

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

Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner

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 » (*Vèmes 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. *Vèmes 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^{èmes} 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^{ères} 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 formelle, cause matérielle, cause efficiente et cause finale. Pour Descartes, la causalité se réduit essentiellement à la cause efficiente, mais dans une conception fortement repensée où la cause est contemporaine à ses effets.

a/ La cause *matérielle* est déjà dans le contexte aristotélicien pure passivité. Descartes note qu'Aristote lui-même l'omet dans une énumération des causes (*Seconds Analytiques*, II, 11, cité en *IV^{èmes} Rép.*, AT IX, 187). En réalité, la matière n'est jamais, en tant que telle, une cause.

b/ La cause *finale*, entendue comme fin du créateur, est rejetée par Descartes — à l'instar de nombreux savants et philosophes de son époque —, comme principe d'explication en sciences, au nom de l'impénétrabilité de toutes les fins de Dieu, conséquence de l'immensité et de l'incompréhensibilité de sa puissance (*Méd. IV*, AT IX, 44). La considération des causes finales, qui conserve peut-être un sens en

morale (cf. *V^{èmes} Rép.*, IV, I ; *Principes*, III, 3), n'intervient jamais ni dans la physique générale, ni en particulier dans l'explication de la nature et de la genèse du vivant.

c/ Descartes n'emploie la notion de cause formelle que dans la discussion de la désignation de Dieu comme *causa sui*, cause de soi (*IV^{èmes} Rép.*, AT VII, 236-243, et à ***, AT V, 546). Cette cause est ici identifiée à l'essence entière de la chose. Elle est cependant conçue en analogie avec la cause efficiente : « [...] à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais simplement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi-cause efficiente », AT VII 243).

d/ La cause efficiente constitue ainsi le régime général de la causalité. On peut distinguer entre une première cause (Dieu entendu comme créateur dont tous les êtres, possibles et réels, ainsi que les vérités, dépendent continuellement) et des causes secondes. L'universalisation de la relation causale est particulièrement bien décrite dans les cinq premiers axiomes de l'Exposé géométrique des *Secondes Réponses* (AT IX, 128) qui précise notamment comme principe que « toute réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause ». Cette causalité efficiente se distribue selon les trois « notions primitives » distinguées par la lettre à Élisabeth du 21 juin 1643.

Par rapport aux corps seuls, les causes secondes sont les lois de la nature (*Principes*, II, 37) qui régissent la conservation des mouvements et des figures des corps. Les phénomènes, tant astronomiques que terrestres, sont les effets de ces lois (*Principes* II, 64, etc.). À l'intérieur de cette légalité naturelle, les phénomènes ont entre eux des relations causales : un mouvement peut être la cause d'un autre mouvement.

En ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, il faut évoquer, « la force qu'à l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (à *Élisabeth*, 21 mai 1643), genre de causalité qui ne doit pas être confondu avec le précédent.

En ce qui concerne enfin l'âme seule et ses idées, Descartes distingue (à propos de l'idée de Dieu) entre une cause prochaine et principale (Dieu même en tant qu'il crée l'âme avec ses idées), et des causes accidentelles, comme les sons du langage ou les impressions sensibles (cf. *N. in Progr.*, AT VIII-B, 358-359). En ce sens, les sensations causées par les corps ne sont jamais en tant que telles causes de la connaissance.

•• La conception cartésienne de la causalité a posé de grandes difficultés aux philosophes postérieurs du XVII^e siècle, quant à l'union de l'âme et du corps en particulier. Les grandes métaphysiques post-cartésiennes sont autant de

propositions pour surmonter le caractère incompréhensible du régime causal à l'œuvre dans l'union de l'âme et du corps, en refusant que quelque chose de réel puisse directement passer de l'âme au corps ou inversement : occasionalisme (Malebranche) ; parallélisme des attributs (Spinoza), harmonie préétablie (Leibniz).

Cercle

Voir Dieu (preuves de -).

Certitude et évidence

- La certitude et l'évidence caractérisent la science en tant qu'elle s'oppose à de simples conjectures (*Règle II*). Ces propriétés, jusqu'ici propres aux démonstrations mathématiques, doivent valoir de toute connaissance qui prétend à la vérité. C'est notamment le cas du *Cogito* et de l'ensemble des vérités conclues dans les *Méditations* (*Méd.*, Préface).

- Descartes ne définit jamais les termes de certitude et d'évidence, notant même (*Principes*, I, 9) que la certitude fait partie de ces notions connues par elles-mêmes que toute définition logique tend à obscurcir. Traditionnellement, la *certitude* indique la possession par l'esprit d'une vérité qui exclut tout doute, quelles que soient sa nature et la manière de l'obtenir. Elle touche ainsi les vérités scientifiques, mais aussi toutes les vérités révélées, y compris les mystères, tandis que l'*évidence* ne s'obtient que par la raison naturelle. Descartes reprend cette distinction en l'aménageant. L'évidence est la propriété des connaissances claires et distinctes obtenues par un acte d'intuition ou de déduction simple. Indispensable dans les sciences, notamment mathématiques et métaphysique, elle ne doit en aucun cas être confondue avec une opinion ou une apparence : elle est expérience de l'impossibilité que la chose soit autrement qu'elle n'est connue. Par là, tout ce qui est évident est certain ; en revanche, tout ce qui est certain n'est pas évident : les conclusions de déductions longues et complexes sont certaines sans être évidentes, dans la mesure où tout ce qui était nécessaire pour les conclure ne peut être présent à l'esprit dans un même moment (*Règle III*). Cela n'empêche pas Descartes de parler de « démonstrations évidentes », qui sont telles en chacune de leurs étapes.

- À l'intérieur de la connaissance naturelle, Descartes distingue de la certitude issue de l'évidence une autre certitude moins exigeante, en opposant la certitude *morale* et la certitude *plus que morale*, ou certitude *métaphysique*. La certitude morale concerne certaines vérités de fait : ainsi lorsque, sur un fait très notoire, on accorde foi à des témoignages concordants qui, dans une hypothèse extrême, pourraient être trompeurs. Cette connaissance suffit ordinairement aux besoins de la vie. De même, on peut estimer avoir deviné le sens d'un message chiffré

suffisamment long si, selon une substitution réglée, on aboutit à des paroles douées de signification. C'est ce genre de certitude qui revient à une partie de la physique, en particulier la physique de la terre (feu, aimant, etc.), lorsqu'elle explique en détail d'innombrables phénomènes à l'aide d'un très petit nombre d'hypothèses (*Principes* IV, art. 205). La certitude *plus que morale* s'étend, en ce qui concerne la physique, à « tout ce qui est démontré dans la mathématique », à l'existence des corps et à tous les raisonnements évidents relatifs à ces corps. Toutefois, les raisons que nous avons de tenir pour certaines aussi bien les vérités des mathématiques et de la métaphysique que celles de la foi (objets d'une certitude morale : à *Mersenne*, 21 avril 1641, AT III, 359) sont elles-mêmes fondées sur l'évidence d'un Dieu souverainement bon (donc non trompeur) et « source de toute vérité » (*V^lèmes Rép.*, AT IX, 230 ; *Principes* IV, 206).

Clarté et distinction

- La clarté et la distinction sont les marques du vrai. D'après les *Principes*, une perception est claire, et donne matière à un jugement indubitable, lorsqu'elle est « présente et manifeste à un esprit attentif » ; elle est distincte, lorsqu'elle est « tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend absolument rien en soi que ce qui est clair » (I, 45). Ainsi, une perception peut être claire sans être distincte, mais ne peut être distincte sans être claire (I, 46).
- Le vocabulaire de la clarté et de la distinction apparaît lié, dans les *Regulae*, au concept de l'intuition intellectuelle (*intuitus mentis*), « représentation de l'esprit pur et attentif », « naissant de la seule lumière de la raison », et « si facile et si distincte qu'il ne subsiste plus aucun doute sur ce qu'on y comprend » (*Reg. III*, AT X, 368). La référence à la vision est ici constante et constituante. « Celui qui veut regarder d'un seul coup d'œil plusieurs objets en même temps n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui a pour habitude de prêter attention à plusieurs choses à la fois est un esprit confus » ; en revanche, comme les artisans minutieux, sur qui il faut prendre modèle, « ceux qui ne dispersent jamais leur pensée sur divers objets en même temps et la concentrent toujours tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, acquièrent la perspicacité » (*Reg. IX*, AT X, 401). Dans les textes ultérieurs, clarté et distinction resteront essentiellement attachées à certaines *perceptions* de l'entendement, mais s'attribueront bien sûr aussi aux *idées* ou notions auxquelles l'esprit a rapport dans ces perceptions. C'est ainsi notamment qu'on distinguera les « idées claires et distinctes que nous avons des choses corporelles » des idées *obscur*es et *confuses* de la chaleur, de la couleur, etc. (*Med. III*, AT IX, 34-35)
- La définition des *Principes* (la seule que Descartes ait proposée, et qui est secondaire par rapport aux exemples) reste d'interprétation malaisée : la distinction