

Cristian MOISUC*

„Le dualisme cartésien”. Réception et postérité d’une question insoluble

(Delphine Antoine-Mahut. *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, J. Vrin, 2021, 356 p.)

Keywords: Descartes, réception, canon philosophique, dualisme, âme, corps,

Ce livre écrit par Delphine Antoine-Mahut se propose de répondre à une question ambitieuse que les manuels et les histoires de la philosophie ne se posent même pas, à savoir *comment penser philosophiquement la canonisation ?* (p.8). La figure canonique de tout philosophe n'est pas une donnée qui s'impose de soi, mais bien le fruit d'un processus à la fois historique et herméneutique, qui conjugue *hagiographie* et *iconisation* (p.9), décrivant un paysage où les *réceptions* (obligatoirement au pluriel !) de l'œuvre d'un auteur s'affrontent dans une *pluralités concurrentielle* (p.9).

Dans le sillage méthodologique ouvert par un livre publié en 2014 et qui s'intéressait à la réception multiforme de Malebranche (*Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2014), Delphine Antoine-Mahut s'intéresse à la figure de Descartes, plus précisément aux étapes de sa canonisation philosophique.

Car il s'agit bien d'un *processus historique* et d'un *résultat officiel* (« une figure philosophiquement canonique, consacrée par les institutions et enseignée dans le programmes », p.8), qui se déplace des *textes* aux *intentions* de l'auteur en question, procède par *sélections*, *reformulations* et *hiérarchisations* (p.9), *s'enrichit d'une série d'étiquettes* (p.10), *attache au nom de l'auteur plusieurs « -ismes »* (p.10) et entre-mêle les intentions de l'auteur avec celle de son interprète (p.11). Bref, le canon philosophique *n'est pas philosophiquement pur* (p.12), mais *traversé par des valeurs et des affects* (p.12), forgé dans le creuset de *la correspondances, des écrits polémiques et des préfaces ajoutées après-coup* (p.16).

* Associate Professor, PhD, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania; email: cristian.moisuc@uaic.ro

** Acknowledgement: This work was supported by a grant of the Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS/CCCDI – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, within PNCDI III.

S'il fallait trouver un lieu privilégié qui fournirait les bases du processus de canonisation philosophique, il faudrait s'arrêter à la controverse avec Regius, considère l'auteure (p.16). Liés par les mêmes intérêts lors de la querelle d'Utrecht, Descartes et Regius viennent à se séparer lorsque le dernier décida de porter la critique des formes substantielles sur les idées innées et sur Dieu.

C'est donc Descartes lui-même qui commença son autoportrait philosophique, par souci de rupture de son (jusque-là) disciple. Delphine Antoine-Mahut choisit une matrice interprétative qui fait état de la controverse originaire entre Descartes et Regius, en tant que représentants de deux positions radicalement opposés (comme deux passions primitives), à savoir le "rationalisme" et "l'empirisme" (p.19). L'hypothèse de qui sous-tend l'analyse des réceptions de Descartes par les successeurs est que « dans leur variations indéfinies, ces réceptions peuvent toutes être dérivées de cette sélection » (p.19).

Il s'agit donc d'un parcours historique qui va de Claude Clerselier jusqu'à Charles Renouvier, dont chaque réception est décrite par un verbe (stratégie herméneutique qui s'apparente à celle de Ferdinand Alquie décrivant, dans les années '70, à l'aide des adjectifs, les différents étapes du cartésianisme chez Malebranche) :

- Claude Clerselier : *dissocie* les passions primitives au profit d'une seule et d'un Descartes-dualiste ;

- Louis de La Forge (1632-1666) *combine* les deux passions afin d'offrir l'image d'un Descartes-unitariste ;

- Nicolas Malebranche (1638-1715) *incorpore* les arguments empiristes afin de rendre compatible le cartésianisme avec l'augustinisme ;

- Destutt de Tracy (1754-1836) *restitue* à la métaphysique cartésienne sa dimension empiriste ;

- Victor Cousin (1792-1854) *ombrage* (en tant qu'éditeur de l'œuvre de Descartes et responsable de l'éducation nationale) les textes cartésiens et reprend la position jadis tenue par Clerselier ;

- Charles Renouvier (1815-1903) *intègre* (ou du moins essaie de le faire) les deux aspects de l'œuvre cartésienne, à savoir le rationalisme et l'empirisme.

Nous sommes donc en présence d'un travail remarquable qui essaie de cartographier ces six cartésianismes (qui, tous, concourent à la fabrique du « canon cartésien », puisqu'il s'originent dans le débat et la controverse Descartes-Regius et, partant, dans la relation métaphysique et physiologique entre l'âme et le corps).

Sur le plan structurel, ces six cartésianismes seront analysés dans deux parties relativement égales (Deuxième partie. *La canonisation : Clerselier, la Forge, Malebranche* ; Troisième partie. *Retentissement du canon : Destutt de Tracy, Cousin, Renouvier*), qui suivent une première partie, consacrée à la « *Fabrique du canon : Descartes versus Regius* ».

La première partie est éclairante sur trois points.

- Tout d'abord, parce l'auteure est très attentive aux prémises de la démarcation intra-cartésienne (entre Descartes et Regius, sur les questions qui relèvent des enjeux théologiques, à savoir l'âme et Dieu). Pour Descartes, la prise de distance par rapport à Regius est « un travail d'affirmation de soi » (p.39). C'est en reniant Regius (qui commence par être très cartésien et qui finit par se ranger du côté des calomnieux) que Descartes affirme sa singularité. Désavouer le disciple, c'est reconnaître qu'on a été mal compris et que la première réception a échoué. Dès lors, il faut répliquer (pp.55-82) entrer en « résistance ouverte » (comme on lit dans la *Lettre à Dinet*). Cette étape est marquée par des « démarcations successives » (p.46) grâce aux lettres à Elisabeth et à Hogelande, à l'accusation de plagiat brandie contre Regius et surtout grâce à la « théorisation du caractère inorganique de la volonté, clairement absente chez Regius » (p.52). Delphine Antoine-Mahut souligne que dans cette étape tardive Descartes insiste sur « la fondation métaphysique de cette belle pièce de psychologie » (p.52), à savoir la contraction musculaire.

- Ensuite, parce que la deuxième phase du rapport entre Descartes et Regius est décrite comme « l'incubation du canon » (il s'agit des *Notae in Programma quoddam*). C'est ici exactement que Descartes revendique le titre de « premier à avoir considéré la pensée en tant qu'attribut principal de la substance incorporelle et l'étendue en tant qu'attribut principal de la substance corporelle » (p.59, qui cite le deuxième article). Cette phase du canon montre un Descartes qui « caricature » Regius (p.60) et qui veut fermer la porte à la possibilité que l'esprit soit vu comme un *mode* du corps (une position que l'ancien disciple ne soutenait « certes pas exactement en ces termes, mais sur le fond » (p.61, qui cite les *Notae*). On voit donc un Descartes tout à fait conscient des *conséquences* que la position d'un Regius sectaire pourrait générer et c'est la raison pour laquelle il mobilise contre ce dernier la notion d'« athée temporaire ». Delphine Antoine-Mahut attire l'attention sur « l'amère leçon de la calomnie » des *Notae*, qui montre que le cartésianisme s'est vu dès le début priver de son « potentiel rationaliste » par Regius, qui, reléguant la connaissance de l'âme à la révélation, la réduit à une connaissance phénoménale et ôte tout la nature exceptionnelle de son objet (p.65). Les pages 71-73 présentent donc un Descartes très conscient du fait que la réception et la transformation de sa doctrine par Regius « vide la distinction substantielle de son contenu rationnel » (p.71) et introduit, pour la première fois, la possibilité théorique de voir l'esprit comme étant entièrement passif. C'est donc une « radicalisation empiriste » (p.73) qui emporte Regius, qui applique à l'âme humaine « les mêmes critères épistémologiques que ceux qui spécifient précisément la philosophie nouvelle

contre la multiplication des entités scolastiques » (p.75) et lui confère, derechef, un caractère *organique*, grâce à la notion de *disposition*. Du coup, la notion de Dieu aura le même sort, reléguée au statut de notion issue de l'observation ou de l'enseignement des choses. Les pages 79-82 (qui closent la première partie du livre) décrivent donc la position de Regius comme un miroir philosophique renversé par rapport à Descartes : dépendance de l'âme envers le tempérament et le cerveau, l'origine affective de la volonté et le caractère acquis de toutes les idées de l'âme (p.81).

Dans la deuxième partie du livre, Delphine Antoine-Mahut se penche sur le processus proprement dit de canonisation, c'est-à-dire sur l'officialisation philosophique de l'image de Descartes par *Clerselier* (auquel est consacré le chapitre V) et son cercle intime, dont l'entreprise éditoriale (la publication des *Lettres*) a un but bien précis : « Pour la postérité, l'identité de Descartes devra désormais être associée à une philosophie de la distinction substantielle fondée dans l'activité divine » (p.106). Mais il y va aussi d'un autre enjeu du premier volume des *Lettres* : exclure Regius du camp des cartésiens fidèles. Pour ce qui est du deuxième volume des *Lettres*, Delphine Antoine-Mahut considère que celui-ci remplit une fonction métaphysique bien précise, à savoir « marteler la capacité de l'esprit humain à accéder à la connaissance ontologique de la distinction substantielle » (p.121) et, par la suite, inscrire dans le canon cartésien « deux principes métaphysiques inamovibles : *le cogito* et Dieu » (p.121). C'est avec le troisième volume et plus précisément avec la lettre qui clôt le volume (adressée par Clerselier à Louis de la Forge, le 4 décembre 1660) que s'ouvre l'interprétation occasionaliste de cette force qu'a l'âme de créer du mouvement dans le corps, une expérience que Descartes lui-même jugeait « certissima et evidentissima » (dans la *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648). On comprend donc que l'occasionalisme est né d'un « problème interne du cartésianisme » (que Descartes a formulé lui-même dans la *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643) à savoir la nécessité de maintenir ensemble la capacité de l'âme humaine à créer du mouvement dans le corps auquel elle est jointe et le principe métaphysique de l'immutabilité divine (p.134). Si Descartes lui-même n'a pas tranché entre ces deux vérités, c'est Clerselier qui s'est cru obligé de faire le choix, dans la lettre à La Forge du 4 décembre 1660, en reprenant (sans le dire explicitement) une distinction mobilisée auparavant par Regius (livre V, chapitre X de la *Philosophia naturalis*), entre « créer » et « déterminer » le mouvement musculaire et en déplaçant la question, de la physique à la métaphysique (p.138). Le rôle de Clerselier dans le processus de canonisation, selon l'auteure, ne devrait pas être sous-évalué, puisqu'il réussit à dissocier Descartes de Regius « par l'ingestion et digestion de cet argument de la distinction entre créer et déterminer », ce qui s'apparente à « une forme d'assimilation, puis d'un dépassement » (p.139). A la fin de cette période du canon, on a donc affaire à un « complexe entrelacs »

(p.139) de *trois* cartésianismes qui délimiteront le champs des réceptions ultérieures de Descartes : celui dogmatique officiel, de Clerselier ; celui empirique officieux, de Regius ; et, bien sûr, celui de Descartes lui-même, tenant ensemble ce que les deux autres considèrent comme contradictoire ou inaccessible, à savoir la distinction substantielle, la toute-puissance divine et l'expérience de la volonté de l'âme sur le corps.

Dans le chapitre VI, l'auteure analyse la contribution de Louis de La Forge au canon cartésien et la définit par le verbe « combiner ». Pour ce post-cartésien, l'enjeu est double : d'une part, en tant que médecin, « défendre Descartes dans un contexte d'avancées expérimentales sans précédent » (p.145) ; d'autre part, maintenir et prolonger le primat ontologique et épistémique de l'âme sur le corps. C'est dans le cadre de ce double enjeu que La Forge se propose de « suppléer ce que Descartes aurait pu faire », comme on lit dans le *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et de ses fonctions* ; sa démarche herméneutique consiste à faire de la force que a l'âme sur le corps « le critère identitaire principal du cartésianisme » (p.147). La Forge fera ainsi un « détour par Henri More », selon Delphine Antoine-Mahut (pp.147-162) et ses résultats philosophiques s'apparenteront à une combinatoire (« ...la démarche de Regius est ainsi combinée par La Forge avec les projets communs à More et à Clerselier » p.166), dont le but est de « réhabiliter le potentiel empiriste de la psychologie cartésienne » (p.174) et de recentrer l'attention sur l'expérience intérieure de cette force de l'âme. Ceci faisant, La Forge emploie une distinction qui semble annoncer Malebranche, à savoir entre la « la cause prochaine et principale » de la connaissance et « la cause éloignée et accidentelle » de celle-ci (p.180), sans pour autant mobiliser un lexique occasionaliste en tant que tel (p.182). En insistant sur le primat de la volonté sur l'entendement qui, de ce point de vue, devient passif (p.185), La Forge donne l'occasion à Malebranche de critiquer ce cartésianisme volontariste aux allures d'*orgueil* et de *vanité* (voir le *Xe Eclaircissement*).

Malebranche (analysé dans le VIIe chapitre du livre) ne fera donc, selon l'auteure, que « reprendre le travail de Clerselier, avec les armes de Regius, pour les retourner contre un certain La Forge et déchoir l'âme de Descartes de sa superbe » (p.188). De notre point de vue, la lecture que fait Delphine Antoine-Mahut à l'œuvre malebranchiste est originale, et relève d'un rapprochement entre l'oratorien et Regius (surtout au sujet de la critique des formes substantielles et de la connaissances des corps par révélation) qui n'a pas été (suffisamment) étudié jusque-là. Ce qui unit les deux philosophes, c'est une idée commune, à savoir « la critique radicale des prétentions du *cogito* » (p.190).

S'il y avait à choisir un verbe pour décrire les travail de Malebranche, celui-ci serait « incorporer ». Pour l'oratorien, la déchéance du *cogito* et de la volonté cartésienne se fait à l'aide du levier qu'est la « puissance » des corps.

Ainsi naît un « cartésianisme empiriste, dont la fortune est massive, dans l'héritage des Lumières et la psychologie du XIXe siècle » (p.195). On comprend, grâce aux analyses de l'auteure, que le déplacement de l'innéisme cartésien en Dieu (la vision en Dieu) n'aurait pas été possible sans l'extension de la psychologie mécaniste (p.194) et sans la concentration sur le critère de l'expérience (p.196). La déconstruction de la dimension rationnelle de l'expérience « certissime et evidentissima » dont parlait Descartes dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 se fait au nom de l'expérience quotidienne que fait l'homme *déchu*. Pour Malebranche, cette thèse théologique (la misère ou la déchéance de l'homme) et aussi une prise de position philosophique sur la situation de l'expérience humaine réelle (voir le *IXe Eclaircissement*). On comprendra donc mieux, à la lumière des précisions faites aux pages 197-208, que Malebranche a été « celui qui inscrit une psychologie expérimentale au cœur du canon cartésien » (p.196) – loin d'être le prototype du philosophe méditatif ! - et que sa critique à l'adresse de la psychologie rationnelle cartésienne (dont les représentants étaient Arnauld, Régis et Desgabets) s'est faite grâce à une batterie d'arguments qui invalident la possibilité de l'homme déchu d'avoir une idée claire et distincte de son âme.

Le lecteur du livre appréciera la présentation non-conventionnelle mais non moins intéressante de Malebranche, qui est décrit comme un critique de la psychologie rationnelle cartésienne au nom du *critère expérimental* (on se rappelle toujours le *Xe Eclaircissement* où Malebranche demande ni plus ni moins où est-ce que les hommes ont vu le décret créateur des vérités éternelles dont parlait Descartes ?) qui lui donne droit à demander la preuve des préjugés cartésiens (p.198). Si les cartésiens « rationalistes » accusent Malebranche de ne pas s'élever au degré d'abstraction qui lui permettrait de connaître son âme, celui-ci réplique en mettant en avant l'impossibilité d'ignorer la misère actuelle de l'homme, qui brouille irrémédiablement la connaissance de l'âme, comme l'on observe chez tous les hommes (p.204). Mais l'oratorien reprend surtout une ligne d'argumentation utilisée par Régis, qui insistait sur l'organicité de toutes nos pensées en cette vie (p.204) et la mobilise pour dénoncer la capacité de l'*ego* à causer sans pensées. Sur ce point, on ne peut pas contredire l'auteure, mais on peut se demander si elle ne va pas trop loin dans son interprétation lorsqu'elle présente la célèbre thèse malebranchiste de l'obscurité de l'âme comme étant issue *uniquement* de l'opposition malebranchiste à la dimension rationaliste de la psychologie cartésienne. Certes, l'obscurité de l'âme est une thèse qui sert bien à la critique adressée par l'oratorien au *cogito* cartésien et aux prétentions de celui-ci d'avoir des idées innées, mais peut-on ignorer le *fondement théologique* de cette thèse ? Peut-on la tenir pour une thèse qui possède *uniquement* un but polémique et qui fonctionne *uniquement* dans la controverse concernant l'immatérialité de l'âme et son emprise sur le corps ? L'occasionalisme de Malebranche est

beaucoup *plus théologique* que l'auteur le laisse entendre et la critique des idées innées, tout en mobilisant la thèse de l'obscurité de l'âme à elle-même (fût-ce en dans le sillage de Regius), est effectuée surtout par recours théologique à la Raison universelle (voir les *Œuvres complètes*, XVII-1, p.393 : « L'homme n'est que ténèbres par lui-même. Ce n'est point l'homme qui produit en lui les idées par lesquelles il aperçoit toutes choses ; car il n'est pas à lui-même sa lumière[....] C'est le grand Maître qui instruit tous ceux qui viennent en ce monde : c'est en lui et par lui et dans lui que nous voyons tout ce que nous voyons, et que nous pouvons voir tout ce que nous sommes capables de voir : parce que Dieu renfermant les idées ou les ressemblances de tous les êtres, et étant en lui comme nous sommes, *in ipso enim vivimus, movemur, et sumus*, nous y voyons, où nous pouvons y voir successivement tous les êtres »).

Ce qui est plus problématique pour Malebranche, c'est l'effort d'articuler l'évidence métaphysico-théologique de la cause réelle (Dieu qui remue le bras) avec l'expérience quotidienne (nous remuons notre bras quand nous le voulons). Dans les pages 231-239, Delphine Antoine-Mahut présente les trois manières principales grâce auxquelles l'oratorien s'efforce de répondre à ce dilemme : la dénonciation d'un illusoire et dangereux sentiment de *familiarité avec Dieu* qui déterminerait les hommes à croire qu'ils sont la cause réelle du mouvement dans leur corps ; la critique du sentiment d'efficiance en lui-même, qui confond la conscience de la *volonté* à remuer son bras et la conscience de *l'effort* à le remuer ; enfin, la reprise du thème théologique d'impuissance. C'est en mobilisant ces trois types d'arguments que Malebranche essaie de « faire coïncider l'expérience de Dieu et notre individualité finie » (p.234).

Toutefois, malgré la clarté de l'analyse, on appréciera un peu moins le titre d'« empirisme intégral » (p.234) accolé au nom de Malebranche. C'est en forçant un peu (trop) les traits et en exagérant le rôle *systémique* de l'expérience chez Malebranche qu'on peut lui assigner cette étiquette, d'*empiriste*, comme si la dimensions métaphysico-théologique devrait être évacuée du système occasionalisme. Certes, Condillac aura de bonnes raisons d'assumer certaines positions *empiristes* de Malebranche (pp.236-237), mais ne mettons pas la charrue (philosophique) devant les bœufs. L'oratorien a mêlé, peut-être, une psychologie métaphysique et une psychologie expérimentale, selon le mot de Paul Janet, cité à la page 238, mais cela ne le rend pas pour autant un empiriste, encore moins un *quasi-Regius*, comme il transparait du chapitre qui lui est consacré dans ce livre. La piste de la parenté réelle d'arguments entre Regius et Malebranche mérite bien d'être approfondie, mais avec une certaine prudence méthodologiquement salutaire.

La troisième et dernière partie du livre est consacrée à l'institutionnalisation de l'image de Descartes dans le paysage intellectuel français après 1800 et dans l'enseignement officiel de la philosophie.

Delphine Antoine-Mahut s'intéresse ici au travaux de *Destutt de Tracy* (et à son bref mais non moins décisif article intitulé « Sur les Lettres de Descartes »), de *Victor Cousin* (celui qui consacre le canon cartésien métaphysique et dualiste dans l'enseignement philosophique français) et de *Charles Renouvier* (qui s'affirme progressivement comme un adversaire de Cousin, p.333 *sq.* et un repreneur des arguments de Regius, pp.326). On laissera au lecteur le plaisir de découvrir les étapes institutionnelles du « retentissement du canon » et le parcours de l'image de Descartes dans les institutions, concours et éditions françaises du XIXe siècle.

En fin de compte, on comprend que le canon cartésien ne pose pas uniquement le problème de la réception des textes du philosophe, mais nous invite aussi à réfléchir au *sens* de l'histoire (des histoires) de la philosophie (p.347). Faire l'histoire de la philosophie ne veut pas dire s'arrêter uniquement au philosophes dont on sait qu'ils sont « incontournables », mais aussi et surtout « expliquer des histoires possibles » (p.348), rendre justice aux textes ou aux auteurs qui sont passés, à tort ou à raison, à la « lessiveuse mémorielle » (p.348) et, pourquoi pas, « identifier des histoires impossibles » (349), à savoir des « cartésianismes » si éloignés de celui canonique, qu'ils sont presque impossible à tenir pour conformes aux intentions et aux textes de Descartes. Mais cela n'empêche pas ces cartésianismes d'exister et de générer des effets qui se propagent encore jusqu'à nous.

Références

- Delphine Antoine-Mahut. 2021. *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*. Paris: J. Vrin, 2021
- Malebranche, Nicolas. 1958-1976. *Œuvres complètes de Malebranche en 20 volumes*, éditeur À. Robinet. Paris : Vrin.