

## Matière et Esprit chez DESCARTES

Matière et Esprit sont posés d'emblée chez Descartes comme des concepts antithétiques, source de ce qu'on a cru bon d'appeler le « dualisme cartésien ».

Ils sont susceptibles l'un et l'autre d'une « intuition intellectuelle » au cœur même de l'entendement, et leur opposition est emblématique de la « distinction » de deux idées claires : je conçois clairement chacune des deux idées comme « excluant » radicalement l'autre.

### Deux « notions primitives »

La matière se définit comme pure extension « partes extra partes », elle est purement passive, dénuée de toute force ou énergie propre, de toute activité ou spontanéité, en un mot de toute « vie », le mouvement qui affecte tout élément de matière ne peut lui être communiqué que de l'extérieur comme une « vis a tergo » (c'est le principe même du mécanisme) et la physique est pure géométrique. La matière (dont est fait tout corps) est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Un tel concept est connu non par les sens, ni par les sens aidés de l'imagination, mais par l'entendement seul, par une seule inspection de l'esprit : c'est ce que montre la fameuse analyse du morceau de cire, dans la *Méditation Seconde*. Au-delà de toutes les transformations sensibles que peut connaître, pendant que je parle, ce morceau de cire, je « pense » que « c'est la même matière qui demeure » parce que cette matière à laquelle je pense, c'est-à-dire que je juge pour ce qu'elle est en son essence, à la lumière de mon entendement, est « quelque chose d'étendue, de flexible et de muable », capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginées. « C'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine », mais l'action par laquelle on l'aperçoit relève de la seule action de l'esprit. Au niveau de cette Méditation, cette idée de la matière s'impose à mon esprit comme une « idée innée ». Mais c'est seulement dans la *Méditation Troisième* que la certitude de cette idée, au cœur de mon entendement, acquerra son statut de vérité : seul le Dieu véridique me permettra de faire fond sur cette idée qui s'impose à mon esprit, pour assurer ma connaissance, ma science, de la matière. Je sais que cette idée que j'ai en mon esprit de la matière, quand il la conçoit clairement et distinctement, est bien adéquate à la chose même telle que Dieu la maintient dans l'existence (par la création continuée), parce que ce Dieu dont la méditation vient de prouver l'existence, est véridique : « puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature » (il est Infini et tout-puissant, or vouloir tromper est signe de faiblesse), nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous lui connaissons manifestement lui appartenir. » Si Dieu n'est pas trompeur, il ne peut me tromper en mettant dans mon esprit cette idée claire et distincte de la matière. (*Les Principes de la philosophie*, 2<sup>o</sup> partie, par.1).

Avec l'ensemble du monde physique comme matière inerte, inanimée, le corps humain est régi comme un pur mécanisme, partes extra partes, les mouvements qui l'agitent sont transmis entre ses parties sous le sceau de la pure causalité mécanique, il fonctionne comme une machine : cf. la fin du *Traité de l'homme* : « Ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contre-poids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés ». Avec ce commentaire de BRIDOUX (*La Pléiade*, p.806) : « on a (ici) l'impression d'être à l'origine d'une des voies principales sur lesquelles s'est développée l'influence cartésienne. Descartes a poussé fort loin l'explication mécanique... Toutefois, persuadé comme il l'était de la réalité de l'esprit, il a réservé le côté intellectuel des fonctions mentales, de la perception, de la mémoire ; il a retenu le mécanisme, loi des corps, à la frontière de nos pensées. Mais certains de ses successeurs ont lâché la bride. Chez eux le mécanisme a rompu toutes les barrières, pour envahir les fonctions de l'âme. Il s'agit d'ailleurs d'une idée naturellement gourmande qui tend d'elle-même à s'ériger en explication intégrale. A la suite de l'« Homme » de Descartes, il faut placer l'« Homme machine », de LA METTRIE, l'automate de Vaucanson, les médecins naturalistes du XVIII<sup>o</sup> et du XIX<sup>o</sup> siècles, le conscience épiphénomène. »

Face à la matière passive, l'esprit s'affirme comme activité, celle d'une pensée qui juge et prend conscience de soi en se réfléchissant elle-même (« Je pense qu'il est de l'essence de l'esprit de penser en acte » (A-T, IX 2 p.362). La perception de l'entendement (qui exige une attention de la volonté) et l'action de la volonté sont dites « deux sortes de pensée » (*Principes*, I, 32). Parce que cette activité témoigne d'une véritable vie de l'esprit, comme capacité à se mettre à distance à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, donc de tout objet posé devant lui comme de toute représentation de lui-même comme objet, on comprend que la meilleure illustration d'une telle activité soit celle du doute et que ce soit au cœur même de ce doute que l'esprit se découvre en une incontournable certitude. Si je me révèle capable de douter, je suis un « cogito », c'est-à-dire une « chose qui pense ». Mais une telle chose se pose aux antipodes d'une chose-matière, étendue passivement dans l'espace, incapable par elle-même de vie et de mouvement. Penser, pour Descartes, c'est juger, en ayant conscience que je juge. Ce n'est pas ressentir passivement un « état d'âme » que je subis sans pouvoir me mettre à distance de lui. La réflexion d'un esprit sur lui-même n'est pas une introspection. Voilà pourquoi l'ivrogne qui se sent et se croit libre n'accomplit pas un acte de l'esprit, un « cogito » : Dans les autres modalités du Cogito qu'égrène la *Méditation Seconde* (« 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 », c'est toujours cette même activité qui est soulignée.

Par exemple, comment la « chose qui sent » peut-elle être une modalité de la « chose qui pense » ? Si le sentir ici se réduisait à une pure réception d'impressions sensibles, il tomberait sous le coup du doute de la *Première Méditation* et ne pourrait participer à la certitude du Cogito. Or non seulement je sens, mais j'ai conscience de sentir. Encore faut-il s'entendre sur une telle formulation. Je puis traduire : « j'ai conscience de sentir » par : « j'ai l'impression de sentir », ou « je crois sentir » : mais s'il s'agissait ici d'une pure réception passive, d'une simple donnée des sens que je subirais, nous ne serions pas plus avancés. Pour que cette conscience de sentir puisse être une modalité du Cogito, il faut qu'elle soit produite par une authentique activité de l'esprit. La vraie formule développée serait donc ici : j'ai pleine conscience attentive de voir, je juge qu'il me semble que je vois (éventuellement à mes risques et périls quant à la vérité de ce que je juge : je puis me tromper quant à la vérité de ma vision-jugement, mais non quant à la certitude d'être par là une chose qui pense). C'est parce qu'elle est esprit que l'âme humaine peut atteindre, dans le sentir, à une telle conscience de soi, et c'est le sens profond de la fameuse formule que nous retrouvons dans la *Dioptrique* : « C'est l'âme qui voit, et non pas l'œil ». Les *Principes* confirment que les « sentiments » ou « perceptions de nos sens » sont des « pensées de notre âme » (IV, 189). L'*Entretien avec Burman* expliquera cette « façon toute particulière de penser » qu'est le « sentir » : « quand les objets extérieurs agissent sur mes sens, et y peignent leur idée ou plutôt leur figure, on dit de l'esprit, quand il se tourne vers les images qui se peignent à partir de là sur une petite glande, qu'il sent » (texte 31).

De cette activité de l'esprit témoigne particulièrement l'attention de la volonté à ce que je sens, à ce que je vois, comme d'ailleurs à ce que mon entendement me montre comme clair et distinct au niveau de l'idée. C'est toujours une conscience attentive qui témoigne de l'activité de l'esprit, quelle que soit cette activité (y compris celle où je vois le vrai, où je reçois dans mon entendement l'évidence de l'idée claire, où je vois le vrai par intuition intellectuelle). Le degré d'intensité et de concentration de cette attention permet de juger de la force de l'âme, de la plénitude d'une conscience humaine. A ce sujet, il est intéressant de faire la remarque suivante : on sait que pour DESCARTES l'animal est posé comme simple machine, composé de part en part de matière, à l'exclusion de tout esprit, de toute âme. Il maintiendra jusqu'au bout que l'animal ne pense pas, n'a pas véritablement conscience de soi. Reste que, en réponse aux objections, il ne refusera pas à l'animal quelque « sentiment » : « Je ne leur ai dénié ce que vulgairement on appelle vie, âme corporelle et sens organique » (*Lettre à Morus* du 5 février 1649). « Mon opinion n'est pas que les bêtes voient comme nous voyons lorsque nous sentons que nous voyons, mais seulement qu'elles voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs » (*Lettre à Fromondius* du 3 octobre 1637). Autant dire que nous vivons d'autant plus comme « esprits » que notre conscience est plus attentive au monde que nous voyons, et qu'il nous arrive de vivre à la ressemblance de l'animal quand nous sommes distraits, que nous manquons l'occasion de voir pour de bon, tout simplement parce que nous sommes « ailleurs »... C'est donc bien la qualité de cette activité d'attention qui caractérise l'esprit.

Si tout corps est d'essence matérielle, le corps humain y compris, l'âme humaine est d'essence spirituelle. Reste que le concept d'« esprit » est à la fois plus large et plus clair et distinct que le concept d'« âme ». Même si, en l'homme, c'est sous la forme d'une « âme » que se manifeste l'« esprit », l'âme ne saurait épuiser l'esprit : Dieu lui-même est dit « esprit ». Surtout DESCARTES se méfie de toute la tradition philosophique qui, avant lui, a fait peser une ambiguïté sur ce concept d'« âme ». Dans la *Méditation Seconde*, c'est comme esprit que se définit la « chose qui pense ». Les quatre termes qui l'expriment successivement sont : par priorité « mens », puis « animus », « intellectus », « ratio », jamais « anima ». Il est d'ailleurs remarquable que, dans la traduction française attribuée au Duc de Luynes, et relue par DESCARTES lui-même, le terme « animus » a disparu de l'ensemble. Peut-être est-ce que ce dernier terme est encore trop voisin d'« anima » et peut engendrer une confusion. En effet ce que l'auteur des *Méditations* veut éviter à tout prix, c'est de « matérialiser » l'esprit : penser est une activité de l'âme pour autant qu'elle s'identifie à l'activité d'un esprit, et la « chose qui pense » ne doit en rien être assimilée à une « chose » matérielle, fût-ce la plus subtile et la moins grossière que je puisse imaginer, comme « quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié » qui serait comme « insinué et répandu » dans quelque partie de matière. C'est cette même confusion entre âme et matière qui a conduit la tradition à attribuer à l'âme la fonction de produire le mouvement des corps dans l'espace (du corps humain comme de tout vivant) : parce qu'elle est esprit l'âme humaine est « une », parce qu'il est matière tout corps est divisible à l'infini, et on ne saurait imaginer des « parties » de l'âme (l'âme « végétative », qui permet au corps de se nourrir, de marcher, l'âme « sensitive », qui lui permet de sentir, côtoyant l'« âme pensante »), comme on peut imaginer des parties de matière... Nous l'avons vu, le mécanisme cartésien explique tout mouvement dans la matière, donc dans le corps (comme la nutrition, le déplacement, la sensation), comme l'effet d'une cause qui est le choc d'un élément de matière sur un autre élément, indéfiniment transmis selon la même loi tout au long de la chaîne : « Si nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée, qu'il est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres » (*Les Principes de la philosophie*, II, 25). En eux-mêmes les corps sont rigoureusement inertes, ils ne sont pas « animés » à l'intérieur d'eux-mêmes par un « télôs », une finalité, dont l'âme végétative précisément détiendrait le secret, comme de permettre à l'homme de marcher ou de courir pour se rendre quelque part, et de s'y reposer. Léon BRUNSCHVIG commente en ces termes cette révolution cartésienne : « Tant que l'on posait en principe que le mouvement, abandonné à lui-même, était condamné à s'éteindre, comme toute réalité vivante était condamnée à disparaître, et que par sa nature il finissait dans le repos, la question essentielle, pour la physique, c'était de savoir de quelle source, dépassant le fait même du mouvement, le mouvement dérivait, à quelle source il devait perpétuellement s'alimenter à nouveau » Au contraire ici, avec la position du principe d'inertie, « la cause apparaît sur le même niveau, du même ordre que l'effet. L'effet, c'est le mouvement de tel ou tel corps dans l'espace ; la cause, ce sont les mouvements de tels ou tels corps, mouvements qui, pris chacun à part,

se continueraient en ligne droite, qui, à la suite de rencontres, de chocs, subissent des modifications, pour aboutir à l'effet dont on avait à rendre compte. » (*L'expérience humaine et la causalité physique*, pp.185-186). Seul le mouvement de penser, de juger, de se représenter le monde, comme de vouloir, appartient en propre à l'âme comme esprit, c'est-à-dire comme capacité de se donner à soi-même librement son propre mouvement.

### Une « troisième notion »

De cette opposition massive entre « matière » et « esprit » est né ce qu'on a appelé le « dualisme cartésien ». Les deux « notions primitives » de pensée et d'étendue « sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances » (*Lettre à la Princesse Elisabeth* du 21 mai 1643). Idées claires et distinctes, elles nous représentent adéquatement les réalités dont elles sont l'image intellectuelle, l'esprit et la matière, et la véracité divine assure leur vérité ontologique. Mais, selon le mot d'Henri GOUHIER, un tel dualisme ne serait qu'un « semi-cartésianisme » (*La pensée métaphysique de DESCARTES*, 4<sup>e</sup>ed.Vrin 1987,p.399). En effet, en plus de ces deux notions primitives, DESCARTES en admet une troisième, dès qu'il s'agit de rendre compte de cette réalité qu'est l'homme concret, le « vrai homme » : l'union de l'âme et du corps. L'homme est en effet un « composé de ces deux substances », qui se trouvent ici si intimement unies qu'il eût été impossible que Dieu les unisse davantage, alors que nous ne pourrions jamais clairement comprendre comment une telle union est réalisée en l'homme, et qu'en leur essence même elles restent réellement distinctes (cf. *Principes*, I, 60). Mais dès la *Méditation Sixième*, l'originalité incontournable d'une telle union est attestée par la plus claire de nos expériences : « La nature m'enseigne... par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., 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. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. ». Remarquons au passage que nous levons ici définitivement l'ambiguïté d'une analyse du « sentir » telle que nous l'avions trouvée dans la *Méditation Seconde* : c'était bien déjà le « vrai homme » qui « sentait » alors, selon le mélange d'un esprit et d'un corps rendant ma pensée confuse tant qu'elle ne faisait pas effort d'attention et de concentration pour juger clairement, et de lui-même, et de la matière. Voilà pourquoi DESCARTES pouvait dire alors : « c'est la même chose que je vois, que je touche, que j'imagine et la même que je connaissais dès le commencement » ; mais tant que j'en reste à cette passivité de la sensation (que m'impose, nous le savons maintenant ce mélange d'un esprit et d'un corps) je ne puis avoir qu'une idée confuse, tant de mon esprit que de la matière, alors que lorsque je ressaisis l'activité de mon esprit, conscient de penser et de juger, je me saisis dans la clarté du Cogito et je saisis la matière comme pure idée d'étendue.

Voilà bien le comble du paradoxe cartésien : c'est à l'aide de l'idée claire que je connais en leur essence ces deux réalités que sont mon esprit et mon corps, et c'est sous le statut de l'idée confuse que je vis ma réalité concrète d'homme véritable, mélange d'esprit et de matière. Sur ce plan du vécu, c'est à l'expérience que DESCARTES donne priorité. Il précisera même à la Princesse Elisabeth que c'est « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires » qu'on apprend à concevoir une telle union : la Princesse échoue à la concevoir, parce qu'elle cherche à s'en faire une idée claire à l'aide du seul entendement. Elle confond ainsi l'évidence intellectuelle, propre à nous faire connaître l'essence des choses, selon leur clarté et leur distinction, et l'évidence de l'expérience et du sentiment, propre à nous faire connaître la réalité du vécu : « ce qui est obscur pour l'entendement peut être clair pour le sentiment » (*Lettre* du 28 juin 1643). C'est au nom du même primat de l'expérience que la *Méditation Quatrième* affirmera la liberté comme une spécificité humaine, rendant l'homme comme semblable à Dieu : « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu... Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne ». Même les difficultés qu'éprouve notre entendement à concilier liberté humaine et toute-puissance divine ne sauraient nous faire renoncer à l'évidence de l'expérience : « comme la connaissance de l'existence de Dieu ne doit pas nous empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, parce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne doit pas nous faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'une autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu » (*Lettre* à Elisabeth du 3 novembre 1645). Avec l'analyse de l'homme concret nous sommes bien ici aux antipodes d'un « dualisme ». Toujours selon Henri GOUHIER, de la *Méditation Seconde* à la *Méditation Sixième*, jamais l'âme n'a cessé de se sentir unie à un corps, et surtout pas quand il lui fallait résister à l'évidence de ce « sentir » pour s'assurer de l'existence du monde et de mon corps comme objet réel d'un monde réel : il ne convient pas de lire la *Méditation Seconde* dans la Caverne de la République platonicienne. Quant à Jean-Michel MUGLIONI, il va même plus loin : « la finitude, découverte dans le doute, est d'abord finitude d'une âme qui ne crée pas le vrai et doit passivement le percevoir. L'âme doit donc apprendre la vérité... En ce sens la nécessité d'apprendre est fondée aussi bien sur la finitude de l'âme que sur la nature du corps qui nous fait enfants, et cela signifie que l'incarnation n'est pas saugrenue : que la vie dans le monde et dans le corps n'est pas pour l'âme contraire à sa nature. La finitude tient d'abord à la nature de notre esprit, elle n'a pas pour fondement notre existence physique. Le corps sied à l'âme humaine » (*Cahiers Philosophiques*, n°58, mars 1994,p.21). Faisant ainsi écho à la *Lettre* de DESCARTES à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 : «... de ce que notre âme est

de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelque mouvement ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition ».

La métaphysique nous apprend que matière et esprit sont deux substances réellement distinctes : « nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre », puisque la toute-puissance de Dieu lui permet de « faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte » et sa véracité (dépendant elle-même de cette toute-puissance, toute tromperie n'étant que signe de faiblesse) nous assure qu'il ne nous trompe pas en mettant en nous une idée claire et distincte de chacune de ces substances. Mais c'est l'expérience qui nous apprend l'intime mélange, en l'homme, de matière et d'esprit. Ces deux vérités sont à assumer en même temps : « quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme, qu'il fût impossible de les unir davantage et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies » (comme nous l'apprend précisément l'expérience de l'homme), « nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union ; parce que, quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer, ou conserver séparément les unes des autres, sont réellement distinctes. » (*Principes*, I, 60). Voilà pourquoi Dieu, après avoir uni en l'homme une âme et un corps, a toujours le pouvoir de séparer ces deux substances distinctes. La philosophie cartésienne admet donc la possibilité pour l'âme de survivre au cadavre. Mais que Dieu réalise effectivement cette possibilité, nous ne le savons avec certitude que parce que Dieu lui-même nous l'a révélé. La philosophie seule, aux yeux de DESCARTES, ne peut apporter la preuve de l'immortalité effective de l'âme. On comprend alors pourquoi l'auteur des *Méditations* en a modifié le titre, de la première édition, en 1641 : « *Méditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur* » à la seconde édition ; en 1642 : « *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia .et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* », titre qui subsistera dans la traduction française de 1647 .

### De la métaphysique à la physique

La métaphysique seule donne à toute science ses authentiques fondements . Les mathématiques elles-mêmes n'échappent pas à cette règle (« L'athée ne peut être géomètre »). La connaissance certaine de la matière, comme celle de l'esprit, ont besoin de la métaphysique. Voilà qui est acquis une fois pour toutes. Mais quand ces fondements sont posés, on n'a plus besoin d'y revenir sans cesse, et on peut, en s'appuyant sur ces principes, en déduire toutes les conséquences qui en découlent pour développer la science. Voilà pourquoi DESCARTES avoue avoir consacré peu de temps dans sa vie à la métaphysique, et beaucoup à tout le reste, comme la physique, la connaissance du corps humain , la médecine, l'union de l'âme et du corps et les passions.

De l'arbre de la connaissance, si la métaphysique en reste les racines, la physique est le tronc, unique, et c'est de là que partent toutes les autres sciences comme autant de branches. C'est dire que dans l'ordre de la science tout va découler du fondement même de cette physique, de cette conception de la matière comme étendue réductible aux formes et aux lois de la géométrie. *L'entretien avec Burman* témoignera que cette conception de la matière reste pour DESCARTES sa fierté et qu'il ne voudrait la changer « contre aucune autre qui supposerait une matière différente »(texte 47) .

Voyons comment de cette définition première de la matière vont découler les principes constitutifs de la physique cartésienne, comme les lois du mouvement et des chocs, la divisibilité à l'infini de la matière (contre l'atomisme) et ses mouvements circulaires , ses différents éléments (dont la matière subtile), l'impossibilité du vide.

Comme nous l'avons évoqué, avec le commentaire de BRUNSCHVIG, c'est le principe d'inertie des corps qui constitue « la première loi de la nature » : « chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. Ainsi nous voyons tous les jours, lorsque quelque partie de cette matière est carrée, qu'elle demeure toujours carrée, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change la figure ; et que, si elle est au repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi-même. Mais lors qu'elle a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force, pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement. De façon que, si un corps a commencé une fois de se mouvoir, nous devons conclure qu'il continue par après de se mouvoir, et que jamais il ne s'arrête de soi-même »(*Principes*, II, 37)

Une seconde loi en découle : « tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite » (II, 39)

Quant à la troisième loi : « si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus faible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il en donne » (II, 40) , elle va déterminer les règles qui doivent présider à toutes les modalités possibles des chocs entre les corps (articles 46 à 52).

C'est précisément cette troisième loi qui suscitera la controverse dès le XVII<sup>e</sup> siècle : HUYGENS la contestera dans ses travaux sur le choc des corps, avant que LEIBNIZ ne corrige de manière décisive l'équation cartésienne : d'une conception statique de la force, assimilée à la réalité d'un mouvement qui se conserve ( selon la formule  $f = mv$  ), nous passerons à une notion dynamique de la force se distinguant du mouvement ( $f = 1/2 mv^2$ ) . Au-delà du mouvement, qui varie indéfiniment tout

au long de sa course, ce qui se conserve en réalité, c'est une même quantité de force, que représente l'intégrale  $mv^2$  par rapport à ses dérivées  $mv$   $dv$ , représentant chacune des positions successives.

Toute une tradition philosophique, inaugurée par MALEBRANCHE, verra l'origine de cette erreur cartésienne dans le primat accordé par DESCARTES à la traduction du principe métaphysique de l'immutabilité divine (rappelé à l'article 36 des *Principes*) : « puisque Dieu a mu en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement ».

Penser la matière comme pure étendue, c'est poser, contre l'atomisme, sa divisibilité à l'infini. « De ce que nous connaissons *clairement et distinctement* qu'une chose peut être divisée, nous devons *juger* qu'elle est divisible, parce que si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous en avons » (*Principes*, II, 20). Même si Dieu avait créé une partie de la matière si petite qu'elle ne pourrait être divisée par aucune créature, il n'a pu se priver lui-même du pouvoir de la diviser (comme tout-puissant). Dès lors la plus petite partie d'étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée. Ce sont ces éléments minuscules qui permettent à la matière de se mouvoir selon des tourbillons que nous n'observons même pas. Toute la matière tourne ainsi de manière circulaire autour de chacun de ses centres.

C'est ainsi qu'on peut imaginer une cosmogonie : *Le Monde* partait du chaos originnaire le plus confus et les plus embrouillé et les lois de la nature réglant la diversité des mouvements pouvaient en démêler progressivement les parties jusqu'à les disposer « en si bon ordre qu'elles auraient la forme d'un Monde très parfait » (chap.VI). *Les Principes* reprennent l'hypothèse mais en posant au départ non plus le chaos : « j'ai cru devoir ici préférer la proportion et l'ordre à la confusion du chaos » (III,47), toutes les parties de la matière étant égales entre elles, tant en grandeur qu'en mouvement, jusqu'à ce que les lois de la nature fassent que la matière prenne successivement toutes les formes dont elle est capable pour aboutir à celle qui se présente actuellement en ce monde. Parmi les parties de la matière qui composent l'univers, les unes sont difficiles à mouvoir à cause de leur grosseur et de leur figure et constituent la réalité opaque (comme la Terre, les Planètes et les Comètes), d'autres, rondes et fort petites forment la réalité transparente des Cieux, enfin la matière subtile, « cette raclure qui a dû être séparée des autres parties de la matière, lorsqu'elles se sont arrondies, et qui est mû avec tant de vitesse »... que, rencontrant d'autres corps, elle est froissée et divisée en une infinité de petites parties, donne la réalité lumineuse du Soleil et des Etoiles fixes. Tous ces éléments de matière, des plus grossiers aux plus subtils, dans leurs mouvements permanents, remplissent ainsi intégralement l'espace qui leur est assigné, « d'autant qu'il ne saurait y avoir d'espace vide en aucun endroit de l'univers » (*Principes*, III, 49).

Déjà *Le Monde* expliquait que nous avons la sensation d'un vide dans la nature uniquement parce que nous ne sentions pas le contenu présent dans le contenant. Alors que l'air, qui est un corps comme les autres, ne peut être aussi bien senti qu'eux, nous avons cru que seuls existaient autour de nous les corps qui pouvaient être sentis, et que si l'air était un corps il ne pouvait être aussi matériel ni aussi solide que les autres. Or « tous les corps, tant durs que liquides, sont faits d'une même matière » (chap.IV) et « tous ces espaces, que le peuple estime vides, et où nous ne sentons que de l'air, sont du moins aussi remplis, et remplis de la même matière, que ceux où nous sentons les autres corps » (id.). *Les Principes* enfonceront le clou : il n'y a point d'espace en l'univers qui soit vide, parce que l'extension du lieu intérieur n'est pas différente de l'extension du corps. Une « concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu » est aussi impossible à concevoir qu'une montagne sans vallée (II, 18). Le néant ne peut avoir d'extension, alors que tout corps étendu en longueur, largeur et profondeur est une substance. S'il n'y a rien entre deux corps il faut qu'ils s'entre-touchent. La distance est une propriété de l'étendue, qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu.

### Raison et expérience en physique

On a remarqué combien tous ces principes entendaient être déduits a priori de la définition même de la matière. Cela ne veut pourtant pas dire que pour DESCARTES la physique ne devait jamais tenir compte de l'expérience. Il arrive que le raisonnement ne suffise pas à lui tout seul à rendre compte de la réalité, quelque assurés qu'en soient ses principes. C'est ainsi que la cosmogonie doit reconnaître ses limites : si, de la nature de la matière, nous avons pu déduire qu'elle était divisible, que ses mouvements étaient « en quelque façon circulaires », « nous n'avons pu déterminer en même façon combien sont grandes les parties auxquelles cette matière est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent. Car ces choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, *et non par la force du raisonnement*, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoi il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent *entièrement* avec l'expérience. » (III, 46). Il arrive que l'empirique, l'*a posteriori* de l'expérience, oblige à tempérer la rigueur de la déduction *a priori* : Je « n'ai voulu concevoir aucune autre inégalité en l'univers que celle qui est en la situation des étoiles fixes, qui paraît si clairement à ceux qui regardent le ciel pendant la nuit, qu'il n'est pas possible de la mettre en doute » (III,47).

Quelle valeur scientifique prennent donc toutes ces « suppositions » qui, à partir de l'idée claire et distincte de la matière, tentent de reproduire une telle cosmogonie ? Ne s'agirait-il ici que d'une « fable » du Monde, comme celle que contenaient les poètes quand ils imaginaient à l'origine du Monde un chaos ? La vérité de ces suppositions tient au fait qu'elles permettent de déduire, de la manière la plus simple qui soit, comme des effets sont déduits de leurs causes, les phénomènes tels que nous les observons aujourd'hui dans le vrai monde. Mais il est à remarquer que nous touchons là à une méthode générale en physique, qui déborde largement le seul registre de la cosmogonie et qui jette une lumière toute nouvelle sur la véritable méthode cartésienne dans les sciences de la nature.

C'est ainsi que dans la *Dioptrique*, quand il s'agit de dire ce qu'est la lumière, DESCARTES marque clairement les limites de toute explication physique : « n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'œil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature, et je crois qu'il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons, qui aident à la concevoir en la façon qui me semble la plus commode, pour expliquer toutes celles de ses propriétés que l'expérience nous fait connaître, et pour déduire ensuite toutes les autres qui ne peuvent pas si aisément être remarquées ; imitant en ceci les Astronomes, qui, bien que leurs suppositions soient presque toutes fausses ou incertaines, toutefois, à cause qu'elles se rapportent à diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs conséquences très vraies et très assurées. » (Discours I, 10-25). C'est bien à quoi fait écho la fin de la Sixième Partie du *Discours de la méthode* lui-même dans ce texte étonnant où certains commentateurs ont pu voir comme un pressentiment de la méthode expérimentale la plus moderne : toujours à propos de ces « suppositions », la traduction latine, plus précise que l'édition originale en français, met l'accent sur la différence en la « démonstration », qui déduit l'effet de sa cause, et la « confirmation » de la cause par son effet : « Rationes enim mihi videntur in iis tali serie connexae, ut sicut ultimae demonstrantur a primis, quae illarum causae sunt, ita reciproce primae ab ultimis, quae ipsarum sunt effecta, probentur ». Soit en français : « il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, ces premières sont réciproquement confirmées par les dernières, qui sont leurs effets. » Ce que confirment encore les *Principes* : « je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie, de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait connaissance des vraies : car la Médecine, les Mécaniques et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la Physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres, que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits. » (IV, 204).

#### **Une physique du corps humain, propédeutique à la morale**

Si la connaissance du monde physique doit, aux yeux de DESCARTES, déboucher sur une technique, ou, selon le terme de l'époque, un « art », qui rende l'homme « comme maître et possesseur de la nature », c'est avec comme seul objectif de rendre la vie des hommes plus facile, leur travail moins pénible, d'atténuer leurs souffrances. Mais de ces connaissances « fort utiles à la vie », l'une va se détacher comme prioritaire : la connaissance du corps humain. Le physicien cartésien se met en quête d'une connaissance des mécanismes qui rendent compte des mouvements de l'organisme humain, condition d'une véritable médecine qui assure une bonne santé, « ce premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». Mais compte tenu de cet étrange mélange humain d'une âme et d'un corps si intimement unis, c'est des « maladies tant du corps que de l'esprit » qu'une telle médecine est redevable.

Du coup, même si c'est d'abord en physicien, et non en moraliste, que DESCARTES entend aborder les maladies de l'âme, et se préoccuper d'une maîtrise possible des passions, la médecine dont il rêve apparaît vite comme une propédeutique à la morale et à la sagesse : « l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher » (*Discours de la méthode*, Sixième Partie).

## Le sentir

Comment sentons-nous les objets qui nous environnent ? « on sait déjà assez que c'est l'âme qui sent et non le corps : car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent » (*Dioptrique*, IV) , et l'âme ne sent pas parce qu'elle serait « dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs » mais elle sent « en tant qu'elle est dans le cerveau » . Comment les impressions que font les objets sur les organes sont-elles transmises jusqu'à l'âme par le cerveau ? par l'intermédiaire des nerfs, qui comportent eux-mêmes trois éléments :

- leur enveloppe, qui sont comme des petits tuyaux se répandant du cerveau dans tous les membres
- à l'intérieur de ces tuyaux : des petits filets indépendants les uns des autres
- coulant par ces tuyaux jusque dans les muscles des « esprits animaux », un air ou un vent très subtil venant du cerveau.

Selon l'explication la plus simple « il faut penser » que les esprits animaux, coulant par les nerfs dans les muscles, sont la cause du mouvement des muscles, et que les petits filets qui sont à l'intérieur des nerfs sont la cause du sentir lui-même . Comme un mouvement se transmet, d'une extrémité à l'autre d'une corde tendue, de même , si on touche l'extrémité d'un membre, le mouvement se transmet jusqu'au cerveau.

Les chapitres V et VI de *La Dioptrique* vont appliquer cette explication générale au phénomène de la vision : c'est l'âme qui voit et non pas l'œil . Les objets que nous regardons imprime leur image dans le fond de l'œil. Comment se construit cette peinture ? tous les points de l'objet vu sont comme des rayons qui viennent se concentrer au fond de l'œil après avoir traversé les différentes humeurs de l'œil dans le respect des lois physiques de la réfraction (étudiées par DESCARTES au début de *La Dioptrique*). Ainsi les images qui se forment au fond de l'œil représentent en perspective tous les objets qui sont au dehors . Dans une longue discussion l'auteur insiste sur un point qui pour lui est capital : ce que ressent notre âme, lorsque les petits filets du nerf optique transmettent à notre cerveau toutes ces peintures du fond de l'œil, ce n'est pas la ressemblance exacte entre les objets et leurs peintures. D'abord parce que jamais cette ressemblance n'est parfaite. Mais surtout parce qu'il faudrait, à l'intérieur de notre cerveau, un autre œil pour apercevoir cette ressemblance. Comme chaque fois que la matière est concernée, ce sont des mouvements, et des mouvements seuls, qui se transmettent : « Ce sont les mouvements dont elle (la peinture) est composée qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments ». Compte tenu de ce qu'est la matière, où tous les mouvements s'estiment en termes de pure quantité, « il faut penser » que ce sont différents degrés de variation dans la force même de ces mouvements qui, transmis au cerveau par les petits filets des nerfs optiques, font avoir à l'âme, en fonction de cette fameuse constitution de nature, tantôt le sentiment de la lumière, tantôt celui de la couleur, tout comme celui des sons transmis par les oreilles, etc... tout comme c'est une force modérée des mouvements qui fait ressentir à l'âme quelque chatouillement, et une force violente le sentiment de la douleur.

On voit ici, une nouvelle fois, les limites de l'explication du physicien : la science explique selon les lois du mouvement, c'est-à-dire par le mécanisme. Les qualités des objets que nous voyons : la lumière, la couleur, la situation, la grandeur, la figure... sont susceptibles d'être différenciées par la seule quantité (ce qui, soit dit en passant, est assez prémonitoire de la différenciation moderne des couleurs entre elles par la longueur d'onde d'une vibration lumineuse). Mais la finalité globale du phénomène ne relève pas de la science : elle est inconnaissable pour l'homme, esprit fini, et relève du seul dessein de Dieu, Esprit Infini. Je ne sais pourquoi Dieu a choisi, parmi toutes ses possibilités, cette « constitution de nature » pour réaliser ce dessein. Je ne puis qu'en constater l'effet dans l'expérience. Reste que ce à quoi peut prétendre l'explication scientifique, c'est à affirmer ce qui apparaît clairement à mon esprit : compte tenu de la nature de la matière, « il ne se peut faire que nous sentions aucun objet, sinon par le moyen de quelque mouvement local que cet objet excite en nous »(*Principes*, IV,206).

Si c'est l'âme qui voit, et a conscience de voir, et non pas l'œil, il arrive que son jugement soit dans l'erreur : « à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil, et qu'elle ne voit immédiatement que par l'entremise du cerveau,

de là vient que les frénétiques, et ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux : à savoir, quand quelques vapeurs, remuant leur cerveau, disposent celles de ses parties qui ont coutume de servir à la vision, en même façon que feraient ces objets, s'ils étaient présents. » (*Dioptrique*, VI). D'où les fameux exemples, nommés par la culture scolaire « erreurs des sens », à tort précisément, puisqu'ils sont des erreurs de jugement : les deux doigts croisés l'un sur l'autre sur une petite boule, où nous pensons toucher deux boules ; la jaunisse qui nous fait attribuer cette couleur jaune à tous les corps que nous regardons ; une mauvaise appréciation de la distance qui nous fait paraître le diamètre de la lune et du soleil de un ou deux pieds « nonobstant que nous sachions assez, par raison, qu'ils sont extrêmement grands et extrêmement éloignés », la tour carrée qui, de loin, paraît ronde, etc...

### **Le mouvoir**

A l'origine du sentir, sont, nous venons de le voir, les petits filets des nerfs, qui transmettent à l'âme par l'intermédiaire du cerveau les impressions produites par la figure et les mouvements des objets sur nos organes sensoriels. A l'origine du mouvoir sont les « esprits animaux ».

Comment sont-ils produits ? par les plus agitées et les plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfiées dans le cœur, et qui peuvent ainsi passer à travers les orifices étroits du cerveau : « ce que je nomme ici des esprits, ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété, sinon que ce sont des corps très petits, et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau » (*Passions* I,10).

Comment meuvent-ils les muscles ? Un muscle se contracte quand son opposé s'allonge. C'est celui qui reçoit le plus d'esprits venant du cerveau qui se contracte. Parallèlement, sous l'effet de ces esprits, d'autres esprits, présents dans les deux muscles, passent de l'un à l'autre à travers les petites ouvertures de ces muscles, relâchant le premier et contractant le second . En se contractant le muscle va tirer le membre auquel il est attaché.

Deux types de mouvement des muscles sous l'effet des esprits animaux doivent ici être distingués :

- un mouvement réflexe, purement machinal, où l'âme n'intervient en aucune façon . Par exemple, si quelqu'un, fût-il de nos amis, avance promptement la main contre nos yeux, nous fermons les yeux : « le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières » (Id. I,13).

C'est ainsi que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme de respirer, de marcher, de manger, ainsi que font les bêtes) « ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits excités par la chaleur du cœur suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles : en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues » (I,16).

- un mouvement volontaire : produit par l'âme, comme celui qui permettra une certaine maîtrise des passions, « ces perceptions ou sentiments ou émotions de l'âme, causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (I, 27).

### **Une psycho-physiologie au service de la morale**

Prenons l'exemple de la passion de peur (I,36).

Devant un animal à la « figure fort étrange et fort effroyable » l'âme peut éprouver de la crainte et de la peur si elle n'a pris l'habitude de se garantir contre ce qui lui est nuisible et que cette image lui rappelle. De cette image portée jusqu'au cerveau les esprits animaux « réfléchis » se rendent, en partie, comme on l'a dit, dans les nerfs qui servent à remuer les jambes pour prendre la fuite, et en partie dans ceux qui élargissent les orifices du cœur par où des esprits agités reviennent au cerveau pour y entretenir cette passion de peur qui, ouvrant toutes grandes les orifices du cerveau, propulsent à nouveau les esprits vers les mêmes nerfs. La peur est bien ainsi une

passion de l'âme sans cesse entretenue par un mouvement des esprits qui réenclenche indéfiniment le processus, « sans que l'âme y contribue » (I, 38).

Face à la passion, comment peut s'exercer le pouvoir de l'âme, celui de sa volonté (cette volonté étant « libre de sa nature ») ?

Vouloir ne pas avoir peur ne suffit pas à arrêter le mouvement des esprits. L'âme n'est pas dans le corps « comme un pilote en son navire », qui peut en changer la destination à partir du moment où il en a décidé. Il y a une telle imprégnation entre l'âme et le corps, quand ils sont mêlés pour composer un homme, que c'est seulement en trouvant un ancrage dans ce mélange que la volonté de l'âme peut devenir efficace. Ce ne peut donc jamais être directement, mais indirectement, grâce au subterfuge d'un artifice créé et imaginé par la volonté, selon un montage original, que l'action de l'âme intervient dans le mécanisme de la passion, comme sous la forme d'un disjoncteur arrêtant le processus : la volonté peut habituer l'homme des passions à joindre à l'image déclenchant la peur la représentation jointe d'ordinaire à la passion contraire de courage ou de hardiesse. « Ainsi pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets, ou les exemples, qui persuadent que le péril n'est pas grand ; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite ; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui... » (I, 45).

Quand l'émotion produite en l'âme par le mouvement des esprits est à son comble, « le plus que la volonté puisse faire..., c'est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps », comme de se retenir de frapper quand on est très en colère, ou de s'arrêter de courir quand on a peur (I,46).

Le « remède » contre les passions consiste donc bien à substituer à la liaison « constituée de nature dès le commencement de notre vie », entre les mouvements de notre corps et nos pensées, une autre liaison, qui vient combattre ou au moins atténuer l'effet de la première. « Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale, en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau, qu'on ne pourra plus voir après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir »(I,50).

On comprend dès lors ce que DESCARTES voulait dire quand il affirmait aborder l'étude de la passion en « physicien ». C'est un montage nouveau, dans l'union de l'âme et du corps, qu'il nous propose pour accéder à une meilleure maîtrise de nos passions. Mais la conception même d'un tel montage, avant sa mise en pratique, présuppose une idée claire et distincte du mécanisme qui court tout au long du corps humain, et qui va paradoxalement permettre à la volonté de s'en servir pour jouer contre lui.

### Un « lieu » pour l'âme

Encore convenait-il d'affiner, comme l'a tenté DESCARTES, ce fameux point d'appui qui, en l'homme, « instaure de nature » cet impensable mélange de deux substances qui, dès le départ, nous sont apparues irréductibles de par leur nature même : la matière et l'esprit.

Il est tout simplement remarquable que ce soit ce philosophe qui, pour toute une culture scolaire, est resté comme le plus « dualiste » (au moins après PLATON), qui ait inauguré, de manière irréversible, le statut d'une « psycho-physiologie ». On comprend que la Princesse Elisabeth, lectrice assidue des *Méditations*, ait eu quelque difficulté à renoncer à un premier demi-cartésianisme pour se laisser convaincre par toutes les conséquences que DESCARTES lui-même devait tirer de l'« expérience » indépassable d'une union intime de l'âme et du corps.

Examinons donc, pour finir, ce « lieu » privilégié de la jonction : la fameuse « glande pinéale ».

Du *Traité de l'Homme aux Passions de l'âme*, DESCARTES n'a jamais varié sur le privilège accordé à cette infime partie du cerveau. Mais la hardiesse de l'expression cartésienne atteint peut-être son point culminant dans une *Lettre* à Meyssonier du 29 janvier 1640 :

« Cette glande est le principal siège de l'âme, et le lieu où se font toutes nos pensées ». Comment peut-on dire de l'« esprit » qu'il a un « lieu » sans l'assimiler à une matière, quelque subtile qu'on l'imagine, à la manière par exemple des « esprits animaux », et donc sans tomber dans la critique qu'a conduite notre auteur dans la *Méditation Seconde* ? Cela sans doute restera énigmatique jusqu'au bout. Du moins convient-il de repérer ce qui peut inciter ici à accorder un tel privilège à cette partie de matière .

D'abord, c'est son extrême mobilité qui lui permet de s'ajuster tant aux divers et innombrables mouvements des esprits animaux qu'aux mouvements de l'âme : dans le *Traité de l'Homme* cette glande (appelée alors sur le croquis : glande H) « est composée d'une matière qui est fort molle, et elle n'est pas toute jointe et unie à la substance du cerveau, mais seulement attachée à de petits artères (dont les veaux sont assez lâches et pliantes) et soutenue comme en balance par la force du sang que la chaleur du cœur pousse vers elle ; en sorte qu'il faut fort peu de chose pour la déterminer à s'incliner et se pencher plus ou moins, tantôt d'un côté tantôt d'un autre, et faire que, se penchant, elle dispose les esprits qui sortent d'elle, à prendre leur cours vers certains endroits du cerveau, plutôt que vers les autres » (ed. Pléiade, p.854, figure 31).

Cette particulière mobilité facilite la transmission à l'âme de tous les mouvements provoqués par les objets touchant nos sens et dont nous avons vu que c'est leur diversité qui permettait à l'âme de concevoir les différentes qualités attribuées aux objets « de par une constitution de nature ».

C'est cette même mobilité de la glande que nous avons vue en action dans le processus des passions : elle facilite la liaison entre l'impression produite et la représentation que l'âme s'en fait, avec la possibilité d'une transformation de ces liaisons.

Ensuite, et ce point est sans doute capital, cette fois-ci du côté de l'esprit : tout en étant une minuscule étendue de matière, qui, comme toute matière est infiniment divisible, elle remplit une fonction qui par essence sied à l'âme : celle de présenter à l'âme des impressions *assemblées en UN*.

Toujours dans cette même *Lettre* à Meyssonier, DESCARTES écrit : « si je crois que cette glande est le principal siège de l'âme, c'est que je ne trouve aucune partie en tout le cerveau, excepté celle-là seule, qui ne soit double ; or est-il que, puisque nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oyons qu'une même voix des deux oreilles, et enfin que nous n'avons qu'une pensée en même temps, il faut de nécessité que les espèces qui entrent par les deux yeux, ou par les deux oreilles, etc... s'aillent unir en quelque partie du corps pour y être considérées par l'âme ; or il est impossible d'en trouver aucune autre, en toute la tête, que cette glande ; outre qu'elle est située le plus à propos qu'il est possible pour ce sujet, à savoir, au milieu, entre toutes les concavités. »

C'est le même argument que reprendra l'article 32 de la Première Partie des *Passions de l'âme* , même si préalablement l'article 30 ne fait que souligner le paradoxe du statut attribué à cette glande :

si l'âme, d'après sa nature, « est unie à toutes les parties du corps conjointement » au point qu' « on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelque-une de ses parties » puisque le corps est « un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'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 autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à l'assemblage de ses organes » (article 30) ,

pourtant , l'article 32 confirme que « l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande , où elle exerce immédiatement ses fonctions », parce que c'est le lieu où s'assemble en une seule unité la dualité de nos impressions sensibles issues de nos doubles sens , et « il n'y a aucun autre endroit dans le corps, où elles puissent ainsi être unies ».

En conclusion, la formule : « C'est l'âme qui voit, et non pas l'œil » peut prendre deux significations :

- c'est l'âme qui, à l'aide du seul entendement, par une seule vision de l'esprit qu'est l'intuition intellectuelle, voit sa propre essence comme « cogito », l'essence de la matière, Dieu. Une telle connaissance suppose une volontaire attention de l'âme à soi-même, comme à toute idée claire et distincte que lui impose l'entendement, pour que ses seuls yeux soient ceux de l'esprit : tel est le sens de l'exigence qui commande toute la *Première Méditation* : « abducere mentem a sensibus » ;
- c'est l'âme qui, au sein de ce mélange d'esprit et de matière qui caractérise le « vrai homme », voit et a conscience de voir les images des objets sensibles transmises, à travers nos deux yeux, jusqu'à cette unique partie du cerveau qui est le « lieu de l'âme ».

Mais un hiatus demeure entre ces deux approches de l'âme : nous ne comprenons pas comment c'est bien la même âme qui, d'un côté se voit et se comprend, dans l'entendement, d'autant mieux elle-même qu'elle se conçoit distincte, séparée du corps comme de toute matière, et qui, d'un autre côté, dans l'expérience vécue, s'adonne à faire vivre le composé d'esprit et de matière qu'est, en l'homme, l'union de l'âme et du corps.

On comprend que les héritiers aient tenté de combler ce hiatus, qui marque une limite au système : d'un côté les grands « cartésiens » (SPINOZA – MALEBRANCHE – LEIBNIZ), de l'autre ceux qui ne retiendront de DESCARTES que la première ébauche d'une explication « scientifique » de l'homme. « C'est l'âme qui voit, et non pas l'œil » deviendra au fil du temps : « c'est le cerveau qui voit, et non pas l'œil ».

La sagesse cartésienne ne comprend pas tout. Tant la nature de l'âme que l'homme réel sont, pour DESCARTES, des créations d'un Dieu Infini. Si cette âme immatérielle peut venir en un lieu du cerveau humain faire vivre le mélange, c'est que Dieu, par sa création continuée, continue à le vouloir. Mais l'homme fini ne saurait prétendre entrer dans le « dessein » de l'Infini. L'union de l'âme et du corps, dont les lois conditionnent toute vie humaine, reste incompréhensible au regard de l'entendement, qui entend pourtant rester jusqu'au bout la seule voie d'accès, pour l'homme, à l'essence véritable de toute chose. S'il convient, selon notre auteur, de passer beaucoup plus de temps, dans sa vie, à obtenir des résultats d'une physique et d'une médecine nouvelles, comme à une meilleure maîtrise des passions, et même aux conversations les plus ordinaires, qu'aux méditations métaphysiques, c'est peut-être que la destination ultime de la philosophie cartésienne n'est pas de construire un système d'intelligibilité et d'action qui rende l'homme égal à Dieu, mais permette à cet homme de savoir assez de choses, et de mettre ces choses suffisamment en ordre, chacune à sa place, pour qu'il puisse œuvrer autant que faire se peut au bien-être et au bonheur de ses « arrière-petits-neveux ».