humaine, où la liberté de chacun, « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » (36), s'épanouit en générosité. Rien ne permet donc de parler d'un « individualisme absolu », pas plus que d'une méconnaissance de la valeur de la personne (37).

son pays, si son amour est parfait, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service, qu'on craindrait d'être un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux ».

(33) A Elisabeth, 6 octobre 1645, A. T. IV, 317.

(34) *Passions*, § 156.

(35) A Huygens, mai 1637, A. T. I, 372.

(36) *Passions*, § 152.

(37) Espinas tombe successivement dans ces deux excès : après avoir dénoncé « l'individualisme absolu », le caractère « ultra-individualiste » de la philosophie cartésienne (*Descartes et la morale*, t. II, p. 13 et 15), il voit dans la « doctrine de l'incorporation de la personne au tout social » une rupture « avec l'individualisme qui semblait la conséquence

**

Ainsi en toute cette étude éclate, à travers un problème formel et purement historique en apparence, la richesse concrète de la philosophie cartésienne. Partout rayonne la primauté de la substance pensante, animée, par son libre vouloir, d'un amour du Bien et de la Vérité dont la conquête assure sa béatitude, jusque dans les prolongements possibles d'une immortelle destinée (38). Mais l'individu réel n'est pas un pur esprit désincarné : dans l'exercice de la recherche spéculative comme dans la poursuite d'une règle idéale d'action, des facteurs psycho-physiologiques entrent en jeu : et la plus haute expression de l'individualité est encore une passion : la générosité. Visant à la parfaite union de l'âme et du corps, sous la direction du principe spirituel, Descartes ne dissocie pas davantage en la pensée les deux fonctions complémentaires qui coopèrent dans l'unité du jugement : la *bona mens*, puissance de bien juger en sa racine, conduit à « acquiescer la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement » (39).

C'est donc un harmonieux accord de toutes les facultés humaines que poursuit une philosophie « qui puisse élever

naturelle de sa théorie de la liberté absolue », le souverain bien devenant alors « la conversation du tout social quoi qu'il arrive de la personne » (Ibid., p. 162). Mais les deux points de vue ne s'opposent pas, en tant que la liberté, d'où est issue l'individualité, est aussi le fondement de la personnalité qui trouve son achèvement dans l'amour d'autrui.

(38) Descartes exprime ici ce qu'il y a de plus original dans la pensée chrétienne. (Sur l'importance de l'individu et de la personne à partir du ch. X : Le personnalisme, cf. Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., t. I, p. 100.) L'importance de l'individu humain, pris dans son individualité même se dégageait... L'homme apprendait à se voir comme constituant en lui-même intériorité, en tant qu'âme volante et pensante... un principe d'initiative qui avait à disposition de lui-même et qui valait par son immortalité destinée » (L'abbé Thomasière, *Études sur Descartes*, t. II, p. 318). Selon le P. de Finance, en accord avec « l'individualisme métaphysique » issu du *Cogito* et peu en posant une âme concrète et capable de se dépasser elle-même pour se soumettre à l'infini, est à la racine d'un vrai personnalisme.

(39) Exposé du but du *Studium bonae mentis* d'après Baillet, *Vie*, t. II, p. 406, cité dans A. T. X, 191.

notre nature à son plus haut degré de perfection » (40). Sans doute, si tous sont invités à réaliser leur vocation d'hommes, les différences dans le niveau atteint marquent l'inégale réussite de chaque individu. Mais le sage cartésien est plus attentif à la bonne volonté, au moins latente en tous les hommes, qu'à leurs inévitables imperfections (41). Et, grâce à l'amitié, il s'attache, non seulement à l'esprit dont il maintient cependant la prééminence, mais à l'homme tout entier, — comme l'exprimait si bien Descartes dès la première lettre que nous possédions de lui (42). Et c'est aussi le dernier mot de cet humanisme spiritualiste.

(40) A. Mersenne, mars 1636, A. T. I, 339. Ce « projet d'une science universelle, etc. » (premier titre proposé pour le *Discours*) évoque la pensée « de bona mente, sive de hac universali Sapientia... » du début des *Regulae* (A. T. X, 360). La philosophie cartésienne, visant à la fois la connaissance de l'homme et du monde et leur parfaite maîtrise, ne sépare jamais science et sagesse.

(41) Cf. *Passions*, §§ 83 et 152.

(42) A. Beeckman, 24 janvier 1619 (lettre où il l'assure de son étroite amitié) : « Neque enim scientiam solum, sed te ipsum, mihi curae esse debuisse credere; nec ingenium solum, etiamsi pars sit maxima, sed hominem totum » (A. T. X, 151; lettre rétablie au début de l'édit. Adam-Milhaud, t. I, p. 1).

BIBLIOGRAPHIE

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX UTILISÉS DANS CETTE ÉTUDE (1)

- DESCARTES : *Œuvres* (publiées par Ch. Adam et P. TANNERY, 12 vol. et un Supplément, Paris, 1897-1913). — Edition désignée par A. T. I, 2 : tome I, p. 2.
- Correspondance of Descartes and Constantyn Huygens*, éd. L. Roth, Oxford, 1926.
- Correspondance*, éd. Adam et G. Milhaud, 4 vol. parus, Paris, 1936-1947.
- C. ADAM : *Vie et œuvres de Descartes*, t. XII de l'éd. A. T., Paris, 1910.
- A. BAILLER : *La vie de M. Des-Cartes*, 2 vol., Paris, 1691.
- L. BRUNSCHVICG : *R. Descartes*, Paris, 1937.
- A. ESPINAS : *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925.
- H. GOUGHEN : *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924. — *Essais sur Descartes*, Paris, 1937.
- O. HAMELIN : *Le système de Descartes*, Paris, 1911.
- P. LABERTHONNIÈRE : *Études sur Descartes*, Paris, 1935.
- J. LAPORTE : *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945.
- M. LEROY : *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vol., Paris, 1929.
- A. MATTEI : *L'homme de Descartes*, Paris, 1940.
- P. MESSARD : *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.

II. — RAPPORTS DE DESCARTES ET DES SCOLASTIQUES AU SUJET DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION

ARISTOTE : *La Métaphysique*, traduction Tricot, 2 vol., Paris, 1934. (Les textes latins utilisés sont indiqués au nom des commentateurs).

COMBIBRICENSIS (Commentaires des Jésuites de Coimbre : cf. la liste de leurs différentes éditions, A. T. III, 194. Ici ne figurent que les éditions utilisées) : *Commentarii in quatuor libros De Caelo*, Cologne, 1603. — *Commentarii in tres libros De Anima*, Cologne 1609.

(1) Cette bibliographie ne mentionne pas les ouvrages généraux sur Descartes non directement utilisés. Les auteurs cités incidemment ne figurent qu'à l'Index des Noms.

- F. DE DAINVILLE : *Les jésuites et l'éducation de la société française, L'œuvre de l'humanisme moderne*, t. I, Paris, 1940.
- P. DURAND : *Système du monde*, t. IV, 3^e p., ch. III et t. V, 3^e p., ch. XII, Paris, 1913.
- DUNS SCOT : *Opera*, éd. Wadding, Durand, Paris, 1639.
- EUSTACHE DE ST PAUL : *Summa philosophiae quadripartita*, 4 part. en 2 vol., Paris, 1609.
- FONSECA : *Institutionum dialecticarum libri octo*, La Fleche, 1609. — *Commentarii in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 vol., Francfort, 1599, t. III, Lyon, 1605.
- A. FORSTER : *Structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.
- P. GAHIN : *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, 1931.
- P. GENY : *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, 1913.
- E. GURSON : *Esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, 1944. — *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930. — *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1912. — *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913. — *Le thomisme*, 1^{re} éd., Strasbourg, 1930, et 4^e éd., Paris, 1942. — *Le thomisme*, 1^{re} éd., Strasbourg, 1930, et 4^e éd., Paris, 1942.
- J. B. HAURAU : *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., Paris, 1872-1880.
- F. HUBERT : *Le principe d'individuation de la substance corporelle*, « *Revue augustinienne* », 1910, II, p. 401-425.
- C. JOURDAIN : *La philosophie de St Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1858.
- B. LANDRY : *La philosophie de Duns Scot*, Paris, 1922.
- E. LONGERÉ : *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924.
- L. MAURIÉ : *F. Suarez, sa philosophie et ses rapports avec sa théologie*, Paris, 1921.
- P. MANDONNET : *Siger de Brabant et l'averrisme latin au xiv^e siècle*, Fribourg, 1899.
- A. MASNOVO : *L'uomo di San Tomaso e l'uomo di R. Cartesio*, « *Rivista di Filosofia neo-scolastica* », Milan, 1937 (*Cartesio*), pp. 557-580.
- L. MONGHAMPT : *Notes sur Descartes*, Liège, 1913.
- G. PICARD : *L'intelligible intra-spécifique d'après St Thomas et Suarez*, « *Archives de philosophie* », vol. I, cahier I, Paris.
- Ratio aequae Institutionis Studiorum Societatis Jesu*, Turnoni, 1603 (et dans K. Kehrbach, *Monumenta Germaniae paedagogica*, t. V : *Ratio studiorum et Institutiones scholasticae S. J. par Pachler*, t. II, Berlin, 1887).
- C. DE ROCHEMONTREUX : *Le collège Henri-IV de La Fleche*, t. IV, Le Mans, 1889.
- M. D. ROLAND-GOSSELET : *Etude historique sur le De Ente et essentia*, Bibliothèque thomiste, Le Saulchoir, Kain, 1926.
- P. ROUSSELOT : *L'intellectualisme de St Thomas d'Aquin*, Paris, 1924.

- RUBIO (ou RUBIUS) : *Logica medica sive Commentarii in universam Aristotelis logicam*, Cologne, 1605, 2 vol. — *Commentarii in libros Aristotelis... De Anima*, Lyon, 1613.
- A. D. SERRILLANGES : *St Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910.
- J. SHRYVEN : *Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris, 1928.
- C. SOMMERVOGEL : *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 14 vol., Paris, 1898-1909.
- SUAZES : *Metaphysicarum disputationum... tomus duo*, Paris, 1600.
- * THOMAS D'AQUIN (St) : *De ente et essentia*, éd. Roland-Gosselin (cf. ci-dessus). — *De unitate intellectus contra Averroistas*, éd. L. W. Keeler, Rome, 1936. — *De spiritibus creatis*, ibid., 1937. — *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, éd. Cathala, Turin, 1926. — *Summa philosophica contra Gentiles* (désignée par C. Geny). — *Summa theologica* (désignée par S. Theol., la IIae, q. I, a. 1, ad 2 : 1^{re} partie de la 2^e partie, question I, article 1, réponse à l'objection n^o 2).
- TOLEMO (ou TOLETUS) : *Commentaria una cum questionibus in universam Aristotelis Logicam*, Cologne, 1596. — *Commentaria... in tres libros Aristotelis De Anima*, Cologne, 1583.
- III. — QUESTIONS PARTICULIÈRES
- A. — *L'Eucharistie et le principe d'individuation* :
- BARTE : *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, Amsterdam, 1684.
- F. BOUILLIER : *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., Paris, 1854.
- L. COURURE : *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie*, Paris, 1899, recueilli dans *Enseignement*, P., 1911, pp. 104-127.
- Dictionnaire de Théologie catholique : article de CHOLLER : *Descartes*, (VI) *La doctrine eucharistique*, t. IV, col. 555. — Art. de JANSEN : *Eucharistiques* (accidents), t. V, col. 1422 sq.
- M. GRAMANN : *Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistia-lehre des E. Maignan*, « *Rivista di Filosofia neo-scolastica* », 1937 (*Cartesio*), Milan, pp. 425-436.
- P. LEMAIRE : *Le cartésianisme chez les Bénédictins* : Dom Robert Desgabets, Paris, 1902.
- E. LEVESQUE : *Introduction à un fragment de Bossuet, Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*, Revue Bossuet, 1900.
- J. ROHAUT : *Entretiens sur la philosophie*, Paris, 1671.
- G. SORTAIS : *Le cartésianisme chez les jésuites français*, Paris, 1929.
- B. — *L'individualité des corps* :
- G. DE CONDÉMOY : *Sur Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* (dans « *Ouvrages* », Paris, 1704).
- V. COUSIN : *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1845 (contient

- la correspondance de Malebranch et Donnoux de Mairanx, et le procès-verbal de la « Séance d'une société cartésienne »).
- P. LACHÈZE-REY : *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932.
- LEIBNIZ : *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, 7 vol. — *Oeuvres choisies*, éd. Prenant, Paris, 1940.
- A. LÉON : *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Paris, 1907.
- MALEBRANCHE : *De la Recherche de la Vérité*, éd. Roustan-Schrecker, t. I, Paris, 1938; éd. Lewis, 3 vol., Paris, 1946.
- P. MOUÏ : *Le développement de la physique cartésienne*, Paris, 1934.
- J. PROST : *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.
- A. RIVAUD : *Remarques sur le mécanisme cartésien*, « Revue philosophique », 1937.
- SPINOZA : *Ethique* (éd. Appuhn).
- C. — *L'indivisibilité des esprits* :
- P. BOUTROUX : *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, 1900.
- CLAUVERNE : *Defensio cartesiana... in qua R. Cartesii Dissertatio de Methodo vindicatur*, Amsterdam, 1652.
- G. DANUORO : *La dottrina della Memoria in Cartesio, Malebranch e Spinoza*, « Rivista italiana di Filosofia », 1893, pp. 289-320.
- P. GARASSIN : *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, 1924.
- L. J. GUERRERO : *La generosidad en la filosofia cartesiana*, Descartes, *Homenaje en el tercer centenario del « Discurso del Metodo »*, t. III, Buenos-Aires, 1937.
- E. GUSON : *Discours de la Méthode, texte et Commentaire*, Paris, 1925.
- H. GOURNAY : *Descartes et la vie morale*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Etudes sur Descartes, 1937 (et dans *Essais sur Descartes*).
- L. DE LA FORCE : *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les principes de R. Descartes*, Paris, 1661.
- P. LANDORMY : *La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes*, Bibliothèque du Congrès International de philosophie (de 1900), Paris, 1902, t. IV, pp. 259-298.
- L. PARENT : *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, « Europe », 1937, pp. 315-363. — *Esthétique et sagesse cartésienne*, « Revue d'Histoire de la philosophie », 1942, pp. 3-13 et 99-114.
- P. S. RÉGIS : *Système de philosophie*, 3 vol., Paris, 1690.
- J. H. ROY : *L'imagination selon Descartes*, Paris, 1944.

INDEX DES NOMS CITÉS (1)

- ABRA DE RACONIS, p. 29.
- ACQUAVIVA, p. 10.
- ADAM (Ch.), pp. 5, 11, 152, 174, 200, 243.
- ALEXANDRE d'Aphrodise, p. 18.
- APOLLONIUS, pp. 138, 164.
- ARISTOTÈLE, p. 128.
- ARISTOTE, pp. 9, 12-16, 18, 27, 28, 99, 121, 183, 221, 243.
- ARNAULD, pp. 69, 211, 212.
- AUGUSTIN (St), p. 221.
- AVERROËS, pp. 17-19, 25, 100, 101.
- BAILEY, pp. 11, 37, 142, 143, 166, 203, 214, 220, 233, 240, 243.
- BAILLY, p. 203.
- BALZAC (Guez de), pp. 1, 4, 151.
- BARBIN, p. 203.
- BASSO, p. 100.
- BAYLE, p. 245.
- BEAUGRAND, p. 131.
- BECKEMAN, p. 37.
- BERGSON, pp. 173, 210.
- BERKELEY, pp. 57, 109.
- BERR, p. 3.
- BRAMPENON, p. 49.
- BOËCE, pp. 208, 236.
- BONAVENTURE (St), p. 22.
- BOSSERT, pp. 69, 70, 72, 73, 245.
- BOUCHER, pp. 31, 72.
- BOULLIER, pp. 57, 70, 245.
- BOURDIN, pp. 117, 125, 131, 134, 135.
- BOUTROUX (P.), pp. 171, 175, 246.
- BOUTRER, pp. 8, 26, 52, 130, 165.
- BOUTROUX, pp. 174.
- BROGHARD, p. 229.
- BROCCLE (L. de), p. 230.
- BRUNETIERE, p. 121.
- BRUNO (G.), p. 100.
- BRUNSCWIGG, pp. 2, 7, 14, 96, 98, 104, 121, 243.
- BURNAN, pp. 47, 125, 165, 208.
- CAFFRAN, p. 27.
- CALILY, p. 76.
- CAMPANELLA, pp. 100, 139.
- CARCAVI, p. 57.
- CASSHER, pp. 37, 144.
- CATERUS, p. 83.
- CHARBONNET, p. 231.
- CHEVALIER (J.), p. 14.
- CHOLLIER, p. 245.
- CLAUVERNE, pp. 125, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 143, 150, 246.
- CHERSELER, pp. 64, 84, 152, 170, 187, 204, 211.
- COHEN (G.), p. 37.
- CONIMBRICENSES, pp. 29, 199, 212, 243.
- CORBIVILLI, p. 209.
- CORBENOT, pp. 48, 49, 62, 109, 245.
- CORNÉILLE, pp. 90-91.
- CORTE (M. de), p. 7, 14.
- CORTI, p. 203.
- COUSIN, pp. 209, 245-246.
- COUTURE, pp. 71, 245.
- DAIVILLE (P. de), p. 244.
- DANDOLO, pp. 217, 246.
- DEBOS, pp. 4, 40.
- DESCARTES, *passim*.
- DESCARTES, pp. 48-49, 62, 71-72, 209, 245.
- DIGBY, p. 203.
- DONNOUX DE MAIRANX, pp. 49-50, 246.
- DURAND, pp. 18, 21, 244.
- DUR MOUTIN, p. 203.
- DUNS SCOT, pp. 3, 13, 23-26, 28, 31, 32, 34, 244.
- DURAND, p. 76.
- ELISABETH (Princesse Palatine), pp. 117, 124.

(1) Cet Index ne contient pas les noms des destinataires des lettres. Les chiffres en italiques désignent les pages donnant des indications bibliographiques non relevées par la Bibliographie générale.

- ESPINAS, pp. 62, 167, 168, 204, 239, 243.
 EUCLIDE, p. 128.
 FUSTACHE DE SAINT-PAUL, pp. 12, 28-30, 244.
 FAURT, pp. 71, 72.
 FERRAT, p. 128.
 FINANCE (P. de), pp. 104, 240.
 FONSECA, pp. 12-15, 26-28, 29, 244.
 FORSTI, pp. 3, 7, 17, 244.
 FOUTILLER, p. 207.
 FOUNNET, p. 11.
 GALLEN, p. 108.
 GALILEE, pp. 164, 174.
 GANDILLON, p. 11.
 GARASSE, pp. 121-122, 143, 246.
 GARRIN, pp. 36, 43, 244.
 GASSENDI, pp. 62, 79, 117, 153, 211.
 GEHLEN, p. 98.
 GENY, p. 244.
 GILLET (P.), p. 236.
 GILSON, pp. 3, 4, 6, 8, 11, 21, 24, 25, 37, 53, 84, 104, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 160, 191, 212, 230, 240, 244, 246.
 GOETTER, pp. 56, 97, 114, 118, 219, 243, 246.
 GRABMANN, pp. 57, 246.
 GRANET, p. 49.
 GURGOULT, pp. 98, 105.
 GUTTIERRO, p. 246.
 GUILAUME D'OCCAM, p. 26.
 HAMELIN, pp. 7, 14, 39, 52, 76, 165, 199, 243.
 HAUREAU, pp. 24, 244.
 HENRI DE GAND, p. 23.
 HOBBS, pp. 26, 54, 82, 83, 84, 113, 117, 133.
 HORACE, p. 108.
 HUBERT, p. 244.
 HUET, p. 125.
 HUSSERL, pp. 111, 173.
Hypertextes, pp. 80, 211.
 IGNAÇE (S^t), p. 10.
 JANSSEN, p. 245.
 JASPERS, p. 151.
 JOURDAIN, pp. 23, 244.
 KANT, pp. 96, 206.
 LABRUTHONNIÈRE, pp. 205, 236, 240, 243.
 LAHIZZE-REY, pp. 41, 42, 97, 98, 107, 246.
 LA FORCE, pp. 85, 128, 206, 208, 246.
 LAUNDE, pp. 2, 3, 236.
 LANDRUY, pp. 217, 246.
 LANDRY, p. 244.
 LANTON (G. de), p. 109.
 LANGEVIN, p. 230.
 LAPORTE, pp. 6, 41, 42, 44, 48, 56, 62, 80, 81, 104, 105, 128, 152, 156, 165, 169, 173, 188, 195, 223, 224, 229, 243.
 Le Blanc, p. 14.
 LERUYENHOEK, p. 63.
 LÉON, p. 246.
 LEBENZ, pp. 3, 50, 52, 63, 124, 150, 151, 165, 207, 230, 233, 246.
 LEMAIRE, pp. 71, 72, 245.
 LENOIRE, pp. 39, 100.
 LE ROY (G.), p. 127.
 LEROY (M.), pp. 6, 69, 143, 204, 238, 243.
 LEVESQUE, pp. 70, 245.
 LEWIS, pp. 88, 97, 161, 199, 216.
 LONDREÉ, p. 244.
 MAHIEU, pp. 32, 35-36, 83, 244.
 MAIGNAN, p. 57.
 MAINE DE BRIAN, pp. 96-97.
 MAIERRANOE, pp. 49, 50, 51, 63, 109, 163, 188, 209, 233, 246.
 MANDONNET, pp. 10, 19, 244.
 MARGEL (G.), p. 98.
 MARTAIN, pp. 37, 38, 119, 157.
 MASNORO, pp. 7, 244.
 MATISSE, p. 186.
 MATTEL, pp. 236, 243.
 MÈGE, p. 71.
 MERLEAU-PONTY, pp. 4, 109.
 MESSIAUD, pp. 39, 100, 117.
 MESSIAUD, p. 70.
 MESSNARD, pp. 80, 243.
 MILHAUD (Gérard), pp. 116, 243.
 MILLER, p. 200.
 MONCHAMP, pp. 11, 244.
 MONTAIGNE, p. 122.
 MOUTY, p. 246.
 NOËL, p. 11.
 PASCAL, pp. 71, 76, 164, 245.
 PÉGUY, p. 144.
 PIAT, p. 124.
 PICARD, p. 244.
 PIGAVET, p. 19.
 PHILON, pp. 40, 48.

- PINTARD, pp. 100, 193, 203.
 PLATON, pp. 2, 7, 8, 52, 74, 100, 115, 121, 137, 206, 221.
 PLOUIN, p. 8.
 POISSON, p. 70.
 PRENANT (L.), pp. 52, 88, 151, 155, 157, 190, 193, 246.
 PROST, pp. 48, 49, 63, 246.
 REAIS, p. 206.
 REGUIS, pp. 77, 78, 190, 192, 235, 246.
 REGNIER (M.), p. 122.
 RENAN, p. 19.
 RENOUVIER, p. 236.
 RIVAUD, pp. 14, 52, 246.
 ROBERVAL, p. 128.
 ROBIN, p. 13.
 ROCHERKONTREX (C. de), pp. 10, 244.
 ROCHOT, p. 39.
 RODIER, p. 14.
 ROHAULT, pp. 57, 245.
 ROLAND-GOSSELIN, pp. 17, 18, 244.
 ROTH, pp. 204, 243.
 ROUSSELOT, p. 244.
 ROY (J. H.), pp. 168, 169, 173, 246.
 RUBIO (ou HUYSUS), pp. 11, 12, 29-31, 245.
 ROYER, p. 231.
 SALMERON, p. 10.
 SCHELLING, p. 98.
 SCHREIBER, pp. 63, 246.
 SERTILLANGES, p. 245.
 SIGER DE BRABANT, pp. 19, 22.
 SHAWEN, pp. 11, 37, 245.
 SOMMERVOGEL, p. 245.
 SORVALS, pp. 70, 72, 245.
 SPINOZA, pp. 7, 32, 46, 48, 55, 96, 137, 208, 229, 233, 246.
Stoiciens, p. 222.
 SUAREZ, pp. 7, 13, 14, 15, 31-34, 35, 36, 38, 43, 53, 245.
 SYLVESTER DE FERRARE, p. 27.
 TELLESIO, p. 100.
 TEMPIER, p. 19.
 THÉRY, p. 18.
 THOMAS (S^t), pp. 3, 6, 9, 10, 14-17, 19-22, 28, 42-43, 72, 100, 101, 194-195, 208, 212, 221, 232, 236, 245.
 TOLIEHO (ou TOLERTUS), pp. 11, 29, 30, 245.
 VALERY, p. 1.
 VANINI, p. 100.
 VIVIS, p. 88.
 VOETIUS, pp. 100, 145.
 VOLDER (de), p. 50.
 VONIER, p. 69.
 WANDER (G. de) : voir LANTON.
 XÉNOPHON, p. 2.
 ZEILER, p. 52.
 ZENON D'ÉLÉE, p. 47.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
<i>Introduction</i>	1
<i>Chapitre I : DESCARTES ET LA SCOLASTIQUE</i> devant le principe d'individuation	9
Descartes et l'enseignement de La Flèche	9
Le thomisme et l'individuation par la matière ..	14
Les influences scolastiques au XVII ^e siècle et l'indivi- duation par la forme	26
<i>Chapitre II : LA DIFFÉRENCIATION DES INDIVIDUS</i> MATERIELS	37
La pluralité des substances corporelles	39
Les éléments physiques de différenciation : figure et mouvement	51
L'individualité des corps vivants	60
<i>Chapitre III : L'INDIVIDU HUMAIN</i>	67
L'Eucharistique et le principe d'individuation	68
L'unité de l'individu humain	74
L'unicité de l'individu humain : les différences individuelles et le nominalisme. — Les passions	82
<i>Chapitre IV : LA MULTIPLICITÉ NUMÉRIQUE DES</i> SUBSTANCES PENSANTES	95
L'âme individuelle posée par le <i>Cogito</i>	95
L'existence des autres esprits	109
La communication des esprits	114
<i>Chapitre V : LES DIFFÉRENTS ESPRITS</i>	121
Egalité du bon sens et inégalité des intelligences.	123
Les défauts des esprits	130
Les qualités des esprits	140

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
A. ROUSSIER.

Vu, le 2 Octobre 1947.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. CHOLEY.

	PAGES
<i>Chapitre VI : LES FACTEURS SUBJECTIFS DE LA</i>	
CONNAISSANCE	149
Le sentiment d'évidence	151
L'habitude	158
La mémoire	161
L'imagination	166
<i>Chapitre VII : LIBERTÉ ET INDIVIDUALITÉ</i>	
L'attention	177
La volonté libre	178
Les degrés de la liberté	186
193	193
<i>Chapitre VIII : L'INDIVIDUALITÉ DE L'ÂME</i>	
SEPARÉE DU CORPS	197
La possibilité de l'immortalité individuelle.....	197
La mémoire intellectuelle	208
Les sentiments intellectuels	218
<i>Conclusion</i>	229
L'absence d'individualité des corps	229
L'individualité des purs esprits	231
La construction de l'individualité chez l'homme.	234
Individu et personne	240
<i>Bibliographie</i>	243
<i>Index des Noms cités</i>	247