

DÉCOUVREZ TOUS LES TITRES DE LA COLLECTION  
ET  
DES ÉDITIONS HONORÉ CHAMPION  
SUR NOTRE SITE

[www.honorechampion.com](http://www.honorechampion.com)

## PHILOSOPHIE ET LIBRE PENSÉE

## PHILOSOPHY AND FREE THOUGHT

XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles

Textes réunis par Lorenzo BIANCHI,  
Nicole GENGOUX et Gianni PAGANINI



PARIS  
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR

2017

[www.honorechampion.com](http://www.honorechampion.com)

Notre collègue et amie Germana Ernst nous a quittés au mois de juillet 2016 après une brève et cruelle maladie. Tout le monde connaît ses études sur Campanella et sur la philosophie italienne de la Renaissance. Nous voulons rappeler ici son intelligence, sa sensibilité et sa générosité intellectuelle. Ce volume est dédié à sa mémoire.

Ce travail a été réalisé au sein du  
LABEX COMOD (ANR-11-LABX-0041) de l'Université de Lyon,  
dans le cadre du programme « Investissement d'Avenir »  
(ANR-11-IDEX-0007) de l'État français géré par  
l'Agence Nationale de la Recherche (ANR).



Diffusion hors France: Éditions Slatkine, Genève  
[www.slatkine.com](http://www.slatkine.com)

© 2017. Éditions Champion, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.  
ISBN: 978-2-7453-3138-0 ISSN: 1248-8364  
e-ISBN: 978-2-7453-4617-9



## LES ANIMAUX ET LES HORLOGES DESCARTES CONTRE LES « ESPRITS FAIBLES »

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes souligne l'absence de rationalité chez les animaux, dont le comportement est assimilé au fonctionnement d'une horloge. La perfection du comportement instinctif des animaux, associée à sa spécialisation

ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car, à ce conte, ils en auroient plus qu'aucun de nous, et feroient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence<sup>1</sup>.

Souligner l'absence de rationalité dans les bêtes permet de contredire l'argument mettant en cause l'immortalité de l'âme humaine avancé par les « esprits faibles »<sup>2</sup> qui s'appuient sur la ressemblance qu'il y aurait entre les animaux et les hommes pour attribuer le même destin aux uns et aux autres.

Je voudrais montrer ici, premièrement, que l'analyse du comportement animal telle qu'elle est développée dans le *Discours de la méthode* ne s'écarte pas de l'analyse de l'instinct animal menée par Thomas d'Aquin, deuxièmement, que le recours à cette thèse pour défendre l'immortalité de l'âme contre les « esprits faibles » s'inscrit dans la lignée d'un texte contemporain de Jean de Silhon, explicitement adressé contre Montaigne, enfin, que l'originalité de la thèse exposée dans le *Discours*

<sup>1</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, Descartes, Œuvres, Ch. Adam et P. Tannery éd., Paris, Vrin, (dorénavant AT), VI, p. 58-59.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 59: « Au reste, je me suis icy un peu estendu sur le sujet de l'ame, a cause qu'il est des plus importants; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu ... il n'y en a point qui éloigne plutost les esprits foibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'ame des bestes soit de mesme nature de la nostre, et que, par conséquent, nous n'avons rien a craindre, ny a esperer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis; au lieu que lorsqu'on sçait combien elles different, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nostre est d'une nature entierement independante du corps, et par consequent, qu'elle n'est point sujette a mourir avec luy. »



n'est pas à rechercher dans l'analyse du comportement animal, mais plutôt dans le rapport entre Dieu et la nature, auquel l'animal prend part.

### DESCARTES DISCIPLE DE THOMAS D'AQUIN

Dans le *Discours de la méthode* Descartes annonce avoir discuté la question des animaux dans le traité encore inédit qui recevra le nom de *L'Homme*<sup>3</sup>. Toutefois, dans le texte de *L'Homme* qui nous est parvenu on ne trouve aucune trace d'une telle discussion<sup>4</sup>. On ne peut pourtant pas douter que l'intention de Descartes était bien d'accorder une place au problème des animaux dans son traité de physiologie. Dans une lettre à Mersenne qui remonte au 27 mai 1630, Descartes rassure son correspondant sur son inquiétude concernant l'immortalité de l'âme des animaux. Il affirme que la question sera discutée d'une façon définitive dans un traité en cours de rédaction<sup>5</sup>. La convergence entre cette lettre à Mersenne et la cinquième partie du *Discours* rend plus surprenante encore l'absence, dans *L'Homme*, d'une théorie sur les animaux.

Comme le texte de *L'Homme* qui nous est parvenu ne comprend aucun développement spécifique concernant les animaux, la thèse cartésienne la plus originale sur ce point, à savoir l'absence de sensibilité animale, n'y est pas, de ce fait, explicitement énoncée. Le sujet central y demeure celui de la physiologie du corps humain, et la comparaison célèbre entre le vivant et la machine ne concerne jamais que le corps humain, et plus précisément ce que le corps humain est capable de faire sans une âme<sup>6</sup>. Etant donné que seule la présence de l'âme assure la sensibilité, on peut légitimement en déduire l'absence de sensibilité chez les animaux bien qu'elle ne soit pas explicitement énoncée.

Si on se reporte à présent au texte du *Discours* dans lequel Descartes affirme résumer ce qui n'avait pas été écrit dans *L'Homme*, on constate que la thèse selon laquelle les animaux n'ont pas de sensibilité n'est pas non plus présente. Dans le *Discours*, Descartes ne s'intéresse aux animaux que pour démontrer qu'ils manquent de raison. L'opposition entre l'homme et l'animal y est conduite à partir des fonctions de l'âme qui sont *indépendantes* du corps. Cet aspect n'avait nullement été examiné dans *L'Homme*, où Descartes décrivait les fonctions communes à l'homme et à la machine (et à l'animal aussi), à savoir les fonctions du corps. L'âme n'y était évoquée qu'en tant qu'elle dépend des modifications du corps, qu'elle traduit en sensations, passions, et imaginations. De toute évidence, dans le *Discours*, Descartes fait référence à la partie de *L'Homme* qui ne nous est pas parvenue, celle qui était dédiée aux fonctions de l'âme indépendantes du corps. Les deux textes, par conséquent, ne s'opposent pas, mais ils ne superposent pas non plus.

Le déplacement de l'attention sur la raison, dans le *Discours*, a une conséquence importante : Descartes se concentre sur un aspect du mécanisme du vivant qui n'avait pas été examiné dans *L'Homme*, à savoir le comportement instinctif des animaux. L'instinct des animaux a traditionnellement servi d'argument pour leur attribuer une forme de rationalité. Descartes s'engage à démontrer le contraire, à savoir que le comportement instinctif des animaux ne témoigne pas de la présence en eux d'une raison<sup>7</sup>. Pour ce faire, il met en avant l'absence de langage et le manque d'adaptabilité du comportement instinctif animal. Il s'agit là de deux arguments sans aucune originalité. Aristote avait, en effet, déjà souligné l'absence de langage chez les animaux<sup>8</sup>. L'accent mis sur le manque d'adaptabilité dans les actions instinctives – parfaites dans leur genre, mais incapables d'être modifiées ou appliquées à des objets différents – remonte au moins à Thomas d'Aquin, de même que l'argument, en apparence le plus cartésien, qui compare les actes instinctifs des animaux au fonctionnement d'une horloge.

Cet emprunt à Thomas d'Aquin est manifeste dans la note des *Cogitationes privatae* où Descartes fait pour la première fois référence aux animaux : « Etant donné la perfection assurée de certaines actions des

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 56 : « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux... »

<sup>4</sup> Sur le texte de *L'Homme*, le témoignage incontournable est la préface de Clerselier à l'édition de 1664. Voir aussi les remarques importantes de F. A. Meschini, « Filologia e scienza. Note per un'edizione critica de L'Homme di Descartes », in Id. (a cura di) *L'opere dei filosofi e degli scienziati*, Firenze, Olschki 2011, p. 165-204.

<sup>5</sup> A Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 154 : « vous demandez ensuite, quelle est donc la perfection des bestes brutes, et que deviennent leurs ames apres la mort.... Pour leurs ames, et les autres formes et qualitez, ne vous mettez pas en peine de ce qu'elles deviendront, je suis apres à l'expliquer en mon traité, et j'espère de le faire entendre si clairement, que personne n'en pourra douter. »

<sup>6</sup> Voir *L'Homme*, AT XI, p. 201-2.

<sup>7</sup> Voir S. Diamond, « Four Hundred Year of Instinct Controversy », in *Behavior Genetics*, 4 (1974), 237-252.

<sup>8</sup> Aristote, *Politique*, 1253a.



animaux, nous pensons que ces derniers n'ont pas de libre arbitre»<sup>9</sup>. La mention du libre arbitre montre de façon sûre que Descartes fait ici écho à une thèse de Thomas d'Aquin, bien qu'il n'y joigne aucun commentaire. Thomas d'Aquin s'était, de fait, intéressé à la question de la raison chez les animaux dans le cadre de la discussion concernant l'existence d'un libre arbitre dans leur comportement.

Dans la *Quaestio* 24 du *De Veritate*, consacrée au libre arbitre, Thomas d'Aquin s'interrogeait sur les êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. Ceux-ci se divisent en deux catégories : ceux dont le mouvement découle du jugement de la raison, «*ex iudicio rationis*», et ceux dont le mouvement dérive du jugement naturel «*ex iudicio naturali*» c'est-à-dire de l'instinct. Ce second groupe inclut les animaux non humains. La différence entre le jugement des animaux non humains et le jugement des hommes consiste dans le fait que les êtres qui agissent par instinct et qui appartiennent à la même espèce «*agissent tous de la même façon*», leur instinct les poussant à accomplir une unique action. L'uniformité intra-spécifique et le manque d'adaptabilité caractérisent les actions les plus surprenantes des animaux, et imposent d'exclure l'existence en eux d'un quelconque raisonnement et d'un libre arbitre.

Saint Thomas en tirait la conséquence selon laquelle «*on attribue aux animaux le jugement dans leurs actions comme on attribue le mouvement et l'action aux corps inanimés. Comme les corps lourds ou légers ne causent pas leur propre mouvement, ainsi les animaux ne jugent pas suivant leur jugement, mais ils suivent le jugement qui leur a été attribué par quelqu'un d'autre*» («*sequuntur iudicium sibi ab alio inditum*»). Comme pour n'importe quel événement régulier de la nature, la régularité du comportement des animaux ne s'explique pas sans le recours à une raison, mais les caractéristiques du comportement de l'animal excluent que cette raison appartienne à l'animal : elle doit donc être extérieure à la nature.

Dans la *Somme de théologie* on trouve une argumentation semblable dans le cadre de la question «*Le choix convient-il aux bêtes ?*»<sup>10</sup>. La question de l'intelligence animale y est à nouveau traitée à propos de la liberté de choix. La volonté ou le libre arbitre présuppose la raison, parce que seule la raison a connaissance de l'universel et donc, seule, elle

<sup>9</sup> AT X, p. 219. «*Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamus ea liberum arbitrium non habere.*»

<sup>10</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I,II, qu.XIII, a 2, *Utrum electio conveniat brutis animalibus*. La traduction utilisée est celle de «*Le Cerf*», en ligne.

permet de faire un choix. À l'inverse, l'appétit naturel et sensitif «*tend de manière déterminée vers un bien particulier*»<sup>11</sup>. C'est pourquoi il est la marque de l'absence de raison dans l'agent.

Le texte de la *Somme* est plus développé que celui du *De veritate* et, parmi les arguments visant à accorder la volonté, et par conséquent la raison, aux animaux, il contient une brève exemplification des effets surprenants de l'instinct animal, lesquels, depuis Plutarque, offraient de bons arguments pour la défense de l'égalité entre l'homme et l'animal<sup>12</sup>. La «*sagacia mirabilis*» des abeilles, des araignées et des chiens ne prouve pas la présence en eux d'une capacité de choix parce qu'elle est «*determinata ad unum*». Et pourtant, cette même «*sagacia mirabilis*» démontre qu'il y a bien une raison président au comportement instinctif des animaux. Mais cette raison ne leur appartient pas, comme le prouve le fait que «*tous ceux qui ont une même nature, agissent de façon semblable*»<sup>13</sup> : une raison, toutefois, les dirige puisque les causes visant des buts particuliers doivent nécessairement être mues par une cause universelle : «*c'est pourquoi, il est nécessaire que tous les êtres privés de raison soient mus vers leurs fins particulières par une volonté raisonnable embrassant le bien universel, volonté qui est celle de Dieu*»<sup>14</sup>.

On lit également dans le texte de la *Somme* une comparaison entre les êtres naturels, dans lesquels sont inclus les animaux non humains, et les horloges<sup>15</sup>. La comparaison prend place au sein de la thèse cherchant à assimiler les produits de la nature aux œuvres de l'art, afin d'en tirer la preuve qu'à l'instar des œuvres d'art, les œuvres de la nature démontrent l'intelligence d'un artisan, c'est-à-dire, le cas échéant, celle de Dieu. À ce sujet, Thomas revient à son exemple privilégié lorsqu'il s'agit de

<sup>11</sup> *Ibid.* a 2. Conclusion: «*determinatus ad aliquod bonum particulare*».

<sup>12</sup> *Ibid.*, a.2. Objection 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, a.2, ad 3: «*omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur*».

<sup>14</sup> *Summa theologiae*, I,II, qu.I, a.2, ad 3: «*Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina*».

<sup>15</sup> La présence de la comparaison entre les animaux et les horloges chez Thomas d'Aquin a été soulignée notamment par S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press 1995, p. 271. Gaukroger rapproche la comparaison thomiste des animaux avec les horloges, de la comparaison des animaux avec les machines proposées par Gomez Pereira, qui, comme on le sait, a soutenu avant Descartes la thèse suivant laquelle les animaux n'ont pas de sensibilité. Comme on le verra, rapprocher Thomas et Pereira sur ce point est source d'équivoques possibles, étant donné que la comparaison des animaux avec les machines, chez Thomas, ne vise aucunement le manque de sensibilité, mais seulement l'absence de raison et de volonté.



remonter de l'ordre de la nature à Dieu : comme la flèche touche la cible grâce à l'intention de l'archer, la nature parvient à son but grâce à l'intention de son architecte, c'est-à-dire de Dieu :

*Dans tous les êtres que meut la raison, même s'ils ne sont pas doués de raison, l'ordre de la raison apparaît. C'est ainsi que la flèche va droit au but sous l'impulsion de l'archer, comme si elle-même avait une raison qui la dirige. Et il en va de même dans les mouvements des horloges et de toutes les autres inventions réalisées par l'art de l'homme. Or les êtres de la nature sont à l'art divin ce que sont à l'art humain les œuvres qu'il produit. On retrouve donc un ordre chez ceux qui sont mus par nature, comme chez ceux que meut la raison, comme le remarque Aristote. Cela explique que dans le comportement des animaux se manifestent certaines sagacités qui tiennent à ce qu'ils ont une inclination naturelle à ces processus merveilleusement agencés, puisqu'ils sont ordonnés par l'art suprême. C'est pour cela aussi que certains animaux sont prudents ou industriels, et non parce qu'ils seraient doués de raison ou capables de choix. La preuve en est que tous ceux qui sont de même nature agissent de façon semblable<sup>16</sup>.*

Dans la thèse de Thomas sur l'instinct animal, plusieurs choses méritent d'être soulignées. Premièrement, l'égalité du comportement des individus à l'intérieur d'une même espèce animale démontre que les animaux ne possèdent ni la volonté, ni la raison qui en est la condition : toutes les hirondelles bâtissent leur nid, comme toutes les horloges marquent les heures, ce qui n'arriverait pas si les hirondelles avaient une raison qui leur était propre et qui les portait à différencier leur comportement. Dans le *De Veritate*, Thomas avait fait le lien entre l'égalité du comportement et sa spécialisation : « *habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia.* » Deuxièmement, les animaux qui, selon Thomas, sont doués de sensibilité et d'imagination, sont assimilés aux événements naturels comme le feu, ou aux produits de l'art comme les horloges. La comparaison

<sup>16</sup> *Summa theologiae*, I,II, qu. 13, a.2, ad 3 : « *In omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II Physic. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quondam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia: non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur* » C'est nous qui soulignons. Cf. aussi *Summa theologiae*, I,II, qu. I, a.2, ad 3.

avec les machines – l'horloge – ou avec les corps naturels – le feu – n'implique aucunement l'absence de sensibilité et, réciproquement, la présence de la sensibilité n'empêche pas que les animaux soient comparés à des machines ou aux corps naturels : « ... sitôt que les sens ou l'imagination lui présentent un bien vers lequel il est incliné naturellement, il s'y porte sans avoir à choisir, à la manière du feu qui, sans faire aucun choix, monte et ne descend pas »<sup>17</sup>. L'instinct des animaux a une tendance naturelle « à ces processus merveilleusement agencés »<sup>18</sup>, comme tous les événements réguliers qui se produisent dans la nature.

La finalité dans les actions des animaux et leur régularité sont les éléments qui nous obligent à envisager l'existence d'une intelligence qui a projeté la réalisation d'un certain ordre et s'est proposé une certaine fin, comme c'est le cas pour l'horloge et pour la flèche qui atteint la cible. Comme pour l'horloge et la flèche, l'intelligence qui est ici en jeu pour rendre compte de la régularité et de la finalité de l'instinct des animaux, provient de l'extérieur.

La comparaison entre l'animal et l'horloge remonte donc au moins à Thomas d'Aquin. Descartes connaissait les thèses thomistes, comme en témoigne la note des *Cogitationes privatae*<sup>19</sup>. Dans le *Discours*, Descartes utilise la comparaison entre l'animal et l'horloge dans le même sens que Thomas, à savoir uniquement pour démontrer que les animaux sont dépourvus de raison.

## DESCARTES ET SILHON

Ce qui apparaît comme un ajout proprement cartésien à un argument qui remonte plus loin, est l'utilisation de l'argument de l'absence de rationalité dans le comportement animal pour réfuter les « esprits faibles » qui auraient utilisé la prétendue intelligence des animaux pour démontrer que l'âme humaine, comme celle des animaux, est mortelle. Les « esprits faibles » s'inspirent de Montaigne et de Charron qui tirent de leur plaidoyer en

<sup>17</sup> *Summa theologiae*, I,II, qu. 13, a.2 ad 2 : « *statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.* »

<sup>18</sup> Cf. supra note 16.

<sup>19</sup> A tort L. Cohen Rosenfield faisait remonter à cette note la première ébauche de la thèse cartésienne sur les animaux. Cf. *From beast machine to man machine*, New York, Oxford UP 1941, p. 5. La remarque sur les animaux du texte des *Cogitationes* à l'air d'être une note tirée de la lecture des textes thomistes.



faveur de l'intelligence animale des arguments défavorables à l'immortalité de l'âme.

Tout se passe comme si Descartes voulait dans le même temps cacher les aspects le plus originaux de sa thèse sur les animaux et souligner les potentialités apologétiques de sa réduction du comportement animal à un mécanisme. Cette stratégie correspond bien au registre du *Discours*, écrit par Descartes afin d'obtenir la protection nécessaire à la poursuite de ses recherches et à la publication de leurs résultats. Mais concernant les conséquences apologétiques de la comparaison entre l'animal et la machine, Descartes n'est pas davantage original. Son ami et correspondant Jean de Silhon, dans *L'immortalité de l'âme* s'adressait explicitement à Montaigne, et faisait une comparaison entre l'animal et l'horloge dans le même sens que Descartes dans le *Discours*.

Silhon a publié *L'immortalité de l'âme* à Paris en 1634. Le sixième Discours du livre II est consacré à l'oeconomie des puissances internes de l'âme sensitive. De l'Instinct des bestes, et en quoy il consiste, et sçavoir si elles sont capables de raisonner. Contre Montaigne, Silhon reprend la comparaison thomiste entre les animaux et les horloges pour démontrer que le comportement des animaux ne témoigne aucunement de la présence en eux d'une raison. Le but de Silhon est de s'appuyer sur l'absence de raison dans l'animal pour souligner la différence profonde qui existe entre l'homme et l'animal, au point qu'il est impossible de ne pas conclure à l'immortalité de l'âme humaine à partir de la constatation de la mortalité de celle des bêtes. La comparaison entre le comportement instinctif des animaux et le fonctionnement des machines a pour but de renforcer les arguments visant à nier que les animaux soient doués de raisonnement :

*Nous voyons qu'aux Montres et aux Horloges, une piece meue en fait mouvoir plusieurs autres ; que le premier en produit en mesme temps un second, et celui la un troisieme etc. et tous ensemble viennent à faire marquer les heures avec mesure, et à les faire sonner à des intervalles reglez et justes. Que si les hommes dont la vertu est si estroite et la puissance si limitée ... peuvent agir de la sorte que nous voyons sur une machine qu'ils ont inventée ; ... a combien plus forte raison Dieu, dont la force ne peut estre mesurée, ny la puissance circonscrite ... peut avoir fait que les images des objets qui entrent en la fantaisie, touchent en mesme temps et necessairement l'Appetit, et excitent les puissances Motrices à agir, puis que ces trois genres de facultez s'enracinent dans une mesme Ame, et tiennent à un mesme tige<sup>20</sup>.*

<sup>20</sup> Jean de Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, A Paris, chez Pierre Billaine, 1634, p. 472-73. C'est nous qui soulignons.

Le texte du *Discours* de Descartes reproduit en substance ce texte de Silhon<sup>21</sup>. Même la comparaison rhétorique entre ce que peut l'homme dans la fabrication de ses machines et ce que peut Dieu dans la fabrication de la machine du corps humain annonce le texte cartésien<sup>22</sup>. De plus, nous l'avons évoqué, le livre de Silhon est explicitement adressé à Montaigne et contre lui. Cet écrit récent peut avoir amené Descartes à se joindre au camp des dénonciateurs des "esprits faibles". De fait, dans une physiologie centrée sur la comparaison entre le vivant et la machine, l'inclusion d'un argument ancien réduisant l'instinct au fonctionnement d'une horloge était aussi aisée que pertinente<sup>23</sup> ; Descartes en était bien conscient, comme en témoigne la lettre à Mersenne du 27 mai 1630 que nous avons citée plus haut.

### DESCARTES CONTRE THOMAS ET SILHON

Faut-il en conclure que la parenthèse concernant les animaux insérée dans le *Discours* n'apporte aucun argument original à l'interprétation scolastique de l'instinct animal, reprise par Silhon ? Les apparences sont trompeuses. En réalité, le *Discours* est beaucoup plus audacieux que *L'Homme*, et sur un point théologiquement très sensible, à savoir le rapport entre Dieu et la nature. Thomas d'Aquin partait de l'analyse de l'instinct animal pour assimiler les animaux à l'ensemble des produits de la nature – le feu qui monte, le corps qui descend. Cette assimilation de la nature à l'art, à travers la comparaison avec les horloges, visait, pour sa part, à tirer de la nature une preuve ultérieure de l'existence de Dieu. La comparaison entre l'animal et l'horloge reproduisait chez Silhon ce raisonnement thomiste. Comme l'animal est une machine, son comportement renvoie à son artisan, Dieu.

<sup>21</sup> Jusqu'ici le voisinage entre Descartes et Silhon a été évoqué seulement à propos de l'argument du « cogito » présent dans le texte de Silhon, *Les deux vérités*. Cf. R. Watson, *Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes*, David R. Godine Publisher, 2007, p. 262.

<sup>22</sup> Cf. *Discours de la méthode*, AT VI, 55-56.

<sup>23</sup> La comparaison avec les horloges reviendra toujours dans les textes cartésiens dédiés à l'instinct animal. Cf. Descartes a Newcastle, AT IV, p. 575 : « Je sçay bien que les bestes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en estonne pas ; car cela mesme sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, la quelle mostre bien mieux l'heure qu'il est, que nostre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lors que les hirondelles viennent au printems, elles agissent en cela comme des horloges. »



Silhon avait, en effet, repris à son compte l'intention apologétique de Thomas d'Aquin. Selon lui, en attribuant la raison aux animaux, Montaigne serait tombé dans une *ignoratio elenchi*. Il est vrai que le comportement des animaux témoigne de l'existence d'une raison, mais encore faut-il démontrer que cette raison appartenait à l'animal, ce que Montaigne n'était pas en mesure de faire :

Je repons qu'il est necessaire que les oeuvres exterieures de quelques Bestes, et un travail si ingenieux et si artiste que le leur, viennent de quelque principe intelligent, et de quelque Raison prealable. Mais qu'il n'est pas necessaire que ce Principe et cette raison resident en l'Amé des Bestes; mais il suffit qu'ils soient au dehor, et en la Cause generale qui est Dieu.

Dans le cas des animaux, comme dans celui d'une montre, qu'il y ait une intelligence à l'œuvre est évident, mais il est tout aussi évident que cette intelligence est extérieure à l'animal comme à la montre :

Personne ne peut douter qu'en une Monstre, marquer et sonner les heures avec regle et avec justesse ne soit l'effet de quelque Raison, et l'oeuvre de quelque Discours ... Et neantmoins personne ne voudroit assurer, que cette Raison et ce Discours residassent en quelque endroit de la Monstre, et fussent attachez à quelqu'une de ses pieces, et non pas à l'esprit de l'Ouvrier qui en a fait le dessein, et l'a executé selon son Idée<sup>24</sup>.

Pour renforcer ces arguments, Silhon se référait à l'exemple des autres produits de la nature, notamment à celui de la plante, capable de discerner les sucres qui la nourrissent et d'attirer l'humidité qui lui est propre « aussi infailliblement que si elle la connoissoit »<sup>25</sup>. Toutes ces opérations témoignent d'une intelligence raffinée, mais cette intelligence ne peut pas résider « en l'âme d'une plante, qui est stupide en elle-même et incapable de rien connaître »<sup>26</sup>. Par conséquent cette intelligence doit être repérée « au dehors ». S'ajoute à la plante la sagesse par laquelle la « vertu séminale » construit le corps des animaux, sans toutefois que cette sagesse elle-même réside dans la vertu séminale<sup>27</sup>.

Pour démontrer que les animaux, comme les plantes et la vertu séminale, ne peuvent être doués d'une intelligence, Silhon revient sur les arguments

avancés par Thomas d'Aquin. Les opérations des animaux sont parfaites, et si elles sont le produit de l'intelligence animale, cette dernière devrait être supérieure à celle des hommes. Que cela ne soit pas le cas se démontre aisément au moyen de l'argument de l'absence de liberté dans les opérations des animaux :

Il est certain que nous ... n'y (dans le comportement animal) voyons rien de différent ni rien de libre. Au contraire on y voit une nécessité d'agir immuable soit pour le temps, soit pour la manière<sup>28</sup>.

L'instinct chez l'animal, comme le mouvement dans le feu, témoigne donc de l'action d'une intelligence qui ne lui appartient pas<sup>29</sup>.

Si on revient à présent au texte du *Discours* de Descartes, on constate qu'il s'inscrit parfaitement dans la lignée des analyses thomistes reprises par Silhon. Mais cette parenté ne rend que d'autant plus frappante une absence. On ne trouve pas un mot chez Descartes concernant le fait que le comportement animal démontrerait l'existence de l'intelligence divine, ce qui était pourtant au cœur de l'argument de Thomas comme de Silhon : « ce qu[e les animaux] font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ... mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que *c'est la nature qui agit en eux*, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge ... ». Aucune référence donc à l'intelligence divine, dans le texte de Descartes, mais, à sa place, une référence à « la nature », sorte de terme passe-partout derrière lequel pourrait se glisser n'importe

<sup>28</sup> *Ibid.* 453.

<sup>29</sup> Le même raisonnement sera reproduit par Pierre Chanet contre Charron dans les *Considérations* sur la Sagesse de Charron du 1643. Selon Chanet, le comportement des animaux démontre qu'une intelligence est à l'origine de sa régularité et capacité d'atteindre un but, toutefois cette intelligence n'appartient pas aux animaux mais à Dieu. Le texte de Chanet donnera lieu à une polémique avec Marin Cureau de La Chambre. Sur cette polémique je renvoie à ma préface à Marin Cureau de La Chambre, « Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi » Ghezzeno (Pisa), Felici 2010. Je voudrais ici noter que Cureau de La Chambre, dans son plaidoyer en faveur de l'intelligence des bêtes, soutient que les animaux connaissent comme les anges, à travers des images innées. L'hypothèse d'une connaissance par idée innée, qui assimilerait les animaux aux anges, avait été évoquée par Silhon comme la conséquence paradoxale mais nécessaire de l'argument accordant l'intelligence aux animaux. Voir Silhon, *L'Immortalité de l'ame*, p. 450 : « Si cela est il s'ensuit clairement, que les Bestes en naissant ont le privilège des Anges, et sortent des mains de la nature avec des prerogatives qu'elle a refusées aux Hommes. » Relevant le défi lancé par Silhon, Cureau n'hésite pas à assimiler la connaissance des animaux à celle des anges, lesquels, suivant Thomas d'Aquin, connaissent par idées innées, indépendamment de l'expérience. M. Cureau de La Chambre, « Quelle est la connaissance des bestes, et jusques ou elle peut aller », dans *Traité de la connaissance des animaux*, Paris, Fayard 1989, p. 343-4.

<sup>24</sup> Jean de Silhon, *L'immortalité de l'ame*, p. 443-444.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 445-46.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 446.

<sup>27</sup> *Ibid.* 447.



quoi : l'intelligence de la nature elle-même, celle de Dieu, ou bien l'opération aveugle des lois de la nature. L'horloge est bien évoquée sans qu'elle renvoie toutefois à un horloger. A bien y regarder, la prémisse permettant de remonter de l'horloge à l'horloger est elle-même absente : Descartes utilise les arguments que Thomas avait élaborés pour nier que les animaux possèdent une intelligence propre, mais, contrairement à Thomas, il est bien loin d'affirmer que l'instinct démontre l'existence d'une quelconque intelligence.

Malgré les apparences, quelque chose a donc profondément changé par rapport au texte thomiste. Pour apprécier ce changement, il est utile de revenir au texte de *L'Homme*. Si, au lieu de le résumer, Descartes avait publié *L'Homme* tel que nous le connaissons, le lecteur aurait pu légitimement penser que la question de l'auteur intelligent de la machine qu'est le corps vivant avait été repoussé à l'arrière-plan, mais qu'elle restait tout de même lisible dans le texte. Dans la page d'ouverture de *L'Homme*, Descartes utilise en effet explicitement la comparaison entre la machine, œuvre de l'artisan humain, et la machine vivante, œuvre de l'architecte divin :

*Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statue ou une machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible ... Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'estant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons ; et il me semble que je ne sçaurois imaginer tant de sortes de mouvemens en celle-cy, que je suppose estre faite des mains de Dieu, ny luy attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage<sup>30</sup>.*

Descartes paraît reprendre de façon paradigmatique ce principe de l'assimilation de la nature à l'art, assimilation qui avait toujours constitué le présupposé ou la conséquence de l'interprétation finaliste et « artificialiste » du vivant.

Toutefois, nous pouvons remarquer que l'artificialisme que l'on semble être autorisé à lire dans *L'Homme* à propos de la machine du corps vivant, faisait suite à la cosmogonie du *Monde* qui, au contraire, se passait explicitement du finalisme et de la référence au projet divin. La « fable du monde » proposait une description hypothétique de la formation de

<sup>30</sup> AT XI, p. 120. C'est nous qui soulignons.

l'ordre de l'univers<sup>31</sup>. Le recours à la fable, en effet, pour expliquer la formation de l'univers est recevable en tant que Descartes prétend que l'univers aurait pu prendre la forme qui est actuellement la sienne en l'absence d'un projet divin. La disposition actuelle du monde ayant pu découler des chocs survenus entre les parties de la matière sans aucun projet divin, l'étude de la nature peut se passer du recours à un projet intelligent et poursuivre la démarche la plus féconde, celle qui étudie les effets à partir des causes, c'est-à-dire des causes efficientes. L'hypothèse évolutionniste suffit à rendre superflu le recours à la téléologie et interdit de transformer la physique en une prémisse de la théologie.

En revanche, lorsqu'il s'attache à la description du vivant, Descartes ne s'appuie jamais sur l'hypothèse évolutionniste. La comparaison fréquente du corps de l'animal à l'horloge ou à une machine hydraulique, et de l'horloger ou de l'ingénieur à Dieu, fait signe vers une tout autre direction, celle d'une stricte assimilation du vivant à l'œuvre d'art. D'où le renvoi à l'horloger suprême ayant produit ces œuvres : « Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible ».

Si l'on ne possédait que le texte de *L'Homme*, Canguilhem aurait eu raison de souligner les limites du rejet cartésien de la téléologie dans l'étude du vivant. Selon Canguilhem, le texte de *L'Homme*, lu sans parti-pris, recèle deux présupposés : l'existence d'un Dieu artisan et la primauté du vivant, qui précède la construction de la machine et qui joue de fait le rôle de modèle pour la machine elle-même. Canguilhem en concluait que Descartes, en utilisant le mécanisme comme modèle d'explication pour l'organisme, s'était bien proposé de faire disparaître la téléologie de la vie, mais qu'il s'agissait d'une disparition seulement apparente, parce que le finalisme venait se loger dans le point de départ. Peut-être la comparaison de l'organisme à une machine autorise-t-elle l'étude du fonctionnement animal indépendamment de la finalité de ses organes, mais ce fonctionnement lui-même renvoie au projet intelligent de l'auteur de la

<sup>31</sup> *Le Monde* ou *Traité de la lumière*, AT XI, p. 34-5 : « Dieu a si merveilleusement établi ces Lois qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ai dit et même qu'il ne mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais qu'il en compose un chaos le plus confus et le plus embrouillé que les Poètes puissent décrire: elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un Monde très parfait et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent dans ce vrai Monde. »



machine ; par conséquent, il est possible de soutenir que Descartes n'a pas réellement tourné le dos à l'explication aristotélicienne du vivant<sup>32</sup>. La thèse de Canguilhem serait pleinement justifiée si Descartes n'avait pas résumé *L'Homme* dans le *Discours de la méthode*.

Dans la cinquième partie du *Discours*, Descartes a résumé la description de la formation du monde – la fable – telle qu'elle avait été décrite dans le *Monde*, et il a mis l'accent sur l'hypothèse évolutionniste dans la formation de l'univers. Il déclare de ne pas avoir voulu « inférer... que ce monde ait été créé en la façon que je proposais ; car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être ». Et pourtant l'hypothèse évolutionniste présente l'avantage de faire mieux comprendre les phénomènes naturels, étant donné que « leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites<sup>33</sup> ».

Dans ce qui suit immédiatement, introduisant la description des corps vivants et particulièrement du corps humain, Descartes a noté : « Mais parce que je n'en avais pas encore assez de connaissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences, et en quelle façon, la nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme, entièrement semblable à l'un des nôtres... ». Si la création du monde comme déjà pleinement formé suivant le dessein divin a été

<sup>32</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971, ch. IV, Machine et organisme. Le texte de Canguilhem a été utilisé pour soutenir que le mécanisme n'efface pas le finalisme dans l'explication du vivant chez Descartes. Le Dieu-artisan est le pivot de cette interprétation. Voir la préface de François Dagognet à E. Bonnot de Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Vrin 1987, p. 17ss. Voir aussi S. Gaukroger, *Descartes's System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP 2002, p. 190-192 «What he is saying is that the explanation for that (le développement du fœtus) is not something internal to the development of the foetus but external to it: God made it so. ... In other words, God is the only final cause.» Des Chêne, pour sa part, dans son magnifique *Spirits and clocks: machine and organism in Descartes*, Ithaca, Cornell 2001, se concentre sur la continuité entre les «bêtes-machines» de Descartes et celles de la scolastique. L'originalité de Descartes devrait être située dans le fait que chez lui l'animal est «seulement» une machine (p. 97). Des Chêne sous-estime le rôle de Dieu, en tant qu'auteur de l'ordre du vivant, comme point de rupture entre Descartes et la scolastique, p. 4: «The machine is, stereotypically, an artifact, something made. Christian philosophy had long regarded God as the artifex maximus and his creations as analogous to human art». Au contraire, c'est exactement sur ce point que la rupture de Descartes avec la scolastique est radicale. D'ailleurs Des Chêne a parfaitement raison quand il conteste la thèse de Canguilhem, suivant laquelle le vivant précéderait la machine. Si dans le *Traité de l'homme* l'homme «vrai» précède la machine, dans la *Description* le corps humain est une machine. *Ibid.*, p. 59-61.

<sup>33</sup> AT VI, p. 45.

présentée comme l'hypothèse la plus vraisemblable, bien que la moins féconde du point de vue de la méthodologie scientifique, dans le cas du vivant, elle est considérée comme un pis-aller – «je me contentai» – faute de connaissances suffisantes pour produire une théorie évolutionniste de la formation du vivant. En somme, en ce qui concerne la formation du vivant, Dieu est évoqué provisoirement, en attendant que lui soit substituée une théorie évolutionniste authentiquement scientifique, c'est-à-dire véritablement explicative. Descartes regrette de n'avoir pas réussi à développer cette théorie dès la rédaction de *L'Homme*<sup>34</sup>. Le silence concernant l'intelligence de l'instinct animal n'est donc pas un hasard, et le silence sur l'intelligence divine ne l'est pas davantage. Autrement dit, Descartes ne désespérait pas de pouvoir établir une parfaite analogie entre l'explication évolutionniste de la formation du monde et celle de la naissance du vivant et, ainsi, de se passer du finalisme en biologie comme en physique.

Le regret de n'avoir pu expliquer la formation de l'homme, et, par conséquent, de n'être pas parvenu à rendre compte du vrai homme, à savoir l'homme singulier qui, avec ses imperfections, fait partie de notre expérience quotidienne, avait de nouveau été exprimé à Mersenne, un an après la publication du *Discours* :

Si j'étais à recommencer mon Monde, où j'ai supposé le corps d'un animal tout formé, et me suis contenté d'en montrer les fonctions, j'entreprendrais d'y mettre aussi les causes de sa formation et de sa naissance. Mais je n'en sais pas encore tant pour cela, que je pusse seulement guérir une fièvre. Car je pense connaître l'animal en général, lequel n'y est nullement sujet, et non pas l'homme en particulier, lequel y est sujet<sup>35</sup>.

Le remplacement de la solution provisoire du *Discours*, voire la substitution à la main de Dieu d'une hypothèse évolutionniste du vivant, occupera Descartes durant les dernières années de son activité. Son projet est d'établir un parallèle parfait entre la compréhension scientifique du vivant et l'explication évolutionniste de l'ordre de l'univers. Dans la *Digression dans laquelle il est traité de la formation de l'Animal*<sup>36</sup>, qui

<sup>34</sup> Descartes à Mersenne, Juin 1632, AT I, p. 254: «Il y a un mois que je delibere sçavoir si je décriray comment se fait la generation des animaux dans mon Monde, et enfin je suis resolu de n'en rien faire, à cause que cela me tiendrait trop longtemps».

<sup>35</sup> Lettre à Mersenne, 20 février 1639, AT II, p. 525-26. Bien évidemment, l'opposition se situe, ici, entre l'homme et l'animal en général, et l'homme et l'animal en particulier, et non pas entre l'homme et l'animal, comme il résulte aussi de la lettre à Elisabeth du 31 janvier 1648 citée plus avant, note 37.

<sup>36</sup> Le titre est de Clerselier.



constitue les quatrième et cinquième parties du *Second Traité de la Description du corps humain*, Descartes a tenté une reconstruction génétique de tous les organes de l'animal. Il évoque cette tentative à la fois avec modestie et enthousiasme dans la correspondance avec Elisabeth<sup>37</sup>.

Finalement, en 1648, Descartes sent qu'il peut mener ce projet à bien. Il en parle à Burman, et il se dit convaincu d'être en mesure d'expliquer la formation du corps animal de façon à montrer que «la nature a été constituée ainsi à partir de ses propres principes, de sorte qu'il n'aurait pu en être autrement<sup>38</sup>». La même nécessité qui a présidé à la formation du monde se retrouve donc toute entière dans le domaine de la biologie. Dans une lettre sans destinataire ni date, qu'Adam et Tannery datent au 1648 ou 1649, Descartes déclare de n'avoir pas voulu achever la rédaction de *L'Homme*, parce qu'il s'est promis d'écrire un œuvre entièrement nouvelle sur le même sujet, convaincu qu'il est désormais d'avoir trouvé des explications plausibles concernant la formation du vivant, explications qui, bien évidemment, lui faisaient défaut à l'époque de la rédaction de *L'Homme* :

Je ne m'estois proposé que de mettre au net ce que je pensois connoistre de plus certain touchant les fonctions de l'animal, pour ce que j'avois presque perdu l'esperance de trouver les causes de sa formation; mais, en meditant là dessous, j'ay tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la physique selon mon souhait, pourveu que j'ay du loisir et la commodité de faire quelques experiences<sup>39</sup>.

La mise au point du projet évolutionniste pour expliquer le vivant date donc du début de l'année 1648. *L'Homme* nouvelle version aurait pu

<sup>37</sup> Le 31 janvier 1648, pour se justifier du retard pris dans la rédaction d'un *Traité de l'Erudition*, tel qu'il l'avait promis à la princesse, Descartes mentionne un autre écrit auquel il est en train de se consacrer. Il dit s'y intéresser aux «fonctions de l'animal et de l'homme», projet dans lequel il s'est engagé avec le dessein de revoir ce qu'il avait écrit 12 ou 13 ans auparavant. Une telle révision est désormais nécessaire parce que «je me suis aventuré (mais depuis huit ou dix jours seulement) d'y vouloir expliquer la façon dont se forme l'animal dès le commencement de son origine. Je dis l'animal en general; car, pour l'homme en particulier, je ne l'oserois entreprendre, faute d'avoir assez d'expérience pour cet effet». AT V, 112

<sup>38</sup> AT V, p. 170-71 : «*naturam rerum ex suis principiis ita constitutam esse, ut aliter non posset*»

<sup>39</sup> Descartes à \*\*\*, 1648 ou 1649 (?), AT V, p. 261. Regius avait rappelé qu'on n'aurait pas dû publier des textes, comme *L'Homme*, qui n'avaient été explicitement approuvés par l'auteur. Voir René Descartes. *Henricus Regius. Il carteggio. Le polemica*, a cura di R. Bordoli, Napoli, Cronopio 1997, p. 64-65.

réduire le créationnisme – comprenant le finalisme, la liberté et l'intelligence divine – à n'être qu'une hypothèse, peut-être vraie, mais dépourvue d'intérêt comme explication scientifique du vivant, laquelle aurait été construite suivant une analogie parfaite avec l'explication de la formation de l'univers. Si la matière en mouvement avait été à même d'expliquer le surgissement de l'horloge à partir du vivant, le pis-aller avancé dans le *Discours* aurait pu définitivement être abandonné.

## UN MONDE À L'ENVERS

Au moment où la rédaction des *Méditations métaphysiques* est en voie d'achèvement, en 1640, l'explication de la formation du corps vivant est encore loin d'être aboutie. Il s'agissait donc de traiter du corps humain en l'absence d'une théorie sur sa formation. Le corps, ressuscité dans la sixième *Méditation*, soulève la question du mauvais fonctionnement de la machine du vivant. Et c'est dans ce cadre que resurgit la comparaison du vivant avec une horloge. Pourquoi l'horloge qu'est le vivant, construite par un Dieu bon et vérac, est-elle sujette aux maladies? On connaît la réponse de Descartes : lorsque l'on considère le corps vivant indépendamment de l'âme, il n'y a aucune pertinence à utiliser la notion de «mauvais fonctionnement»; par conséquent, Dieu n'a pas à se justifier. Lorsqu'on attribue au corps malade un mauvais fonctionnement, c'est parce que l'on a recours à une comparaison extrinsèque avec le corps sain. Mais, précisément, la santé n'est pas le but du corps. Il en va de même quand on pense qu'une horloge est en panne si elle ne marque pas correctement les heures. Dans les deux cas, on compare le corps ou la machine à un modèle extrinsèque au fonctionnement de ce corps ou de cette machine. Ce qui, en revanche, est intrinsèque au corps ou à la machine, ce sont les lois de la nature qui sont également à l'œuvre dans le cas d'un corps qu'on dit malade ou d'une horloge qu'on dit en panne<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> *Meditationes metaphysicas* AT IX, p. 67-8 : «Et quoy que, regardant à l'usage auquel l'horloge a esté destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures; et qu'en mesme façon, considerant la machine du corps humain comme ayant esté formée de Dieu pour avoir en soy tous les mouvemens qui ont coutume d'y estre, j'aye sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gozier est sec, et que le boire nuit à sa conservation, je reconnois toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-cy n'est autre chose qu'un simple denomination, laquelle depend entierement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal fait, avec l'idée que j'ay d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit».



On se trouve évidemment, ici, face à un paradoxe historique : tandis que la comparaison entre la nature et l'art, entre le vivant et l'horloge, avait toujours été évoquée pour renvoyer la nature à un dessein divin et donc pour soutenir le finalisme, Descartes, quant à lui, utilise cette comparaison pour *priver* l'art de finalité et de tout dessein :

Et comme une horloge, composée de roües et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les loix de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au desir de l'ouvrier...<sup>41</sup>

Faute de l'explication évolutionniste du vivant qui aurait sapé le finalisme et l'affirmation d'un projet divin à sa racine même, la comparaison entre la nature et l'art, obstinément conservée, va dans le sens opposé à celui que lui conférerait une longue tradition : la nature n'imité pas l'art par sa finalité, parce que, comme il arrive dans l'art, la finalité n'intervient aucunement pour en comprendre le fonctionnement !

#### UNE BRÈVE PARENTHÈSE

La *Description du corps humain*, à laquelle Descartes travaille en 1648, sera publiée par Clerselier avec *L'Homme* en 1664, mais les *Primae Cogitationes de generatione animalium*, dans lesquelles Descartes essayait d'expliquer la formation du vivant, seront seulement publiées en 1701. Pas de surprise, alors, si, après Descartes et chez des auteurs d'inspiration cartésienne, la comparaison entre les animaux et les horloges soit tranquillement utilisée pour soutenir que l'instinct des animaux témoigne d'une intelligence externe à l'animal, comme Thomas l'avait dit.

La «normalisation» de Descartes est précoce. Le rapprochement de l'animal à l'horloge pousse l'éditeur de la traduction latine de *L'Homme*, Schuyt, à présenter l'œuvre de Descartes comme le meilleur soutien de la comparaison de la nature à l'art et de l'intervention de la main de Dieu dans la nature, suivant le projet thomiste :

Tantum autem affinitatem Nobis cum Bestiis non intercedere, neque etiam illas tantae dignitatis esse constabit, uti existimo, si probatum fuerit, Cognitionem, qua aguntur bestiae, non illarum esse, sed ipsius Authoris Naturae, cujus sapientiam omnes creaturae celebrant: juxta decantatum illud; Opus naturae est opus intelligentiae. Secundum hanc providentiam gravia deorsum, levia sursum feruntur: totumque hujus Mundi horologium

<sup>41</sup> AT IX, p. 67.

tam ordinate circumagitur. Hac Tulipa, licet omni propria cognitione destituta, folia sua matutino Soli explicat ...<sup>42</sup>

Thomas Bartholin, un médecin qui avait un rapport complexe, mêlé d'admiration et de critique envers Descartes, avait fait de *L'Homme* l'œuvre emblématique de la substitution de la main de Dieu au mouvement spontané attribué aux animaux par la tradition aristotélicienne. En somme, Descartes, grâce à son interprétation mécaniste du vivant, aurait été le véritable auteur de la transformation de la nature en une œuvre de l'art divine, en l'opposant radicalement à l'autonomie de la nature réclamée par Aristote :

*De Renati Cartesii Homine  
Cartesii Chartis natura recluditur ipsa,  
Cujus ab ingenio nascitur omnis homo.  
Namque animal quod sponte prius, nunc arte movetur;  
Prodit et artificem machina plena Deum*<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Renatus Des Cartes, *De homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyt, Lugduni Batavorum, ex officina Hackiana 1664, 7r*. Dans la traduction de ce texte, Clerselier utilise le mot «Machine» pour «horologium». Cf. Préface de Schuyt, dans L. de La Forge, *L'homme de René Descartes*, Fayard, Paris 1999, p. 401 : «Or l'on se persuadera aisément, comme je pense, qu'il n'y a pas tant de ressemblance et d'affinité entre les Bestes et nous, et qu'elles ne sont pas d'un rang si relevé, si l'on prouve une fois que la connoissance qui les fait agir ne vient pas d'elles, mais de l'Auteur de la Nature, dont toutes les creatures celebrent la Sagesse, suivant cette Sentence tant de fois rebattuë, Que les ouvrages de la Nature sont les ouvrages d'une Intelligence. C'est suivant les loix que cette Providence a établis, que les choses pesantes tendent en bas, et les legeres en haut, et que toute la Machine du Monde fait ses revolutions dans le bel ordre que nous voyons. C'est encore par elle que la Tulipe, quoy que dépourvuë d'une connoissance qui luy soit propre, ouvre ses feüilles aux premiers rayons du Soleil, et qu'elle les ferme apres qu'il est couché, pour garantir sa graine de la fraischeur maligne de la nuit.»

Dans la même direction Louis de La Forge fait référence à l'horloge et à l'habileté du Dieu artisan qui pouvait voir mobilisée dans *L'Homme*. Cf. Louis de La Forge, «Remarques sur le Traité de l'homme», dans L. de La Forge, *L'homme de René Descartes* cit., p. 219-20 : «...pour justifier la pensée de l'Auteur, et les figures que j'ai inventées, et pour les expliquer, je dis qu'il me semble indubitable, que quand Dieu forma le Corps du premier homme, il donna à toutes les parties la conformation qui estoit requise pour la rendre capable de toutes les fonctions que nous y remarquons. ...Je croy que l'on ne niera pas non plus, que si par la seule inspection de la conformation de toutes les parties sensibles, nous pouvions concevoir comment se fait tout ce qui se remarque dans le Corps humain, de la mesme façon que l'on comprend clairement de quelle maniere se font tous les mouvemens d'une horloge, quand on a examiné la figure et la situation de toutes ses roües, on n'auroit jamais supposé qu'il y a quantité de choses dans le Corps da l'homme que les sens n'apperçoivent en aucune façon...»

<sup>43</sup> Thomas Bartholin, *Carmina, Hasniae, apud Daniele Palli, 1669*, p. 217, cit. in AT V, p. 570. Sur Thomas Bartholin voir I. A. Porter, «Thomas Bartholinus and Niels Stense (1638-1686). Master and Pupil» in *Medical History*, VII (1963), p. 99-125 et F.A. Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Olschki 1998, p. 75-80.



On ne sera pas surpris de voir Malebranche rapporter le comportement animal à l'intelligence divine et utiliser en ce sens la comparaison avec l'horloge : « Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence ; car tout ce qui est réglé le marque. Une montre même le marque : il est impossible que le hasard en compose les roues, et il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé les mouvements<sup>44</sup> ». Jean Darmanson reprend l'ancienne comparaison entre l'animal et l'horloge dans le cadre de son adhésion au refus cartésien d'accorder aux animaux une âme et une sensibilité, et c'est à l'appui de cette thèse qu'il affirme que « ...le mouvement si réglé d'une montre marque une intelligence qui en a si adroitement disposé les roues et les ressorts, mais qui en est *entièrement séparée*. Ainsi dans les animaux il n'y a ni intelligence ni âme comme on l'entend ordinairement<sup>45</sup> ». Ainsi, la plus originale des thèses des Descartes sur le comportement animal, selon laquelle les animaux sont dépourvus de sensibilité, est utilisée pour renforcer, en y ramenant Descartes, la doctrine traditionnelle qui voit dans le comportement des animaux la preuve de l'existence d'un créateur intelligent. Il en sort un Descartes privé du côté le plus audacieux, sur le plan théologique, de son projet, à savoir : se passer de la main de Dieu dans l'étude du vivant. Il s'agissait sans aucun doute d'un projet non moins audacieux que la thèse des « esprits faibles » qu'il prétendait démolir avec sa théorie des animaux-machines.

Emanuela SCRIBANO  
*Università Ca' Foscari, Venezia*

<sup>44</sup> N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, p. 393. Voir aussi François de Lanion, *Méditations sur la métaphysique*, éd. par J-Ch. Bardout et K. Trego, Paris, Vrin 2009, p. 108-9 : « tous les mouvements des bêtes marquent une intelligence, car tout ce qui est réglé le marque ; une montre même le marque, il est impossible que le hasard en compose les roues, et il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé le mouvement ... Mais il faut encore ôter l'équivoque : les mouvements de la matière marquent une intelligence, mais une intelligence qui est distinguée de la matière et des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une montre est distinguée de la montre... »

<sup>45</sup> J.M. Darmanson, *La bête transformée en machine*, s.l., 1684, p. 89-91 : « Il est vrai que le mouvement des Bêtes marque une intelligence, mais ce qui se passe dans toutes les plantes en marque aussi : Une plante se nouë d'espace en espace pour se fortifier ; elle couvre sa graine d'une peau qui la conserve ; elle l'environne de piquans pour la defendre, cela ne se peut sans intelligence : mais qui n'est point dans la matière ; mais seulement dans l'auteur de la nature qui en regle les mouvemens. »

## LE THEOPHRASTUS REDIVIVUS ET LE LIBERTINAGE : UNE HYPOTHÈSE À PARTIR DES DIALOGUES FAITS À L'IMITATION DES ANCIENS DE FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER

Le *Theophrastus redivivus*<sup>1</sup>, ce volumineux traité matérialiste athée de 1000 pages, anonyme et rédigé en latin en 1659, est un tissu immense de citations et, à ce titre, il a souvent été rangé parmi les « libertins érudits », notamment par René Pintard qui dit de lui qu'« il compile plus qu'il ne crée, et tire ses idées des vieux livres »<sup>2</sup>. Pourtant notre auteur, appelons-le l'Anonyme, nous propose un système raisonné et systématique qu'il développe au cours de six traités, le premier portant sur les dieux qui n'existent pas, le second sur le monde qui n'est pas créé mais éternel, le troisième sur les religions qui ne sont que des inventions humaines, le

<sup>1</sup> Le *Theophrastus redivivus*, est resté à l'état de manuscrit jusqu'à sa première édition, en Italie, en 1981, par Gianni Paganini et Guido Canziani : *Theophrastus Redivivus*, Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, (Introduzione, p. XV. Nota storico-critica : I. Cenni sulle fonti e sulla collocazione storica dell'opera, p. LIII. II. Descrizione dei manoscritti, p. LXXIII. III. La storia della tradizione, p. LXXVIII. IV. I rapporti tra manoscritti, p. CXI. V. I principi dell'edizione, p. LIII-CXXII). Firenze, La nuova Italia editrice, 1981. Deux volumes, 991 p. Il connaît depuis quelques années, un regain d'intérêt comme le montre le recueil d'articles *Entre la Renaissance et l'Âge classique*, le *Theophrastus redivivus, 1659*, textes réunis par Nicole Gengoux, (Actes du colloque organisé à l'E.N.S.-Lyon par Nicole Gengoux (C.E.R.P.H.I., dir. Pierre-François Moreau), les 4 et 5 décembre 2009), avec des articles de G. Paganini, J. C. Laursen, L. Bianchi, H. Bah-Ostrowicki, O. Bloch, N. Gengoux, M. R. Donis, M. Benitez, Paris, Honoré Champion, 2014. Trois livres ont paru récemment, l'un en Espagne (Donis Marcelino Rodríguez, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Vicerrectorado de investigación clandestine », dirigée par chez Champion, dans la collection « Libre pensée et littérature clandestine », dirigée par A. McKenna : Hélène Bah-Ostrowiecki, *Le Theophrastus redivivus. Erudition et combat anti-religieux au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012, et Nicole Gengoux, *Un athéisme philosophique à l'âge classique. Le Theophrastus redivivus, 1659*, 2 vol. Paris, Honoré Champion, 2014.

<sup>2</sup> R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève, Éditions Slatkine, 2000, p. 433, et 644.