

LA DÉCOUVERTE DU DOMAINE MENTAL

DESCARTES ET LA NATURALISATION DE LA CONSCIENCE¹

HAN VAN RULER

Le *Cogito* cartésien a-t-il transformé l'image que nous avons de nous-mêmes ? A-t-il contribué à l'émergence de la notion moderne de « conscience » ? Dans la littérature secondaire, on retrouve un argument qui nous fait douter de la modernité de la notion de conscience chez Descartes. Cet argument repose sur l'idée que la conception cartésienne de la conscience n'est pas comparable à la conception moderne, en raison de ses nuances purement intellectualistes et morales. Ainsi, contestant le rôle traditionnellement attribué à Descartes dans la philosophie analytique – celui d'avoir provoqué les erreurs majeures que la modernité associe avec le « dualisme cartésien » – les philosophes anglais Gordon Baker et Katherine Morris ont soutenu, dès 1996, que l'interprétation que Descartes lui-même avait donnée de l'idée de « conscience » se distinguait radicalement de celle qu'en avait

1 L'article qui suit est la version révisée d'une leçon donnée à l'École Normale Supérieure de Lyon en 2015. Je tiens à remercier Laetitia Reibaud et Zoé Evrard pour avoir patiemment corrigé mon Français. Il va sans dire que je porte seul la charge de toute erreur ou ambiguïté qui demeurerait encore dans le texte.

toujours donné la *philosophy of mind*. Selon Baker et Morris, le concept de « conscience » aurait toujours eu, dans l'œuvre de Descartes lui-même, une connotation beaucoup plus « active » et « morale » qu'il n'a eu dans la philosophie postérieure. Là où Descartes présentait une idée de l'âme humaine éminemment cognitive et délibérative, ce serait seulement l'interprétation ultérieure qui aurait fait de l'idée originale de l'individu cartésien – individu qui crée, qui raisonne, qui délibère et qui juge – un sujet sensitif et passif, le seul spectateur d'un monde de *sense-data* « intérieurs ». Chez Descartes lui-même, au contraire, la conscience humaine ne s'engageait, principalement au moins, qu'avec les opérations mentales d'une âme *active*².

Dans ce qui suit, nous aurons l'occasion de confirmer l'hypothèse selon laquelle René Descartes a souvent présenté ses idées concernant l'opération de l'âme humaine d'une manière semblable à celle dont les sources traditionnelles en philosophie et en théologie avaient expliqué les opérations actives et auto-conscientes de l'âme. Plus particulièrement, Descartes retrouve souvent des observations précises qu'avait données la tradition philosophique sur le fonctionnement de l'âme humaine dans le contexte de la philosophie morale, de la théologie et de la métaphysique. Cependant, cela ne signifie nullement que Descartes ait eu une conception traditionnelle de la conscience, ni que, en raison de l'intérêt qu'il porte à ce concept, il soit resté fidèle aux opinions de ses prédécesseurs.

En effet, comme nous espérons le confirmer dans ce qui suit, la réinterprétation cartésienne de l'âme, bien qu'elle dépende toujours de certaines

2 Cf. BAKER, MORRIS 1996, 122 : « *Conscientia* is primarily an agent's knowledge of his own actions, and it is exercised actively in making reasoned judgements about the soul's own operations. »

façons de penser empruntées à la tradition aristotélicienne en philosophie, ainsi qu'à la théologie chrétienne, peut néanmoins être reconstruite comme une transformation de la façon dont la notion de l'âme a été expliquée dans les sources métaphysiques de ses contemporains. Aussi, nous espérons montrer comment Descartes, pour donner corps à sa métaphysique, s'est servi des sources intellectuelles en morale, en théologie et en métaphysique d'une manière tout à fait originale. Il n'a, par exemple, jamais emprunté à la tradition philosophique une notion morale de la conscience pour en faire un même usage moral. Il a plutôt – et cela de manière plus ou moins récurrente – pillé les doctrines scolastiques en morale, en théologie et en métaphysique, afin d'en tirer des idées sur l'âme et sur ses opérations, qui pourraient contribuer à l'explication du fonctionnement cognitif de l'homme. En d'autres termes (et en dépit de ce qu'ont affirmé Baker et Morris sur le traditionalisme cartésien), ce qui caractérise la métaphysique de Descartes, c'est précisément qu'elle présente une idée de la *conscientia* isolée des contextes moraux et religieux traditionnels ; c'est-à-dire une idée non-morale et non-religieuse de la conscience. Plus que cela, c'est par l'isolement de cette notion que la philosophie cartésienne introduit une conception nouvelle de la conscience, en présentant l'âme consciente comme un monde séparé du mental, c'est-à-dire un domaine mental individuel et solitaire³.

Afin de comprendre comment Descartes a pu tirer ce nouveau concept des

3 Cette démarcation du concept purement épistémologique de la conscience humaine est sûrement liée à l'émergence de la philosophie cartésienne. On peut dire aussi que, malgré leurs analyses très détaillées de l'utilisation du terme, Baker et Morris semblent s'être un peu trop hâtés de critiquer Ernst Cassirer, qui suppose que la notion « moderne » de *conscientia* a vraiment été introduite par Descartes. Cf. BAKER, MORRIS 1996, 100-101, et les références à Cassirer et à Sir William Hamilton, 101, n. 98.

sources existantes, et comment il a ainsi pu utiliser la tradition intellectuelle pour s'en éloigner en même temps, commençons par nous demander comment le philosophe lui-même a répondu à certaines questions de morale.

Stoïcisme

Bien que René Descartes ait explicitement mentionné, dans la « Lettre Préface » aux *Principes de la Philosophie*, qu'une « parfaite Morale » devrait être l'un des principaux produits de la science, ainsi que « le dernier degré de la Sagesse »⁴, ses commentateurs l'ont généralement interprété comme n'ayant jamais formulé de position éthique distincte. Ainsi, ses contemporains, comme le cartésien et geulincxien hollandais Cornelis Bontekoe (ca. 1644-1685), soutiennent que Descartes aurait souhaité formuler une position éthique distincte, mais qu'il n'en a jamais trouvé l'occasion⁵. La littérature ultérieure propose une autre interprétation : Descartes aurait développé une position éthique, mais celle-ci n'aurait été qu'une variante traditionnelle du néo-stoïcisme – point de vue représenté de nos jours par le célèbre historien et philosophe anglais Anthony Kenny, par exemple⁶.

4 René Descartes, *Principes de la philosophie*, AT IX, 14.

5 En 1675, Bontekoe a publié, à titre posthume, *l'Ethica, sive Gnōthi Seauton* de celui qui a été son maître à Leyde, Arnold Geulincx (1624-1669). D'après Bontekoe, le livre de Geulincx est exactement l'œuvre que Descartes n'a jamais produite lui-même, bien qu'il ait promis de l'écrire un jour. Avec la publication posthume de *l'Éhtique* de Geulincx – deux ans avant la publication posthume de *l'Éthique* de Spinoza – on aurait finalement la vraie morale cartésienne. Bontekoe souhaitait que l'œuvre de Geulincx puisse servir d'antidote aux positions radicales qu'il voyait surgir autour de lui (apparemment dans le cercle intellectuel de Spinoza), comme celle de l'identification de Dieu et la nature, de l'éternité de l'univers, du déterminisme causal et du rejet du libre arbitre. Cf. VAN RULER 2006, p. 89-106. Sur Bontekoe, voir aussi VAN RULER 2003(1) and VAN RULER 2007.

6 Dans le troisième tome de son grand ouvrage *A New History of Western Philosophy*, Kenny, en effet, positionne Descartes non seulement comme stoïcien en philosophie

Dans ce qui suit, ces hypothèses sont écartées et il est soutenu que le système moral envisagé par Descartes ne peut avoir été ni celui de Geulincx, ni celui des stoïciens. Plus précisément, nous démontrons qu'on ne peut pas comprendre la position cartésienne en matière de morale sans considérer la manière dont Descartes visait à « naturaliser » la science de la métaphysique. De ce fait, la métaphysique ne pouvait plus constituer chez Descartes le simple fondement d'une éthique intellectualiste, « détachée » et « indifférente », tel qu'auparavant enseigné par les stoïques, et comme l'enseigneraient à nouveau Geulincx et Spinoza dans leurs systèmes moraux.

Commençons par expliciter la position de Descartes. Il n'y a aucun doute que Descartes s'est prononcé sur des questions d'éthique, ni que des éléments de la pensée stoïcienne se retrouvent dans le travail de Descartes. Par exemple, Descartes faisait référence aux stoïciens quand il parlait des philosophes qui, comme il l'écrit, « ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux »⁷. Avec sa conception de la « morale provisoire », Descartes a donc emprunté un chemin qui peut de certains points de vue être considéré « stoïque », et cela se retrouve en particulier dans cette fameuse « troisième maxime », où il précise qu'il voulait « tâcher toujours plutôt à [s]e vaincre que la fortune, et à changer [s]es désirs que l'ordre du monde »⁸. Bien sûr, encore, a-t-il étudié Sénèque avec la Princesse Élisabeth, et a-t-il réfléchi à l'idéal de l'honnête homme en des termes qui suggèrent la possibilité d'un contrôle

morale, mais il fait aussi du philosophe français le prototype d'un néo-stoïcien du dix-septième siècle. Voir KENNY 2006, 252-253.

7 René Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 26. Reformulation de l'édition Alquié : DESCARTES 1963, tome I, 595.

8 Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 25.

rationnel sur les passions – idéal « tranquille, distant et autonome » qu'Anthony Kenny identifie, « avec une certaine degré d'anachronisme », au « *perfect gentleman* »⁹ et qu'on pourrait aussi comparer à l'idéal classique de la *prud'homie* chez Pierre Charron.

Pourtant, cela ne suffit pas à faire de Descartes un stoïcien. Notons premièrement que les similitudes juste mentionnées entre les pensées de Descartes et de Charron, loin de prouver le stoïcisme où néo-stoïcisme de Descartes, sont l'indice d'une tradition littéraire commune en matière de morale dont Descartes a empunté des éléments significatifs. Il est vrai que cette tradition devait beaucoup au stoïcisme. On peut même considérer Pierre Charron (et Michel de Montaigne, d'ailleurs) comme le représentant d'un néo-stoïcisme plutôt que d'un néo-scepticisme, au moins en ce qui concerne sa position en philosophie morale¹⁰.

9 KENNY 2006, 252 et 253.

10 Dans la mesure où Montaigne et Charron ont tous deux montré un certain optimisme quant à la possibilité d'effectuer pour soi-même une transformation mentale visée à l'atteinte de la sagesse, ils ont accepté l'idée d'un système moral faisant usage de la raison qui, bien que compatible avec la majorité des positions antiques et du début de la modernité en éthique, s'opposait diamétralement au règle suprême du pyrrhonisme classique. Maryanne Horowitz signalait déjà, en 1971, qu'il fallait lire Charron plutôt comme philosophe néo-stoïque que comme sceptique. Selon Horowitz, Charron a combiné « a Pyrrhonian awareness of the fallacies of the Aristotelian theory of sense knowledge » avec une conviction évidente selon laquelle Dieu aurait donné aux hommes la possibilité de développer leurs connaissances. Comme cette idée se reflète chez Charron dans la croyance empruntée à Sénèque selon laquelle Dieu a planté des « graines de la connaissance » dans l'âme humaine, Horowitz conclue que « Charron's *De la Sagesse* is based primarily on Stoic, rather than Sceptic principles ». Cf. HOROWITZ 1971, citations tirées de pp. 449 en 454. À cela, nous voudrions ajouter que, dans la *Sagesse*, Charron a bien plaidé en faveur d'un pyrrhonisme à la Sextus qui devrait fonctionner comme antidote à l'arrogance rationaliste des aristotéliens en philosophie et à l'arrogance rationaliste des calvinistes en religion. Mais ce plaidoyer fonctionne en même temps comme l'affirmation d'un argument stoïque, en tant qu'il est dirigé contre la « passion » querelleuse que Charron reprochait à ces deux sectes. Dans sa propre

Mais au-delà de la question de la dénomination philosophique, ce qui importe pour comprendre la position philosophique de Descartes, c'est l'attitude mentale qui dérive des doctrines néo-stoïciennes concernant l'idéal de l'honnête homme. Dans un contexte de conflit religieux, Montaigne et Charron avaient tous deux soutenu qu'il fallait se 'dissimuler' en public et porter un masque dans la vie sociale, tout comme il fallait se détacher mentalement des effets de la causalité qui ont lieu dans le monde naturel. Chez ces deux philosophes, le scepticisme ne jouait qu'un rôle négatif, puisqu'il consistait à éviter toute persuasion théorique en philosophie naturelle et, plus particulièrement, en religion. Aussi, l'attitude épistémologique du *Je ne sçai* fut toujours intégrée dans une théorie morale plus large : la sagesse représentée par l'idée du *Rester chez soi* et centrée sur l'amour de la vertu et la domestication des passions¹¹. Si Descartes a été inspiré, pour sa « morale provisoire », par ces exemples de maîtrise de soi et de retrait en soi-même, cela ne reflète pas tellement un choix conscient en faveur de quelque position néo-stoïcienne en philosophie morale que ce soit, mais cela indique plutôt que Descartes partageait avec ces contemporains « néo-stoïques », ainsi qu'avec les Pétrarque et les Pico des deux ou trois siècles antérieurs, la croyance selon laquelle on a toujours la possibilité de juger rationnellement et d'ordonner ses propres pensées et sa propre conduite sur la base d'une certaine « réserve psychologique » – attitude mentale qui permettait à l'âme

poursuite de la tranquillité, le pyrrhonisme antique, au contraire, présupposait l'interdiction de toute conviction morale, sans parler de l'interdiction d'arguments rationnels pour démontrer une conviction quelconque.

11 Aussi, cette position a été presque exclusivement exprimée en des termes néo-stoïciens : la « tranquillité », la « liberté de l'esprit », ainsi que le mépris élitiste pour les masses – tout ce qu'avaient évoqué les représentants du stoïcisme antique – pouvait être réutilisé pour modeler le nouvel idéal de l'honnête homme.

humaine, dans l'isolement de son propre domaine mental, de réaliser une liberté d'esprit qui constituerait l'aboutissement de la vie spirituelle¹².

Il sera nécessaire de revenir à la question de la position ultérieure que Descartes a pu avoir lui-même en philosophie morale. Pour le moment, notons que, pour l'histoire du cartésianisme davantage que pour savoir si Descartes a ou non adopté une position néo-stoïcienne, il serait particulièrement intéressant d'identifier la manière dont les idées contemporaines à Descartes sur la réserve psychologique ont pu contribuer à la position cartésienne sur le statut métaphysique de l'âme. Quel rapport existe-t-il en effet entre l'idée morale d'une libération de l'esprit obtenu par l'isolement de ce dernier, et l'idée de la métaphysique cartésienne de dissocier l'analyse philosophique du domaine mental du contexte moraliste et spirituel? La question se présente comme d'autant plus pressante lorsque l'on prend en compte le fait que Descartes, en traitant la « troisième maxime » de sa « morale provisoire », ne réfère pas directement au stoïcisme. En réalité, ce qu'il fait, dans le même document où il expose pour la première fois sa philosophie du « je pense », c'est présenter la position « stoïque » comme une attitude qu'on pourrait comparer avec la règle morale qu'il propose, tout en

12 Si Descartes a été inspiré par des positions néo-stoïques contemporaines en formulant sa position « provisoire » en morale, il aurait été plus approprié peut-être de se référer à Montaigne et Charron, plutôt qu'à Epictète et Juste Lipse, comme l'a fait Étienne Gilson afin d'éclaircir le passage du *Discours* où Descartes parle de sa morale provisoire. Cf. Étienne Gilson, « Commentaire historique », in DESCARTES 1925, 246 et 248. Notons que, dans son ouvrage classique intitulé *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (BRUNSCHVICG 1944), Léon Brunschvicg se concentre sur des questions de philosophie naturelle plutôt que de morale. L'idée stoïque, par ailleurs, de se transformer soi-même plutôt que de transformer le monde, était simplement trop largement répandue au dix-septième siècle pour en tirer une position qui caractérise spécifiquement la position de Descartes comme une position « néo-stoïque ». Ci-dessous, nous allons rencontrer de nouveaux exemples postcartésiens de cette idée.

présentant cette règle elle-même en affirmant « qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées »¹³.

Si, pour Descartes, il a dû être évident que la maxime morale (à savoir qu'il faut isoler ses propres idées des influences extérieures) donnait lieu, hors de la morale, à la conclusion selon laquelle on pourrait considérer ces mêmes pensées comme des pensées isolées en un sens métaphysique, un tel enchaînement d'idées n'est pas la seule façon de reconstruire l'idée qu'il y avait un accord profond entre la tradition en morale et la métaphysique de Descartes. En effet, à l'exception de l'idée du détachement mental, la tradition classique en morale présentait des coïncidences encore bien plus frappantes avec la philosophie de Descartes ; coïncidences qui peuvent être considérées comme des véritables positions « proto-cartésiennes » en éthique.

Âme et corps

Avant et après Descartes, l'idée de la puissance mentale a été liée soit à l'idée métaphysique de la distinction de l'âme et du corps, soit à l'idée « psychologique » de l'unicité intellectuelle de l'homme. Immédiatement après Descartes, Arnold Geulincx, par exemple, pour distinguer ce qui est dans notre pouvoir de ce qu'il ne l'est pas, parlait, dans son *Éthique* de 1675, de l'« immense océan de misères » dans lequel on est violemment et constamment emporté. « Je suis amené d'un malheur à un autre, seulement pour retomber aussi souvent du second dans le premier », écrit Geulincx. Et, dans la version néerlandaise de 1667, rédigée par Geulincx lui-même sur un ton plus lyrique, il y ajoute que, dans cette vie, « on ne peut que souffrir et

¹³ Descartes, *Discours*, AT VI 26, pour le renvoi aux stoïciens ; et 25, pour la citation donnée ici. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome I, 596.

éprouver de la douleur »¹⁴.

À première vue, ces plaintes semblent évoquer des événements terribles. Mais les exemples que Geulincx donne ici indiquent qu'il ne pense pas à des catastrophes extraordinaires. Les douleurs dont il parle sont d'un type très précis : ce ne sont que les douleurs *physiques*. Un être physique, comme l'est l'homme dans son état incarné, peut toujours entrer en collision avec les parties du monde qui l'environnent : il peut trébucher, il peut être jeté au sol, il peut se brûler, *etc.* Mais quand il s'agit de pouvoirs purement spirituels, les choses sont tout à fait différentes. L'esprit humain, d'après Geulincx, est capable de joies infinies – et le philosophe s'engage dans une discussion sur les délices intellectuels de l'homme vraiment vertueux :

Ce sont les chastes voluptés d'un esprit voué à Dieu, d'un esprit qui a juré de respecter la loi de Dieu, et qui s'est complètement abjuré lui-même, en se parjurant complètement de soi-même ; de chastes voluptés (en effet, que faire sinon réitérer le mot ? – car la chose est au-delà de toute expression) voluptés douces, pures, nobles. Nul ne connaît ces joies à part celui qui les éprouve ; car tous ceux qui les éprouvent le font intérieurement¹⁵.

L'intériorité que la version française donne ici à l'expression geulincxienne du cœur (*in sinu*) s'accorde parfaitement avec ce qui est accentué dans la version néerlandaise de Geulincx lui-même : « Personne », dit-il, « Personne ne sait ces joies moins qu'il ne se réjouit en elles : tout cela est joie modérée ; celui qui se réjouit ici de tout bonheur, se réjouit tout à l'intérieur »¹⁶.

14 GEULINCX 1986, 119. Cf. Arnold Geulincx, *Ethica*, dans GEULINCX 1893, 55.

15 Geulincx, *Ethica*, dans GEULINCX 1893, 62. Traduction de l'édition d'Hélène Bah-Ostrowiecki : GEULINCX 2009, 218-219.

16 GEULINCX 1986, 131.

On retrouve exactement la même combinaison d'idées chez Spinoza¹⁷. Quand Spinoza discute l'idée de collision du corps humain avec les choses extérieures, il évoque, lui aussi, l'image d'une mer orageuse. Il est clair, écrit-il, « que, comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin. »¹⁸. Spinoza n'a probablement pas emprunté la comparaison à Geulincx. Si l'idée d'être ballotté par les vagues du destin pourrait à première vue avoir été une figure intemporelle, cette façon de se représenter l'influence négative des causes extérieures sur les états internes de l'esprit doit plutôt être considérée comme un *topos* à la fois humaniste et stoïque. Nous la retrouvons, par exemple, dans Juste Lipse, le porte-parole flamand du stoïcisme au tournant du siècle : « Comme un navire vide et sans équipage tourne en rond à tout vent sur la mer, ainsi en nous cette pensée vagabonde que la charge et le poids de la raison n'a pas stabilisée »¹⁹.

Plusieurs siècles plus tôt, le philosophe romain Sénèque avait déjà décrit l'homme doué de force morale comme celui qui savait garder sur la bonne voie son navire sur une mer orageuse : « il devra monter et descendre, voguer à la merci des flots et manœuvrer dans la bourrasque ». Aussi est-ce le sage qui est capable de se diriger à contre-courant, puisqu'il « devra pousser de

17 Le contraste entre les dangers du monde extérieur et le potentiel inestimable de l'euphorie mentale qui se trouve caché dans le royaume intérieur de l'esprit est un thème qui est propre à la tradition optimiste de la perfection morale telle que la représentait déjà Érasme. Nous la retrouvons aussi dans l'*Éthique* de Spinoza et souvent en des termes correspondants.

18 Spinoza, *Ethica* III, prop. 59, scholium. Traduction de l'édition de Bernard Peurat, SPINOZA 1988, 303.

19 Juste Lipse, *De constantia* I 5. Traduction de l'édition de Jacqueline Lagrée (LIPSE 2016), 57.

l'avant contre la fortune »²⁰.

On ne retrouve pas chez Descartes cette image du navigateur dans la tempête, même s'il a lui-même usé de la métaphore bien connue en scolastique de l'âme pilote – image sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir bientôt. Cependant, si des contemporains se présentaient certainement comme plus stoïques que Descartes, l'image du capitaine ou du pilote qui reste impassible sur une mer agitée peut à nouveau être associée à la position de Descartes lui-même en philosophie. Car c'était précisément au sein de la tradition morale que l'idée du retrait en soi-même avait été explicitement liée, même avant l'avènement du cartésianisme, à l'idée de la séparation de l'âme et du corps. Plus spécifiquement, c'est une combinaison d'idées qu'on retrouve également chez les moralistes d'inspiration stoïcienne.

Avant même que le contraste entre le domaine physique et le domaine mental, ainsi que la notion d'un retrait de l'âme en soi-même ne deviennent parties intégrantes des systèmes postcartésiennes de morale, comme celle de Geulincx et de Spinoza, la tradition néo-stoïcienne avait souligné le dualisme entre l'âme et le corps. Chez Juste Lipse, par exemple, on est immédiatement confronté à l'idée stoïcienne de la constance, à travers une analyse de ce même dualisme : « Il ne t'a pas échappé, » dit le maître Langius, au début de son sermon dans le livre *De Constantia*, à un élève – Lipsius lui-même – qui

²⁰ La métaphore de navigation se poursuit ici : « contra fortunam illi tenendus est cursus ». Cf. Sénèque, *De Providentia* V 9, dans SÉNÈQUE 1950, 25. Dans son article « Ships, the Sea and Constancy : A Classical Image in the Baroque Lyric », David Halsted désigne Virgile, Horace et Sénèque comme les sources traditionnelles de ce *topos*. Toutefois, dans le cas de Sénèque comme dans celui de Lipse, Halsted donne d'autres citations ; ce qui est en soi une indication de l'utilisation généralisée de l'image de la mer comme une métaphore pour les formes politiques et spirituelles du trouble mental. Cf. HALSTED 1990.

reste encore peu enthousiaste sur ce point :

Il ne t'a pas échappé qu'il y a en l'homme deux parties, l'âme et le corps ; la première plus noble renvoie au souffle et au feu, la seconde, plus vile, à la terre. Elles sont jointes mais d'un accord discordant ; elles ne s'accordent pas facilement, chaque fois qu'il est question de commandement ou d'obéissance²¹.

Dans sa formulation néo-stoïque, cette position dualiste avait été habilement adaptée à la position chrétienne concernant l'âme et le corps. Pourtant, dans la mesure où ce dualisme pouvait fonctionner, dans n'importe quel système religieux ou philosophique qui l'admettait, comme le fondement d'une morale insistante sur la possibilité d'une acceptation mentale du destin, le stoïcisme n'avait jamais eu besoin d'une armature supplémentaire d'origine chrétienne ou même platonicienne pour manifester ce dualisme.

Aussi, en se demandant, d'après Aristote, quelle était la qualité la « meilleure » dans l'homme, Sénèque avait répondu, au premier siècle après J.-C., que c'était la « raison ». Par elle, en effet, l'homme

surpasse les animaux, il vient après les dieux. La raison épurée est donc le bien propre de l'homme. Tout le reste lui est commun avec la bête et le végétal. Il est fort ; le lion l'est aussi ; il est beau ; le paon aussi ; prompt à la course : et le cheval ? Je n'ajoute pas qu'à tous ces égards il leur est inférieur ; je cherche ce qu'il possède non pas au plus haut degré, mais en propre. Il a un corps ; les arbres aussi²².

Puis, en observant que, si « tout bien réside dans l'âme », il faut considérer comme un bien « tout ce qui la consolide, l'élève, la grandit », Sénèque tirait

21 Lipse, *De constantia* I 5. Traduction de l'éd. Lagrée (LIPSE 2016), 55.

22 Lucius Annaeus Seneca [Sénèque], *Epistulae morales ad Lucilium* 76, § 9. Traduction de l'édition de François Préhac et Henri Noblot : SÉNÈQUE 1957, 57.

des conclusions ontologiques de son péan moral²³. Finalement, c'est sur la base d'un dualisme strict entre l'âme et le corps qu'il fait valoir, lui aussi, que les biens corporels ne peuvent pas être des biens réels :

Dans l'hypothèse où l'âme, dégagée du corps, lui survit, elle est réservée à un état plus heureux que celui qu'elle connaît, quand elle se meut dans le corps. Mais si les agréments dont le corps nous permet l'usage sont vraiment des biens, elle se trouvera dans un état pire, après sa délivrance ; comment croire que la félicité de l'âme devenue libre, ayant pris son essor dans l'univers, soit moindre que celle d'une âme enfermée [et] investie²⁴.

Ayant à l'esprit l'idée de la séparation de l'âme et du corps émise par Lipsius, le contraste que peint ici Sénèque entre l'unicité de la raison humaine et la possession d'un corps que l'homme a en commun avec tant d'autres créatures, et finalement l'idée d'un état plus heureux de l'âme après cette vie, comment Descartes a-t-il pu tourner à son profit une tradition pleine d'évocations d'un dualisme métaphysique, pour en tirer une position nouvelle ? La différence la plus importante entre les arguments de Descartes et ceux de ses prédécesseurs réside en ce que Descartes a entièrement séparé la question métaphysique de son caractère moral et spirituel.

L'homme et les bêtes

Afin de comprendre comment Descartes a utilisé les sources disponibles en morale, en théologie et en métaphysique pour en extraire des éléments appropriés à ses propres fins, notons premièrement qu'il y a bien une similitude frappante entre la citation que nous venons de donner des *Epistulae morales*

²³ *Ibid.*, 59.

²⁴ *Ibid.*, 62.

de Sénèque et un autre passage du *Discours de la méthode* de Descartes : le passage où il explique que , même si certains animaux, comme le perroquet, sont capables de réaliser des activités tout aussi bien, voire mieux, que l'homme, cela ne prouve pourtant pas qu'ils sont en possession d'une âme rationnelle. Au contraire, cela prouve indirectement qu'ils ne le sont pas :

de façon que ce qu'ils font mieux que nous, ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux [...]²⁵.

Ici encore, l'exemple ne doit pas nous conduire trop rapidement à faire de Descartes un stoïcien. Un argument tout à fait comparable à celui de Sénèque a été employé pour faire de l'homme un animal exceptionnel, par exemple dans les commentaires néo-scolastiques contemporains sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Ainsi, les commentateurs de Coïmbre avaient affirmé, au tournant du siècle, que la félicité mentale ne consiste pas dans les biens corporels, car pour une grande quantité de choses corporelles, les bêtes excellent sur nous. En effet, « beaucoup d'animaux sans raison », affirment les *Conimbricenses*,

excellent sur l'homme par des biens corporels : certains vivent plus longtemps, d'autres sont plus robustes ou plus rapides ; si donc la félicité était fondée sur des biens corporels, l'homme ne surpasserait pas les autres animaux dans la dignité de sa fin²⁶.

25 Descartes, *Discours*, AT VI, 58-59. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963 tome I, 631.

26 CONIMBRICENSES 1593, disp. 3, qu. 2, art. 2, ad 3, p. 23.

Voilà l'argument qui ressemble tout particulièrement à celui de Descartes. Tout comme chez Sénèque, il s'agit d'une comparaison des performances physiques, plutôt que d'une comparaison entre les diverses fonctions sensorielles, ce que fait Aristote²⁷. Plus précisément, comme Descartes, les Conimbricenses insistent sur le contraste entre capacités physiques et capacités mentales, qui justifie selon eux l'attribution d'un statut exceptionnel à l'être humain. Si l'expression « la dignité de sa fin », ici utilisée par les commentateurs de Coïmbre, est elle-même l'indice d'un complexe d'idées théologiques plutôt que philosophiques²⁸, leur terminologie s'adapte nettement aux expressions qu'avait utilisées la tradition scolastique à propos de la comparaison entre les hommes et les bêtes. C'est dans ces mêmes termes, en effet, que Saint Thomas, dans le troisième livre, le livre sur la morale, de sa *Somme contre les Gentils*, avait soutenu que, contrairement aux autres créatures, les êtres rationnels jouissent d'une providence particulière. Ceux-ci en effet

dépassent les autres créatures par la perfection de leur nature et la dignité de leur fin : par la perfection de leur nature, car seule la créature raisonnable est maîtresse de son acte ; elle se meut librement ; les autres sont plutôt mues qu'elles ne se meuvent à leurs opérations propres. Par la dignité de leur fin : seule encore la créature raisonnable, par son opération, la connaissance et l'amour de Dieu, atteint la fin dernière de l'univers ; les autres créatures n'atteignent celle-ci que par une certaine participation à sa ressemblance²⁹.

27 Notons que, chez Aristote lui-même, c'est plus particulièrement à cause du sens de toucher que l'homme surpasse intellectuellement les bêtes. Cf. Aristote, *De anima* II, 421a20-23.

28 Bien que l'argument souligne à nouveau que la raison humaine est exceptionnelle, les Conimbricenses semblent plutôt confondre ici l'idée de la *dignitas finis* de l'homme avec l'idée de ses opérations physiques. Quoi qu'il en soit, et d'une manière qui lui est habituelle, Descartes garde le silence sur le but de l'âme humaine.

29 Saint Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, 111, 1. Traduction du *Grand Portail*

Il n'y aurait donc aucun sens à essayer de déterminer si Sénèque, Saint Thomas ou les commentateurs néo-scolastiques ont pu inspirer directement Descartes dans sa réflexion sur l'état conscient des animaux relativement à celui des hommes dans la cinquième partie du *Discours*. Et il serait bien plus déraisonnable encore de faire de Descartes un traditionaliste en philosophie sur la base d'une correspondance comme celle qui est signalée ici entre la cinquième partie du *Discours* et certains modèles possibles en théologie ou en philosophie. Supposons plutôt que Descartes, pour préciser sa propre position, aurait pu facilement revenir à toute une série d'idées et de formulations qui étaient très proches des siennes, et qui se rapportent à la différenciation qu'on avait toujours fait entre les opérations physiques et les facultés mentales.

La citation de Saint Thomas, qui donne une portée plus large à l'observation des Conimbricenses sur les biens corporels des bêtes, confirme parfaitement l'existence d'un tel rapport entre la philosophie de Descartes et la tradition philosophique qui le précédait : pour la question de la perfection de leur nature, ainsi que pour celle de la dignité de leur fin, ce qui importe pour préciser l'unicité des êtres rationaux, c'est d'établir une stricte distinction entre, d'une part, les créatures qui ne se meuvent que par le fait d'être mues et, d'autre part, l'unique créature raisonnable qui « se meut librement ».

Cependant, avant Descartes, toute interprétation de ce dualisme ne se formulait que dans un contexte moraliste, soit théologique. Afin de com-

prendre comment l'œuvre cartésienne a pu transformer ce complexe d'idées, il faut tenir compte du fait que Descartes, par ces emprunts à la tradition intellectuelle, n'a pas utilisé ces notions et idées provenant des traditions stoïques ou scolastiques pour en faire une nouvelle position en théologie ou en morale. Ce que Descartes a fait, c'est premièrement emprunter à ces traditions l'idée selon laquelle l'âme humaine peut être considérée comme un domaine de la réalité interne, et deuxièmement, sortir cette observation de son contexte original pour la placer dans la science nouvelle qu'il bâtissait et où il pouvait la traiter de façon abstraite et isolée. Ainsi, transformant des *topoi* théologiques et moraux en matières moralement neutres, Descartes modifiait en même temps la discipline de la « métaphysique » elle-même, en la délivrant de son caractère théologique. L'étrange livre des *Méditations* de Descartes a donc inauguré, sous la forme d'une nouvelle « métaphysique », une nouvelle science de l'expérience interne et de ses rapports avec le monde extérieur.

La transformation à l'œuvre : théologie

S'il fut aisé pour Descartes de déduire de la tradition intellectuelle l'idée du caractère exceptionnel de la vie mentale de l'homme, ainsi que l'idée selon laquelle l'être humain a la possibilité de se retirer dans son propre domaine mental, n'a-t-il pas aussi fait usage de certaines analyses spécifiques en théologie ou en morale pour expliquer ses propres idées sur l'esprit humain et son fonctionnement ? Notons premièrement qu'en se référant à certains sentiments religieux ou moraux, Descartes a parfois simplement répété leurs leçons moralisantes. Dans le passage du *Discours de la méthode* que nous

venons de citer, par exemple, il peut bien avoir défendu l'idée qu'il y a une grande différence entre les hommes doués d'une raison et les opérations purement mécaniques des bêtes. Néanmoins, dans ce cas, il n'a fait cela que pour en tirer une conclusion assez classique et commune, à savoir la fameuse dénégation – à la fois « morale » et « théologique » – selon laquelle nous n'aurions « rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis »³⁰.

Bien qu'il ait donc parfois lui-même relié une position morale à sa métaphysique, Descartes a plus fréquemment tiré de leur contexte moral et religieux des analyses de l'âme humaine et de ses opérations afin d'en donner une analyse analogue aux analyses scolastiques, mais dépouillée de leur contexte original. Or, ceci est particulièrement présent dans la quatrième partie des *Méditations*, où l'intérêt de Descartes pour la tradition s'est principalement nourri du dessein de faire usage de certains arguments empruntés à la théologie ainsi qu'à la tradition morale en philosophie ; cela pour traiter des questions touchant l'âme humaine et ses opérations d'une façon non pas morale ou religieuse, mais purement épistémologique, ou bien « métaphysique » dans le sens cartésien de ce terme.

L'exemple le plus manifeste se réfère à la théologie. Descartes a eu beau nier, devant Antoine Arnauld, avoir jamais voulu traiter des questions de théologie³¹, dire que « tout le contenu » de ses *Méditations* » fait preuve du fait

30 Descartes, *Discours*, AT VI, p. 59. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome I, 632.

31 Arnauld avait posé cette question parce que Descartes avait écrit, dans la partie quatrième des *Méditations*, que la volonté humaine « s'égare fort aisément » et que c'est ainsi qu'on se « trompe » et qu'on « pêche ». Aussi Descartes avait-t-il expliqué que cela pouvait se présenter « en choisissant le mal pour le bien ou le faux pour le vrai ». Cf.

qu'il avait « toujours excepté les choses qui regardent la foi et les actions de notre vie »³², ou encore se défendre en soulignant qu'il avait « expressément déclaré », dans l'abrégé de ses *Méditations*, qu'il n'entendait point

parler des choses qui appartiennent à la foi, où à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle [...]³³,

mais il n'a pas toujours pu, pour cela, dissimuler qu'il s'ensuivait clairement de sa propre façon de parler, que l'explication épistémologique de la volonté humaine, introduite dans la quatrième *Méditation*, était nettement déduite de l'analyse du rôle de la volonté telle qu'elle se présentait dans les sources contemporaines en théologie au sujet du péché.

Le contexte théologique des *Méditations* était tellement évident pour les contemporains de Descartes, que beaucoup d'entre eux ont interprété les *Méditations* comme relevant de la théologie. Plus que cela, il y a toujours eu des commentateurs qui se sont servi de la métaphysique de Descartes pour en déduire des vérités théologiques. À l'université de Leyde, par exemple, l'analyse cartésienne de la liberté humaine a été interprétée dans un sens nettement protestant par le célèbre théologien Abraham Heidanus (1597-

Descartes, *Meditationes*, AT VII, 58, 215-216 et 247-248. Traduction de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 463, 653-654 et 692-693. Mais ensuite, comme Arnaud l'avait confronté aux implications théologiques de ce qu'il avait écrit, Descartes a répliqué explicitement qu'il n'entendait « point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle. » Descartes, *Meditationes*, AT VII, 15. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 402.

32 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 248. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 692.

33 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 15.

1678).

Heidanus était lui-même cartésien, mais surtout calviniste. En dépit de ses inclinations tolérantes et charitables, il n'hésitait pas à montrer aux détracteurs du calvinisme les limites de leurs interprétations – mal conçues, selon lui – de la liberté humaine. En défendant leur idée de la liberté de choix, les arminiens ont eu beau dire qu'ils ne voyaient pas comment on pourrait sauver la liberté humaine dans une situation où l'on ne pouvait pas éviter le péché, et où le salut dépendait entièrement de la grâce de Dieu ; Heidanus, pour sa part, répliquait que cela était vrai seulement si l'on ne considérait que la liberté de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire la liberté « philosophique », la liberté d'indifférence ou d'irrésolution. Or, sous cette compréhension restrictive de la notion de liberté, Dieu lui-même, ainsi que Jésus Christ et les anges, ne peuvent pas être considérés comme libres parce qu'ils ne sont jamais indécis, rétorquait Heidanus. Selon Heidanus, la vraie liberté, c'est la liberté telle que l'avait expliquée Saint Augustin : une liberté qui n'est pas indifférente, mais qui se définit comme une volonté délibérée, et même un dévouement absolu à une certaine cause – une liberté qui ne se présente en effet, selon Heidanus, que dans une situation de dévouement total, sans la moindre condition. Cette liberté absolue se produit quand on est capable de l'expliquer par une connaissance absolue de ce qu'on veut, connaissance qui ne laisse plus aucune place au doute, et pour laquelle on met en jeu une volonté qu'on sait être uniquement et exclusivement sienne. Cette liberté, on la nomme « liberté de spontanéité » d'après la définition de Prosper Tiro, qui est citée par Heidanus pour avoir précisé que la vraie volonté libre n'était

qu'un « appétit spontané » pour une « chose agréable »³⁴.

Toutefois, en 1645, Heidanus avait trouvé une meilleure formulation de cette liberté à partir d'une source beaucoup plus récente. Face aux arguments sociniens et remontrants qui réduisaient la position calviniste au fatalisme, Heidanus décidait d'abandonner momentanément la théologie reçue et de chercher l'aide de la métaphysique. Il se tournait vers le petit livre récemment publié de ce gentil et jovial Français, qui pour quelques temps avait été son compagnon à Leyde – et qu'il comptait maintenant parmi ses amis³⁵. Sans nommer l'auteur, ni même indiquer qu'il s'agit ici d'une citation empruntée à un autre, Heidanus, en y ajoutant quelques mots et phrases à lui, reproduisait littéralement le texte de la quatrième partie des *Méditations* :

Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires [...] ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée [...], d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse³⁶.

34 HEIDANUS 1645, 131.

35 C'est à Heidanus que nous devons une description vivante et sympathique du philosophe français, datée de 1676. Cf. HEIDANUS 1676, 29-33, où Heidanus compare les traits exceptionnels de ses deux amis décédés Johannes Cocceius et René Descartes (« sympathiques », « très instruits », « très agréables dans la conversation »), rappelant en particulier à propos de Descartes l'accueil chaleureux qu'il avait toujours reçu de lui, ainsi que « sa gaieté sans feinte, sa volonté de répondre directement à tout ce qu'on lui demandait, avec une telle clarté d'argumentation qu'il semblait que la philosophie elle-même parlait par sa bouche, sans calomnier personne, mais en jugeant moralement de toute chose » (30).

36 HEIDANUS 1645, 131 : « Want om vry te zijn / en is het niet van noode / dat wy tot beyde deelen even veel geneghen kunnen zijn / om alsoo wel tot het eene als tot het andere te kunnen vallen / ofte niet meer tot het eene als tot het andere / ofte gellijckelick ghebalanceert te zijn tusschen tween als in een weeghschael : maer ter contrarie / hoe meer wy tot eene sake hellen / ende die toevallen het zy dat wy de waerheyt ende goedighheyt die daer in is klaerlick sien / ende bemercken / het zy dat Godt onse innighste ghedachten / ende de ghelegentheyt der selver na sijne

C'est donc pour avoir exposé clairement la nature de la « liberté de spontanéité » que les *Méditations* de Descartes entraient en théologie en 1645. Cependant, si Heidanus s'est mis à jouer le philosophe en théologie en s'appuyant sur Descartes, c'est parce que Descartes semblait s'être mis à jouer le théologien en philosophie.

Toutefois, Descartes reste un théologien très difficile à définir, car malgré l'emploi qu'Heidanus en a fait, sa position sur la liberté laissait en suspens de nombreuses questions concernant son contenu théologique. Ceux qui ont essayé de définir la position de Descartes sur les questions théologiques de la grâce et de la liberté humaine ont dû conclure que l'on n'y arrive jamais. Étienne Gilson a même implicitement accusé Descartes de mauvaise foi en raison de son apparente indécision concernant les questions dogmatiques. « *Plane assentior* », avait dit Descartes à ses correspondants s'agissant de la grâce ; « je suis entièrement d'accord », répondit-il deux fois dans le contexte d'une discussion sur la liberté ... mais suite à deux positions absolument irréconciliables l'une avec l'autre, poussant Étienne Gilson à la conclusion que « [de] ces deux *plane assentior*, il y en a nécessairement un ... qui est de trop »³⁷.

Descartes a tenu diverses positions contradictoires en théologie, se targuant par exemple d'être tantôt gomariste, tantôt arminien ; oratorien, puis jésuite,

onberijpelicke Voorsienigheyt regeert / hoe vryer dat wy zijn / en vrywilliger wercken ». Cf. DESCARTES, *Méditations*, AT IX, p. 46. Reformulation de l'édition Alquié, DESCARTES 1963, tome 2, 461-462. Cf. *Meditationes*, AT VII, 57-58.

³⁷ GILSON 1914, 219: « De ces deux *plane assentior* il y en a nécessairement un qui est de trop. »

*etc.*³⁸ Plus que de rendre compte de ses multiples contradictions, ce qui importe ici, c'est qu'une fois que l'on cesse de lire Descartes comme un « théologien », on ne peut plus non plus considérer ses affirmations sur la question de la liberté comme une preuve de sa mauvaise foi en matière religieuse. Ce qu'il a proposé dans la quatrième de ses *Méditations* ne se réduit pas à une quelconque position spéculative en théologie. Il est vrai que Descartes s'est appuyé ici sur des analyses théologiques tirées des débats contemporains sur la liberté et la grâce, mais il a toujours agi en tant que philosophe, captivé uniquement par l'analyse théologique du processus mental du jugement.

Une fois que l'on cesse de lire Descartes comme un théologien et que l'on accepte qu'il n'emprunte aux analyses théologiques que ce qui lui était utile pour expliquer le fonctionnement de la volonté sur la base d'une expérience introspective, une lecture alternative se présente : cette lecture nous permet de comprendre que Descartes, tout en adoptant une parfaite neutralité par rapport aux débats théologiques de son époque (des débats dont il était parfaitement conscient, par ailleurs), a voulu faire usage de divers éléments tirés d'orientations inconciliables en théologie pour en tirer des

³⁸ D'une part, Descartes semble avoir confirmé devant Frans Burman et Johannes Clauberg, en 1648, qu'après avoir examiné « les choses en leur vérité » il « s'est vu d'accord avec les Gomaristes, et non avec les Arminiens, ni avec les Jésuites non plus parmi ceux de sa religion ». Cf. DESCARTES 1975, 80-81. Les paradoxes ne font qu'augmenter quand l'on constate que Descartes adopte, dans sa correspondance de 1641, le point de vue oratorien de son ami Guillaume Gibieuf, et, en 1645, la position moliniste, c'est-à-dire jésuite, d'un autre ami, Denis Mesland. Pour les références spécifiques aux passages où Descartes a parlé des questions épineuses concernant la grâce dans sa correspondance avec Gibieuf et Mesland, voir, par exemple, l'article de Dorottya Kaposi, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », (KAPOSY 2004) ; cet article, d'ailleurs, donne un bon aperçu des diverses questions épistémologiques, théologiques et morales impliquées dans ces débats.

raisonnements et des distinctions qui pouvaient lui être utiles dans le domaine de l'épistémologie.

Ainsi, du camp « orthodoxe » (c'est-à-dire la théorie dominicaine et oratorienne de la religion catholique, ainsi que la théorie « calviniste », soit « gomariste », de la religion protestante), Descartes empruntait l'idée que la vraie liberté n'est que cette « liberté de spontanéité », exprimée par Tiro et Saint Augustin, à savoir la liberté par laquelle, selon Descartes, on ne fait rien d'autre qu'affirmer une vérité. Quant au camp « progressiste » (c'est-à-dire, de la partie jésuite chez les catholiques et la partie « remonstrante » ou « arminienne » chez les réformateurs), Descartes y adoptait l'idée qu'il pourrait y avoir une volonté « vide », ou une volonté « nue » pour ainsi dire, qui opèrerait sans qu'une connaissance véritable ne lui en ait donné l'occasion.

La liberté cartésienne se résume donc à ceci : on peut toujours nier obstinément (argument « jésuito-arménien ») ce qui (argument « dominicain-oratorien-gomariste ») ne peut pourtant pas être nié à cause de sa parfaite évidence. Aussi, l'usage que fait ici Descartes, en épistémologie, des positions théologiques sur la liberté de l'homme, conduit à une nouvelle synthèse cartésienne par laquelle on peut sauvegarder à la fois la liberté de l'esprit et la force de l'évidence mentale³⁹. Choisisant précisément, de part et d'autre du

39 C'est pourquoi, pour Descartes, l'aspect « jésuito-arminien » ne sert qu'à prouver que l'on peut avoir l'expérience d'une flexibilité absolue à l'intérieur de son esprit libre sans qu'il faille jamais en faire usage. Ou, comme l'a remarqué Dorottya Kaposi, « le libre arbitre comme bien abstrait se distingue de son bon usage comme une condition de possibilité se distingue de ce qu'elle rend possible ». Kaposi, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », KAPOSY 2004, 97. Notons d'ailleurs que Kaposi juge que, bien qu'il ne « signale pas une rupture dans la conception cartésienne de la liberté humaine », l'idée de cette indifférence « positive » apparaît néanmoins dans la correspondance de Descartes en 1645 comme « un nouveau sens du terme "indifférence" ». Cf. *ibid.*, 98.

spectre théologique, les arguments qui pouvaient l'aider à expliquer des subtilités relatives à l'expérience mentale, Descartes a donc su convertir ces positions dogmatiques en arguments purement philosophiques, sans se prononcer sur aucune position théologique. Aussi, sa stratégie ne comporte-t-elle aucune implication concernant sa position religieuse : elle sert seulement à transformer des positions religieuses en une position théologiquement et moralement « neutre » dans le contexte de l'analyse de la vie interne de l'esprit. C'est une stratégie typiquement cartésienne, que l'on retrouve une fois de plus dans la quatrième partie des *Méditations*.

La transformation à l'œuvre : morale

Si, quant à la question de la liberté, Descartes a pu tirer ses arguments des sources catholiques et protestantes en théologie contemporaine, il a trouvé dans la tradition de la philosophie morale les arguments par lesquels il visait à expliquer la répartition des tâches entre les deux facultés mentales qu'il jugeait être impliquées dans l'acte mental du jugement. À première vue, il peut sembler assez étrange de voir Descartes expliquer que l'âme humaine parvient à un jugement intellectuel sur la base d'une collaboration ou d'un « concours » entre la faculté de l'intellect et la faculté de la volonté. Juger, ou estimer la vérité d'une chose, c'est ce qu'on fait par la pensée, l'intelligence, l'intellect. L'analyse de Descartes, qui introduit l'idée qu'il n'y a pas de jugement sans la coopération de la volonté, semble se dissocier de toute analyse philosophique du jugement depuis Platon. Voilà pourquoi, entre autres, la *Méditation* quatrième semble sortie de nulle part en 1641, et semble plus révolutionnaire et exceptionnelle encore que l'idée du *Cogito* elle-même.

Néanmoins, ici aussi, Descartes, d'une analyse traditionnelle de la coopération entre ces deux facultés mentales, prise cette fois directement de la tradition scolastique en philosophie morale, a fait une théorie épistémologique⁴⁰.

Il s'agit ici d'une doctrine développée dans les commentaires scolastiques sur *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, par laquelle les commentateurs de l'époque essayaient de déterminer les responsabilités mutuelles de l'intellect et de la volonté dans la formation de jugements moraux. Pour donner un exemple plus ou moins contemporain à Descartes, il suffit de revenir aux commentaires faits par les Conimbricenses en 1593 sur *l'Éthique à Nicomaque*, quand ils traitent des trois « principes des actions humaines », à savoir la volonté, l'intellect et l'appétit sensitif. Les Conimbricenses se demandent, par exemple, « si c'est la volonté qui meut [ou « pousse » ; *moveat*] l'intellect, ou bien l'intellect qui [pousse] la volonté »⁴¹.

En traitant les trois principes de l'activité mentale mentionnés ci-dessus, les commentateurs de Coïmbre remarquent que l'âme peut être menée de la puissance à l'acte en deux sens distincts, et que l'intellect et la volonté sont impliqués de façons diverses dans les deux cas : d'une part, l'âme peut oui ou non choisir ou élire une chose ; d'autre part, elle peut choisir une certaine

40 Dans les années quatre-vingts du siècle précédent, mon ancien professeur d'Histoire de la philosophie moderne à Utrecht, feu Karl Schuhman, toujours à l'affût de liens jamais explorés dans l'histoire des idées, avait à cœur de convaincre ses étudiants du caractère exceptionnel de l'analyse cartésienne du jugement. Qui avait jamais dit que, pour juger, on se sert de sa volonté ? N'est-ce pas que tout le monde, philosophe ou non, savait très bien que le jugement est une affaire uniquement réservée à la faculté intellectuelle, c'est-à-dire à l'entendement ? Pourtant, la théorie du choix de Saint Thomas avait toujours expliqué la possibilité de l'erreur morale à partir de la coopération défectueuse de l'intelligence et de la volonté.

41 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 33.

chose plutôt qu'une autre⁴². Un exemple peut en illustrer le fonctionnement. La volonté, par exemple, peut « mouvoir » l'intellect, c'est-à-dire l'inciter « à considérer et à faire un jugement sur un médicament ». Or, comme le texte du commentaire l'explique :

par une telle action, l'intellect ne coopère pas (*non concurrat*) avec la volonté pour [produire] exactement le même acte par lequel la volonté le meut ; mais pour [produire] un autre [acte], à savoir choisir un médicament qu'il lui représente [à la volonté] comme étant apte à faire acquérir la santé⁴³.

Bien que ce soit la volonté qui incite ici l'intellect, tandis que l'intellect agit à son tour sur la volonté, cela ne doit pas nécessairement, selon les Conimbricenses, mener à une circularité, autant que les deux puissances se complètent mutuellement.

C'est de l'opération par laquelle l'intellect « coopère » avec la volonté en l'incitant à choisir ce qu'il offre comme étant convenable à choisir, que Descartes a repris l'analyse pour expliquer son interprétation du jugement dans le contexte épistémologique des *Méditations* : présenter une chose à la

42 Pour cette double puissance, l'âme dispose également de deux facultés dont l'une meut l'autre, en se donnant mutuellement la priorité selon la puissance dont il est question. La volonté, par exemple, meut l'intellect en exerçant un acte *quoad exercitium*, c'est-à-dire dans l'acte de choisir ou ne pas choisir une chose, tandis que c'est l'intellect qui actionne la volonté dans l'activité *quoad speciem*, c'est-à-dire en produisant une chose de telle sorte plutôt que d'une autre. En chaque instance de délibération, il faut donc, pour produire un acte libre, que la volonté et l'intellect s'unissent et travaillent ensemble afin qu'un acte soit produit. CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 34. Notons, par ailleurs, que l'*electio* de la volonté n'a jamais lieu que suite à une présentation de plusieurs *alternatives* par l'intelligence. Cf. L'explication qu'a donnée M. De Wulf de « la théorie thomiste de la liberté psychologique » dans GILSON 1914, 229-230 : « Il y a donc deux jugements [...] entre lesquels la volonté choisit (*electio*). C'est la volonté qui décide à quel jugement elle donnera son adhésion ».

43 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 2, ad 3, p. 35.

volonté pour laisser celle-ci lui dire oui ou non – c’est exactement la combinaison d’activités que Descartes attribue à l’intellect et à la volonté dans l’acte mental de juger. Comme l’avait dit, en 1620, l’aristotélicien de Leyde, Antoine de Waele, dans le contexte d’une discussion sur la liberté :

la volonté en soi-même est aveugle. Par conséquent, sans une indication et un jugement de l’intellect, la volonté ne peut rien choisir ou refuser⁴⁴.

Il fallait donc, comme l’exprimaient les Conimbricenses, que « l’intellect fournisse à la volonté l’objet dont, comme d’un principe formel externe, les actes de la volonté obtiennent l’espèce (*species*) »⁴⁵.

Descartes ne s’est pas intéressé aux aspects « psychologiques » de la théorie péripatéticienne des « espèces », et n’a pas non plus approfondi l’aspect moral de la coopération entre intellect et volonté. Il n’a également fait aucun effort pour cacher le fait qu’il se fondait pleinement sur l’analyse qu’avait donnée le thomisme du « concours » entre volonté et intellect tel que l’avait conçu la tradition scolastique en philosophie morale, en affirmant explicitement, dans la quatrième partie des *Méditations*, que nos erreurs dépendent d’un « concours de deux causes » (*a duabus causis simul concurrentibus*) :

à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d’élire, ou bien de mon libre arbitre : c’est-à-dire, de mon entendement, et ensemble avec ma volonté [...]⁴⁶.

44 WALAEUS 1620, 127. Voir aussi *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, KRAYE 1997, 125.

45 CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 2, art. 1, p. 34.

46 Descartes, *Meditationes*, AT VII, 56. Traduction de l’édition Alquié, DESCARTES 1963, tome II, 459.

Dans l'emploi que fait Descartes du terme technique *concursum* et de l'expression « la puissance d'élire » pour décrire cette coopération, on retrouve les traces de la théorie scolastique. On peut les retrouver aussi dans les expressions « morales » telles que les notions d'*erreur* et d'*imperfection*, qui se dégagent ici de leur connotation morale pour acquérir une connotation épistémologique, tandis que l'explication néo-scolastique du choix d'un bon médicament semble à son tour annoncer l'analyse cartésienne de l'erreur par l'idée du « jugement », toujours impliquée dans l'action d'élire, et par laquelle *deliberandum* est ici identifié à *iudicium ferendum*⁴⁷.

Cependant, plutôt que de continuer l'analyse des similitudes et différences entre les théories scolastiques et cartésiennes, concentrons-nous ici sur le fait qu'en dépit de la grande ressemblance entre la terminologie des commentateurs et celle de la quatrième *Méditation*, il y a, en effet, une grande différence entre l'analyse de l'*actus eliciendum* scolastique et la théorie cartésienne du jugement. Si Descartes s'est encore une fois tourné vers une analyse classique de l'opération de l'âme humaine pour expliquer la coopération de ses facultés, il changeait, par la transformation qu'il opérait, d'une analyse morale en une analyse épistémologique, la nature de la question elle-même. En voulant donner une explication du processus mental du jugement, il s'efforçait ainsi d'offrir une appréciation moralement neutre de la possibilité du bon ou mauvais emploi de l'entendement et de la volonté. La situation est comparable avec celle de la question de la liberté et de la providence : là où la théorie scolastique, bien qu'également orientée vers une exploration de la contribution des deux facultés, visait plutôt à démarquer les responsabilités

47 Cf. CONIMBRICENSES 1593, disp. 4, qu. 3, art. 2, ad 3, p. 35.

respectives de l'intellect et de la volonté dans le cadre moral de la conduite humaine, chez Descartes, au contraire, la possibilité d'un bon ou d'un mauvais emploi de ces facultés sert justement à comprendre le fonctionnement du processus lui-même. Tandis que la théorie scolastique était donc motivée par un examen de la responsabilité de l'homme, la théorie de Descartes met en jeu non pas tellement cette responsabilité « morale », mais la responsabilité « métaphysique » de Dieu pour la construction du système cognitif en tant que tel. Si la tradition scolastique a offert une analyse des deux facultés dans le contexte moral de l'usage de la volonté, Descartes transformait cette question en une question de « métaphysique » par laquelle il pouvait analyser l'opération cognitive du jugement tel que nous en avons l'expérience en nous-mêmes. Par cela, il visait à expliquer comment, en n'utilisant que ses propres facultés intérieures, on peut tirer des conclusions sur les choses extérieures⁴⁸.

Cet objectif épistémologique a donné un sens nouveau aux investigations « métaphysiques ». À partir de l'expérimentation du doute, Descartes commençait à délimiter un domaine séparé de la « conscience », qui se présentait comme le terrain méditatif pour lequel les critères d'évidence et de vérité devaient à nouveau être établis de façon purement interne. Si, cette fois,

⁴⁸ C'est aussi la raison pour laquelle les commentateurs scolastiques discutent la question d'une façon objectiviste et « scientifique », tandis que Descartes s'approche de la question d'une manière introspective, pour découvrir justement les aspects de liberté et les capacités mentales dont les théologiens et les moralistes avaient déjà fait usage pour répondre à leur propres questions. Descartes donne une idée non moins « objectiviste » des capacités psychologiques, mais son procédé méditatif est l'expression méthodique du fait que, dans l'idéal, le fonctionnement de ces deux facultés doit toujours être déterminé par une expérience interne. En cela, le traitement de l'intellect et de la volonté que présente Descartes dans les *Méditations* témoigne d'un traitement des capacités mentales humaines dans un domaine purement métaphysique.

Descartes a trouvé les éléments de sa nouvelle science du domaine interne dans la philosophie morale, il n'a pas fait emploi de ces arguments – tout comme dans le cas de ses emprunts à la théologie – pour en tirer lui-même des conclusions éthiques, mais exclusivement pour en faire usage dans le cadre du projet épistémico-métaphysique de ses *Méditations*.

Pourtant, qu'est-ce que cela signifie pour la science de la métaphysique elle-même ? Si Descartes a pu reprendre à d'autres disciplines des idées qui, depuis des siècles, avaient été évoquées dans les débats sur la liberté de l'homme et la responsabilité morale, pour en faire les éléments d'une analyse du jugement en dehors de tout contexte théologique ou moral, qu'est-ce que cela signifie pour l'orientation théorique de cette nouvelle science, et pour son rapport à la science de la métaphysique telle qu'elle se présentait avant 1641 ?

La nouvelle métaphysique : Descartes et Silhon

Dans le cadre d'une théorie du jugement humain, l'application d'arguments théologiques pour analyser la liberté, et d'arguments moraux pour décrire la coopération de l'intellect et de la volonté, illustre à quel point l'examen de l'expérience mentale reste, chez Descartes, théologiquement et moralement « neutre ». Hors de leurs contextes édifiants et spirituels, ces notions et arguments anciens commencent à jouer un rôle défini par l'intérêt porté à l'analyse de l'expérience interne en tant que tel. Ainsi, l'idée de la liberté, comme l'idée de la représentation mentale et la faculté d'élire, ne se présentent chez Descartes que comme des phénomènes et des facultés d'ordre purement « psychiques ». Aussi, la métaphysique cartésienne, loin d'être une

prima philosophia produisant des conceptions abstraites au service des sciences ultérieures, consiste plutôt en une science autonome des événements mentaux par laquelle, à partir du *Cogito*, Descartes essaie de donner une analyse des modalités épistémologiques du jugement et de l'erreur. S'il a pu trouver, dans la tradition morale et théologique, des arguments à partir desquels il pouvait aisément emprunter des détails spécifiques pour expliquer l'opération de l'âme dans son activité de juger, il a dû délibérément isoler ces mêmes arguments de leurs anciens contextes, tout comme, dans un sens plus général, il a dû isoler de la tradition religieuse et morale l'idée de la distinction de l'âme et du corps.

Dans les deux cas, ce qui restait de la métaphysique dans les mains de Descartes se présentait nécessairement comme une science nouvelle, science qu'on pourrait nommer « phénoménologie de l'esprit ». Uniquement consacrée à l'étude de l'âme humaine, de ses opérations et du rapport entre l'expérience mentale et le monde extérieure, cette science est donc une métaphysique, elle aussi moralement et théologiquement « neutre ».

Mais pourquoi cette science est-elle une « métaphysique », plutôt qu'une « psychologie », par exemple ? Quoiqu'on ne puisse apporter ici une réponse exhaustive à cette question⁴⁹, il y a pourtant plusieurs raisons d'ordre histo-

⁴⁹ Pour expliquer pourquoi Descartes a pensé sa nouvelle science comme une *prima philosophia*, on pourrait apporter des raisons conceptuelles, comme le fait que, dans les *Méditations*, il n'a pas seulement visé à donner une description de certains phénomènes mentaux, mais également de leurs conditions ontologiques. On pourrait aussi alléguer que la notion cartésienne de l'âme l'a empêché de ranger sa nouvelle science dans une tradition de « psychologie » existante, puisque la psychologie scolastique traitait plutôt des questions de la perception sensorielle et de la physiologie, outre le fait qu'elle contenait un éventail de concepts épistémologiques qui n'auraient eu aucun sens pour Descartes. Dans ce qui suit, nous donnerons des raisons positives pour lesquelles Descartes peut avoir considéré son projet comme un projet de métaphysique.

rique qui expliquent clairement pourquoi le projet des *Méditations* a bien mérité d'être nommé « métaphysique », même si, par rapport aux choix mêmes de ses thèmes, la métaphysique cartésienne se distinguait de toute métaphysique ancienne. En fait, les différences que l'on peut aisément observer entre la métaphysique de Descartes et les traités de métaphysique de son siècle offrent, d'une part, un témoignage parfait de la manière générale dont Descartes a neutralisé des éléments théologiques et moraux afin d'arriver à une science de l'âme humaine et de ses opérations, et, d'autre part, des indications évidentes des raisons qui l'ont poussé à persister et à présenter son programme lui-même comme une « métaphysique ».

À première vue, les *Méditations* peuvent sembler posséder des qualités assez similaires à certaines œuvres qui leur sont plus ou moins contemporaines. Chez son ami, pair et correspondant Jean de Silhon (1596-1667), par exemple, on peut même retrouver le noyau du *Cogito* cartésien tel que nous le connaissons par la deuxième partie des *Méditations*. Dans son livre *De l'immortalité de l'âme* de 1634, en effet, Silhon avait présenté une combinaison d'idées plus ou moins identiques à celles de Descartes, à savoir qu'il y a une certaine vérité dont on ne peut aucunement douter ; que cette idée, c'est-à-dire l'idée que l'on existe, donne un coup fatal au scepticisme ; que les déceptions des sens et les illusions n'y ont rien à contredire ; et qu'il est simplement impossible que l'on n'existe pas au moment où l'on pense exister. Silhon ajoute à cela l'idée que Dieu pourrait être responsable du mauvais fonctionnement de nos sens trompeurs ; l'idée de comparer les erreurs des sens aux rêves ; et l'idée selon laquelle il faut appliquer le doute à un double domaine de connaissances, à savoir aux connaissances dérivées des sens,

comme aux connaissances qui viennent de la « lumière naturelle ».

Cependant, toutes ces ressemblances entre les *Méditations* de Descartes et le livre sur l'immortalité de Silhon ne peuvent pas masquer ce fait indéniable : le thème central de Descartes n'est jamais celui de Silhon. Il y a en effet une grande différence entre la préoccupation de Silhon, qui concerne l'immortalité de l'âme, et le thème cartésien de la distinction de l'âme et du corps. Dans ce sens, on peut parler de nouveau d'une « naturalisation » de la métaphysique chez Descartes. Car dans le texte de ses *Méditations*, malgré tout ce qu'il a pu écrire pour obtenir l'approbation des docteurs de la Sorbonne, Descartes ne s'occupait nulle part de la question de l'immortalité, et bien que Marin Mersenne – comme, indirectement, Descartes lui-même – ait voulu suggérer, par le titre trompeur de l'édition Parisienne du livre en 1641, qu'il s'agissait d'un ouvrage sur ce thème⁵⁰, ce thème ne joue à vrai dire aucun rôle dans sa métaphysique.

Jean de Silhon, par contre, en attaquant le « Pyrrhonisme » et, plus exactement encore, les « raisons que Montaigne apporte pour l'établir »⁵¹, invoque l'argument augustinien du *Cogito* dans le cadre d'un effort socio-politique pour renforcer ses lecteurs dans la certitude de la foi chrétienne, si gravement menacée selon lui par le doute et par l'incrédulité propagés par les libertins érudits de son temps. L'attaque de Silhon sur les pyrrhoniens montre qu'il visait à renverser la tactique fidéiste consistant à semer le doute

⁵⁰ Descartes ne semble jamais avoir reproché à son ami Marin Mersenne d'avoir inscrit dans le sous-titre de l'édition première de ses *Meditationes* (Paris, 1641) qu'elles démontrent « l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ». Cependant, il a bien veillé à ce que cela soit changé pour l'édition seconde (Amsterdam, 1642), en « l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine du corps ».

⁵¹ SILHON 1634, 101.

pour rendre service à la tradition religieuse. Pour éviter que l'on ne commençât à douter de la religion aussi, Silhon, à son tour, essayait d'apporter une réponse à la crise morale du nouveau pyrrhonisme en renforçant la certitude des idées de Dieu et de l'immortalité.

Si intéressante que soit la tentative d'une reconstruction exacte de l'histoire du *Cogito* à partir des textes d'Aristote, de Saint Augustin, de Silhon et de Descartes, et la résolution de la question de priorité entre Descartes et Silhon en ce qui concerne l'utilisation de l'idée de la connaissance de soi dans le contexte d'une réfutation du scepticisme⁵², il ne faut pourtant pas oublier que la notion d'une « réfutation du scepticisme » signifiait quelque chose de très différent pour Descartes et pour son contemporain Jean de Silhon. Si Descartes ne s'est nullement montré étonné quand on lui a fait remarquer la ressemblance entre son *Cogito* et un passage de Saint-Augustin, on s'attend bien à ce qu'il n'ait pas réagi différemment dans le cas de la coïncidence de ses propres réflexions avec celles de Silhon. Selon Descartes, Saint Augustin avait seulement voulu attirer l'attention sur la similitude entre Dieu et l'homme, alors que, dans le *Discours* et les *Méditations*, il avait lui-même essayé de communiquer tout autre chose, à savoir que « ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, en laquelle il n'y a rien de corporel »⁵³. Ce n'est pas seulement que Descartes déploie l'argument de la connaissance de soi

52 Pour les passages concernés chez les différents auteurs, voir CLARKE 2006, 209-210, et les références données dans les notes.

53 Cf. Descartes, lettre CCXIX, AT III, 247-248. Descartes ne semble pas avoir été très étonné par l'apparent accord de sa pensée avec celle de Saint Augustin ; l'idée, dit-il, « est si simple et naturelle [...] qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ». Cependant, il était satisfaisant de trouver cette idée sous la plume d'une autorité aussi imposante que celle d'Augustin, sans qu'il y ait d'ailleurs une véritable identité de sujets.

dans un contexte divers et nouveau, c'est aussi qu'il pense avoir transformé en cela le contexte traditionnel de ces questions de métaphysique.

Jean de Silhon avait déjà présenté les deux idées de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme dans un écrit qui reproduisait en langue vulgaire plusieurs arguments de la métaphysique traditionnelle. Dans son livre intitulé *Les deux Vérités*, de 1626, on retrouve en effet une longue discussion sur le fonctionnement de l'esprit humain, et plus particulièrement sur la manière dont l'esprit peut effectuer ses opérations les plus exaltées sans assistance des organes du corps. Silhon explique que les pouvoirs mentaux sont des pouvoirs que l'âme possède « en sa propre substance », et que toutes ces capacités n'ont comme principe que l'« essence simple » de l'esprit. De plus, cet encadrement théorique évoque une distinction stricte entre les opérations supérieures de l'âme et les opérations que l'âme effectue conjointement avec le corps – ce qui permet à Silhon de traiter la distinction entre la mortalité des bêtes et l'immortalité de l'âme humaine à l'aide d'une terminologie qui, presque à chaque page, établit un contraste entre le « matériel » et l'« immatériel ». Faudrait-il en conclure que l'objectif de Jean de Silhon, contrairement peut-être à celui de Saint Augustin, a effectivement été d'établir une distinction entre le matériel et l'immatériel au sens cartésien ? Peut-on donc identifier un thème apparemment cartésien dans une source très proche de Descartes, et qui était certainement connue de lui – source qui, de plus, est antérieure aux écrits métaphysiques de Descartes de plus d'une décennie ?

On ne doit certainement pas en arriver à cette conclusion. Bien qu'il y ait encore beaucoup à explorer sur la relation entre Descartes et Silhon, il ne faut

pas, ici non plus, considérer Descartes comme simple copiste d'une position contemporaine en métaphysique ; il ne faut pas non plus, en aucune façon, considérer Silhon comme un précurseur du cartésianisme. Certes, Jean de Silhon invoque les facultés de « voir, flairer, imaginer, remuer, etc. » en expliquant que ce sont là des capacités mentales fondées sur des dispositions corporelles qu'il faut distinguer rigoureusement des opérations « plus élevées » de l'âme. Selon Silhon, les opérations mentales sont « plus digne[s] de [la] condition » de l'esprit, dont « la force d'agir » dépend seulement de « sa simple substance », et qui est « le principe de plusieurs belles et excellentes opérations ». Il faut donc bien distinguer ses propres opérations de celles que l'esprit produit « avec les organes »⁵⁴. Toutefois, chez Silhon, un tel accent sur les opérations purement spirituelles n'est qu'une nouvelle affirmation de la vieille idée platonico-augustinienne selon laquelle il n'y aurait besoin d'aucun organe des sens pour effectuer ce que Silhon lui-même énumère ici comme des actes mentaux, à savoir « tous les discours et arraisonnements », comme :

la recherche que nostre ame fait des substances spirituelles, de leurs natures et perfections, de la nature des autres choses, des causes, des effets, des signes, des comparaisons, des correspondances, des proportions, des suites et conséquences qu'elle en tire [...]⁵⁵.

Seulement, ceci n'est que l'ancien argument du *Théétète* de Platon, argu-

54 C'est à la fin du « Discours premier » de la « Seconde vérité » que nous empruntons toutes ces citations, dans le passage où Silhon annonce « que l'Âme humaine se peut passer de l'assistance des organes pour ses plus relevées opérations », thème qui sera celui du « Discours second ». Cf. SILHON 1991, 132.

55 *Ibid.*, 135.

ment que l'on peut rencontrer également chez Saint Augustin et qui affirme que même si l'on juge des choses à l'aide des sens, ce ne sont pas les sens eux-mêmes qui jugent⁵⁶. Autrement dit, un principe intellectuel est nécessaire pour qu'il y ait vraiment une connaissance consciente.

Notons premièrement que cette idée n'était pas non plus absente de l'histoire des idées pré-cartésiennes. Mais si l'analyse qu'en donne ici Silhon est fermement ancrée dans la tradition augustinienne, il ne faut pas se contenter de penser à Platon et à Saint-Augustin si l'on veut découvrir les sources historiques sur lesquelles se fonde la position métaphysique de Silhon. Il ne faudrait pas non plus en conclure que les textes de Platon et de Saint Augustin constituaient les uniques modèles de son livre sur *Les deux vérités*. Dans ce texte, Silhon invoque plutôt des comparaisons scolastiques, comme celle de l'esprit humain avec les anges, des conceptions d'origine aristotélicienne de la faculté intellectuelle et de ses activités contemplatives, ainsi que des allusions au caractère purement mental de l'*erreur*, qui semblent plutôt inspirées par la longue tradition de la théologie chrétienne sur ce thème.

Cependant, ici encore, on pourrait se demander si, quand toute une tradition philosophique et théologique affirmait l'idée d'une stricte distinction entre le domaine matériel, ou mixte, et le domaine purement spirituel – et

56 Cf. *Théétète*, 184b-186e, où Platon établit une distinction entre les facultés des sens, qui ne sont que des instruments de la faculté cognitive, et la capacité mentale elle-même, qui elle seule peut juger des questions d'existence, d'égalité et d'inégalité et des différences, et qui peut décider des questions comme celle de pair et d'impair. Voir aussi Saint Augustin, *Confessiones* X, ix, 17, quand celui-ci se demande d'où vient l'idée qu'une chose existe, qu'elle a une certaine essence et qu'elle est qualifiée d'une certaine manière ; et que les yeux, les oreilles, les narines, le sens de goût et le toucher, tous disent qu'ils n'ont rien à voir avec cela. Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, Livres VIII-XIII, AUGUSTIN 1992, 170-171.

cela hors du contexte strict de la philosophie morale – cela ne mettait pas à mal la prétendue originalité de Descartes ? En quoi pouvait résider la nouveauté de Descartes si tout le monde embrassait ce dualisme ?

La nouvelle métaphysique : Descartes et la scolastique

La réponse à ces questions doit à nouveau rendre compte du fait que Descartes donnait à la science de la métaphysique une nouvelle perspective, ce qu'il faisait avant tout par l'élimination de plusieurs sujets traditionnels. Ainsi, changeant le dessein et le contenu de la discipline elle-même, il pouvait continuer à emprunter à la tradition de nombreuses correspondances thématiques sans pour cela compromettre l'originalité de sa propre position.

En ce qui concerne la comparaison entre Descartes et Silhon, il est essentiel de noter dès le départ que Silhon a écrit, dans la préface de la deuxième partie de son livre sur *Les deux vérités*, qu'il concevait sa défense de l'immortalité de l'âme comme une réponse à Pierre Charron. En plus de cela, il est essentiel de noter aussi que son livre, peu « scolaire » et même assez « littéraire », rédigé comme il l'était en langue française, présente un contenu matériel d'arguments tiré de la science néo-scolastique de la métaphysique. Fidèle à la curieuse combinaison de sujets que l'on trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote elle-même, la discipline de la métaphysique au dix-septième siècle présentait ordinairement une discussion sur « l'être » et ses « affections générales » à côté d'un exposé sur Dieu, les anges et plusieurs autres êtres spirituels comme les intelligences célestes et l'esprit humain. Le premier ensemble de sujets sur *l'être en tant que tel* était discuté dans une partie qu'on nommait *metaphysica generalis* ; l'autre, la partie traitant les êtres

spirituels, dans la *metaphysica specialis*. La question de l'immortalité de l'âme appartenait donc à la *metaphysica specialis*, et beaucoup de ce que Silhon avait à dire pour défendre l'immortalité dans le cadre de la distinction platonicienne entre le matériel et l'immatériel, trouvait son prototype direct dans le genre contemporain de la métaphysique « spéciale » qui traitait de la nature du spirituel.

C'est dans ce même cadre scolastique que l'on peut trouver l'origine de plusieurs idées cartésiennes. Si le sens qu'Aristote lui-même donnait à l'analogie d'un marin et son bateau dans son *De anima* n'est pas clairement établi, Descartes en a de manière évidente conclu que la communication entre l'âme et le corps ne pouvait pas simplement être comparée à la communication entre « un pilote » et « son navire »⁵⁷. Cette comparaison, on la retrouve également chez Silhon, comme aussi dans de nombreux commentaires scolastiques portant sur *De anima*, et surtout dans les recueils de métaphysique. Voici un exemple tiré d'un contexte néerlandais plus ou moins contemporain de Descartes : le résumé qu'avait donné le professeur de Leyde, Franco Petri Burgersdijk (auteur qui continuerait à hanter les étudiants de Cambridge, d'Oxford, de Yale et de Harvard pour plus d'un siècle à venir⁵⁸), de la métaphysique jésuite de l'époque, et qui avait paru à titre posthume sous le titre *Metaphysicae institutiones* (1642), laissait indécise la question difficile de savoir si l'esprit humain, en ce qui concerne ses fonctions intellectuelles supérieures, était une *forma assistens* ou une *forma informans*. Dans la mesure où elle était *separabilis*, l'âme ne pouvait pas être *informans* ; pourtant, elle ne pouvait pas être une forme assistante non plus, vu que les

57 Cf. Aristote, *De anima* II 1, 413a8-9 ; Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 59.

58 Cf. FEINGOLD 1993, 151-165.

ne contribuent en rien d'autre aux choses qu'elles assistent que par le mouvement, et ne se rapportent pas à elles d'une manière différente de celle par laquelle un pilote se rapporte à son navire, ou un démon à un homme possédé⁵⁹.

La question de savoir si l'esprit, en tant que « forme » du corps, serait *forma assistens* ou bien *informans* était une des célèbres questions préfigurant évidemment la position ultérieure de Descartes. Les analogies entre les interprétations scolastiques de l'*anima separata*, ou « âme séparée », et l'idée cartésienne d'une âme séparée du corps, ainsi que l'analogie entre l'interprétation scolastique de la vie des anges et l'interprétation cartésienne de la vie mentale humaine, sont des questions qui peuvent bien avoir eu une potentielle fécondité pour un nouveau regard sur la relation entre le corps et l'âme, et qui font partie d'un complexe d'idées scolastiques en métaphysique dont l'historien allemand Rainer Specht a déjà recherché une trace historique pour la formation de la position cartésienne⁶⁰. Cependant, afin de pouvoir juger la question de l'originalité de Descartes par rapport à l'œuvre de Jean de Silhon et aux autres sources néo-scolastiques de son temps, il ne faut pas seulement se demander quel usage Descartes a pu faire de la métaphysique contemporaine, mais aussi comment ses emprunts changeaient la portée des

59 BURGERSDIJK 1642, 344. Voir aussi plus bas, 344-345 : « ac proinde non ita [anima] est in corpore, ut nauta in navi, [...] nec ut daemon in homine insesso [...] ».

60 SPECHT 1966. Specht semble même suggérer que l'idée de « l'angélisme » de Descartes, mis en avant par Jacques Maritain (1882-1973) en 1924, est entre-temps devenue courante (*ibid.*, 12) : « Daß die scholastische Engellehre etwas mit der Leib-Seele-Lehre Descartes' zu tun haben könnte, ist inzwischen dank Maritains Schlagwort von dem *angélisme* Descartes' zu einer allgemeinen Vermutung geworden ».

conceptions traditionnelles quand il les a incorporés dans un nouveau contexte théorique. En effet, comme lorsque l'on a suggéré qu'il avait simplement copié le *Cogito* augustinien, Descartes aurait certainement nié toute similitude entre sa propre manière de traiter les corrélations, les exemples et les concepts et celle qu'il pouvait trouver chez les métaphysiciens de son temps, et cela pour la simple raison qu'il en faisait un usage tout à fait différent. Aurait-il raison à ce sujet ?

En ce qui concerne les emprunts éventuels de Descartes à la *metaphysica specialis*, il est assez facile d'établir que le contenu de ses *Méditations* ne correspond guère aux sujets que l'on identifie dans les œuvres traditionnelles du genre. Le même Franco Burgersdijk, par exemple, discutait, dans le cadre de ses questions sur la vie séparée de l'âme humaine, de choses telles que l'idée que, dans la vie suivante, l'esprit continuait à comprendre sans entrave les choses existantes, même si, pour être sérieusement capable d'agir ainsi, il lui fallait une faculté analogue à la faculté de sens qu'il avait eue *in corpore*. Ici, l'exemple des anges n'introduit pas une analogie avec la relation entre l'âme humaine et le corps, mais avec l'âme elle-même dans son état dans l'au-delà : dépendre purement sur soi-même pour ce qu'elle peut connaître, c'est précisément la condition dans laquelle se trouvent les anges de tout temps. D'un autre côté, Burgersdijk se voit également contraint de demander s'il y a vraiment quelque chose à comprendre pour un esprit dans l'au-delà. L'essence de Dieu, réfléchit-il, restera toujours caché à l'âme humaine, ainsi que la connaissance de l'avenir, mais pour ce qui est des choses que l'âme sera capable de concevoir, elles vont certainement devenir plus claires dans la vie future qu'elles ne le sont ici-bas. En son futur état, l'esprit continuera à

accéder également à des souvenirs, et même à des expériences des sens, qui eux aussi seront plus véridiques que dans la vie ici-bas, parce qu'ils ne seront plus dépendants d'aucun *phantasma*⁶¹. De plus, les expériences mentales célestes doivent également requérir un aspect de volonté, puisque la béatitude et la misère ne peuvent pas être conçues sans qu'il y ait une certaine volonté et un certain appétit. Ensuite, selon Burgersdijk, la vie future donnera lieu, au moins après la résurrection du corps, à la communication humaine, ainsi qu'à la sociabilité des individus qui se trouveront réunis. Finalement, les esprits humains, même s'ils sont distincts d'un point de vue quantitatif et en ce qui concerne leur « forme », seront tous d'une même espèce, tout comme c'était le cas dans leur état incarné⁶².

Bien sûr, toutes ces questions posées par la *metaphysica specialis* étaient liées à des positions dogmatiques de la théologie chrétienne. Tout comme l'avait fait avant lui son précurseur écossais à l'université de Leyde, Gilbertus Jacchaeus (ou Gilbert Jack ; c. 1578-1628), Franco Burgersdijk avait principalement tiré ses analyses des *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suarez, ouvrage de référence en métaphysique⁶³. Inspirées par les travaux de Suarez, les *Institutiones* de Burgersdijk ne formaient donc que le résumé de plusieurs siècles de pensée scolastique sur ces thèmes. Et c'est dans la *metaphysica specialis* (plutôt que dans les commentaires de *De anima*, par exemple) que nous identifions tout ce complexe de questions sur l'âme dans son état futur, la métaphysique étant la discipline où l'on traitait les questions de

61 BURGERSDIJK 1642, 348-350.

62 *Ibid.*, 351-353.

63 Sur Burgersdijk, voir aussi le volume d'E.P. Bos et H.A. Krop mentionné ci-dessus, note 56. Sur Jacchaeus, voir VAN RULER 2003(2).

« pneumatologie » aussi bien que les questions sur Dieu et ses attributs, sur les anges et sur l'âme humaine dans son état futur. Si donc Descartes a choisi de traiter son propre ensemble de questions concernant l'expérience mentale dans le cadre d'une « métaphysique », ce n'est peut-être pas seulement parce que la métaphysique était la discipline dans laquelle on discutait des substances immatérielles, mais aussi parce que, avec sa discussion sur l'état immortel de l'âme telle qu'on la trouve chez Suarez, chez Burgersdijk et Silhon, la métaphysique fonctionnait comme la discipline où l'on analysait plus particulièrement les questions concernant l'*anima separata*.

Seulement, en présentant le *Cogito* dans le cadre d'une métaphysique, et en déduisant certaines de ses propres formules, notions et analyses (comme la comparaison du « pilote en son navire », par exemple) de la métaphysique scolastique, Descartes a en même temps rompu radicalement avec l'intérêt « métaphysico-théologique » de cette métaphysique traditionnelle. Loin de vouloir décrire la vie mentale de l'âme en sa situation céleste, il transformait la métaphysique d'une telle façon qu'il en faisait une science qui ne considérait que l'essence et les opérations de l'âme humaine, ainsi que les conditions (« métaphysiques » ou naturelles) de son fonctionnement épistémologique. De plus, le résultat de cette analyse, en conséquence de laquelle la coopération entre l'esprit et le corps a été présentée dans la *Méditation VI* à partir de correspondances biunivoques entre expériences mentales et dispositions cérébrales, ne ressemblait en rien à l'original scolastique. Comme l'a expliqué Geneviève Rodis-Lewis dans sa biographie de Descartes,

la *Méditation VI* est donc le premier développement sur l'union *substantielle* entre âme et corps, qui fait de l'homme un être unique, et non un ange

conduisant une machine, lequel ne serait pas plus directement affecté par ses lésions que le pilote en son navire⁶⁴.

Concluons que si l'on avait reproché à Descartes d'avoir directement tiré certains ingrédients de sa philosophie de la tradition aristotélicienne en métaphysique, il aurait certainement affirmé encore une fois que ses propres thèmes n'avaient rien à voir avec les sujets traités dans la *metaphysica specialis*. C'est par sa « naturalisation » de la métaphysique, en effet, que l'on peut comprendre les vraies caractéristiques du projet cartésien. En séparant l'« immatériel » du « matériel », tout comme l'avait fait la tradition scolastique elle-même, Descartes ne s'occupait toujours pas des sujets qui avaient occupé ses contemporains (Jean de Silhon inclus) parce qu'il n'introduisait cette opposition métaphysique que dans le contexte « neutre » d'une analyse de la connaissance humaine. Par opposition aux aristotéliciens contemporains, il ne s'occupait aucunement, dans sa métaphysique, du problème du fonctionnement de l'intellect, de la mémoire, des sens, de la volonté, de la communication et de la sociabilité, ni de la question de l'identité de l'esprit humain dans l'au-delà ; son but restait simplement de décrire comment il fallait juger des expériences dans l'ici et le maintenant d'une âme humaine qui, bien que « retirée » en son fonctionnement mental, est non seulement liée au corps, mais maintient en effet une certaine interaction avec lui.

L'absence, dans les *Méditations* de Descartes, de la question de l'immortalité de l'âme est donc bien plus significative que n'a jamais pu s'imaginer Marin Mersenne.

64 RODIS-LEWIS 1995, 186-187.

Effets et motivations : psychologie

Deux questions demeurent : l'une concerne l'effet que peut avoir eu la transformation cartésienne sur les conceptions traditionnelles en métaphysique et en morale ; l'autre porte sur les motivations qui ont poussé Descartes lui-même à suivre sa propre voie et à abandonner l'ancienne manière de traiter les questions sur le matériel et l'immatériel dans un contexte théologique ou moral.

En ce qui concerne la première de ces questions, il faut se demander quels étaient les effets de la manière dont Descartes modifiait le rôle qu'avait joué la distinction entre l'âme et le corps dans les débats moraux. S'il s'est servi de matières morales et religieuses pour en faire les éléments d'une nouvelle métaphysique dotée de ce qu'on pourrait appeler une « phénoménologie de l'esprit », quel en a été l'effet pour sa propre position en éthique ? Il serait vain de tenter de donner une réponse exhaustive à cette question dans le cadre du présent article. Toutefois, on peut dire qu'une telle réponse devrait au moins prendre en considération ceci : malgré sa position dualiste en métaphysique, Descartes n'est jamais revenu, après la publication de ses *Méditations*, à la pratique de conceptualisation des questions de morale d'après le dualisme de l'âme et le corps comme l'a toujours fait la tradition occidentale en philosophie. Bien sûr, Descartes lui-même a reproduit et réinterprété, dans *Les Passions de l'Âme*, l'idée que la philosophie morale avait traditionnellement donnée de l'auto-direction intellectuelle et de la liberté potentielle de l'âme. En outre, il a également distingué cette « activité » autonome de l'âme d'une influence prétendument « passionnelle » qui, du point de vue de l'esprit, venait toujours du *dehors*. Cependant, après les

Méditations, l'opposition entre motivations rationnelles et motivations passionnelles devient, chez Descartes, une question de « neuropsychologie » plutôt que de métaphysique. Ce qui, en effet, se présente dans la métaphysique de Descartes comme un monde extérieur, face au domaine intérieur de l'esprit, n'est plus caractérisé exclusivement par son influence négative, mais plus proprement par les aspects physiques qui dérivent de l'état par lequel l'âme humaine se trouve être incorporée dans un système de physiologie naturelle. Aussi ne trouve-t-on plus chez Descartes l'idée d'une attitude purement contemplative qui fonctionnerait comme l'ultime remède spirituel à la façon dont la béatitude philosophico-religieuse se présenterait encore dans les systèmes « néo-stoïques » chez des auteurs métaphysico-moralistes comme Geulincx et Spinoza, par exemple, qui tous deux continueraient à donner cours à l'idée d'une transformation exclusivement « cérébrale » et moralement « édifiante », au lieu d'une analyse purement « psychologique ». Dans *Les Passions de l'âme*, au contraire, Descartes n'écrit plus aucune maxime conseillant de changer plutôt ses propres désirs que « l'ordre du monde ». C'est que, chez Descartes, le désir humain commence à acquérir son propre rôle.

En cela, la nouvelle métaphysique cartésienne, si elle n'a pas pu rendre entièrement obsolète un retour à l'ancienne notion d'une béatitude mentale qui pourrait être fondée exclusivement sur l'idée de la contemplation intellectuelle, ni l'objectif de « se retirer » pieusement dans l'enclos de son propre esprit, a néanmoins rendu possible une pensée tout à fait différente sur la félicité de l'homme. Bien que Descartes lui-même ait sûrement appliqué son dualisme dans un contexte « moraliste » qui continuait à donner

cours à l'idée d'un contraste entre des activités et des passivités mentales, il n'est jamais retourné à l'examen du bonheur sans y inclure des considérations sur la fonction intermédiaire du corps. Ainsi, loin de poursuivre l'idée classique d'un retrait en soi-même, la phénoménologie de l'esprit conduit chez Descartes – paradoxalement, si l'on veut – à un intérêt entièrement nouveau tendant à comprendre les désirs humains de préférence à partir de la physiologie et de la psychologie individuelle.

En effet, après avoir précisément défini un domaine propre à l'expérience mentale distinct de l'idée de la conscience morale, le dualisme de l'âme et du corps, dans le sens qu'en donnaient *Les Passions de l'Âme*, fournissait à Descartes la possibilité d'allier la félicité psychologique de l'homme non pas exclusivement à la notion d'une mentalité religieuse et philosophique de la résignation aux châtiments ou récompenses de la fortune, mais plutôt aux phénomènes neurophysiologiques et neuropathologiques qui proviennent de l'histoire du corps et de la conduite de l'individu.

En ce qui concerne les relations historiques en philosophie, on peut dire que l'idée évoquée par Descartes dans *Les Passions de l'Âme*, qui consistait à étudier le rapport entre le système neurologique du corps et les phénomènes psychiques de l'âme, révèle un intérêt intellectuel que l'on ne retrouve pas exprimé de la même manière chez ses contemporains, même si ceux-ci étaient eux-mêmes très occupés par la théorie cartésienne sur les émotions humaines. Si, par exemple, par ses propres écrits sur les passions, le médecin cartésien Cornelis Bontekoe se montre plus particulièrement intéressé par la physiologie des passions, celui-ci n'a pas su comprendre que Descartes ne pousserait pas plus loin son propos en matière de morale. Pour Bontekoe, il

était certain que le philosophe français n'avait simplement jamais eu l'occasion de publier son éthique.

Descartes lui-même aurait pourtant été d'avis que son éthique avait bel et bien été publiée. Seulement, dans le contexte de la transformation cartésienne de la métaphysique, la science de la métaphysique ne pouvait plus fonctionner comme une partie intégrale ou bien une phase fondatrice des sciences, mais seulement comme une investigation épistémologique préliminaire aux disciplines ultérieures. C'est pourquoi, après la morale provisoire du *Discours*, on ne trouve plus chez Descartes l'interprétation moraliste du dualisme que la tradition aristotélico-stoïque en philosophie morale avait toujours joint au sujet de la distinction entre l'âme et le corps, et c'est pour cette raison aussi que l'on ne trouve plus chez Descartes une morale métaphysiquement « révisionniste » telle que l'on en trouve chez Geulincx ou Spinoza.

Effets et motivations : causalité et conscience

Pour ce qui est de notre seconde question – *pourquoi* Descartes a voulu transformer des notions théologiques et morales de l'expérience humaine en des éléments constitutifs d'une métaphysique de la vie intérieure de l'homme –, la réponse, semble-t-il, devrait diriger notre attention, habituellement tournée sur l'idée d'un motif soit métaphysique, soit religieux ou politique, vers la biographie intellectuelle de Descartes. Ainsi, loin de considérer la découverte du domaine mental chez Descartes comme le simple divertissement métaphysico-épistémologique du philosophe, comme une imitation de la spiritualité de Saint Ignace, ou une attaque contre le scepticisme de son

époque, ou encore, finalement, comme une confirmation de l'idée catholique de l'immortalité, il faudrait plutôt observer comment la transformation cartésienne des notions traditionnelles de l'âme et de son état « séparé » du corps est étroitement liée à sa pensée mécaniste en physique.

C'était principalement le projet de son *Monde* – projet qui lui est toujours resté très cher d'ailleurs – qui a rendu Descartes plus particulièrement conscient du fait que l'on avait à dépouiller la philosophie naturelle de toute conception « spirituelle » : c'est-à-dire que sur la base du *Traité de la lumière* et du *Traité de l'homme*, on arriverait à une physiologie sans âmes, ainsi qu'une physique sans « formes » ni « qualités réelles ». En mettant en œuvre une telle idée « naturaliste » de la philosophie naturelle, Descartes n'a jamais voulu dénier l'existence d'un monde spirituel, mais il a certainement pris conscience de la nécessité d'isoler tout ce qu'on pourrait dire du fonctionnement de l'esprit dans le cadre d'une discipline séparée – et c'était là une possibilité qui, chez lui, a progressivement pris la forme d'une nouvelle métaphysique à partir des conclusions de sa philosophie naturelle.

Si pour témoigner, en 1637 comme en 1641, de sa position métaphysique, Descartes a pillé toute une tradition intellectuelle en morale, en théologie et en métaphysique (et, à cause de cela, a présenté une image encore très « cognitive » et « délibérative » de l'âme humaine, au lieu d'une notion franchement « expérientielle »; c'est-à-dire celle d'une âme qui « pense » plutôt qu'elle ne sent), c'est précisément parce qu'il a pu trouver dans les sources traditionnelles une notion d'expérience mentale qu'il a tenté de dépouiller de son sens moral et spirituel, pour la transformer en une abstraction radicalement moderne : l'idée de la pure expérience elle-même, qui refuse

entièrement d'être conçue ou d'être expliquée en des termes mécanicistes. C'est de cette façon que s'est élevée une conception nouvelle et uniquement épistémologique de la « conscience ».

HAN VAN RULER

ERASMUS UNIVERSITY ROTTERDAM

BIBLIOGRAPHIE

AT = RENÉ DESCARTES, *Cœuvres*, publiées par CHARLES ADAM & PAUL TANNERY, Paris, Vrin, 1964–1971 (1897–1913)

AUGUSTIN 1992 = SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livres viii-xiii, *Cœuvres de Saint Augustin* 14, Études Augustiniennes, Paris.

BAKER, MORRIS 1996 = GORDON BAKER, KATHERINE J. MORRIS, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge.

BRUNSCHVICG 1944 = LÉON BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York et Paris, Brentano's.

BURGERSDIJK 1642 = FRANCO BURGERSDIJK, *Institutionum metaphysicarum libri duo*, Leiden, H. de Vogel.

CLARKE 2006 = DESMOND M. CLARKE, *Descartes : A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

CONIMBRICENSES 1953 = CONIMBRICENSES, *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum disputationes*, Lisbonne, S. Lopez.

DESCARTES 1925 = RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode* : Texte et commentaire par ÉTIENNE GILSON, Paris, Vrin.

DESCARTES 1963 = RENÉ DESCARTES, *Cœuvres philosophiques*, éd. FERDINAND ALQUIÉ, Paris, Garnier.

DESCARTES 1975 = RENÉ DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. Charles Adam, Paris, Vrin.

FEINGOLD 1993 = MORDECHAI FEINGOLD, « The Ultimate Pedagogue : Franco Petri Burgersdijk and the English Speaking Academic Learning », in *Franco Burgersdijk (1590-1635)*, éd. EGBERT P. BOS, HENRI A. KROP, Amsterdam et Atlanta, GA, Rodopi, 151-165.

GEULINX 1893 = ARNOLD GEULINX, *Ethica*, in *Opera Philosophica*, éd. JAN P.N. LAND, vol. III, La Haye, Martinus Nijhoff / réimpression dans *Sämtliche Schriften*, éd. HERMAN J. DE VLEESCHAUWER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968.

GEULINX 1986 = ARNOLD GEULINX, *Van de hoofddeugden : De eerste tuchtverhandeling*, éd. CORNELIS VERHOEVEN, Baarn, Ambo.

GEULINX 2009 = ARNOLD GEULINX, *Éthique*, éd. HÉLÈNE BAH-OSTROWIECKI, Turnhout, Brepols.

GILSON 1914 = ÉTIENNE GILSON, « La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie », *Bulletin de la société française de philosophie* 1914, Séance du 19 Mars 1914.

Grand Portail Thomas d'Aquin en ligne,
<http://www.corpusthomicum.org>.

HALSTED 1990 = DAVID HALSTED, « Ships, the Sea and Constancy: A Classical Image in the Baroque Lyric », *Neophilologus* 74/4 (1990), 545-560.

HEIDANUS 1645 = ABRAHAM HEIDANUS, *De Causa Dei. Dat is : De Sake Godts, verdedight tegen den Mensche*, Leiden, P.A. van Ravesteyn.

HEIDANUS 1676 = ABRAHAM HEIDANUS, *Consideratien, over Eenige saecken onlanghs voorgevallen in de Universiteyt binnen Leiden*, Leiden, A. Doude.

HOROWITZ 1971 = MAYANNE CLINE HOROWITZ, « Pierre Charron's View of the Source of Wisdom », *Journal of the History of Philosophy*, 9/4 (1971), 443-457.

KAPOSI 2004 = DOROTTYA KAPOSI, « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale* 41/1 (2004), 73-99.

KENNY 2006 = ANTHONY KENNY, *A New History of Western Philosophy*, tome 3: *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

KRAYE 1997 = *Renaissance Philosophical Texts*, éd. JILL KRAYE, tome 1, *Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

LIPSE 2016 = JUSTE LIPSE, *La Constance*, éd. JACQUELINE LAGRÉE, Paris, Garnier.

RODIS-LEWIS 1995 = GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *Descartes – Biographie*, Paris, Calmann-Lévy.

VAN RULER 2003(1) = HAN VAN RULER, « Bontekoe, Cornelis (c. 1644-85) », WIEP VAN BUNGE *et al.* (éd.), *The Dictionary of Dutch Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes, tome 1, 128-132.

VAN RULER 2003(2) = HAN VAN RULER, « Jacchaeus, Gilbertus (c. 1578-1628) », dans WIEP VAN BUNGE *et al.* (éd.), *The Dictionary of Dutch Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes, tome 1, 486-491.

VAN RULER 2006 = HAN VAN RULER, « Geulincx and Spinoza : Books, Backgrounds and Biographies », *Studia Spinozana* 15 / WIEP VAN BUNGE (éd.), *Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 89-106.

VAN RULER 2007 = HAN VAN RULER, « Bontekoe, Cornelis », W.F. BYNUM, HELEN BYNUM (éd.), *Dictionary of Medical Biography*, Westport, Conn. et Londres, Greenwood, vol. 1, 239-240.

SÉNÈQUE 1950 = SÉNÈQUE, *De Providentia*, in *Dialogues*, éd. RENÉ WALTZ, Paris, Les Belles Lettres, tome iv.

SÉNÈQUE 1957 = SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, éd. FRANÇOIS PRÉHAC, HENRI NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, tome iii.

SILHON 1634 = JEAN DE SILHON, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, P. Billaine.

SILHON 1991 = JEAN DE SILHON, *Les deux vérités*, éd. JEAN ROBERT ARMOGATHE, Paris, Fayard.

SPECHT 1966 = RAINER SPECHT, *Commercium mentis et corporis: Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

SPINOZA 1988 = SPINOZA, *Éthique*, éd. BERNARD PEUTRAT, Paris, Éditions du Seuil.

WALAEUS 1620 = ANTONIUS WALAEUS, *Compendium Ethicae Aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum*, Leiden, Elsevier.