

Pour une conception polémique du cartésianisme.

Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes

Une conception polémique du cartésianisme

À la question « Qu'est-ce qu'être cartésien ? », on peut répondre de diverses manières. Bien sûr, cette diversité peut être associée à la multiplicité des figures de Descartes à travers l'histoire¹. Me cantonnant à la première réception de Descartes, je montre pour commencer qu'elle peut aussi s'expliquer en termes de partis pris méthodologiques, je marque les limites de ces différents partis pris, et j'indique en quoi l'étude des controverses peut combiner leurs mérites à tous.

La première réponse à la question « Qu'est-ce qu'être cartésien ? », qu'on pourrait appeler essentialiste, consiste à isoler un trait jugé caractéristique de la doctrine cartésienne et à affirmer qu'un corpus peut être déclaré « cartésien » si et seulement si on y trouve le trait en question. Ainsi, dans l'hypothèse où le trait pertinent serait la présence d'un problème de l'union de l'âme et du corps, Spinoza, Malebranche et Leibniz seraient cartésiens ; mais, si ce trait consistait à soutenir que, parmi les lois de la nature, la loi qui énonce la conservation du mouvement a un rôle éminent, les véritables cartésiens seraient plutôt Jacques Rohault ou Pierre-Sylvain Régis. On voit rapidement d'où viennent en général les apories de cette première réponse. Il restera toujours un certain flou quant à la manière dont identifier le cœur doctrinal définissant le cartésianisme, et ce n'est pas en multipliant les traits pertinents qu'on dissipera ce flou. En fait, à moins de se placer dans le cas imaginaire d'un cartésien ré-écrivant l'œuvre de son maître comme Pierre Ménard ré-écrivait le Quichotte, il faudra bien constater qu'aucun disciple n'est vraiment discipliné : la reprise de l'œuvre cartésienne s'est toujours faite à travers des écarts, des infléchissements, des détournements, des modifications ou des subversions, selon la terminologie qu'on préférera².

Les apories de cette première réponse ont pu conduire à suggérer — il est vrai en réponse à la question de ce qu'est l'aristotélisme et non à la question de ce qu'est le

¹ Voir en ce sens F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

² C'est à un constat de ce genre qu'arrivait déjà F. Alquié dans *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974. Pour une synthèse de sa démarche, voir « Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza », *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à P. Bénichou*, éd. M. Fumaroli, Genève, Droz, p. 187-202, particulièrement p. 198-199. On vérifiera sans peine que le schème de l'indiscipline est une constante dans l'analyse des doctrines des cartésiens.

cartésianisme — une version affaiblie de la réponse essentialiste, qu'on pourrait caractériser comme naturaliste. S'appuyant sur les travaux d'Edward Grant et de Charles B. Schmitt, Hans Thijssen a ainsi remarqué qu'on pouvait soutenir que les aristotéliens, s'ils ne partagent pas une essence, forment du moins une famille. Quoiqu'on en ait, il y a en effet entre eux des ressemblances, un « air de famille », selon l'expression de Wittgenstein³. Comme je l'ai fait comprendre par ma référence borgésienne, lorsqu'on cherche à identifier ce qu'est le cartésianisme des cartésiens, on s'appuie sur des ressemblances floues, et non pas sur des identités strictes : la métaphore wittgensteinienne correspond effectivement au sentiment qu'on éprouve devant ce genre de ressemblances. Néanmoins, dans une famille au sens propre, c'est-à-dire ici biologique, l'air de famille a une explication génétique. Dès lors, tant qu'on n'aura pas trouvé l'équivalent, pour les textes, de ce que sont les gènes pour deux membres de la même famille, l'air de famille s'appliquera aux textes seulement de manière métaphorique, et une métaphore n'a par définition aucune portée explicative.

Abandonnant la réponse essentialiste et son affaiblissement naturaliste, il est possible de se tourner vers des déterminations plus conventionnelles et plus sociales de ce que c'est qu'être cartésien. Il s'agit alors, comme le disent les sociologues des sciences, de respecter les « catégories des acteurs ». Il y a là indubitablement un bon conseil, mais il est plus compliqué à appliquer qu'on ne le dit parfois. Supposons en premier lieu que nous choissions d'appeler « cartésiens » tous ceux qui se proclamaient tels au XVII^e siècle : faudra-t-il compter pour cartésiens tous les jeunes fats qui, à suivre le témoignage de Gabriel Daniel, se disaient tels sans avoir lu une seule ligne de Descartes, ni sans doute d'aucun philosophe ? Oui, puisqu'ils se disaient cartésiens ; mais non, puisque Daniel, qui est bien un acteur de ce temps, introduit une différence entre ces jeunes fats et les cartésiens véridiques⁴. Supposons en second lieu que, attentifs aux réseaux familiaux et aux relations de patronage, mais aussi aux effets institutionnels, nous choissions de répertorier comme cartésiens ceux qui se sont rangés dans le parti cartésien tel que, dans les années 1660, Claude Clerselier et Jacques Rohault le constituèrent à travers une intense activité d'édition, et que nous leur opposions les jésuites

³ J. M. M. H. Thijssen, « Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval (and Renaissance) Natural Philosophy », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 2.2, 1991, p. 503-528.

⁴ L'Aristote qu'il met en scène promettait en effet, contrairement à ce qui se faisait de son temps, de « ne donner à personne le nom de Cartésien qu'avec beaucoup de discernement, sur tout, quand il s'agira de certains jeunes Abbez, Cavaliers, Avocats, Médecins, qui se disent Cartésiens dans les compagnies, pour avoir un titre de bel esprit, qu'ils obtiennent quelquefois par la seule hardiesse de parler à tort & à travers de matière subtile, de globules du second élément, de tourbillons, d'Automates, de phénomènes, sans sçavoir autre chose, que ces termes. » (G. Daniel, *Voyage du monde de Descartes* (1690), Paris, V^e Simon Bénard, 1691, p. 142).

qui, comme on sait, furent les plus actifs à promouvoir la mise à l'index des œuvres de Descartes, puis à combattre les successeurs de ce dernier⁵. Mais comment ne pas voir que ni le parti cartésien, ni la Compagnie de Jésus ne peuvent être étudiés comme des empires séparés ? D'une part, l'œuvre de Descartes a circulé au-delà de son parti, de sorte que ses adversaires mêmes se sont trouvés marqués par elle : les attaques anti-cartésiennes ont souvent été faites selon les règles du jeu qu'elle avait instaurées, sur des problèmes ouverts par les tensions qu'elle présentait, avec des outils intellectuels qui lui étaient empruntés. D'autre part, la détermination d'un parti, d'une école ou d'une chapelle se faisant en grande partie *contre* un autre parti, une autre école ou une autre chapelle, l'étude des cartésiens de ce temps ne saurait être dissociée de l'étude des anti-cartésiens : la mise à l'index des œuvres de Descartes en 1663, les interdictions d'enseigner le cartésianisme des années 1670-1690, la masse des ouvrages publiés contre Descartes dans ces mêmes années contribuent à constituer le parti cartésien au même titre que la stratégie de publication promue par Clerselier, les conférences organisées par Rohault ou la première vie de Descartes rédigée en français par Adrien Baillet.

Ainsi, même en se limitant à la première réception de Descartes, on peut adopter différents parti pris méthodologiques pour répondre à la question de savoir ce que c'est qu'être cartésien, et aucun de ces parti pris ne livre une réponse simple. Sommes-nous pour autant dans une impasse ? Sans prétendre faire de l'étude des controverses un « sésame de l'histoire intellectuelle »⁶, celui qui cherche à répondre à cette question a tout intérêt à prêter attention aux controverses dans lesquelles cartésiens et anti-cartésiens se sont opposés les uns aux autres et aux polémiques internes au cours desquelles les cartésiens se sont efforcés de définir ce qui constituait leur identité⁷. Indépendamment de la distinction entre débats, controverses et polémiques, disputes et querelles, c'est ce à quoi réfère l'expression « conception polémique du cartésianisme » dans le titre de cet article. Précisons aussi brièvement que possible l'intérêt que présente cette conception polémique du cartésianisme.

⁵ Pour des descriptions du parti cartésien, F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 15-64 ; S. Van Damme, *Descartes*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2002, p. 29-60.

⁶ A. Lilti, « Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne », *Mil neuf cent*, n° 25, 2007, p. 13-28, ici p. 13.

⁷ Pour une étude de controverse entre cartésiens et anti-cartésiens, voir S. Roux, « A French Partition of the Empire of Natural Philosophy (1670-1690) », in *The Mechanisation of Natural Philosophy*, éd. D. Garber et S. Roux, Kluwer Academic Publishers, New York, Dordrecht, Boston, London, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », à paraître ; pour une étude de polémique entre cartésiens, voir D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

Les études de controverses constituent quasiment un domaine à part entière en histoire des sciences ; dans ce domaine, on privilégie des micro-configurations (un espace éditorial ou expérimental limité, une période historique circonscrite, un petit objet scientifique), ce qui permet, lorsque l'exercice est réussi, d'articuler des dispositifs traditionnellement répertoriés comme épistémologiques et des dispositifs traditionnellement répertoriés comme sociaux⁸. À plusieurs reprises, Jean-Louis Fabiani a plaidé pour une introduction des études de controverses en histoire de la philosophie⁹. Il ne m'est pas possible de développer ici une argumentation systématique : j'indiquerai simplement ce que les études de controverses apportent à la détermination des catégories historiographiques dont nous faisons usage en histoire de la philosophie — qu'il s'agisse du « cartésianisme », de la « philosophie analytique » ou de l'« empirisme ».

Parce qu'elles privilégient des micro-configurations et qu'elles articulent dispositifs sociaux et épistémologiques, les études de controverses contribuent à éviter deux illusions :

- i. Une illusion rétrospective. L'historien de la philosophie tend à croire qu'une étude patiente des textes de Descartes lui permettra de fixer la signification du cartésianisme une fois pour toutes. Dans une controverse, cette signification est cependant mise en question : la démarcation entre cartésiens et anti-cartésiens constitue le résultat de cette controverse tout autant que sa cause première. Ainsi, d'une controverse à une autre, l'illusion rétrospective consistant à croire qu'on peut fixer une fois pour toutes la signification du cartésianisme en vient à se dissiper.
- ii. Une illusion scolastique. Parce qu'il adopte une posture désintéressée par rapport à son objet, l'historien de la philosophie tend à croire qu'il peut saisir le cartésianisme *sub specie aeternitatis*, en négligeant les plus mondains de ses enjeux. Les controverses permettent de résister à cette tendance, dans la mesure où elles jouent sur différents niveaux de discours, brouillent les registres admis, et finalement rendent difficile l'isolement des textes que promeuvent toutes les lectures internalistes.

⁸ Pour une bonne mise au point sur ce que les études de controverses ont apporté à la sociologie des sciences, voir D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, PUF, 2003. Pour un bilan à plusieurs voix, voir le numéro spécial *Mil neuf cent*, n° 25, 2007, *Comment on se dispute. Les formes de la controverse de Renan à Barthes*.

⁹ J.-L. Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets », *Enquête*, 1997, 5, p. 11-34, mis en ligne le 26 novembre 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document1033.html>, et *id.*, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels : Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent*, n° 25, 2007, p. 45-60.

Selon les controverses qu'on étudie, on n'obtiendra donc pas la même réponse à la question de savoir ce que c'est qu'être cartésien : il n'y a pas d'essence du cartésianisme, mais il n'y a pas non plus une unique manière de tracer la démarcation entre partisans et adversaires du cartésianisme. Il existe cependant des controverses particulièrement remarquables, qui contribuent à fixer assez durablement la signification de cette démarcation. C'est le cas de la grande bataille du cartésianisme, et, dans cette bataille, de la querelle de l'âme des bêtes¹⁰.

La querelle de l'âme des bêtes

Ce qu'on appelle usuellement la « querelle de l'âme des bêtes » eut dès la fin du XVII^e siècle ses historiens. Du côté des modernes, Pierre Bayle : le compte rendu qu'il consacra, dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de mars 1684, à l'ouvrage de Jean Darmanson, *La beste transformée en machine*, était une première histoire de la querelle, qu'il devait ensuite abondamment étoffer dans les articles « Pereira » et « Rorarius » de son *Dictionnaire historique et critique* (1697 pour la première édition). Du côté des anciens, on rencontre Gabriel Daniel : il publia en 1693 une *Suite du Voyage du monde de Descartes* consacrée dans sa première partie à une présentation partisane et ironique de la querelle¹¹. Je prends maintenant Bayle et Daniel pour guides afin d'introduire cette querelle, et plus particulièrement des deux ouvrages qui m'intéresseront ensuite, le *Discours de la connaissance des bêtes* d'Ignace-Gaston Pardies et le traité *De l'âme des bêtes* d'Antoine Dilly¹².

Au tout début de la *Suite du Voyage du monde*, Daniel donne la caractérisation suivante du cartésianisme :

¹⁰ Les thèses que les animaux sont des machines, qu'ils ne sentent pas ou qu'ils n'ont pas d'âme ne sont pas identiques ; mais, justement, la querelle les brouille. S. Roux, « Quelles machines pour quels animaux ? Jacques Rohault, Claude Perrault, Giovanni Alfonso Borelli », in A. Gaillard, J.-Y. Goffi, B. Roukhomovsky et S. Roux, éd., *L'automate. Modèle, métaphore, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Mirabilia », à paraître 2011, montre que les machines invoquées dans l'explication des mouvements animaux sont diverses, et que certaines d'entre elles sont compatibles avec certaines formes d'âme.

¹¹ L'article « Rorarius » de Bayle est analysé par D. Des Chene, « Animal as Category: Bayle's "Rorarius" », in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Justin E. H. Smith, éd., Cambridge University Press, 2006, p. 215-235. L'étude de référence sur l'ensemble de cette querelle reste L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine. The Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Oxford University Press, 1941.

¹² I.-G. Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1672, ici Amsterdam, P. de Coup, 1724 ; A. Dilly, *De l'âme des bêtes ou après avoir démontré la spiritualité de l'ame de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, Lyon, Anisson et Posuel, 1676.

[I]e point essentiel du Cartésianisme & comme la pierre de touche, dont vous vous servez vous autres chefs de parti, pour reconnoître les fidelles disciples de vôtre grand maître ; c'est la doctrine des Automates, qui fait de pures machines de tous les animaux, en leur ôtant tout sentiment & toute connoissance. [...] Ce seul point renferme ou suppose tous les principes & tous les fondemens de la Secte. On ne peut penser de la sorte, qu'on n'ait les véritables & les claires idées du corps & de l'ame, & qu'on n'ait pénétré la demonstration qui est entre ces deux especes d'êtres. Avec cela il est impossible de n'être pas Cartésien, & sans cela il est impossible de l'être. C'est-là l'esprit et le suc, si j'ose m'exprimer ainsi, du pur Cartésianisme¹³.

De fait, de la distinction réelle que faisait Descartes entre la substance pensante et la substance étendue, il découle directement que les animaux n'ont pas d'âme. Inversement, leur attribuer une âme, c'est supposer qu'il existe ce que Daniel appelle un « être mitoyen »¹⁴, c'est-à-dire un être qui n'est ni une substance pensante, ni une substance corporelle, autrement invalider le dualisme ontologique cartésien.

Il convient toutefois de ne pas éroder l'étonnante singularité du moment historique où ce qui n'était qu'une thèse dans l'ensemble que formaient les écrits de Descartes en est venue à être traitée comme si elle était, pour reprendre les expressions de Daniel, le point essentiel et la pierre de touche, l'esprit et le suc de cet ensemble doctrinal¹⁵. Il y a bien sûr une certaine continuité argumentative entre ce moment historique, d'anciens débats sur l'intelligence animale que la Renaissance avait réactivés, et les échanges que Descartes eut avec Newscastle, More ou Gassendi. Cependant, en premier lieu, c'est seulement après Descartes que la dispute porte non seulement sur la question de savoir quel type de connoissance et corrélativement quelle espèce de faculté il convient d'attribuer aux animaux, mais sur la question de savoir s'ils sont seulement capables de sentir :

Jusqu'au temps de M. Descartes [...], les Philosophes [...] disputoient seulement entre eux pour savoir, si la connoissance des animaux s'étend jusqu'à la Raison, & aux idées universelles, ou si elle se borne à la perception des objets sensibles. [...] Tout le monde étoit réuni dans ce point fixe, & dans cet article de croïance, *que les bêtes ont du sentiment*.¹⁶

¹³ G. Daniel, *Suite du voyage du monde de Descartes ou Nouvelles difficultés proposées à l'auteur du Voyage du monde de Descartes, touchant la connoissance des bêtes* (1693), Amsterdam, P. Mortier, 1696, p. 3-4.

¹⁴ *Id.*, p. 83. Voir déjà *id.*, *Voyage du monde, op. cit.*, p. 145.

¹⁵ On trouve également cette remarque chez T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, p. 183-185.

¹⁶ P. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, p. 19.

En second lieu, il existe seulement quelques années pendant lesquelles la question de l'âme des bêtes est effectivement placée au cœur de la bataille du cartésianisme et présentée comme le critère permettant d'indexer le parti où chacun est rangé. Du côté des cartésiens, la préface que Florent Schuyl donna à la première édition latine (1662) du traité *De homine* était déjà au deux-tiers consacrée à la question de l'âme des bêtes : faisant de la distinction cartésienne de l'homme et de l'animal ce qui permettrait de défaire définitivement l'athéisme, il s'agissait d'établir la supériorité de Descartes sur les anciens. Mais le moment fort fut celui des années 1670, avec le deuxième des *Entretiens sur la philosophie* de Jacques Rohault (1671), la *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis* d'Antoine Le Grand (1675) et le traité *De l'âme des bêtes* d'Antoine Dilly (1676), auxquels s'ajouta une dizaine d'années plus tard *La beste transformée en machine* de Jean Darmanson (1684)¹⁷. Du côté des anti-cartésiens, l'ouvrage principal a été le *Discours de la connaissance des bêtes* d'Ignace-Gaston Pardies (1672)¹⁸. Ces quelques ouvrages se répondent les uns aux autres, de sorte qu'on atteint l'espèce de densité propre aux controverses. Finalement, pour continuer à suivre Bayle, on parvint dans un intervalle de temps très bref à clore la controverse, en faisant triompher les cartésiens : « [...] ils se vantent de l'avoir réduite après trois ou quatre années de dispute, dans un si méchant état, qu'on ne la put plus sauver, que par appel au peuple, & à ce qu'en diront les chasseurs et les pêcheurs »¹⁹.

Une fois identifié ce moment, on peut se demander ce qui le caractérise, et, tout aussi bien, ce qui explique qu'une simple thèse dans la philosophie de Descartes soit devenue la pierre de touche du cartésianisme. Par souci d'exactitude, on notera qu'il y avait alors une autre thèse de Descartes qui subissait alors le même traitement, la thèse de l'irréalité des

¹⁷ Cette liste d'ouvrages correspond à celle que donne P. Bayle, *id.*, p. 24-25. La thèse des animaux-machines est bien évidemment mentionnée dans d'autres textes « cartésiens », mais sans être pour autant présentée comme la pierre de touche du cartésianisme, voir par ex. A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser* (1662), P. Clair et F. Girbal, éd., Paris, Vrin, 1981, III, chap. 13, p. 224-226 ; J. Clauberg, *Physica, quibus rerum corporearum vis et natura... explicantur*, Amsterdam, Elsevier, 1664, chap. 22, p. 316-320 ; L. de la Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, M. Bobin et N. Le Gras, 1665, chap. 4, p. 30-37 ; G. de Cordemoy, *Discours physique de la parole* (1668), in P. Clair and F. Girbal, éd., *Œuvres philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 223-232 et p. 266-268 ; N. J. Poisson, *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes*, Vendôme, S. Hip, 1670, ici réimpr. New York, Londres, Garland Publishing, 1987, p. 147-168 et p. 225-237 ; N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674-75), in *Malebranche. Œuvres*, G. Rodis-Lewis éd., vol. I, Paris, Gallimard, 1979, IV, chap. 11 and VI, II, chap. 7, resp. p. 467-469 et p. 713-714 ; A. Le Grand, *Institutio philosophiae secundum Principia D. Renati Descartes Nova methodo adornata et explicata*, Londres, J. Martyn, 1675, VII, chap. 18, p. 444-448.

¹⁸ On trouve chez les anti-cartésiens aussi des passages mentionnant la thèse de l'âme des bêtes, mais ne la présentant pas comme la pierre de touche du cartésianisme, comme par exemple J.-B. de La Grange, *Les principes contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Gassendi, le père Maignan, etc.*, Paris, G. Josse, 1675, I, chap. 24, p. 339-354 ; et, de manière plus nuancée, J.-B. Duhamel, *De corpore animato libri quatuor seu promotae per experimenta philosophiae specimen alterum*, Paris, S. Michallet, 1673, III, chap. 1-2, p. 302-327.

¹⁹ P. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, p. 24.

qualités sensibles. La réponse à cette question me semble être que la thèse que les animaux n'ont pas d'âme (et tout aussi bien la thèse de l'irréalité des qualités sensibles, mais elle ne nous intéresse pas dans cet article) avait des échos ou des conséquences eu égard aux deux axes qui structurent la réception de l'œuvre de Descartes dans la deuxième moitié du XVII^e siècle.

Le premier axe qui structure cette réception est la dimension publique de la philosophie de Descartes : c'est une des quelques philosophies à avoir été discutées par des individus qui ne faisaient pas profession de philosophie, gens du monde, bourgeois ou savants. Or, pour un public non-professionnel, la thèse que les bêtes n'ont pas d'âme, tout en étant directement liée aux principaux thèmes de l'ontologie de Descartes, révèle bien plus facilement que la lecture des *Méditations* son aspect contre-intuitif, le « caractère monstrueux » d'un « article de sa philosophie qui avait révolté toute la terre »²⁰. C'est ce que confirment les correspondances du temps, qui trouvent dans la thèse que les animaux sont des machines l'occasion de badinages et de railleries visant à disqualifier le cartésianisme dans son ensemble²¹.

La réception du cartésianisme est en second lieu structurée par un contexte théologique. Comme on sait, la thèse cartésienne que l'essence de la matière est l'étendue fut attaquée pour son incompatibilité avec le dogme de la transsubstantiation, et c'est ce qui motiva la mise à l'index des écrits de Descartes en 1663, puis l'interdiction de l'enseignement du cartésianisme²². Dans ce contexte, comme le note Bayle, « on intéressa d'abord la religion dans cette cause, par l'espérance que les Anti-Cartésiens conçurent de ruiner par là les machines de M. Descartes ; mais on ne sauroit assez dire le bien qui en est venu aux Sectateurs de ce Philosophe »²³. Rapidement en effet, la question de l'âme des bêtes en vint à être prise dans un dilemme dont les deux branches étaient également insatisfaisantes pour la religion. Ou bien les bêtes ont une âme, et alors elles souffrent alors qu'elles n'ont pas pêché : ce qui va contre la justice de Dieu. Ou bien les bêtes n'ont pas d'âme (ou pas d'âme

²⁰ Respectivement P. Bayle, *id.*, p. 23, et G. Daniel, *Voyage du monde, op. cit.*, p. 144.

²¹ Voir par exemple les correspondances entre John Locke et Nicolas Thoynard, cités in G. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley, University of California Press, 1955, p. 90 et p. 136, entre Mme de Sévigné et Mme de Grignan, étudiée par J. Deprun, « M^{me} de Sévigné et les controverses postcartésiennes : des "Animaux-Machines" aux "Âmes vertes" », in *M^{me} de Sévigné. Molière et la médecine de son temps. Actes du 3^e colloque de Marseille, Marseille, n° 95, 1973, p. 43-52*, et par D. Reguig-Naya « Descartes à la lettre : poétique épistolaire et philosophie mondaine chez Mme de Sévigné », *Dix-septième siècle*, n° 216, 2002, p. 511-525. *Passim*.

²² Pour un état de la question, voir S. Roux, « A French Partition », *op. cit.*

²³ *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, p. 25.

spirituelle, ou une âme seulement matérielle), et alors il est bien possible qu'il en soit de même pour les hommes : ce qui va contre l'immoralité de l'âme humaine²⁴.

Dans ce qui suit, pour comprendre ce que cette querelle nous dit du cartésianisme et de l'anti-cartésianisme dans les années 1670, je m'intéresse plus particulièrement au *Discours de la connaissance des bêtes* de Pardies et au traité *De l'âme des bêtes* de Dilly. Ces deux ouvrages eurent une diffusion importante : ils furent édités plusieurs fois ; l'un et l'autre furent traduits en italien. Le choix du *Discours de la connaissance des bêtes* s'imposait : c'est le seul ouvrage développé qu'un anti-cartésien consacra totalement à la question, et les louanges que ses contemporains firent de Pardies montrent qu'il s'agissait d'un des plus aptes à défendre la cause aristotélicienne. Le choix du traité *De l'âme des bêtes* en découlait : dans la Préface, Dilly place son ouvrage sous le double patronage de Descartes et de Pardies en indiquant qu'il entend expliciter ce que n'a pas toujours dit le premier pour réfuter totalement le second. Il montre ensuite qu'il était parfaitement conscient du caractère incontournable de la question de l'âme des bêtes dans la bataille des anciens et des nouveaux :

La conoissance de cette question est absolument necessaire pour la parfaite intelligence de la Philosophie : car soit qu'on se range du côté des Philosophes qu'on appelle nouveaux, ou qu'avec le grand nombre & la foule on se tienne attaché à la Philosophie des Anciens & principalement à celle d'Aristote, on est obligé de s'en instruire à fond. Ce devoir est indispensable à l'égard des premiers par la liaison étroite, que ce point particulier a avec les principaux fondemens de leur Metaphysique & de leur Physique ; & les autres doivent bien se donner la peine de comprendre l'état d'une difficulté qu'ils ne manquent jamais de former contre leurs adversaires.²⁵

De Dilly, on ne sait rien, sinon ce que nous en dit Bayle : il fut prêtre à Embrun, il mourut peu après la publication de son ouvrage²⁶. En revanche, l'histoire de Pardies est connue, et non dépourvue d'intérêt eu égard à l'histoire du cartésianisme de ce temps²⁷. Jeune et brillant jésuite, professeur à Bordeaux, Pardies publia en 1670 un *Discours du mouvement*

²⁴ Sur la première branche du dilemme, voir principalement T. Gontier, « Sous un Dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument "augustinien" en faveur des animaux-machines », *Corpus*, n° 37, 2000, p. 27-66. La seconde branche est celle de toutes les études qui font du matérialisme du XVIII^e siècle l'héritier du cartésianisme de la fin du XVII^e siècle ; voir par ex. L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, *op. cit.*

²⁵ A. Dilly, *Traité de l'âme des bêtes*, *op. cit.*, Préface, n.p.

²⁶ *Nouvelles de la République des lettres*, mars 1684, p. 25.

²⁷ La biographie la plus complète est celle d'A. Ziggelaar, S.J., *Le physicien Ignace Gaston Pardies S. J. (1636-1673)*, Odensee, Odensee University Press, 1971 ; voir en outre le compte rendu de cet ouvrage par J. Beade, *Revue d'histoire des sciences*, t. XXIX, n° 3, 1976, p. 261-267, et P. Costabel et M. Martinet, *Quelques savants et amateurs de science au XVII^e siècle. Sept notices caractéristiques*, 1986, n° 14, p. 49-56.

local qui, ajouté aux contenus de certains de ses cours, le fit tomber sous le coup d'une accusation de cartésianisme. Sans même attendre la deuxième édition de son ouvrage, il fit procéder sur le champ à un deuxième tirage du *Discours* comprenant des « Remarques », dans lesquelles il précisait soigneusement en quoi il se distinguait de Descartes²⁸. Cela ne fut pas suffisant. Se tournant alors vers la question vive du cartésianisme, Pardies publia en 1672 le *Discours de la connaissance des bêtes*, dans lequel il entreprenait de montrer que, pour rendre compte de la connaissance sensible des animaux, il fallait leur attribuer une forme substantielle. Cette deuxième tentative pour se dédouaner n'eut pas plus de succès que la première : étant donné le brio avec lequel, dans la première partie de son ouvrage, Pardies exposait les thèses cartésiennes, il fut rapidement soupçonné d'avoir été un « prévaricateur, qui étoit Cartésien dans l'ame », un crypto-cartésien qui aurait feint dans une deuxième partie de réfuter la thèse que les animaux n'ont pas d'âme seulement afin de pouvoir dans une première partie exposer les bonnes raisons pour lesquelles on devait penser qu'elles n'en avaient pas²⁹. Il mourut en 1673.

Le *Discours de la connaissance des bêtes* d'Ignace-Gaston Pardies

Selon les détracteurs de Pardies, ce dernier avait tellement bien expliqué les arguments de Descartes dans la première partie qu'il y aurait nécessairement cru par devers lui, le décalage entre ses croyances et son intention affichée pouvant s'expliquer seulement par son appartenance à la Compagnie : il aurait commencé en son nom propre, et fini en jésuite³⁰. Selon moi, la question de la sincérité de Pardies n'a pas à être posée, tout simplement parce qu'elle est insoluble, mais on peut effectivement montrer que Pardies avait si totalement assimilé certains principes de l'œuvre de Descartes que son *Discours* se meut malgré lui dans l'espace intellectuel que ces principes structuraient. Pour le montrer, je

²⁸ A. Ziggelaar, *Le physicien Ignace Gaston Pardies*, *op. cit.*, p. 79-81.

²⁹ Voir par exemple P. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, p. 25 ; id., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Genève, Fabri et Barillot, 3 vols, 1715, article « Rorarius », rem. C, vol. III, p. 443 ; G. Daniel, *Suite du voyage*, *op. cit.*, p. 10, d'où vient la citation. Pour d'autres témoignages dans deux ouvrages cherchant à innocenter Pardies de l'accusation de duplicité, voir L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, *op. cit.*, p. 80-84 ; A. Ziggelaar, *Le physicien Ignace Gaston Pardies*, *op. cit.*, p. 79-81 et p. 107-112.

³⁰ Esaïe Bourgeois à Henry Oldenburg, 6 juin 1672, cité in *id.*, p. 95 : « [...] ce pere dans la premiere moitié de son livre met les sentiments de Descartes dans le plus beau Jour du monde, et d'une maniere a faire voir qu'il donne dans ce sentiment ; et dans l'autre moitié, ou il parle de refuter, vous diriez qu'il n'a dessein que de badiner. Enfin vous verrez bien que cest le pere Pardies qui parle dans le Commencement et dans la fin le Jesuite ».

commence par présenter l'argumentaire de Pardies ; j'indique ensuite en quoi on peut le dire cartésien³¹.

Sans faire état du début du *Discours*, dans lequel Pardies présente les arguments de ses adversaires, j'en viens directement à la partie de son ouvrage où il entend « établir le sentiment commun des philosophes », c'est-à-dire rétablir contre les extravagances des nouveaux philosophes une doctrine sur les animaux conforme au sentiment commun³². Il procède en deux temps : il s'efforce tout d'abord de montrer l'existence d'une connaissance purement sensible ; il argumente ensuite que cette connaissance purement sensible peut – et doit – être rapportée à un principe qui serait, dans le cas des animaux, une forme substantielle³³.

Avant d'établir l'existence d'une connaissance purement sensible, Pardies commence par dire ce qu'elle est. Il l'oppose à la fois au processus physique qui accompagne la sensation et à la connaissance qu'il appelle intellectuelle ou spirituelle. Voir n'est pas seulement un processus physique, puisque tous les processus physiques qui accompagnent la vision peuvent se produire dans un œil artificiel sans qu'il y ait vision à proprement parler :

[...] il est évident aussi que *voir*, emporte essentiellement quelque sorte de connaissance & de perception vitale. Car enfin, voir n'est pas recevoir des rayons de lumière, ni avoir une image de l'objet représentée au fond de l'œil ; voir, dit quelque chose de plus, puisque toutes ces représentations optiques pourroient très bien se faire dans un œil artificiel³⁴.

Mais, selon Pardies, cela ne doit pas nous conduire à faire de la vision un processus intellectuel, puisque nous pouvons voir sans voir que nous voyons, c'est-à-dire sans avoir conscience que nous voyons. Il distingue en effet la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible selon qu'il y a ou qu'il n'y a pas réflexion :

³¹ Pour une analyse récente de l'ouvrage de Pardies dans une autre perspective, voir J.-L. Guichet, « Les ambiguïtés de la querelle de l'âme des bêtes dans la seconde moitié du XVII^e siècle : l'exemple du *Discours de la connaissance des bêtes* d'I.-G. Pardies (1672) », in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge classique*, T. Gontier, dir., Louvain-la-Neuve, Peeters, 2005, p. 59-75.

³² I.-G. Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes*, § 76, p. 89. Dès les premiers paragraphes, la nouvelle philosophie est caractérisée par la manière dont elle heurte le sens commun, voir § 4-8, p. 6-13.

³³ On trouve une allusion à un argument similaire à celui de Pardies chez l'interlocuteur des *Entretiens sur la philosophie* de J. Rohault, in P. Clair, *Jacques Rohault (1618-1672). Bio-bibliographie. Avec l'édition critique des Entretiens sur la philosophie*, Paris, CNRS, 1978, p. 148. G. Daniel, *Suite du voyage*, p. 82-84, reprend en le condensant l'argumentaire de Pardies.

³⁴ *Id.*, § 81, p. 95-96. On trouve la même idée § 44, p. 56.

La connoissance spirituelle, ou, si vous voulez, intellectuelle, est une perception intime, par laquelle nous apercevons tellement un objet, que nous nous apercevons de cela même ; c'est à dire ; qui emporte essentiellement avec une espèce de réflexion qu'elle fait indivisiblement sur elle-même, ensorte que nous connoissons fort bien que nous connoissons. Mais la connoissance sensible est une simple perception d'un objet sans cette réflexion³⁵.

Les termes « perception » et « connoissance » étant employés indifféremment par Pardies, on pourra dire que la perception intellectuelle est déterminée comme *réflexion* ou comme *conscience de soi* : par elle, je connais que je connais, je m'aperçois que je perçois. D'autres passages permettent de préciser la signification les différentes caractéristiques de la réflexion qui apparaissent dans le texte cité à l'instant :

- i. Cette réflexion est *essentielle* : elle ne constitue pas un acte supplémentaire par rapport à la perception sensible³⁶.
- ii. Cette réflexion se fait *indivisiblement* : elle renvoie à un principe, le « moi », qui est un et indivisible dans toutes ses actions³⁷.
- iii. Cette réflexion délivre une connoissance *intime* du moi : mes pensées me sont mieux connues que les objets du dehors, et par mes pensées, je me connois³⁸.

De ce qu'est la perception intellectuelle, on peut selon Pardies immédiatement déduire ce qu'est la perception sensible : cette dernière est en effet déterminée comme ce qui se fait *sans* réflexion. Une détermination seulement négative ne garantissant cependant pas la possibilité d'une existence, il faut établir qu'une connoissance sans réflexion est possible. À cet effet, Pardies s'en rapporte à quelques expériences psychologiques qui montreraient qu'il arrive que « nous apercevons sans nous apercevoir »³⁹. Par exemple, étant absorbé dans mes pensées, il m'est arrivé de ne pas apercevoir un ami qui passe : pourtant, je l'ai bien vu en un

³⁵ *Id.*, § 78, p. 91.

³⁶ *Id.*, § 78, p. 92 : « Il n'est pas besoin que je fasse un autre acte de l'entendement, par lequel je me réfléchisse sur cette première pensée [...]. Sans faire cette réflexion par un nouvel acte ; le premier suffit pour me faire savoir que je pense, parce que de la façon que je pense pour lors, je ne le fais pas à mon insu ».

³⁷ *Id.*, § 93-95, p. 107-108 : « [...] pour les connoissances spirituelles, qui surviennent pour l'ordinaire dans nos sentimens mêmes, il faut un principe indivisible [...]. Nous expérimentons que ce *nous*, qui sent dans toutes les diverses parties du corps, est un *nous* entièrement indivisible : & que le même *nous* qui voit est aussi le même *nous* qui touche, ou qui entend. » Voir également *id.*, § 31, p. 43-44.

³⁸ *Id.*, § 39, p. 50-51 : « [...] toute ame qui a la faculté de sentir & d'apercevoir les objets, ou ce qui se passe au dehors, en la manière que nous le sentons & l'apercevons, devra beaucoup plus sentir & apercevoir ce qui se passe en elle-même. Elle se sentira donc elle-même, puisque rien ne lui est si intimement appliqué ; et en se sentant ainsi, elle se pourra nomer pour ainsi dire, elle même, & se dire *Moi* ».

³⁹ *Id.*, § 78, p. 93. Il y a évidemment dans les exemples donnés par Pardies des réminiscences du *De Anima*, III-1 et du *De sensu*, aussi bien qu'une anticipation des petites perceptions de Leibniz (qui fréquenta Pardies lors de son séjour à Paris), mais suivre ces pistes nous emmènerait trop loin.

certain sens, puisque je ne suis pas aveugle et que j'avais les yeux ouverts⁴⁰. L'exemple le plus détaillé de Pardies est celui de la lecture d'un livre : quand je lis, je vois bien les caractères de l'ouvrage que je lis, puisque je suis capable de les distinguer et de les lier les uns aux autres, mais sans leur prêter attention et sans en avoir conscience, puisque, en règle générale, je ne suis pas capable de dire s'ils sont bien formés ou bien s'il s'agit de caractères romains ou italiques⁴¹. Enfin, argumente Pardies, il existe en moi des perceptions « si fines et délicates » que je ne peux les apercevoir, ni donc, a fortiori, apercevoir que je les aperçois⁴².

Une fois l'existence de connaissances purement sensibles établie, Pardies pose dans un deuxième temps la question du principe auquel les rapporter. Sans surprise, il soutient que, puisque la perception sensible est distinguée de la perception intellectuelle, elle ne peut par définition pas être rapportée à l'esprit, mais que, d'un autre côté, contrairement à ce que veulent les nouveaux philosophes, elle ne peut pas non plus être rapportée au corps. Figures, arrangement des parties, dispositions,

rien de tout cela n'est capable de nous faire comprendre comment une Beste pourroit sentir : il faut donc dire qu'il y a outre tout cela quelque autre principe, que nous appelons *la forme*, & puisque ces opérations ne sont pas au-delà de la puissance corporelle, il n'est pas besoin de dire que cette forme est un pur esprit, mais ce peut être une forme matérielle.⁴³

Le concept de forme matérielle avancé, il conviendrait de montrer qu'il peut être conçu, c'est-à-dire qu'il n'est pas contradictoire. Pardies se contente de procéder *ad hominem*, en montrant qu'il est concevable par ses adversaires. Pour expliquer les phénomènes, les nouveaux philosophes se servent du mouvement, lequel n'est ni une substance corporelle, ni une substance spirituelle. Les nouveaux philosophes admettant un quelque chose de corporel qui n'est pas un corps pour expliquer les propriétés des corps, on devrait autoriser les anciens philosophes à admettre des formes substantielles qui « n'étant ni corps, ni modes, ou accidents des corps, sont néanmoins quelque chose de corporel » pour expliquer les propriétés des animaux⁴⁴.

Affirmer, comme le fait Pardies, l'existence de formes substantielles qui ne sont ni substances corporelles ni substances spirituelles, c'est bien entendu s'opposer à l'ontologie

⁴⁰ *Id.*, § 80, p. 93-95.

⁴¹ *Id.*, § 82-83, p. 96-98.

⁴² *Id.*, § 84-85, p. 98-101.

⁴³ *Id.*, § 105, p. 120.

⁴⁴ *Id.*, § 107-108, p. 122-125.

dualiste de Descartes, et l'on sait que la défense des formes substantielles en était venue à paraître indispensable à l'ontologie eucharistique. Néanmoins, on peut montrer que Pardies a tellement bien assimilé Descartes que, même quand il s'oppose à lui, il a abandonné ce qui constitue le ressort de la doctrine aristotélicienne, qu'avaient en grande partie repris les partisans des animaux du premier XVII^e siècle qu'ont été Montaigne, Pierre Charron et peut-être surtout Marin Cureau de la Chambre. Pour le dire d'un mot, ce ressort est que, étant donné la rationalité que présentent les actions accomplies par telle ou telle espèce d'animaux (la rationalité s'entendant ici comme une certaine capacité à enchaîner les actions de sorte qu'elles apparaissent comme des moyens eu égard à certaines fins), il faut leur attribuer telle ou telle forme d'intelligence, bien entendu variable selon l'espèce considérée.

En premier lieu, les partisans pré-cartésiens des animaux déterminaient l'esprit en termes de facultés intellectuelles, celles-ci étant proportionnelles à la rationalité objective que révèlent les actions des animaux. Il en résultait que, pour eux, la différence entre l'intelligence des animaux et l'intelligence des hommes se disait de manière relative, les premiers possédant certaines facultés, mais n'ayant pas accès aux termes universels et aux enchaînements déductifs. Au contraire, Pardies caractérisant l'esprit par sa capacité réflexive, la différence entre l'esprit des animaux et l'esprit des hommes devient un absolu, tant que la conscience n'était pas posée comme susceptible de degrés : un être n'est pas plus ou moins conscient de lui-même, il l'est ou il ne l'est pas. Sur ce premier point, Pardies est bien cartésien : la pensée est quelque chose qui s'appréhende chez Descartes sur le mode du tout ou rien.

De cette coïncidence de Pardies et de Descartes sur la caractérisation de l'esprit, il résulte en deuxième lieu que, chez tous deux, le terme « sentir » est équivoque, puisqu'il s'entend de manière différente lorsqu'on parle des animaux et lorsqu'on parle des hommes. Certains commentateurs de Descartes se sont étonnés du fait que ce dernier semble parfois attribuer aux animaux des sentiments et des passions⁴⁵. C'est qu'en réalité les sentiments et les passions qu'il leur attribue sur la foi de similitudes extérieures entre nos organes et les leurs, ou entre nos actions et les leurs, ne sont pas « comme les nôtres »⁴⁶. Et il ne peut en être autrement si l'esprit est caractérisé par une conscience de soi qui est déniée aux animaux. Dans une lettre à Fromondus, Descartes est tout à fait explicite :

[Je ne pense] pas que les bêtes voient comme nous lorsque nous sentons que nous voyons, mais

⁴⁵ Descartes à More, 5 fév. 1649, *in* AT, vol. V, p. 278.

⁴⁶ Descartes [à Renéri pour Pollot], [avr. ou mai] 1638, *in* AT, vol. II p. 39.

seulement qu'elles voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs. En ce cas, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine, et peut-être aussi que leurs impressions, faites sur les nerfs optiques, déterminent nos membres à divers mouvements, nous ne sentons toutefois rien de tout cela, et nous ne nous mouvons alors point autrement que comme des automates, en qui personne ne dira que la chaleur ne soit pas suffisante pour exciter tous les mouvements qui s'y font.⁴⁷

Descartes attribue donc aux animaux des sentiments seulement à condition qu'on entende par là ce que les *Sixièmes réponses* présentaient comme leur premier degré, à savoir des mouvements qui se font dans nos organes⁴⁸. Il n'y a pas trace d'une équivocité de ce genre chez les auteurs pré-cartésiens : même ceux qui refusent d'attribuer de l'intelligence aux animaux leur concédaient des sentiments sinon totalement identiques, du moins analogues aux nôtres. En revanche, l'équivocité du terme « sentiment » joue pleinement chez Pardies : les sentiments des animaux et les sentiments des hommes sont fondamentalement dissemblables, puisque les premiers sont « purement sensibles », alors que les seconds sont « essentiellement réflexifs ». Comme chez Descartes, c'est bien la présence ou non de la conscience qui fait chez Pardies la distinction entre les deux référents de ce terme : c'est la raison pour laquelle la description que Pardies donne de l'homme qui voit son ami sans s'en apercevoir est tout à fait similaire à celle que donne Descartes de l'expérience de l'inattention⁴⁹.

En troisième et dernier lieu, il convient de noter que, comme Descartes, Pardies ne concède aux animaux absolument aucune autonomie. Reprenant la longue litanie des actions admirables des animaux⁵⁰, il les interprète en effet comme des manifestations de la toute-puissance de Dieu. À deux reprises, il insiste ainsi sur l'équivalence de deux hypothèses du point de vue de Dieu : on peut supposer que les animaux sont des machines qui marchent toutes seules, à la manière d'un orgue automatique, ou bien supposer que ce sont des machines ayant besoin de formes substantielles qui les mettent en mouvement, à la manière d'un orgue que fait marcher un organiste. Dans l'un et l'autre cas cependant, c'est la

⁴⁷ Descartes à Plempius pour Fromondus, 3 oct. 1637, in AT, vol. I, p. 413-414, je donne ici la traduction de Ferdinand Alquié.

⁴⁸ Cela dit, la lettre à Fromondus n'en reste pas moins problématique eu égard à la question de savoir comment il se peut faire que notre esprit, pourtant intimement uni à notre corps, peut ne pas s'appliquer à lui : cela va contre ce que Descartes dit du deuxième degré de sentiment.

⁴⁹ I.-G. Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes*, § 80, p. 93 : « [...] ayant l'esprit extrêmement occupé à la considération de quelque objet qui nous plait beaucoup, nous sommes tellement absorbés dans cette considération [...] ».

⁵⁰ *Id.*, § 54-57, p. 66-71, c'est ce que Pardies appelle procéder « par voye d'admiration » (p. 67).

puissance de Dieu, qui a tout disposé, qu'on doit admirer⁵¹. Dans ces conditions, contrairement aux âmes aristotéliennes, mais aussi aux esprits que concédaient leurs partisans aux animaux, les formes substantielles de Pardies n'ont absolument plus aucun rôle physique ; elles constituent simplement un supplément métaphysique qui tient le rôle de symbole ou d'emblème à des aristotéliens qui n'en sont plus⁵². Il n'est qu'à considérer la manière dont Daniel retranscrit l'argument de Pardies pour comprendre que ces aristotéliens-là, quoiqu'ils en aient, ont en fait rompu avec l'ontologie aristotélienne : présenter les formes substantielles comme des êtres mitoyens entre le corps et l'esprit, c'est ne plus savoir ce qu'est une forme substantielle.

Le *Traité de l'âme et de la connaissance des bêtes* d'Antoine Dilly

Si, comme je viens de le soutenir, Pardies a en fait déjà donné l'essentiel au parti des cartésiens, sur quelles bases Dilly en est-il venu à s'opposer à lui ? Pour répondre à cette question, je commence par la rendre plus pressante encore en notant certains points de coïncidence entre Dilly et Pardies ; je cerne ensuite exactement l'objet de leur différend ; je suis finalement conduite à revenir à l'œuvre de Descartes pour suggérer que l'opposition de Pardies et de Dilly est caractéristique d'une époque déjà largement acquise au cartésianisme.

Quoique, dans la Préface, Dilly présente son ouvrage comme ayant pour objectif de réfuter l'ouvrage de Pardies, il s'agit en fait principalement d'un bréviaire du cartésianisme. À parcourir les premiers chapitres de ce bréviaire, il est frappant de constater que Dilly partage un certain nombre de thèses avancées par Pardies. Rappelons-nous par exemple les thèses qui caractérisaient la réflexion propre à la perception intellectuelle selon Pardies ; on peut s'amuser à retrouver des thèses tout à fait similaires dans ce que Dilly écrit de la pensée :

- i. La pensée occasionne une réflexion *essentielle*, qui ne constitue pas un acte supplémentaire par rapport à la perception sensible⁵³.
- ii. La pensée se fait *indivisiblement* : elle renvoie à un principe, le « moi », qui est un et indivisible dans toutes ses actions⁵⁴.

⁵¹ *Id.*, § 58-60 et § 118, resp. p. 71-73 et p. 140-143.

⁵² Ce caractère de supplément métaphysique apparaît dans un ouvrage parfois attribué à Pardies, et auquel il a en tout cas mis la main, voir A. Rochon, *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Paris, T. Jolly, 1672, § 59-60, p. 142-144.

⁵³ A. Dilly, *De l'âme*, chap. 13, p. 117 : « [...] il ne faut pas croire que chaque pensée soit suivie d'une seconde qui la fasse connaître, car celle devroit en avoir une troisième, & la chose seroit à l'infini : mais nous assurons [...] que toute pensée se fait sentir à l'ame, non par aucun retour véritable sur elle même, mais directement & immédiatement par sa seule présence ».

- iii. J'ai par ma pensée une connaissance *intime* de moi-même : mes pensées me sont mieux connues que les objets du dehors ; toute pensée en tant que pensée est également claire, de sorte que, par exemple, si l'on dit que la pensée de cercle est claire, et la pensée de chaleur est confuse, ce n'est pas en tant qu'elles sont des pensées, mais en tant qu'elles se rapportent à des objets différents, dont le premier est clair alors que le second est confus⁵⁵.

Mais alors, que peut donc bien avoir Dilly à opposer à Pardies ?

En fait, la principale objection de Dilly est que, étant donné ces prémisses, on ne peut admettre ce que Pardies appelle des connaissances sensibles, à savoir des perceptions sans réflexion. La présence « directe et immédiate » des pensées en nous a pour conséquence qu'on n'a pas besoin d'une réflexion spécifique pour les percevoir, mais, tout aussi bien, qu'on ne peut pas les avoir sans percevoir qu'on les a, de quelque ordre qu'elles soient :

Si je doute, si je veux, si j'aime, si je hais, si j'entens, si je vois, si je goûte, &c il est assuré que la même chose s'y rencontre, & que toutes ces différentes façons de penser m'avertissent par elles mêmes de leur existence ; de sorte que je n'aime point sans sentir que j'aime, je ne veux point que je ne le sçache, je ne vois point sans m'apercevoir que je vois, & ainsi de toutes mes autres pensées.⁵⁶

Plus précisément, dans le chapitre où il s'attache à réfuter la possibilité des connaissances sensibles qui constituaient le fondement de l'argumentation de Pardies, Dilly formule les quatre critiques suivantes. En premier lieu, il est impossible d'établir l'existence des connaissances sensibles, puisque, par définition, nous ne nous les apercevons pas quand elles sont en nous⁵⁷. Rappelons-nous en effet que Pardies pouvait identifier les connaissances sensibles seulement indirectement, comme des connaissances intellectuelles dont on aurait ôté la réflexion. En deuxième lieu, à supposer qu'elles existent, les connaissances sensibles n'expliquent pas comment les animaux accomplissent les actions admirables qu'on les voit

⁵⁴ *Id.*, chap. 7, p. 69 : « Ce moy est quelque chose de si indivisible, que nous ne pouvons point, quelque effort que nous fassions, le concevoir ni étendu, ni divisible : & qu'est-ce que ce moy, si ce n'est l'ame qui se parle & qui s'interroge elle même ? »

⁵⁵ *Id.*, chap. 2, p. 10-12 : « [...] il n'est rien que je puisse mieux connoître que mes pensées, car je les vois immédiatement par elles mêmes, & je n'aperçois les choses du dehors que par leur moyen, de sorte qu'il ne pourra bien faire que leur objet me paroisse confusement & obscurément, mais pourtant la pensée qui me le représentera de cette sorte, me sera connue avec certitude & avec evidence [...]. N'est-il pas tres véritable que je suis aussi certain d'avoir un sentiment de chaleur quand je le sens, que je suis assuré d'avoir la connoissance d'un cercle quand je pense à cette figure [...] ? C'est pourquoy il me semble clair, qu'il n'est rien que je connoisse mieux que ma pensée ».

⁵⁶ *Id.*, chap. 2, p. 9.

⁵⁷ *Id.*, chap. 13, p. 118.

accomplir⁵⁸. Nous en sommes en effet venus à la conclusion que, contrairement aux âmes des aristotéliens pré-cartésiens, les formes substantielles de Pardies ne servaient en rien à expliquer le fonctionnement animal, mais constituaient seulement des suppléments métaphysiques. En troisième lieu, les connaissances sensibles ne peuvent exister, car elles sont contradictoires : qu'on considère les animaux ou les hommes, il est inconcevable qu'une passion ou un sentiment soient éprouvés sans, précisément, être sentis⁵⁹. C'est là l'argument central de Dilly, et il pourrait se présenter sous forme d'un dilemme : ou bien le chien sent qu'il sent, et alors il faut lui concéder cette réflexion ou cette conscience de soi dont Pardies a voulu faire la marque de la spiritualité ; ou bien il ne sent pas qu'il sent, et alors la connaissance sensible qu'évoque Pardies n'est rien d'autre que le premier degré de sentiment que Descartes concède aux bêtes. Enfin, Dilly ajoute que, même s'il existait des connaissances sensibles, on ne voit pas pourquoi elles seraient matérielles plutôt que spirituelles⁶⁰.

De ces quatre critiques, la troisième est la plus forte, et elle constitue un des fils les mieux suivis dans l'ouvrage de Dilly. Son différend avec Pardies peut donc se ramener à ceci : si on admet une détermination de l'esprit comme conscience, il n'est pas possible de concevoir des pensées dont on ne s'aperçoit pas. Revenir à l'œuvre de Descartes permettra à ce point de montrer que ce différend peut être lu comme un différend entre post-cartésiens, ce qui confirmera au passage que Pardies avait renoncé à l'essentiel de l'aristotélisme.

Remarquons tout d'abord que les trois caractéristiques de la réflexion et de la pensée l'esprit que nous avons cernées respectivement chez Pardies et chez Dilly peuvent se dire de la substance pensante cartésienne :

- i. Elle est essentiellement réflexive⁶¹.
- ii. Elle est indivisible⁶².

⁵⁸ *Id.*, chap. 13, p. 118-121.

⁵⁹ *Id.*, p. 121-127. On trouve un argument du même genre chez J. Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, *op. cit.*, p. 148-149 ; il est repris par P. Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, art « Rorarius », rem. E, vol. III, p. 445 : « il est évident à quiconque sçait juger des choses, que toute substance qui a quelque sentiment, sçait qu'elle sent & il ne seroit pas plus absurde de soutenir que l'âme de l'homme conoît actuellement un objet sans conoître qu'elle le conoît que de soutenir que l'ame d'un chien voit un oiseau, sans voir qu'elle le voit. ».

⁶⁰ *Id.*, p. 128-129.

⁶¹ *Septimae Responsiones*, in AT, vol. VII, p. 559 : « [...] prima quaevis cogitatio, per quam aliquid advertimus, non magis differt a secundâ per quam advertimus nos istud prius advertisse, quam haec a tertiâ per quam advertimus nos adversisse nos adversisse : nec ulla vel minima ratio asserri potest, si prima concedatur rei corporeae, cur non etiam secunda ». Voir également *Responsiones*, in AT V, p. 449.

⁶² *Secunda Meditatio*, in AT, vol. VII, p. 33 : « [...] nullae rationes vel ad ceræ vel ad cujuspiam alterius corporis perceptionem possint juvare, quin eadem omnes mentis meae naturam melius probent ! »

- iii. Elle m'est plus intimement connue que n'importe quel corps⁶³, et son idée accompagne n'importe quelle pensée⁶⁴.

Quant au différend concernant la possibilité d'avoir des pensées qui ne soient pas l'objet d'une réflexion, on remarquera assurément que, pour Descartes, nous ne pouvons sentir au sens propre, c'est-à-dire en excluant le premier degré de sentiment, sans que notre esprit en soit affecté, ce qui ne peut pas vouloir dire autre chose que nous nous apercevons que nous sentons : et en ce sens, Dilly est effectivement un disciple fidèle⁶⁵. Néanmoins on pourra aussi noter que, au terme d'une longue discussion qu'Arnauld avait ouverte quant à la question de savoir pourquoi nous, qui pensons toujours, nous n'avons pas de souvenir des pensées que nous avons eues lorsque nous étions dans le ventre de nos mères, Descartes refusa la distinction que ce dernier proposait entre la simple réflexion qui est intrinsèque à notre pensée, et une réflexion d'un autre genre, qui permettrait la constitution d'une mémoire intellectuelle⁶⁶. Il lui préféra une autre distinction, entre les pensées directes, qu'ont par exemple les enfants, et les pensées à proprement parler réfléchies, qui marquent qu'elles sont reconnues comme nouvelles⁶⁷. Mais ce que peut être la *pensée* directe d'un enfant, comme ce que peut être la pensée d'un esprit qui, alors qu'il est uni à un corps, ne s'applique pas à ses affections, cela restait effectivement problématique.

Conclusion

Le jugement de l'article « Pereira » sur la querelle de l'âme des bêtes était sans appel : « les opinions extrêmes sur ce sujet sont, ou absurdes, ou très-dangereuses ; le milieu qu'on veut y garder est insoutenable »⁶⁸. Il est absurde de refuser une âme aux animaux : cela va contre ce que tout un chacun a toujours cru. Il est dangereux de leur en donner une : on en viendra tôt ou tard à aligner le cas des hommes sur celui des bêtes. Le milieu insoutenable est selon moi celui qu'a voulu occuper Pardies en donnant une âme aux bêtes, mais une âme

⁶³ *Sexta Meditatio*, in AT, vol. VII, p. 86 : « [...] *quatenus sum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo* [...] ».

⁶⁴ Descartes à Mersenne, juil. 1641, in AT III, p. 394 : « Il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons. »

⁶⁵ *Sexta Responsiones*, in AT, vol. VII, p. 437.

⁶⁶ Arnauld à Descartes, juil. 1648, in AT, vol. V, p. 213.

⁶⁷ Descartes à Arnauld, 29 juil. 1648, in AT, vol. V, p. 220-221.

⁶⁸ P. Bayle, *Dictionnaire*, *op. cit.*, article « Pereira », vol. III, p. 187. T. Gontier, *De l'homme à l'animal*, *op. cit.*, se sert de cette phrase pour introduire l'opposition entre Montaigne et Descartes sur laquelle son livre est construit. L'opinion « absurde » est clairement celle de Descartes, mais rien ne me semble indiquer que l'opinion qualifiée par Bayle de « dangereuse » était celle de Montaigne en particulier, ou même seulement celle de Montaigne parmi d'autres philosophes : les textes indiquent à mon sens que Bayle vise les anciens en général.

différente de celle des hommes : l'article « Rorarius » en dit qu'il s'agit d'un « verbiage confus et impénétrable »⁶⁹. J'ai montré dans cet article qu'un tel milieu était effectivement insoutenable : non qu'il ait été de tout temps insoutenable, mais parce qu'il l'était bien devenu si l'on soutenait, comme Pardies le faisait, que la conscience constitue la marque de l'esprit⁷⁰.

Dès lors, voici les conclusions générales vers lesquelles la confrontation de Pardies et de Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes — pourraient nous conduire en ce qui concerne la démarcation entre cartésiens et anti-cartésiens dans la France des années 1670 :

- i. Cette démarcation est ontologique : les cartésiens défendent une ontologie dualiste ; au contraire, les anti-cartésiens défendent l'existence de formes substantielles, qui en étaient venues à être décrites comme des êtres mitoyens entre la pensée et la matière.
- ii. À partir du moment où les anti-cartésiens ont accepté ce qu'on peut appeler la détermination cartésienne de l'esprit comme conscience, avec ses corollaires, l'indivisibilité et la transparence de l'esprit, ils étaient condamnés à défendre l'ontologie aristotélicienne de manière seulement formelle, et non pas substantielle.
- iii. Ayant accepté la détermination cartésienne de l'esprit comme conscience, cartésiens et anti-cartésiens se trouvaient pareillement confrontés à une même difficulté, celle des pensées qui ne seraient pas conscientes. Que la question ait été posée si vivement dans le contexte de la querelle de l'âme des bêtes, c'est ce qu'on doit à Pardies et Dilly.

⁶⁹ P. Bayle, *Dictionnaire, op. cit.*, article « Rorarius », rem. E et F, vol. III, p. 445-447, et p. 446 pour la citation.

⁷⁰ Inversement, il faudrait examiner ce qu'un « cartésien » comme Louis de la Forge opère sur le texte de Descartes lorsqu'il déclare ne voir « aucune nécessité, que tout ce qui est Spirituel soit de mesme espece, & ait les mesmes avantages & prerogatives que l'Esprit humain » (*Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, M. Bobin et N. Le Gras, 1665, chap. 4, p. 31).

Bibliographie

Sources primaires

- Arnauld, A. et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser* (1662), P. Clair et F. Girbal, éd., Paris, Vrin, 1981.
- Clauberg, J., *Physica, quibus rerum corporearum vis et natura... explicantur*, Amsterdam, Elzevier, 1664.
- Cordemoy, G. de, *Discours physique de la parole* (1668), in P. Clair and F. Girbal, éd., *Œuvres philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1968
- Daniel, G., *Suite du voyage du monde de Descartes ou Nouvelles difficultés proposées à l'auteur du Voyage du monde de Descartes, touchant la connaissance des bêtes* (1693), Amsterdam, P. Mortier, 1696.
- Daniel, G., *Voyage du monde de Descartes* (1690), Paris, V^{ve} Simon Bénard, 1691.
- de la Forge, L., *Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, M. Bobin et N. Le Gras, 1665.
- Dilly, A., *De l'âme des bêtes ou après avoir démontré la spiritualité de l'ame de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, Lyon, Anisson et Posuel, 1676.
- Duhamel, J.-B., *De corpore animato libri quatuor seu promotae per experimenta philosophiae specimen alterum*, Paris, S. Michallet, 1673.
- La Grange, J.-B. de, *Les principes contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Gassendi, le père Maignan, etc.*, Paris, G. Josse, 1675.
- Le Grand, A., *Institutio philosophiae secundum Principia D. Renati Descartes Nova methodo adornata et explicata*, Londres, J. Martyn, 1675.
- Malebranche, N., *De la recherche de la vérité* (1674-75), in Malebranche. *Œuvres*, G. Rodis-Lewis éd., vol. I, Paris, Gallimard, 1979.
- Pardies, I.-G., *Discours de la connaissance des bêtes* (1672), Amsterdam, P. de Coup, 1724.
- Poisson, N. J., *Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes* (1670), réimpr. New York, Londres, Garland Publishing, 1987.
- Rochon, A. *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Paris, T. Jolly, 1672.

Littérature secondaire

- Alquié, F., « Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza », *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à P. Bénichou*, éd. M. Fumaroli, Genève, Droz, p. 187-202
- Alquié, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- Azouvi, F., *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002
- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Genève, Fabri et Barillot, 3 vol.,

- Bayle, P., *Nouvelles de la République des Lettres*.
- Beaude, J., « Compte-rendu de Ziggelaar, A., S.J., *Le physicien Ignace Gaston Pardies S. J. (1636-1673)*, Odensee, Odensee University Press », *Revue d'histoire des sciences*, t. XXIX, n° 3, 1976, p. 261-267.
- Clair, P., *Jacques Rohault (1618-1672). Bio-bibliographie. Avec l'édition critique des Entretiens sur la philosophie*, Paris, CNRS, 1978.
- Costabel, P., et M. Martinet, *Quelques savants et amateurs de science au XVII^e siècle. Sept notices caractéristiques*, 1986, n° 14, p. 49-56.
- Deprun, J., « M^{me} de Sévigné et les controverses postcartésiennes : des “Animaux-Machines” aux “Âmes vertes” », in *M^{me} de Sévigné. Molière et la médecine de son temps. Actes du 3^e colloque de Marseille*, Marseille, n° 95, 1973, p. 43-52.
- Des Chene, D., « Animal as Category: Bayle's “Rorarius” », in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Justin E. H. Smith, éd., Cambridge University Press, 2006, p. 215-235.
- Fabiani, J.-L., « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets », *Enquête*, 1997, 5, p. 11-34, mis en ligne le 26 novembre 2008. URL : <http://enquete.revues.org/document1033.html>
- Fabiani, J.-L., « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels : Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent*, n° 25, 2007, p. 45-60.
- G. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley, University of California Press, 1955.
- Gontier, T., « Sous un Dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument “augustinien” en faveur des animaux-machines », *Corpus*, n° 37, 2000, p. 27-66.
- Gontier, T., *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.
- Guichet, J.-L. ; « Les ambiguïtés de la querelle de l'âme des bêtes dans la seconde moitié du XVII^e siècle : l'exemple du *Discours de la connaissance des bêtes* d'I.-G. Pardies (1672) », in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge classique*, T. Gontier, dir., Louvain-la-Neuve, Peeters, 2005, p. 59-75.
- Moreau, D., *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.
- Raynaud, D., *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, PUF, 2003.
- Reguig-Naya, D., « Descartes à la lettre : poétique épistolaire et philosophie mondaine chez Mme de Sévigné », *Dix-septième siècle*, n° 216, 2002, p. 511-525.
- Rosenfield, L. C., *From Beast-Machine to Man-Machine. The Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Oxford University Press, 1941.

- Roux, S., « A French Partition of the Empire of Natural Philosophy (1670-1690) », in *The Mechanisation of Natural Philosophy*, éd. D. Garber et S. Roux, Kluwer Academic Publishers, New York, Dordrecht, Boston, London, coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », à paraître 2011.
- Roux, S., « Quelles machines pour quels animaux ? Jacques Rohault, Claude Perrault, Giovanni Alfonso Borelli », in A. Gaillard, J.-Y. Goffi, B. Roukhomovsky et S. Roux, éd., *L'automate. Modèle, métaphore, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Mirabilia », à paraître 2011.
- Thijssen, J. M. M. H., « Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval (and Renaissance) Natural Philosophy », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 2.2, 1991, p. 503-528.
- Van Damme, S., *Descartes*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2002.
- Ziggelaar, A., S.J., *Le physicien Ignace Gaston Pardies S. J. (1636-1673)*, Odensee, Odensee University Press, 1971.

Sophie Roux
(université de Grenoble II / Institut universitaire de France)