



Delphine Kolesnik-Antoine (dir.)

Qu'est-ce qu'être cartésien ?

ENS Éditions

Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne

Erik-Jan Bos

Delphine Kolesnik-Antoine

DOI : 10.4000/books.enseditions.8832

Éditeur : ENS Éditions

Lieu d'édition : Lyon

Année d'édition : 2013

Date de mise en ligne : 17 septembre 2018

Collection : La croisée des chemins

ISBN électronique : 9791036200298



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 18 février 2013

Référence électronique

BOS, Erik-Jan. *Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne* In : *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2013 (généré le 06 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/enseditions/8832>>. ISBN : 9791036200298. DOI : 10.4000/books.enseditions.8832.

Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne

Au printemps 1643, Henricus Regius rencontra la princesse Élisabeth de Bohême à La Haye. Élisabeth avait lu sa « physique » et les *Méditations* de Descartes, mais certaines questions étaient restées en suspens. Sachant que le professeur d'Utrecht était un ardent partisan du cartésianisme, elle l'interrogea sur l'interaction problématique de ces deux substances distinctes que sont l'âme et le corps. Regius esquiva la question et suggéra à la princesse de la reprendre avec Descartes lui-même¹. Il reconnaissait certainement avec Élisabeth que certains éléments essentiels de la métaphysique cartésienne n'étaient pas si « clairs et distincts » que cela, mais il conserva cette opinion pour lui-même. Quoiqu'il en soit, il ne souhaitait pas priver son ami de cette excellente opportunité d'entrer en contact avec la Princesse Palatine. Ce qui arriva durant les années qui suivirent est bien connu. Élisabeth s'engagea dans une correspondance avec le philosophe français, et ses investigations sur l'interaction entre corps et âme encouragèrent Descartes à écrire *Les passions de l'âme*. En

1 Élisabeth à Descartes, 6 mai 1643, AT III, p. 660-661 ; Erik-Jan Bos éd., *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Utrecht, Zeno, the Leiden-Utrecht Research Institute for Philosophy, 2002, désormais abrégé *Bos*, disponible en ligne depuis le site de l'université d'Utrecht, URL : <http://igitur-archive.library.uu.nl/>.

revanche, l'amitié entre Regius et Descartes finit par éclater, notamment en raison de leurs divergences sur la relation entre le corps et l'âme.

Se dissociant de son ancien allié, Descartes remarque amèrement dans la préface de la traduction française des *Principia philosophiae* (1647) que Regius « semble n'avoir rien mis, touchant autant la physique et la médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits », mais qu'il a « nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée » (AT IX-2, p. 19). La première affirmation est exagérée, mais vraie en tant que la médecine et la physique de Regius sont entièrement cartésiennes. La deuxième est exacte au sens où le professeur d'Utrecht rejeta largement la métaphysique de Descartes. Mais la revendication la plus intéressante de Descartes est la suivante : l'ensemble de la physique (donc également la médecine) doit être fondé sur la métaphysique.

Quelles conséquences entraînerait en ce cas l'« étiquetage » de Regius comme un « cartésien » ? Est-il possible de rejeter le *Cogito* et son accompagnement métaphysique tout en restant cartésien ? Une façon de répondre consiste à se demander si une telle théorie échoue ou non. Par exemple : l'atomisme antique ou celui de l'âge classique se présentent sous des aspects très différents ; mais si un « atomiste » admet que les atomes peuvent être divisés ou que le vide n'existe pas, alors on peut affirmer qu'en réalité il n'est pas atomiste. Descartes lui-même est assez clair : puisque la métaphysique est le fondement de la physique, on ne peut pas à la fois accepter sa physique et refuser certaines vérités métaphysiques sans sombrer dans des contradictions, au premier rang desquelles se trouve le déni de l'immatérialité de l'âme humaine. Depuis Descartes, les commentateurs semblent ainsi d'accord pour qualifier Regius de philosophe douteux tentant de dissimuler un matérialisme athée. Ils en voient une indication claire dans l'invocation, par Regius, de l'Écriture sainte, pour régler le différend sur la véritable nature de l'âme humaine. Nous étudierons ici dans quelle mesure cette accusation, qui se trouve à la fois dans les critiques de Descartes et dans la littérature moderne, est justifiée. Selon nous, l'appel à la Révélation ne signale ni l'attitude d'un libertin face aux inquisiteurs théologiques, ni une incompetence philosophique. Au contraire, il est conforme à la théorie de l'esprit et aux principes philosophiques de Regius. Ce résultat prend en charge la position, avancée dans plusieurs études récentes, selon laquelle Regius a raison d'affirmer que la physique et la médecine cartésiennes ne s'effondrent pas lorsqu'on congédie certaines vérités métaphysiques.

L'auteur de livres cartésiens

Peu après sa nomination comme professeur de médecine à l'université d'Utrecht, Regius se présenta lui-même à Descartes, parce qu'il pensait devoir sa nouvelle position à sa connaissance du cartésianisme². Au cours des années suivantes, il se fit l'avocat principal de la « nouvelle philosophie » à Utrecht. En fait, il fut le premier professeur universitaire à enseigner les idées cartésiennes et à publier un certain nombre de disputes (*disputationes*) qui, ensemble, offrent une image assez complète de la philosophie naturelle cartésienne. C'est sans doute cette collection de disputes, par la suite publiées conjointement sous le titre de *Physiologia sive cognitio sanitatis* (1641), qu'Élisabeth avait lues³. En 1645, Regius soumit à Descartes le manuscrit d'un véritable manuel de philosophie naturelle. Après examen du dernier chapitre sur l'homme (*De homine*), Descartes fut choqué par son contenu et menaça de se dissocier publiquement de Regius si ce livre voyait le jour. Regius ne céda pas, bien que certains paragraphes sur lesquels Descartes avait présenté une objection particulière aient été abandonnés à la parution des *Fundamenta physices* en 1646⁴. Descartes prit ses distances par rapport au livre et à son auteur dans la préface de l'édition française des *Principia philosophiae* (1647). Regius réagit en imprimant un journal dans lequel il énonça sa théorie de l'esprit, l'*Explicatio mentis humanae*.

Regius adopta le cartésianisme, mais sans en endosser tous les aspects philosophiques. Finalement, ses idées différentes sur la méthode et sur la métaphysique rendirent la rupture inévitable. Néanmoins, les *Fundamenta physices* peuvent être considérés comme un véritable manuel cartésien de philosophie naturelle. Dans sa dernière lettre au philosophe français, Regius lui-même fut le premier à reconnaître sa dette envers Descartes :

Pour vous, Monsieur, à qui j'ai déjà des obligations infinies, vous me permettez

2 Regius à Descartes, [8/] 18 août 1638, *Bos*, p. 5 (AT II, p. 305-306).

3 Henricus Regius, *Physiologia, sive cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academiâ Ultrajectinâ publicè proposita*, Utrecht, Æ. Roman, 1641. La *Physiologia* est réimprimée dans *Bos*, p. 195-240. Sur le désir de Regius de publier (de longue date) un manuel, voir *Bos*, p. 40.

4 Henricus Regius, *Fundamenta physices*, Amsterdam, L. Elzevier, 1646.

de vous remercier de la bonté que vous avez eue de lire mon livre [les *Fundamenta physices*] ou pour mieux parler, votre livre, puisqu'il est véritablement sorti de vous.⁵

Cette dernière remarque souligne probablement la principale préoccupation de Descartes à l'égard du livre. En 1641 déjà, Descartes écrivait à Regius que, comme le public ne ferait aucune distinction entre eux deux, il devrait examiner avec soin les textes que Regius avait l'intention de publier, à la recherche d'idées qu'il n'était pas prêt à défendre comme les siennes⁶. Descartes craignit ainsi que le public considère les *Fundamenta physices* comme un complément de ses propres *Principia*, d'où une discussion sur la nature vivante (plantes, animaux et homme) était notablement absente⁷. Sa crainte n'était pas injustifiée : les *Fundamenta physices* furent en effet considérés comme un traité cartésien, et en fait ils restèrent l'unique manuel cartésien incluant une étude sur la nature vivante jusqu'à la publication posthume de *L'Homme* de Descartes, en 1662⁸.

L'appel à la Révélation

L'Explicatio mentis humanae se compose de 21 articles courts, dont certains expriment les idées que Regius avait exclues des *Fundamenta physices* à la demande de Descartes⁹. Les articles 2, 3 et 4 contiennent les désaccords fondamentaux avec Descartes sur la relation entre le corps et l'âme. Dans le deuxième article, Regius affirme que, pour autant que la nature des choses est concernée, l'âme humaine peut être une subs-

5 Bos, p. 190 (AT IV, p. 256).

6 Bos, p. 64 (AT III, p. 393-394). Voir AT VIII-2, p. 163 et AT IX-2, p. 19.

7 *Principia philosophiae*, IV, § 188 ; AT VIII-1, p. 315.

8 Huygens, par exemple, avait en grande estime le travail de Regius, même s'il savait que Descartes était moins enthousiaste. Voir les lettres de Huygens à Mersenne des 21 août et 12 septembre 1646, dans *Correspondance de P. Marin Mersenne religieux minime*, Cornelis de Waard éd., Paris, CNRS Éditions, 17 volumes, 1932-1988, vol. 14, 1846, Cornelis de Waard et Armand Beaulieu éd., p. 413 et 450. Pour le livre de Regius, voir Theo Verbeek, « *Fundamenta physices* de Regius », *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, 1994, p. 533-551. Il convient de souligner ici que *Les passions de l'âme* fournissent un bref aperçu de la physiologie humaine.

9 Descartes réimprima *L'Explicatio mentis humanae* dans sa réplique, intitulée *Notae in programma quoddam* (1648), AT VIII-2, p. 342-346. Pour le contexte des deux publications, voir Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992, p. 54-59.

tance, mais pourrait être également un mode d'une substance physique. En effet, si l'extension et la pensée sont des attributs, il est possible que les deux coexistent dans le même sujet. Bien que ces attributs diffèrent, Regius prétend qu'ils ne sont pas nécessairement distincts. La conclusion de l'article 3 est alors que ceux qui pensent clairement que l'esprit humain est distinct du corps se trompent. La question de la véritable nature de l'esprit humain est traitée dans le quatrième article. Regius prétend que dans de nombreux emplacements de l'Écriture sainte, il est révélé que l'esprit est une substance, c'est-à-dire une entité vraiment distincte de l'organisme, et qu'il peut subsister de lui-même, en dehors du corps. Alors que cette conclusion peut être mise en cause par ceux qui font uniquement confiance à la connaissance naturelle, elle est indubitable comme conséquence de la révélation divine.

L'affirmation selon laquelle l'esprit pourrait être un mode du corps, doublée du renvoi à la Révélation seule de la connaissance de son caractère incorporel, a donné lieu à des spéculations d'une grande portée concernant les convictions réelles de Regius. Selon Descartes, ces propos traduisaient une conception matérialiste de l'âme, et l'article quatrième de l'*Explicatio mentis humanae* n'était rien d'autre qu'une façon ironique de tromper les théologiens¹⁰. À la suite de Descartes, d'autres cartésiens signalèrent Regius comme un apostat ou un renégat, trop stupide pour comprendre la métaphysique de Descartes. Même le plus talentueux étudiant de Regius, Johannes De Raei, qui avait agi comme *respondens* pendant les disputes de 1641 et qui était devenu un philosophe cartésien important à l'université de Leyde, se retourna contre son précepteur. Questionné à propos de Regius par un visiteur danois en 1661, il répondit en effet qu'il avait pris à l'origine Regius pour un socinien, mais qu'il le considérait désormais pour un athée¹¹. L'aversion de Johannes De Raei devint même plus profonde au fil des ans : en 1687, huit ans après la mort de Regius, il déclara qu'« avant Spinoza, avec qui il partagea différentes erreurs, Regius avait corrompu la philosophie »¹².

10 AT VIII-2, p. 356.

11 Olai Borrichii *Itinertarium 1660-1665. The Journal of the Danish Polyhistor Ole Borch*, H. D. Schepeleln éd., 4 volumes, Copenhague/Londres, C. A. Reitzels Forlage/E. J. Brill, 1983, vol. 1, p. 43.

12 Voir T. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, ouvr. cit, p. 73. Traduction française par l'auteur.

Récemment, Fernand Hallyn soutint avec force ce point de vue traditionnel sur Regius¹³. Analysant la *Philosophia naturalis* (1654)¹⁴, c'est-à-dire la deuxième édition des *Fundamenta physices*, sur la base de sous-entendus et d'ironie, il dépeint l'œuvre comme une tentative typiquement libertine de propager le matérialisme et l'athéisme. Dans la *Philosophia naturalis*, Regius ajouta une longue introduction à son dernier chapitre sur l'homme, dans laquelle il réfute longuement le cœur de la métaphysique de Descartes. De façon prévisible, le premier principe attaqué est le fondement de la connaissance, le *Cogito*. Page après page, Regius réfute ainsi les preuves de Descartes sur l'immatérialité de l'âme, en défendant avec force l'idée d'une âme mode ou accident de l'organisme. Cependant, une fois de plus, il rappelle au lecteur que la Révélation nous enseigne que l'âme est une substance immatérielle. L'écart entre la réfutation de Descartes et les arguments en faveur de la possibilité d'une l'âme matérielle d'une part, et l'appel à la Bible d'autre part, peut, selon Hallyn, uniquement être compris comme une stratégie retorse du libertin, utilisant la rhétorique de la double vérité en philosophie et théologie.

Il y a fort à dire sur la décision de Fernand Hallyn de limiter son étude des travaux de Regius à la *Philosophia naturalis*. On néglige trop souvent le fait que les ultimes positions de Regius s'y trouvent. Toutefois, il faut souligner que la dernière introduction ajoutée au chapitre sur l'homme est hautement polémique. En 1648, Descartes a écrit une réfutation de l'*Explicatio*, intitulée *Notae in quoddam programma*. Le professeur d'Utrecht y a répondu la même année avec la *Brevis explicatio mentis humanae*. Regius retravailla et inséra la *Brevis explicatio* dans l'introduction au chapitre sur l'homme de la *Philosophia naturalis*, réfutant toutes les objections et remarques avancées par Descartes dans ses *Notae*. En outre, il répondit à la critique de sa *Brevis explicatio* par le professeur de

13 Voir Fernand Hallyn, « La *Philosophia naturalis* de Regius et l'écriture athée », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*. 9. *Les libertins et la science*, Antony McKenna, Pierre-François Moreau et Frédéric Tinguely éd., Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005, p. 37-46 ; et Fernand Hallyn, *Descartes : dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006, p. 173-201. L'idée selon laquelle Regius fut partisan du matérialisme philosophique est répandue dans la littérature. Pour un autre exemple récent, voir Harold J. Cook, *Matters of Exchange : Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Yale University Press, 2007, p. 246.

14 Henricus Regius, *Philosophia naturalis. Editio secunda, priore multò locupletior, et mendacior*, Amsterdam, L. Elzevier, 1654.

Groningue, Tobie d'André (Tobias Andreae)¹⁵. Regius conteste ainsi les objections les unes après les autres, page après page, contrant les vues de ses adversaires par des arguments en faveur de l'âme comme mode.

L'appel à la Révélation comme source de connaissance indubitable ressemble à un *Deus ex machina*, uniquement motivé par l'intention de pacifier les théologiens en les alimentant avec quelques citations bibliques. Si tel fut bien l'objectif de Regius, il se brûla les doigts. Il peut avoir berné quelques âmes pieuses, mais certainement pas le porte-parole de l'Église réformée néerlandaise, le professeur d'Utrecht Gijsbert Voet (Gisbertus Voetius). Voet s'accordait avec Descartes pour reconnaître que certaines vérités, parmi lesquelles l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine avec le corps, peuvent être démontrées par la raison seule, sans l'aide d'une preuve biblique. En effet, selon Voet, démontrer ces vérités est l'objectif principal de la philosophie¹⁶. Par conséquent, nous devons rejeter l'affirmation de Descartes selon laquelle Regius en appela aux Écritures saintes pour se réconcilier avec les théologiens orthodoxes d'Utrecht. D'autres accusations contemporaines d'athéisme, par exemple celles de Johannes De Raei, ne sont pas non plus décisives. Être pris pour un athée ne rend pas tel pour autant. Enfin, l'appel à la Révélation serait pertinent seulement si Regius soutenait que d'un point de vue philosophique nous ne pouvons échapper à la conclusion que l'âme est matérielle. Ce qu'il ne fit pas. Selon nous, il n'y a donc aucune doctrine de double vérité chez Regius. L'accusation de dissimulation ignore le fait que Regius a de bonnes raisons pour reconnaître l'existence de limites à la connaissance philosophique.

Les limites de la connaissance philosophique

Même si Regius supprima certains éléments de sa théorie de l'esprit dans les *Fundamenta physices*, il ne pouvait éviter complètement le sujet. On trouve une déclaration cruciale tôt dans le livre, lorsqu'il est question des principes de la philosophie. Hormis la forme générale ou matérielle

15 Tobias Andreae, *Brevis replicatio reposita Brevi explicationi mentis humanae, sive Animae rationalis D. Henrici Regii* [...] *Notis Cartesii*, Amsterdam, L. Elsevier, 1653.

16 Johannes A. Van Ruler, *The Crisis of Causality : Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leyde/New York, Brill, 1995, p. 23-28.

d'organes corporels, comme le mouvement, le repos, la figure et ainsi de suite, Regius admet une « forme spéciale », l'âme humaine, qui ne peut être expliquée dans les mêmes termes que la forme générale :

On ne peut aucunement rapporter cette forme [l'âme humaine] à la forme générale, ou matérielle : parce qu'elle ne peut être composée du mouvement, du repos, de la situation, de la figure, ni de la grandeur des parties. Car nous pouvons facilement comprendre comment une machine peut être faite par un arrangement de parties disposées avec adresse, et comment elle peut produire des effets surprenants, par le moyen du mouvement, de la situation, de la figure et de la grandeur des parties. Mais il est absolument impossible de concevoir que cette machine puisse par le moyen de ses principes avoir connaissance de ses actions, et qu'elle soit capable de penser : vu que ces principes ne produisent en elle autre chose, que des mouvements divers.¹⁷

Comme l'âme (*mens*) ne peut être réduite à, ni expliquée par, le mouvement, le repos, la forme et la disposition des parties, elle doit être un principe distinct, aussi nécessaire que les formes matérielles pour expliquer la nature. Dans les *Fundamenta physices* ainsi que dans la *Philosophia naturalis*, Regius condense ainsi ces principes de la nouvelle philosophie dans les versets suivants, facilement mémorisables par les étudiants :

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt cum materiâ cunctarum exordia rerum.*

Âme, mesure, repos, mouvement, situation et figure
Sont, avec la matière, les principes de toutes choses.¹⁸

Cet adage de la nouvelle philosophie selon Regius fit sa première apparition en imprimerie dans ses litiges de 1641¹⁹. Il fut immédiatement attaqué par des anti-cartésiens comme Martin Schoock et Jacob Revius, ce qui est probablement la raison pour laquelle le professeur Utrecht les

17 Regius, *Fundamenta physices*, ouvr. cité, p. 29 ; inchangé dans *Philosophia naturalis*, ouvr. cité, p. 44. La traduction française est extraite de l'édition française de la *Philosophia naturalis*, attribuée à Claude Rouxel : *Philosophie naturelle*, Utrecht, R. Van Zyll, 1686, p. 57. Theo Verbeek en donne une traduction anglaise dans « The invention of nature : Descartes and Regius », *Descartes' Natural philosophy*, Stephen Gaukroger, John Schuster et John Sutton éd., Londres/New York, Routledge, 2000, p. 149-167, p. 155. Une forme antérieure de l'argument se trouve dans la dispute de 1641, *De illustribus aliquote quaestionibus physiologicis* (disp. III, art. VIII), où elle est immédiatement suivie de l'affirmation célèbre identifiant l'âme humaine à un *ens per accidens*.

18 Regius, *Fundamenta physices*, ouvr. cité, p. 29 ; *Philosophia naturalis*, ouvr. cité, p. 45.

19 Regius, *Physiologia sive cognitio sanitatis* (Bos, p. 202).

leur présenta comme « [s]es versets célèbres » en 1646²⁰. Il se trouve qu'ils devinrent en effet très connus, car ils sont cités par Antoine Arnauld et Pierre Nicole dans la *Logique* de Port-Royal, où ils sont présentés comme l'alternative cartésienne aux catégories aristotéliennes²¹. Les versets semblent avoir été particulièrement populaires en France, où ils ont été incorporés aux cours d'introduction à la philosophie de la fin du XVII^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle²². Évidemment, ils étaient considérés comme une norme cartésienne. Mais l'étaient-ils ?

De l'impossibilité de réduire l'esprit à la forme générale ou matérielle, on peut déduire que l'âme humaine est une substance distincte. Mais l'argument est ambigu. La possibilité que l'esprit soit un mode de l'organisme est intentionnellement laissée ouverte, et dans la *Philosophia naturalis*, Regius adopte cette position sceptique. Dans la futile tentative de se concilier Descartes, Regius avait supprimé sa propre conclusion dans les *Fundamenta physices*. Mais dans sa lettre finale au philosophe français, il avait défendu vigoureusement sa position sur l'âme humaine. Grâce à la Révélation, nous sommes, selon Regius, certains que l'âme rationnelle est une substance immortelle ; cependant, cela ne peut être prouvé par aucun moyen naturel ; donc, sur des bases naturelles, il n'est pas faux de déclarer que l'âme peut être soit un mode de l'organisme soit une substance vraiment distincte de ce dernier. Regius pense renforcer réellement l'autorité de la Bible, par opposition à ceux qui prétendent

20 Martin Schoock, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes*, Utrecht, J. Van Waesberge, 1643, p. 198 (traduction française de Theo Verbeek dans *La querelle d'Utrecht*, Theo Verbeek trad. et éd., Paris, Les Impressions nouvelles, 1988, p. 282) ; Jacob Revius, *Suarez repurgatus*, Leyde, F. Heger, 1643-1644, p. 208.

21 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, C. Savreux, 1662, p. 52.

22 Les versets figurent en bonne place dans une gravure d'Estienne Gantrel (1646-1706) décrivant le triomphe de la philosophie cartésienne, qui fut apparemment largement utilisée dans les collèges et universités françaises. Toutefois, comme la *Logique* de Port-Royal avait omis le nom de l'auteur, personne ne sut que cette aide mnémonique était due à Regius. Finalement, les versets furent confondus avec la chose même qu'ils tentèrent de remplacer. Au début du XIX^e siècle, Joseph de Maistre écrivit : « Aristote disait, autant qu'il me souvient aujourd'hui 29 juin 1805 de ce que j'ai appris au collège en 1765 : *Mens, mensura, quies, motus, positura, figura, Sunt cum materia cunctarum exordia rerum* » (Philippe Barthélet, *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2005, p. 229). Pour plus de détails, voir Erik-Jan Bos, « Een kleine geschiedenis van een cartesiaans versje », *Bijzonder onderzoek. Een ontdekkingsreis door de Bijzondere Collecties van de Universiteitsbibliotheek Utrecht*, Marco Van Egmond, Bart Jaski et Hans Mulder éd., Utrecht, Universiteitsbibliotheek Utrecht, 2009, chap. xxxiv, p. 244-251, en ligne, URL : <http://boek425.library.uu.nl/>.

aborder la question avec des arguments rationnels. Car compte tenu du caractère nécessairement défectueux de leurs arguments, l'autorité des saintes Écritures se trouve minée. Nul, par conséquent, ne peut reprocher à Regius son désaccord avec Descartes, puisque ses opinions ne sont pas fondées sur la raison. « Vous, Descartes », poursuit Regius, « ne promettez dans votre métaphysique rien d'autre que ce qui peut être saisi clairement et avec évidence, mais les litiges que vous avez eus avec des personnes qualifiées n'ont rien fait d'autre qu'augmenter le doute et l'incertitude. Votre réponse est que vos arguments sont néanmoins clairs et évidents, mais un quelconque farfelu peut prétendre la même chose de ses propres fantasmes »²³. Apparemment, dans les *Fundamenta physices*, Regius purifia ses travaux antérieurs des « vues sans fondement sur la raison ». Clarté et distinction, selon Regius, sont des propriétés des idées qui sont relatives plutôt qu'absolues. Une idée peut être plus ou moins claire et distincte qu'une autre idée, mais n'est jamais claire et distincte en elle-même. Dans l'épilogue de la *Philosophia naturalis*, Regius résume sa méthode en prétendant qu'il s'efforce toujours d'atteindre l'explication la plus probable des phénomènes naturels²⁴. En d'autres termes, Regius rejette le concept d'une explication ultime et définitive, non seulement en physique, mais aussi en métaphysique²⁵. Toutefois, il y a au moins une question sur laquelle il est impossible de porter un jugement préliminaire. Car sur des bases purement naturelles, comme Regius l'affirme dans sa dernière lettre à Descartes, nous ne pouvons décider de la véritable nature de l'âme humaine.

L'âme organique

Afin de comprendre pourquoi la question de la nature de l'âme humaine n'admet pas de solution philosophique, nous devons revenir à l'*Explicatio* de Regius et aux passages qu'il supprima des *Fundamenta physices*.

Dans les articles 16 à 18, Regius offre un détail des facultés de l'âme :

23 Bos, p. 190 (AT IV, p. 255). La traduction est la mienne, en partie paraphrasée.

24 Regius, *Physiologia naturalis*, ouvr. cité, p. 441-442.

25 T. Verbeek, « The invention of nature ... », art. cité, p. 160-161.

16. L'esprit a deux différentes sortes de pensées : intellectuelles et volontaires.
17. L'intellect comprend la perception et le jugement.
18. La perception comprend le sens, la mémoire et l'imagination.²⁶

À plusieurs reprises, Descartes offre un décompte similaire, mais sa liste a un élément additionnel qui n'est jamais absent, à savoir le « pur intellect ». Dans les *Méditations*, il décrit la façon dont cette faculté particulière est capable de juger correctement la véritable distinction entre le corps et l'âme. Contrairement à la sensation et à l'imagination, l'intellect pur ne nécessite en aucune façon le corps pour être opératif. Il se referme sur lui-même lorsqu'il contemple Dieu, l'esprit lui-même, les essences de l'esprit et de la matière, et les objets de la géométrie²⁷. Dans la *Physiologia* de Regius (1641), nous trouvons une description cartésienne plus « orthodoxe » des facultés de l'âme. Comme dans l'*Explicatio*, la pensée est divisée entre compréhension et volonté. La compréhension est ensuite divisée entre perception et jugement. Jusqu'à présent, aucune différence. Toutefois, la perception est à nouveau divisée en deux catégories, à savoir l'organique et l'inorganique. La perception organique inclut la perception sensorielle, la mémoire et l'imagination ; et la perception inorganique est la puissance de l'âme de percevoir les choses incorporelles, comme Dieu et l'âme rationnelle, sans aucune intervention du corps²⁸. Ainsi, quelque chose de similaire à l'intellect pur, l'*inorganica perceptio*, est toujours présent dans la *Physiologia* de Regius, et permet à l'esprit humain de percevoir les entités incorporelles, comme Dieu et l'esprit humain lui-même, sans aide de l'organisme.

La suppression de cette catégorie dans l'*Explicatio* pointe-t-elle vers un changement soudain d'opinion ? Apparemment non, car même dans la *Physiologia*, cette catégorie est déjà anormale, et il semble qu'elle ait été incorporée uniquement sur l'insistance de Descartes. Au printemps de

26 « XVI. Cogitatio mentis est duplex : intellectus et voluntas. XVII. Intellectus est perceptio et iudicium. XVIII. Perceptio est sensus, reminiscencia, et imaginatio » (AT VIII-2, p. 345-346).

27 AT VII, p. 34, 53, 71-73.

28 « *Inorganica perceptio est, quâ mens nostra sine organo ullo percipit res imagine corporea carentes, ut Deum, animam rationales, etc.* » (*Physiologia* III-a / Bos, p. 223, défendu en juin 1641). Pour une histoire du concept de « l'âme organique » dans la philosophie de la Renaissance, voir Katharine Park, « The organic soul », *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Charles B. Schmitt et Quentin Skinner éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 464-484. La source de l'idée de « perception inorganique » de Regius peut être Cesare Cremonini (1550-1631), un de ses professeurs à Padoue. Voir Eugenio Garin, *History of Italian philosophy*, 2 volumes, Amsterdam, Rodopi, 2008, vol. 1, p. 377.

1641, Regius envoie ainsi à Descartes le brouillon de la première dispute de la série *Physiologia*. Et dans sa réponse, Descartes écrit :

Je ne suis pas aussi de votre sentiment lorsque vous définissez « les actions des opérations que l'homme produit par la force de son âme et de son corps » ; car je suis du sentiment de ceux qui disent que l'homme ne comprend point par le moyen du corps et l'argument par lequel vous tâchez de prouver le contraire ne me fait aucune impression ; car quoique le corps empêche quelques fonctions de l'âme, il ne peut néanmoins lui être d'aucun secours pour la connaissance des choses immatérielles, et il ne peut en cette occasion que lui nuire.²⁹

Regius modifia le texte de la première dispute après avoir lu les commentaires de Descartes et omit l'argument selon lequel l'esprit aurait besoin du corps pour comprendre les choses immatérielles. En outre, il changea la définition générale des actions en : « Les actions sont des opérations que l'homme produit par la force de l'âme, ou du corps, ou des deux »³⁰.

Cet ajustement, toutefois, semble n'être qu'une fioriture. La définition modifiée de Regius laisse ouverte la possibilité que les actions soient une opération de l'âme seule. Mais quand il développe réellement le concept d'action, dans la deuxième dispute de la *Physiologia*, celui-ci s'avère être une classe vide.

Dans la seconde dispute, Regius divise les actions en deux catégories : actions naturelles et animales. Les actions naturelles surviennent et sont provoquées par la disposition des parties corporelles. Regius met l'accent sur les mots « surviennent » et « provoquées » afin de pouvoir distinguer les actions naturelles des actions animales, qui, même si elles découlent d'une disposition corporelle, sont provoquées par l'âme rationnelle³¹. Comme la pensée est une action animale, elle ne peut pas être une opération de l'âme seule.

Enfin, dans la troisième dispute, où sont abordées les actions animales, Regius conserve la définition modifiée des actions, décrivant la perception inorganique comme la puissance de l'âme à percevoir les choses incorporelles, sans aucune intervention de l'organisme. Regius

29 Descartes à Regius, [début mai 1641], *Bos*, p. 70-71 (AT III, p. 374-375).

30 « *Actiones sunt operationes ab homine vi animae humanae, vel corporis, vel utriusque factae* » (*Physiologia* I-b, p. [15] / *Bos*, p. 209, soutenu le 5 [/15] mai 1641).

31 *Physiologia* II-a, p. [17] / *Bos*, p. 211 ; soutenu en mai/juin 1641.

admet ainsi une sorte d'action animale qui, en vertu de la distinction entre les actions naturelles et animales dans la deuxième dispute, est impossible.

La contradiction se pose parce que, d'une part, Regius accepte la correction de la définition de l'action par Descartes, mais que, d'autre part, il persiste dans sa propre opinion selon laquelle toute pensée est une opération conjointe de l'esprit et du corps. Dans son *Explicatio*, Regius résout le conflit en supprimant le concept d'*inorganica perceptio* et en explicitant son refus d'un « intellect pur » ici identifié à l'une des erreurs de Descartes, mentionnée dans la lettre finale au philosophe français.

Regius souscrirait-il à la vision selon laquelle il est impossible de penser à des entités immatérielles ? Une telle incapacité était bien attribuée à la pensée inorganique. En tout cas, c'est la conséquence que Descartes tira de la théorie de Regius. Dans les *Notae in programma quoddam*, il critique la classification des pouvoirs de l'âme de Regius :

[...] faisant le dénombrement des espèces de perception, il ne compte que *le sentiment, la réminiscence, et l'imagination* : d'où l'on peut inférer qu'il n'admet aucune intellection pure, c'est-à-dire aucune intellection qui soit indépendante de toute image corporelle ; et partant on peut penser qu'il est de cette opinion, qu'on ne peut avoir aucune connaissance de Dieu ni de l'âme humaine, ni d'autre chose incorporelle ; de quoi je ne puis m'imaginer d'autre chose sinon que les pensées qu'il a de ces choses sont si confuses, qu'il n'en conçoit aucune qui soit pure et entièrement détachée de toute image corporelle. (AT VIII-2, p. 363-364)

La dernière remarque, selon laquelle Regius semble n'avoir jamais eu aucune pensée pure sur l'âme humaine ou sur Dieu, s'entend évidemment d'une manière ironique. Mais Regius aurait pu être d'accord sans grande hésitation. Il ne dénie pas la possibilité de penser à Dieu et à l'âme, mais dirait que c'est impossible sans le corps : même pour réfléchir sur les substances immatérielles, nous avons besoin de l'organisme. En réponse aux critiques de Descartes dans les *Notae*, Regius développe encore ce point dans la *Philosophia naturalis*.

Il soutient que, même si l'esprit humain est une substance vraiment distincte du corps (une vérité de la Révélation) tant que l'esprit est dans le corps, il est organique dans toutes ses actions, c'est-à-dire qu'il a besoin des organes corporels, physiques. L'âme a besoin du cerveau pour tous ses actes mentaux, non seulement lorsqu'il prête son attention aux choses corporelles, mais aussi lorsqu'il contemple les choses mentales ou divines. Nous ne pouvons pas penser aux choses matérielles ou

immatérielles sans perception et imagination, ou sans l'aide de souvenirs tracés dans le cerveau par les esprits animaux³². Par conséquent, la supposée existence de « l'intellect pur » de Descartes est une multiplication inutile des entités :

Et puisque ces facultés de l'entendement que nous [avons expliquées] suffisent pour en expliquer toutes les opérations, il n'est aucunement nécessaire d'y ajouter encore un entendement [pur], ou quelque chose de semblable, qui soit comme.³³

Selon Regius, l'esprit humain ne peut pas se contempler « purement », c'est-à-dire sans l'intervention de l'organisme. Comme l'âme dépend de l'organisme dans toutes ses opérations, elle ne peut s'élever au-dessus de la matière durant cette vie. La question de la vraie nature de l'esprit humain ne peut donc pas être résolue par des moyens naturels. Est-ce que l'âme, selon Regius, est un mode de l'organisme ? Le professeur d'Utrecht montre que cela n'impliquerait aucune contradiction, mais en même temps il maintient que la philosophie ne peut pas répondre à cette question. L'appel à la Révélation n'est pas un dernier recours philosophique : la vérité de la foi ne contredit pas la raison naturelle.

Le cartésianisme sans les Méditations

Dans sa dernière lettre à Descartes, Regius prétend que celui-ci ternit sa propre réputation philosophique en publiant les *Méditations* (1641). Il l'accuse même de dissimulation³⁴. Des années avant leur rupture, Regius avait exprimé à deux reprises des objections contre les *Méditations*. Tout d'abord, après avoir lu le brouillon du travail en 1640 et pour la deuxième fois en 1642, vraisemblablement après la lecture des *Objections* et *Réponses*³⁵. À ces deux occasions, Regius avait contesté la théorie des

32 Regius, *Philosophia naturalis*, ouvr. cité, p. 342-343, 356-357.

33 Regius, *Philosophia naturalis*, ouvr. cité, p. 404 ; *Philosophie naturelle*, ouvr. cité, p. 512. L'adjectif « pur » avait été omis dans la traduction française (*nilhil opus est, ut illis intellectum purum, vel quamvis alium, tanquam ab his distinctum, addamus*) ; nous avons aussi corrigé « que nous venons d'expliquer » en « que nous avons expliqué » (*jam explicatas*).

34 Bos, p. 189-190 (AT IV, p. 270). À propos des accusations de dissimulation contre Regius, voir Catherine Wilson, « Descartes and the corporeal mind. Some implications of the Regius affair », *Descartes' Natural Philosophy*, ouvr. cité, p. 659-679, notamment p. 673-677, et F. Hallyn, *Descartes : dissimulation et ironie*, ouvr. cité, p. 143.

35 Voir Descartes à Regius, [juin 1640], Bos, p. 51 (AT III, p. 64-65) et Descartes à Regius, [juin 1642], Bos, p. 153-154 (AT III, p. 566-567).

idées innées, en particulier de l'idée de Dieu, et la doctrine de la perception claire et nette, en particulier de la distinction entre le corps et l'âme. Par un curieux revirement, Regius, que Descartes avait choisi comme premier lecteur de son projet des *Méditations*, rompit avec le philosophe français précisément à propos de cet ouvrage.

Ce qui attira initialement Regius à la nouvelle philosophie de Descartes doit avoir été, à côté de *La dioptrique* et des *Météores*, le chapitre v du *Discours de la méthode*, dans lequel Descartes résume largement le contenu, la portée et le but du *Monde* et de *L'Homme*, et conclut par un exemple très intéressant pour le docteur en médecine qu'était Regius : une explication détaillée de la circulation du sang et du fonctionnement du cœur. Regius vit ce dernier sujet comme exemplaire de la nouvelle science et le présenta durant sa première dispute publique à l'université d'Utrecht en 1640³⁶. L'approche mécaniste de la physiologie et de la physique promettait une philosophie naturelle avec un pouvoir explicatif bien supérieur à celui de la philosophie traditionnelle. Elle pourrait également accueillir la médecine quantitative du professeur de Regius à Padoue, Santorii³⁷. En outre, lorsque Regius lut réellement *Le Monde*, vraisemblablement en 1641³⁸, il put être renforcé dans son opinion que l'âme ne peut fonctionner sans le corps, opinion à laquelle il avait probablement souscrit avant de lire Descartes. Enfin, *Le Monde* a montré qu'une physique cartésienne est possible sans un fondement métaphysique³⁹. Dans ses *Fundamenta physices*, Regius libéra la philosophie

36 La dispute *Pro sanguinis circulatione* fut défendue publiquement les 10 et 20 juin 1640. Le texte de la dispute est publié dans AT III, p. 727-734. Pour plus de détails sur la dispute, voir Bos, p. 46-48.

37 Santorio Santorii (1561-1636), professeur de médecine à Padoue, utilisa une analogie que Regius rencontra à nouveau dans le *Discours* (AT VI, p. 50), à savoir la comparaison d'un organisme vivant avec une horloge. Voir Mirko Dražen Grmek, *La première révolution biologique. Réflexions sur la physiologie et la médecine du XVII^e siècle*, Paris, Payot, 1990, p. 71-76. Pour l'influence de Santorii sur Regius, voir Karl Rothsschuh, « Henricus Regius und Descartes. Neue Einblicke in die frühe Physiologie des Regius (1640-1641) », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 21, 1968, p. 39-66, notamment p. 51-52 et Paolo Farina, « Sulla formazione scientifica di Henricus Regius : Santorio Santorio e il De statica Medicina », *Rivista critica di storia della filosofia*, 30, 1975, p. 363-399.

38 Bos, p. 67. Selon Descartes, Regius obtint une copie de *L'Homme*, contre la volonté de Descartes, juste avant la fin de l'impression des *Fundamenta physices* (voir Descartes à Mersenne, 23 novembre 1646, AT IV, p. 567). Regius de son côté protesta qu'il n'avait jamais vu le manuscrit (Bos, p. xviii-xix et p. 47).

39 T. Verbeek, « The invention of nature... », art. cité, p. 162.

naturelle cartésienne de ce qu'il percevait comme un ballast métaphysique, et l'apparente facilité avec laquelle il accomplit cette tâche indique que la connexion entre médecine et physique d'une part, et métaphysique de l'autre, n'était pas aussi forte que Descartes le supposait.

Récemment, plusieurs auteurs ont, avec une référence spécifique à la controverse Descartes/Regius, affirmé que la relation entre les *Méditations* et l'œuvre de Descartes sur la physiologie et la physique est loin d'être simple ou dénuée de problèmes⁴⁰. La philosophie naturelle de Regius n'est pas une distorsion de la philosophie de Descartes, mais une réponse au dualisme de Descartes qui soulève des problèmes ne pouvant être résolus dans le cadre théorique propre au philosophe français. Regius est un philosophe naturel cartésien, car il croyait vraiment avoir sauvé le programme cartésien⁴¹.

TRADUCTION DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE

40 T. Verbeek, « The invention of nature ... », art. cité ; C. Wilson, « Descartes and the corporeal mind ... », art. cité ; Desmond M. Clarke, « The physics and metaphysics of the mind : Descartes et Regius », *Mind, Method, and Morality. Essays in Honour of Anthony Kenny*, John Cottingham et Peter Hacker éd., Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 187-207.

41 Une version antérieure de cette contribution a été présentée à l'université de Heidelberg en 2005, lors de la Conférence internationale *Philosophische Theorien des Geistes in der frühen Neuzeit*, organisée par Andreas Kemmerling, Dominik Perler et Ralph Schumacher. Je remercie Desmond Clarke et Theo Verbeek pour leurs commentaires sur des versions tardives.