

Descartes a légué à ses « neveux » une œuvre singulièrement compacte. À quelque chose près, ses publications se résument à quatre ouvrages : *Discours et Essais de la Méthode*, 1637 ; *Meditationes de Prima Philosophia*, 1641 (*Méditations Métaphysiques*, 1647) ; *Principia Philosophiae*, 1644 (*Les Principes de la Philosophie*, 1647) ; *Les Passions de l'âme*, 1649. De manière plus ou moins explicite, sans qu'on puisse parler d'une distribution préméditée, chacun de ces livres renvoie aux précédents et débouche sur les suivants. Ni « système », ni pur itinéraire intellectuel, la philosophie cartésienne se déploie néanmoins comme un dispositif on ne peut plus concerté, dont les subtilités doivent être longuement expérimentées.

On peut commencer à lire Descartes par n'importe quelle entrée – théorie de la science, métaphysique ou morale – et par n'importe quelle période : premières esquisses (jusqu'aux *Règles pour la direction de l'esprit*), œuvres majeures (jusqu'aux *Principes*) ou derniers écrits (à partir de 1645). Comme Descartes lui-même l'a toutefois souligné à maintes reprises, sa pensée précise ne se révélera qu'à la lecture la plus attentive et la plus persévérante. Qui veut s'informer sérieusement de cette pensée ne se contentera

donc pas d'aller voir les passages les plus célèbres, ni de parcourir le *Discours* et les premières *Méditations*. Il faudra faire tout le chemin de la *Première Méditation* à la *Sixième*; s'intéresser de près aux six ou sept séries d'*Objections et Réponses* publiées à leur suite; considérer les additions des *Principes*, et les développements de la physique; examiner l'homme décrit dans *Les Passions*, et pratiquer couramment la correspondance, où abondent les éclairages saisissants. Le traitement des questions de mathématique dans la *Géométrie*, ou, de manière plus accessible, dans les lettres à Élisabeth apportera également au philosophe de remarquables outils.

Le présent *Vocabulaire* s'efforce de présenter dans l'essentiel de leur complexité les principaux concepts cartésiens. Ces concepts forment autant de rubriques sous lesquelles on peut désigner en termes nets un ensemble d'innovations aussi déterminantes que réfléchies. En aucun cas cependant ces concepts ni ces innovations ne sont choses dont une définition scolaire pourrait faire le tour. Par sa profondeur d'élaboration, par la concision de ses exposés, par sa manière de se tenir sur la crête entre des options philosophiques plus sommaires, la pensée de Descartes défie encore l'interprétation, pour ne pas parler du résumé. Loin donc de prétendre avoir abordé toutes les questions, on se satisferait d'avoir ici donné l'idée de la puissance et de l'art déployés par cette pensée, sans manquer à en désigner les horizons les plus énigmatiques.

Âme (*anima*) et esprit (*mens*)

■ L'esprit ou âme raisonnable est dans l'homme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser », ce qui signifie a) qu'elle n'est jamais sans percevoir quelque chose, même si par la suite elle ne s'en souvient pas, et b) qu'elle est une et indivisible, la diversité des « façons de penser » (*modi cogitandi*) n'impliquant aucune division dans l'âme elle-même. Unie au corps humain, et, dans la première enfance, tout occupée aux choses qui intéressent le corps, cette âme, en tant que substance, est néanmoins capable de penser sans l'aide du corps et de subsister hors de son union avec lui. On doit donc la considérer comme immortelle.

■ ■ La révolution accomplie par Descartes en philosophie tient, pour toute une part, à sa réforme de la notion de l'âme. Dans la philosophie de l'École, l'âme humaine reste en premier lieu définie comme la « forme substantielle du corps », qui lui fait remplir toutes ses fonctions et accomplir tous ses mouvements. Dans la même tradition, l'*âme raisonnable*,

essentiellement constituée par l'intellect (*intellectus*), n'est qu'une partie (la seule partie séparable du corps) de cette âme humaine qui comporte en outre une partie *végétative* et une partie *sensitive*. Avec Descartes, l'âme perd tout rôle dans les fonctions de base de la vie (v. *Animal*). En outre, les fonctions auparavant rapportées à l'âme sensitive (sensations, imagination, passions, appétits, mouvements volontaires) sont désormais clairement subordonnées à l'entendement et à la volonté, facultés principales d'une âme raisonnable ou esprit qui n'est plus « une partie de l'âme, mais cette âme tout entière qui pense » (*V^{es} Rép.*, II, IV).

■■■ Dans la *Seconde Méditation*, juste après le moment du *Cogito*, le sujet pensant s'interroge sur sa propre nature et se souvient d'avoir considéré son âme comme une « chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu » à travers son corps. Ces représentations sont empruntées à des théories antiques, notamment épicurienne et stoïcienne : Descartes les rejette comme celle d'Aristote. Dès lors, le mot *anima*, trop chargé d'équivoques (cf. *V^{es} Rép.*, II, IV ; à *Mersenne*, 21 avril 1641, AT III, 362), disparaît du texte latin des *Méditations* au bénéfice de celui de *mens* (esprit) : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) » (*Med. II*, AT IX, 21).

Dans les textes français, le privilège du mot *esprit* ne sera pas toujours respecté : comme le *Discours* (IV, AT VI, 33), la *Sixième Méditation* évoquera, en français, « ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis » (AT IX, 62) ; et le mot d'« âme » redeviendra le plus courant dans les *Principes*, dans les *Passions de l'âme* et dans quantité d'autres textes. De fait, il subsiste entre les deux termes une différence d'accent : l'usage du mot *esprit* met au premier plan les fonctions purement intellectuelles, celui d'*âme* celles du « sens » (sensation, affectivité) et de la volonté.

Animal

■ La physiologie cartésienne diffère de la plupart des précédentes en ce qu'elle dénie à l'âme toute fonction proprement vitale. L'animal en général, l'homme en particulier n'ont besoin de rien d'autre que du corps pour croître, se reproduire, se nourrir ou se déplacer. C'est ainsi qu'ils peuvent être considérés comme des *automates* ou des *machines naturelles* : les lois de la nature suffiront pour comprendre non seulement le fonctionnement des organismes vivants, mais aussi leur formation, et permettent une assimilation des machines naturelles aux machines artificielles. À la dernière page du *Traité de l'Homme*, après énumération des fonctions

vitales des animaux, Descartes écrit : « Je désire que vous considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues » (AT XI, 202 ; voir aussi *Descr. du corps h.*, AT XI, 226).

■ ■ L'étude des animaux a été l'un des principaux objets de l'activité scientifique de Descartes. Elle doit beaucoup au legs des anatomistes du siècle précédent, à la pratique de la dissection, et à la récente découverte de la circulation du sang par W. Harvey (*De motu cordis*, 1628). À la différence de Harvey, Descartes ne conçoit pas le cœur comme une pompe : c'est la chaleur, le « feu sans lumière » qui s'y trouve entretenu qui explique le mouvement même du sang. Ce feu a exactement les mêmes propriétés physiques que celui qu'on rencontre dans la matière inerte. La digestion est agitation et filtration des « petites parties » des aliments. La respiration est un refroidissement du sang par l'air, qui le rend plus propre à un nouvel échauffement. Les divers organes internes agissent sur le « tempérament » du sang, et par là sur le fonctionnement du cœur, donc sur la formation et le mouvement des *esprits animaux*, « parties les plus subtiles du sang » qui circulent sans cesse dans le cerveau et dans les « petits tuyaux » des nerfs. Ce sont les « petits filets » des nerfs qui assurent le transport des impressions des sens

jusqu'au cerveau : selon ces diverses impressions, les esprits animaux se rendent du cerveau dans les nerfs des muscles pour y provoquer divers mouvements. L'animal agit ainsi toujours à la fois selon sa disposition interne et selon les impressions qui se communiquent à son cerveau. Après avoir exposé dans *L'Homme* l'essentiel de sa physiologie, Descartes s'est préoccupé de construire une embryologie, qui devait notamment mettre en relief la primauté du cœur dans le fonctionnement de l'animal. Ces travaux n'ont donné lieu à aucun traité achevé.

■■■ Certains philosophes du courant sceptique de la Renaissance (selon Descartes : Montaigne et Charron) voyaient entre les hommes et les animaux seulement des différences individuelles, et donc entre l'homme et l'animal moins une différence de nature qu'une différence de degré (à *Newcastle*, 23 nov. 1646, AT IV, 546). Descartes affirme au contraire une différence essentielle, liée à la présence ou à l'absence de pensée (à *Plempius pour Fromondus*, 5 oct. 1637 ; *IV^{es} Rép.*, AT IX, 229), en particulier marquée par le fait que les bêtes ne disposent pas d'un langage propre à exprimer des idées. Il reviendra toutefois quelque peu sur cette affirmation, en indiquant (à *Morus*, 5 fév. 1649) que l'on ne peut réellement démontrer qu'il n'y a pas de pensée chez les bêtes.

Bon sens (*bona mens*)

Voir *Raison, Sagesse*.

Causes et effets

■ « La lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin » (*I^{res} Rép.*, AT IX, 86). Cette disjonction oppose Dieu comme *première cause* aux créatures qui en sont des effets et oriente l'analyse de la causalité chez Descartes dans une double direction : la recherche de causes efficientes ou de raisons des effets dans la nature comme l'objet de la physique, et la conception de Dieu comme *cause de soi* (mais non comme *effet de soi*).

■ ■ Dans l'héritage scolastique issu de la conception aristotélicienne, Descartes rencontre la quadripartition classique de la notion de cause. Pour les commentateurs de la *Physique* d'Aristote, la connaissance complète d'une chose est obtenue lorsqu'on en détermine deux causes internes, la *forme* et la *matière*, et deux causes externes, l'*agent* et la *fin*. Il y a ainsi autant de causes, nommées respectivement cause for-