Le plaisir cartésien d'imaginer la matière dans la « fable du monde » et dans la physique

Cartesian Pleasure of Matter Imagination in the “World’s Fable” and in Physics

Frédéric Lelong

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4256>

DOI : 10.4000/cps.4256

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 33-53

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Frédéric Lelong, « Le plaisir cartésien d'imaginer la matière dans la « fable du monde » et dans la physique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4256> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4256>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le plaisir cartésien d'imaginer la matière dans la « fable du monde » et dans la physique

Frédéric Lelong

À partir du chapitre VI du *Traité du monde*, Descartes entreprend de présenter sa conception de la genèse du monde visible et certains principes de sa physique sous la forme d'une fable, d'une supposition imaginaire. Cette manière d'exposer la physique a suscité des commentaires très intéressants¹. Il s'agira ici d'étudier plus particulièrement un des buts de

- 1 Cf. en particulier J.-P. CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, p. 207-208 : « L'enjeu est donc d'esquiver, d'éviter une condamnation de la part de la philosophie de l'École et de la théologie dont elle est inséparable, en faisant valoir sous la forme innocente d'une simple licence de la fantaisie, une nécessité inhérente à l'imagination et à l'entendement, en d'autres mots, une nécessité qui relève des conditions de possibilité de la représentation. / Enfin, derrière la théologie, ne se tient évidemment pas seulement Aristote, mais aussi et surtout *la Bible* ». Cf. également F. HALLYN, *Descartes : dissimulation et ironie*, p. 91-92 : « La fable qui est ensuite racontée constitue une véritable hypotypose, qui, selon la formule classique des rhéteurs, met la Création "sous les yeux" du lecteur. L'hypotypose prend même ici la forme métaphorique d'un spectacle quasiment théâtral. En effet, le lecteur est invité à se rendre en pensée dans un lieu particulier, où le simulacre de la naissance du monde se déroulera en sa présence [...]. Le choix de la fiction écrite en français correspond donc aussi à un désir *de plaire* et de *séduire*, et non seulement de protéger ou de dissimuler ». Jean-Pierre Cavaillé a souligné avec force cette dimension de « l'agrément » orientée vers la culture de l'honnête homme, une dimension normée par la civilité et l'urbanité : « Considérons l'argument qui semble *a priori* le plus futile et le plus étranger à la doctrine : celui de "l'agrément" du discours. Il faut le prendre pourtant au sérieux, car nous n'avons aucune raison de mettre en doute la sincérité de cette crainte "d'ennuyer" le lecteur (XI, 20). Ce souci est bien réel, envisagé de façon plus générale, il témoigne d'une volonté de se conformer aux règles de bienséance et d'urbanité intellectuelles reconnues par le

cette fable, à savoir celui de proposer un certain «agrément» lié au bon usage de l'imagination.

Descartes écrit dans la lettre à Mersenne du 25 novembre 1630 : « Car la *Fable de mon monde* me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela »². La « fable du monde » est donc pour Descartes une chose qui lui plaît, qui suscite en lui un certain plaisir, offre un certain agrément. Cependant, cette question de l'agrément ne se réduit pas dans la philosophie cartésienne à une stratégie rhétorique d'exposition de la doctrine, elle implique une conception rigoureuse du bon usage de l'imagination dans la connaissance du monde matériel. Selon cette hypothèse, ce n'est pas simplement la présentation rhétorique ou littéraire de la physique qui doit être « agréable » pour l'esprit, mais bien la « méthode » pour conduire vertueusement son entendement dans la recherche de la vérité et la représentation théorique du monde qu'elle permet de constituer. Il y aurait donc un agrément de la connaissance qui ne se réduit pas à l'agrément littéraire du discours.

Tout d'abord, le rôle positif de l'imagination dans la connaissance des choses matérielles est directement souligné dans la présentation cartésienne des suppositions théoriques qui constituent le commencement de cette fable. Ainsi, à propos du chaos et de la matière que l'on peut supposer comme étant à l'origine du monde, Descartes écrit : « Car pour les qualités que j'y ai mises, si vous y avez pris garde, je les ai seulement supposées telles que *vous les pouviez imaginer* »³. Et dans le même passage, à propos de sa conception de la matière, Descartes écrit : « et son idée est tellement comprise en toutes celles que notre imagination peut former, qu'il faut nécessairement que vous la conceviez, ou que vous n'imaginiez aucune chose »⁴. Descartes fait donc comme s'il avait parfaitement adapté sa théorie scientifique à « l'imagination » de son lecteur et de tous les hommes en général. L'imagination des qualités du chaos originel et de la matière qui le constitue est immédiatement associée à une communauté intersubjective des esprits. De plus, l'acte d'« imaginer »

public moderne. En choisissant le français pour exposer de la physique, en adoptant un style colloquial et un ton dégagé, il est manifeste que Descartes s'adresse en priorité à ce type de lecteur qui se reconnaît dans la catégorie de « l'honnêteté » (J.-P. CAVAILLÉ, *op.cit.*, p. 191-192).

2 Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, AT I, 179 (nous soulignons).

3 *Le Monde*, AT XI, 35 (nous soulignons).

4 *Idem*, AT XI, 35.

est ici pensé comme une modalité du connaître puisqu'il s'agit aussi de supposer une « matière » « en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible »⁵. « Connaître », « concevoir », et « imaginer » se substituent l'un à l'autre régulièrement dans ce chapitre.

Ainsi, Descartes souligne dans ce texte que sa théorie physique de la matière et du monde est parfaitement adaptée à l'imagination humaine et à notre pouvoir de connaître. La fable du monde se présente donc comme l'imagination d'une matière parfaitement imaginable pour l'esprit humain. Il ne s'agit pas seulement par la fable d'imaginer la matière et le chaos, mais de les imaginer de telle sorte qu'il ne reste rien en eux qui « résiste » à l'imagination, comme l'idée scolastique de « matière première » ou celle de « forme substantielle », comme nous le verrons par la suite. Cet accomplissement parfait de notre puissance imaginative ne peut manquer d'induire dans l'esprit un certain sentiment de plaisir, car la nature de notre faculté ne s'y trouve pas entravée, mais agréablement déployée. En ce point réside la première source d'agrément de cette fable : adapter parfaitement le monde matériel à notre imagination et à notre pouvoir de connaître.

Plusieurs commentateurs se sont appuyés sur ce texte pour montrer que Descartes développait avant Kant une forme de philosophie transcendantale⁶, puisqu'il semble parfois renoncer à décrire l'essence métaphysique du monde pour se concentrer sur les conditions humaines qui rendent la matière concevable et représentable. La fable du monde aurait donc pour signification philosophique implicite le refus d'un réalisme dogmatique au sens kantien. Même si cette interprétation est sans doute excessive, car la physique de Descartes a bien pour objectif de décrire une réalité indépendante de l'esprit humain⁷, et parce que Descartes n'a pas théorisé comme Kant l'idée d'une construction du monde objectif par le sujet connaissant, il est vrai que la réflexion cartésienne se caractérise par un retour critique sur les conditions humaines de la connaissance et sur les notions primitives

5 *Idem*, AT XI, 33.

6 Au sens où la philosophie transcendantale, au lieu de statuer dogmatiquement sur l'essence métaphysique des choses, s'attacherait à déduire les conditions de possibilité de la représentation de ces mêmes choses.

7 Cf. notamment M. FICHANT, « La fable du monde et la signification métaphysique de la science cartésienne », p. 59-84.

qui sont naturellement dans notre esprit. Cependant, cette réflexion épistémologique sur les conditions naturelles de la connaissance doit ici être associée à la question de « l'agrément » qui est négligée habituellement dans ce cadre philosophique.

Tout d'abord, la fable cartésienne montre que l'idée d'agrément ne concerne pas seulement le mode discursif d'exposition de la doctrine, mais aussi un certain usage de notre imagination dans la recherche de la vérité. En effet, imaginer est agréable pour l'esprit humain. Pour illustrer cette idée, nous pouvons nous reporter à la pensée de Malebranche en tant que lecteur de Descartes. Malebranche souligne dans le livre VI de la *Recherche de la vérité*, après avoir médité longuement à la fois sur la « méthode » et la « physique » de Descartes, qu'imaginer est un plaisir pour l'esprit humain, car cette opération mobilise le corps auquel il est uni et attaché. La plupart des hommes regardent avec un certain dégoût les idées trop abstraites, ils sont attachés aux idées qui affectent leur corps. Certes, ce plaisir peut nous égarer, mais Malebranche pense aussi que nous pouvons en faire un bon usage dans le cadre de l'exposition et de la recherche de la vérité qui consiste dans la résolution méthodique de questions scientifiques. L'agrément de l'imagination peut être trompeur mais il peut être aussi très fécond pour la raison qui en fait bon usage. Il faut toutefois préciser que ce n'est pas n'importe quel usage de l'imagination qui peut susciter ce plaisir. En ce qui concerne les modalités de la pensée qui dépendent de l'union entre l'âme et le corps, comme la sensation, la passion, et l'imagination, l'esprit n'y prend plaisir que s'il maîtrise ces différentes modifications, et si ces pensées ne sont pas trop vives et agressives. Cet usage réglé de l'imagination est pour Malebranche visible dans la géométrie, qui, dans ce livre VI, assume la fonction de « science universelle », à travers l'utilisation des lignes pour représenter les proportions et les rapports de grandeurs⁸. La figuration géométrique des rapports de grandeur permet également de résoudre des questions scientifiques. Au début du chapitre IV de ce même livre VI, Malebranche prend l'exemple d'un mouvement composé de l'action de deux causes différentes sur un même corps dont on demande « quel est le chemin que doit tenir ce corps ; l'endroit où il doit se trouver dans un

8 Cf. sur ce point F. de BUZON, *La Science cartésienne et son objet*, Mathesis et phénomène.

tel moment ; quel doit être sa vitesse lorsqu'il est arrivé à un tel endroit »⁹. Pour traiter ces questions, Malebranche utilise la figuration géométrique des données du problème pour pouvoir représenter à l'imagination le chemin que doit suivre ce corps.

Ainsi, l'agrément de l'imagination est clairement pensé par Malebranche comme un agrément du bon usage de la géométrie dans le cadre méthodologique de la science. De plus, Malebranche y associe une méditation sur la dimension profondément humaine de la méthode cartésienne pour bien conduire son entendement à la fois dans la recherche et dans l'exposition de la vérité :

« Je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité, comme la vérité même s'est exposée. Les hommes depuis le péché de leur père, ayant la vue trop faible pour considérer la vérité en elle-même, cette souveraine vérité s'est rendue sensible en se couvrant de notre humanité, afin d'attirer le regard, de nous éclairer, et *de se rendre aimable à nos yeux* »¹⁰.

Nous avons vu que le bon usage de l'imagination ne concerne pas seulement l'exposition de la vérité, mais aussi sa recherche méthodique. Il n'en demeure pas moins que ce passage est intéressant car il inscrit ce bon usage de l'imagination dans la perspective d'une « amabilité de la vérité » et d'une reconnaissance de notre humanité dans sa faiblesse même. Cet agrément de la géométrie est rappelé régulièrement dans ce livre VI même si bien entendu Malebranche s'en méfie aussi :

« La Géométrie est donc très utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports ; mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature »¹¹.

Malebranche avait écrit précédemment : « et même très *agréables* à l'esprit à cause de *l'évidence* qui les accompagne »¹². Cette conjonction entre « évidence » et « agrément » à propos de la géométrie peut sembler intéressante pour comprendre la conception cartésienne de la connaissance.

9 MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, VI, IV, p. 262.

10 *Idem*, p. 260 (nous soulignons).

11 *Idem*, p. 276-277 (nous soulignons).

12 Nous soulignons.

Ainsi, Malebranche a donné une résonance profonde à l'idée cartésienne que l'entendement doit s'aider de l'imagination pour connaître la nature des choses corporelles. Il convient toutefois de préciser que lorsque Malebranche évoque une amabilité de la vérité qui «se couvre de notre humanité», il ne faut pas comprendre ici qu'une vérité métaphysique, relative à une chose purement intelligible, se vêtirait de métaphores pour se donner une représentation sensible et corporelle. Contrairement à ce que cette comparaison suggère, il ne s'agit pas non plus de penser une incarnation sensible du divin sur un modèle hégélien, par exemple. Le bon usage de la géométrie concerne ici la connaissance des choses étendues :

«enfin l'Astronomie, la Musique, les Mécaniques, et généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus et du moins, et par conséquent que l'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire toutes les sciences exactes se peuvent rapporter à la Géométrie»¹³.

Pourquoi Malebranche utilise-t-il dès lors ce modèle chrétien d'une incarnation du divin pour penser le bon usage de l'imagination dans la connaissance? Peut-être parce que, comme Descartes, il pense que les fondements de la science restent du domaine de la pure raison. Descartes a écrit dans ce sens :

«Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ces fantômes, mais sur les notions claires et distinctes de notre esprit»¹⁴.

De plus, lorsque Descartes définit dans les *Règles* pour la direction de l'esprit le concept d'intuition, il l'associe à la «lumière de la raison», tout en l'opposant au «jugement trompeur de l'imagination»¹⁵. Même l'idée de l'étendue géométrique, que Descartes présente souvent comme

13 *Idem*, p. 274.

14 Lettre à Mersenne de juillet 1641, AT III, 395.

15 *Reg.* n° III, OC I, 339, AT X, 368: «Par *intuition* j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection; ou, ce qui est la même chose, la conception non

un objet de l'imagination distincte, notamment dans cet extrait du *Monde* que nous étudions, mais aussi au début de la *Cinquième Méditation* («j'imagine distinctement cette quantité que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur») ¹⁶ reste dans son fondement une idée intellectuelle.

Ainsi, «l'amabilité de la vérité» peut se concevoir comme une tension de la raison pure, qui fonde la science et la connaissance, vers une incarnation imaginative. Mais la méthode de figuration des rapports de grandeur exposée par Malebranche dans le livre VI de la *Recherche de la vérité* suggère une autre remarque. La méthode consiste ici à utiliser des objets très faciles à imaginer et à se représenter dans l'imagination, comme des lignes droites ou des angles droits. Or, il y a de nombreuses choses étendues que notre imagination ne peut pas bien se représenter, ou seulement confusément. Malebranche écrit : «il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination ne peuvent pas s'imaginer avec une égale facilité» ¹⁷. Cette distinction entre «tomber sous l'imagination» et «être facile à imaginer» n'est pas identique à la distinction entre ce qui est accessible à l'entendement pur et ce qui est représentable par l'imagination. Si une chose étendue «tombe sous l'imagination», cela ne veut pas dire qu'elle sera facile à imaginer distinctement, ou même que l'on pourra l'imaginer distinctement. Malebranche va jusqu'à écrire : «Des trois espèces d'angles rectilignes, l'aigu, le droit et l'obtus, il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée bien distincte et bien déterminée» ¹⁸. En effet, Malebranche souligne qu'il y a une infinité d'angles aigus et obtus qui diffèrent entre eux. Du coup, l'image d'un angle aigu ou obtus dans notre esprit manque de précision, elle ne permet pas de bien représenter dans sa distinction tel ou tel angle donné, alors que l'on peut facilement imaginer un angle droit avec précision. Ainsi, «rendre aimable la vérité» ne veut pas dire donner à une réalité métaphysique et immatérielle une forme sensible, mais représenter des rapports de grandeur inscrits dans la dimension

douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui est plus certaine, parce que plus simple, que la déduction elle-même».

¹⁶ *Méd.* V, AT IX, 50.

¹⁷ MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, IV, p. 278.

¹⁸ *Idem*, p. 279.

de l'extension géométrique par des objets plus faciles à imaginer et à concevoir distinctement. Il n'est pas question de dissimuler la vérité pour la rendre plus séduisante, il s'agit d'une collaboration entre l'entendement et l'imagination dans la connaissance du monde matériel.

Cependant, la réflexion de Malebranche peut éclairer l'étude de la fable cartésienne du monde. En quoi la pensée cartésienne nous autorise-t-elle à évoquer cette thématique du plaisir humain de l'imagination et plus précisément de l'imagination géométrique? Tout d'abord, même si Descartes ne l'affirme pas explicitement, la construction rhétorique de son discours («je les ai supposées telles que vous les puissiez imaginer») suggère la volonté de capter l'attention bienveillante de son lecteur en s'appuyant sur l'agrément de l'imagination, et plus précisément sur le plaisir de pouvoir concevoir géométriquement la nature de la matière et par là même aussi de la soumettre parfaitement à notre pouvoir humain de connaître. Certes, ce texte n'aborde pas directement le bon usage de la géométrie dans la symbolisation des rapports de grandeur comme le fera Malebranche en s'inspirant des *Règles pour la direction de l'esprit*, mais le plaisir de l'imagination géométrique se retrouve cette fois dans la conception de la nature matérielle. Une «amabilité de la vérité» semble ici être également à l'œuvre, une amabilité visible dans le refus cartésien d'en rester à la raison toute nue pour fonder la connaissance du monde même si ce refus traduit aussi une nécessité épistémique. Ainsi, Descartes utilise dans ces pages du *Monde* des arguments qui ne correspondent pas toujours à la rigueur rationnelle de l'intuition et de la déduction, comme l'argument que cette matière géométrique est telle que nous puissions l'imaginer, ou qu'elle est très «facile» à concevoir ainsi. On ne voit pas en effet en quoi le caractère facile à concevoir et à imaginer d'une chose pourrait constituer une démonstration rigoureuse de son existence. Pourquoi la matière devrait-elle s'offrir pleinement à l'imagination de l'homme? Pourquoi l'explication des phénomènes matériels ne devrait-elle pas recourir à un principe métaphysique et rationnel qui ne tombe pas sous l'imagination? Ce déficit apparent de démonstration peut avoir un sens positif, il montre que pour Descartes, une vraie philosophie doit honorer la bonté de notre lumière naturelle, qui s'exprime dans la «facilité» des principes du mécanisme, et celle de l'union entre l'âme et le corps, qui se montre dans le caractère pleinement imaginable des vrais principes de la nature. Ainsi, en contexte cartésien, l'amabilité rhétorique

envers le lecteur a pour fondement une amabilité de la vérité elle-même qui « se couvre de notre humanité ».

Il est possible d'ajouter un autre argument pour établir une relation positive entre la pensée de Malebranche et celle de Descartes. Ce dernier a décrit à plusieurs reprises le plaisir intellectuel et intérieur que l'âme éprouve lorsqu'elle se sent émue de toutes sortes de passions, pourvu qu'elle les maîtrise, notamment dans les articles 147 et 212 des *Passions de l'âme*¹⁹. Même si Descartes ne le fait pas explicitement, nous pouvons également envisager un plaisir de l'âme élargi au « sentir » en général, mais aussi aux diverses modalités de la pensée qui engagent l'union entre l'âme et le corps, comme l'imagination, pourvu que, comme chez Malebranche, cette pensée ne prenne pas une forme agressive. Ainsi, Denis Kambouchner évoque dans *Descartes n'a pas dit* un « plaisir du sentir qui n'a rien d'obsédant ni de condamnable »²⁰. On pourrait dans une même perspective proposer ici dans le cadre de la connaissance et de la philosophie naturelle un innocent « plaisir d'imaginer » qui constitue une autre variante du plaisir de l'âme de se sentir unie au corps sous certaines conditions, bien entendu. Mais pourquoi Descartes n'a-t-il pas théorisé cette « amabilité de la vérité » ? Pourquoi demeure-t-elle enveloppée dans une rhétorique discrète ? Peut-être que pour Descartes, faire apparaître de manière trop visible l'horizon du plaisir et de l'agrément dans la sphère de la connaissance risquerait d'altérer sa force démonstrative et rationnelle. Il ne s'attachera donc pas à souligner cette implication de l'affectivité dans la connaissance, même si elle affleure dans plusieurs textes. Ainsi, Descartes souligne dans le *Discours de la méthode* que sa méthode pour bien conduire son entendement lui apporte un extrême « contentement » : « j'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette Méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux, ni

19 *Pass.* II, art. 147, AT XI, 441 : « Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la Tristesse, quelquefois la Joie, ou l'Amour, ou la Haine, et généralement toutes les Passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir, de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une Joie intellectuelle, qui peut aussi bien naître de la Tristesse, que de toutes les autres Passions ».

20 D. KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit*, p. 31.

de plus innocents, en cette vie»²¹. Henri Gouhier l'a souligné: Descartes est un «homme content»²², et nous avons vu que sa fable du monde est une chose qui lui «plaît».

Ainsi, ce plaisir intellectuel d'imaginer géométriquement la nature de la matière montre le besoin d'associer au fondement rationnel de la science une autre dimension, affective et sensible, qui ne se limite pas à un cadre épistémologique. Cependant, dans ce texte du *Monde*, cet agrément nourrit aussi une critique impitoyable de la physique scolastique fondée sur l'hylémorphisme. En effet, la critique cartésienne de la physique scolastique n'est pas seulement doctrinale, elle est aussi méthodologique. Ce point est important. D'ailleurs Malebranche développera pleinement cette idée dans le livre VI de la *Recherche de la vérité*²³. Malebranche est convaincu que la philosophie scolastique de la nature est méthodologiquement inférieure à celle de Descartes, même s'il juge que certaines thèses de Descartes sont fausses comme l'explication physique de la dureté des corps par le simple repos des parties de matière²⁴. Les historiens de la philosophie ont souvent des scrupules à respecter tout à fait ce point de vue, car ils souhaitent ne pas être victimes d'une mythologie du progrès en philosophie. Une question se pose alors: dans quelle mesure devons-nous accepter la revendication cartésienne et malebranchiste d'une rupture qualitative, méthodologique, avec la philosophie scolastique? Prenons ici au sérieux cette revendication, et tentons de dégager sa signification philosophique. Descartes affirme dans ce texte du *Monde* que les philosophes qu'il attaque savent très bien

21 *Disc.* II, AT VI, 27.

22 Cf. H. GOUHIER, *Essais sur Descartes*, p. 55-65.

23 Cf. MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, II, p. 300-308: «Mais on s'étonnera peut-être [...] que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savants ne sont appuyées que sur des idées, ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la vérité».

24 Cf. *Princ.*, AT IX-2, 94: «D'où il suit qu'un corps est liquide, lorsqu'il est divisé en plusieurs petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres en plusieurs façons différentes, et qu'il est dur, lorsque toutes ses parties s'entre-touchent, sans être en action pour s'éloigner l'une de l'autre». Cf. MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, IX, p. 420-449. Malebranche explique la dureté du corps par la pression de la matière subtile, considérant que le repos ne peut fonder la résistance d'un corps au mouvement: seul un mouvement peut résister à un autre mouvement.

que leur idée de « matière première », héritée d'Aristote, n'est pas facile à concevoir :

« Toutefois, parce que les philosophes sont si subtils qu'ils savent trouver des difficultés dans les choses qui semblent extrêmement claires aux autres hommes ; et que le souvenir de leur Matière première, qu'ils savent être malaisée à concevoir, les pourrait divertir de la connaissance de celle dont je parle [...] »²⁵.

Il reproche à ces mêmes philosophes une certaine passion pour la difficulté et un mépris pour les choses faciles à connaître. Un lecteur moderne pourrait avoir le sentiment que cette argumentation est quelque peu injuste envers les scolastiques. Après tout, cette idée d'une matière « facile à concevoir et à imaginer » peut sembler dans un premier temps quelque peu rhétorique. Tout philosophe aussi scolastique soit-il n'est-il pas convaincu d'être en accord avec la raison universelle ? N'est-il pas convaincu de concevoir une chose universellement partageable et accessible ? La physique scolastique n'est-elle pas d'ailleurs pour Descartes lui-même une « projection du sens commun » sur le monde, comme l'écrit Daniel Garber²⁶ ?

25 *Le Monde*, AT XI, 35.

26 Cf. D. GARBER, *La physique métaphysique de Descartes*, p. 162 : « Mais ce qui intéresse apparemment Descartes, c'est la façon dont le sens commun soutient la doctrine de l'hylomorphisme et, plus généralement, la physique scolastique. [...] Le monde scolastique n'est rien d'autre que le monde du sens commun, doté de qualités sensibles transformées en substances pensantes, des formes et des qualités réelles, encastées dans le monde physique. Bref, le monde de la scolastique, tel que Descartes l'a compris, est simplement l'élaboration métaphysique du monde du sens commun ». Cf. sur ce point, en particulier, dans la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643, le passage consacré à l'explication cartésienne de la théorie scolastique de la pesanteur : « Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, *nous n'avons pas de peine à concevoir* comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe, et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps » (nous soulignons). Il conviendra donc de distinguer la « facilité » avec

Cependant, certains philosophes qui adhèrent à la physique aristotélicienne pensent réellement que la « matière première » est difficile à concevoir et à imaginer, et d'autres philosophes, comme l'écrit Malebranche dans le livre VI de la *Recherche*, méprisent sincèrement la physique cartésienne parce que ses principes mécanistes leur semblent trop faciles à concevoir : « Combien de gens rejettent la philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples et trop faciles »²⁷. Prenons pour exemple un extrait de *La Physique* (1603) de Scipion Dupleix. Celui-ci expose la physique scolastique de l'hylémorphisme à laquelle il adhère philosophiquement. Quand il aborde l'idée de « matière première », il affirme clairement : la matière première est chose toute « mentale et intellectuelle ». Elle est d'une considération « abstruse et obscure », et nous ne pouvons la connaître que d'une connaissance « oblique, gauche et bâtarde »²⁸. Ainsi, la réflexion de Scipion Dupleix semble confirmer l'affirmation cartésienne selon laquelle « la matière première est malaisée à concevoir ». Non seulement cette « matière première » est difficile à connaître, mais elle ne tombe pas sous l'imagination, puisqu'elle est toute « intellectuelle ». Mais la différence est que cette « difficulté » réhibitoire pour Descartes ne l'est apparemment pas pour Scipion Dupleix, puisque ce dernier soutient la thèse que la matière première existe. Il en va de même pour la théorie du mouvement. Scipion Dupleix annonce que la théorie philosophique du mouvement est « remplie de doutes et de difficultés »²⁹. Mais Scipion ne tire nullement argument de ce fait pour rejeter cette théorie. Bien

laquelle nous concevons l'essence géométrique de la matière, et « l'absence de peine » avec laquelle nous concevons la pesanteur comme une « qualité réelle » distincte du corps et agissant sur lui, « absence de peine » qui cette fois traduit un mauvais usage de la « notion primitive » par laquelle nous pensons avec évidence l'union entre l'âme et le corps, et par là l'action causale de l'une sur l'autre.

27 MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, p. 323.

28 S. DUPLEIX, *La Physique*, II, 4, p. 123.

29 *Idem*, p. 174 : « Or sur ce sujet [le mouvement] il y a plusieurs belles, grandes et difficiles considérations : lesquelles, ou pour le moins les plus notables d'icelles, je veux exactement rapporter en ce livre, afin de donner une parfaite connaissance du mouvement et changement des choses naturelles : laquelle est si utile aux Naturalistes, et néanmoins remplie de doutes et de difficultés, que le Philosophe même de huit livres qu'il a écrit de la Physique emploie les quatre à traiter du mouvement ou changement ».

au contraire, la difficulté et l'obscurité des principes semblent plutôt confirmer à ses propres yeux l'intérêt de cette théorie philosophique, même si cela pose problème dans sa perspective pédagogique, d'autant plus que son ouvrage écrit en langue française est susceptible de s'adresser à l'honnête homme et non aux purs spécialistes. Ainsi, la décision cartésienne d'expliquer les phénomènes en s'appuyant uniquement sur des principes faciles à concevoir et à imaginer pour tout un chacun (« plus faciles à concevoir » que ce qu'ils ont pour fonction d'expliquer) n'est nullement une banalité philosophique³⁰. En fait, il s'agit d'une décision méthodologique que d'autres philosophes n'accomplissent tout simplement pas, et en connaissance de cause.

Cependant, cette critique de la physique scolastique pose elle-même d'autres difficultés philosophiques liées à ce rôle positif de l'imagination dans la connaissance du monde matériel :

1. Le concept cartésien de « chaos » est à certains égards surprenant. Descartes écrit : « il [le chaos] ne contient aucune chose, qui ne vous soit si parfaitement connue, que vous ne sauriez pas même feindre de l'ignorer »³¹. Le chaos signifie ici une absence d'ordre dans la disposition originelle des parties de la matière étendue, mais il n'implique aucune résistance de principe à l'intelligibilité. Il semble pourtant évident qu'un « chaos » n'est pas vraiment une idée distincte de l'entendement, comme le soulignera Descartes en *Princ.* III, 47³², encore moins quelque chose

30 Selon D. Garber, les arguments de « l'économie » et de « l'obscurité » qui tendent dans *Le Monde* à avantager la théorie mécaniste par rapport à la doctrine scolastique des « formes substantielles » sont « assez faibles » : « Quel que soit leur force de séduction, ces deux arguments ne semblent pas satisfaire aux normes cartésiennes de certitude exprimées en termes d'intuition et de déduction telle que les *Règles* l'exigent ; ils ne prouvent pas que les premiers principes de physique (et les premiers principes de métaphysique s'ils interviennent à ce stade du développement cartésien) fondés intuitivement et par déduction excluent absolument que l'on envisage les formes et les qualités » (D. GARBER, *op. cit.*, p. 171-172).

31 *Le Monde*, AT XI, 35.

32 Cf. *Princ.*, III, 47, AT XI-2, 125-126 : « Car bien que les lois de la nature soient telles, qu'encore même que nous supposerions le Chaos des Poètes, c'est-à-dire une entière confusion de toutes les parties de l'univers, on pourrait toujours démontrer que, par leur moyen, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde, et que j'ai autrefois entrepris d'expliquer comment cela aurait pu être ; toutefois, à cause qu'il ne convient pas si bien à la souveraine perfection qui est en Dieu, de le

de facile à imaginer. C'est pourquoi sans doute Descartes écrit ici que nous pouvons imaginer distinctement les « qualités » qu'il a mises dans le chaos, et non le chaos lui-même.

2. Nous avons évoqué un agrément à la fois de la fable et de l'imagination géométrique, mais le « monde » cartésien ne semble pas correspondre à un monde agréable à imaginer tel que l'on pourrait se le représenter habituellement, encore moins à un monde « fabuleux » et merveilleux. Ce qui est habituellement agréable dans l'imagination d'un monde, c'est l'usage des idées sensibles mais aussi de l'admiration et de l'émerveillement. À ce titre, le *cosmos* néoplatonicien de Marsile Ficin fondé sur la magie de l'Amour³³ peut paraître bien plus agréable à considérer, plus attrayant que le monde cartésien froidement « mécanique ». Descartes exclut de ses suppositions le charme des qualités sensibles et d'une imagination chatoyante qui serait l'écho de la sensibilité, et il exclut de ses principes ce qui serait merveilleux comme la sympathie de « l'attraction » par exemple. La physique cartésienne n'est-elle pas associée traditionnellement à une forme de « désenchantement » de la nature ? Il est possible cependant de répondre à cette remarque. Si agrément il y a dans la fable cartésienne, il s'agit bien entendu d'un agrément

faire auteur de la confusion que de l'ordre, *et aussi que la notion que nous en avons est moins distincte*, j'ai cru devoir ici préférer la proportion et l'ordre à la confusion du Chaos » (nous soulignons).

- 33 Cf. en particulier M. FICIN, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'Amour*, p. 166 : « L'opération de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu d'une affinité naturelle. Or les parties de ce monde, comme les membres d'un seul et même être vivant, dépendant toutes d'un même créateur, sont liées entre elles par la communauté d'une unique nature. Aussi, de même qu'en nous le cerveau, les poumons, le cœur, le foie et les autres membres tirent tous quelque chose les uns des autres, s'aident mutuellement et compatissent à la souffrance de l'un d'eux, de même les membres de ce gigantesque animal, je veux dire tous les corps du monde unis entre eux, pareillement se prêtent et s'empruntent mutuellement leurs natures. De leur commune parenté naît un amour commun et de cet amour une commune attraction. Or il s'agit là d'une véritable magie. Ainsi le feu est-il attiré par la concavité de l'orbe de la Lune, en raison d'une affinité de nature, et l'air par la concavité du feu, [...] *Ainsi l'aimant attire-t-il le fer, l'ambre la paille, le soufre le feu, le soleil tourne vers lui bien des fleurs et des feuilles*, [...] tandis que la variété des herbes invite aussi à les goûter la grande variété des êtres vivants. *Dans les choses humaines aussi, chacun cède à son plaisir* » (nous soulignons).

philosophique lié à l'intelligibilité des choses, au « contentement » de la connaissance. Or, les idées sensibles pour Descartes comme pour Malebranche sont des idées confuses, elles ne nous permettent pas de bien connaître ce qu'elles représentent, et les termes qui les expriment sont équivoques, renvoyant à la fois à un sentiment subjectif et à des qualités réelles. Le plaisir procuré par la géométrie n'est pas seulement le plaisir d'user de son corps dans la connaissance, il est aussi un plaisir de philosophe qui arrive par ce biais à résoudre de multiples questions scientifiques. Quant à l'émerveillement lié à des principes obscurs, il ne peut pas être agréable pour l'esprit en quête de connaissance, s'il est lié à l'ignorance. Il y a en outre un agrément de l'imagination scientifique pour Descartes, visible notamment dans le plaisir de la comparaison et de la modélisation schématique du réel, ou dans le plaisir d'associer des dessins géométriques aux *Essais* scientifiques. Prenons pour exemple la comparaison entre le corps humain et le mécanisme de la « fontaine artificielle » dans les jardins royaux, comparaison qui se trouve dans le *Traité de l'Homme* :

« Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent. / Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines, ses muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux, à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les concavités du cerveau sont les regards »³⁴.

Cette comparaison suscite un agrément à la fois scientifique et esthétique³⁵, qui mobilise comme ironiquement les fruits de l'imagination mythologique des hommes : une « Diane qui se baigne », un « Neptune avec son trident », ou encore un « monstre marin », mais dans un cadre mécanique et technique. Non seulement la comparaison nous offre le plaisir de ramener une réalité organique qui semble au premier abord très

34 *L'Homme*, AT XI, 130-131.

35 Sur la dimension poétique de la comparaison cartésienne, cf. tout particulièrement P.-A. CAHNÉ, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, chapitre III, « Poétique », p. 67-117.

difficile à expliquer à un mécanisme que nous concevons très clairement, mais au plaisir de l'intelligibilité s'associe le plaisir de l'imagination qui nous met sous les yeux une attraction ludique. Ainsi, l'imagination qui permet de progresser dans la connaissance scientifique de la nature n'est pas un écho passif de la sensation, elle est une démarche active et inventive qui a aussi la vertu de mobiliser agréablement l'attention du lecteur. La comparaison rend également la vérité plus « aimable », non pas parce qu'elle dissimulerait la nature des choses, mais parce qu'elle emploie l'agrément de l'imagination humaine tout en la soumettant à la recherche de la vérité et à la clarification de notre compréhension du réel.

3. Cependant, Descartes ne peut pas penser que tout ce qui est matériel et étendu peut être distinctement ou « facilement » imaginable, comme nous l'avons déjà constaté en étudiant la réflexion de Malebranche relative au bon usage de la géométrie dans la recherche de la vérité. Descartes écrit : « au lieu que, pouvant *distinctement* imaginer tout ce que j'y mets »³⁶. Mais en toute rigueur, cette dernière phrase ne peut pas être exacte. Certes, nous pouvons distinctement imaginer les notions fondamentales du mécanisme, comme certaines figures simples et surtout le mouvement rectiligne, mais il y a des propriétés de la matière que nous ne pouvons pas distinctement imaginer, ni même comprendre, comme la division actuellement indéfinie de la matière en des parties de plus en plus petites³⁷. Cette difficulté est renforcée par le fait que dans la déduction des lois de la nature et du mouvement, Descartes fait directement intervenir des notions qui ne tombent nullement sous l'imagination humaine, mais qui sont métaphysiques comme l'immutabilité de Dieu et la manière dont il conserve le monde par une création continuée³⁸.

Comment interpréter chez Descartes l'instauration d'un fondement unimaginable et métaphysique au sein de la physique ? Pour répondre à cette question, nous pouvons une fois encore nous reporter à la critique malebranchiste des scolastiques dans le livre VI de la *Recherche de la vérité*, une critique très intéressante. Malebranche reproche à la théorie

36 *Le Monde*, AT XI, 36 (nous soulignons).

37 Cf. sur ce point *Princ.*, II, 34, AT IX-2, 82 : « Toutefois il faut avouer qu'il y a quelque chose en ce mouvement que notre âme conçoit être vrai, mais que néanmoins elle ne saurait comprendre : à savoir une division de quelques parties de la matière jusques à l'infini, ou bien une division indéfinie ».

38 *Idem*, AT IX-2, 83-84.

scolastique des formes substantielles d'être une théorie idolâtrique qui transfère aux créatures finies la puissance causale exclusive de Dieu. C'est alors un usage idolâtrique de l'imagination qui est attaqué par Malebranche, alors même que le bon usage géométrique de cette même faculté était réévalué précédemment dans la méthode scientifique. L'imagination fabrique en effet des idoles que les hommes adorent : « Ils [quelques philosophes] prennent plaisir à se fabriquer des Dieux à leur fantaisie, et ils aiment et craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les Païens les ouvrages de leurs mains »³⁹. Alors que l'imagination géométrique est rapportée par Malebranche au modèle de l'Incarnation, la théorie scolastique des formes substantielles dépend d'une imagination idolâtrique qui favorise l'hérésie. En effet, l'imagination géométrique favorise le respect de la transcendance divine, car elle soumet le sensible à l'intelligible, à la rationalité, et ôte au monde immanent son pouvoir de fascination en le modélisant, alors que l'imagination idolâtrique suscite une sacralisation des corps matériels aux dépens de la transcendance causale du divin. Mais Malebranche exclut aussi les formes substantielles pour une autre raison, à l'instar de Descartes : elles sont méthodologiquement stériles et inutiles pour résoudre les questions scientifiques. Par exemple, Malebranche explique que la forme substantielle du feu ne permet pas de répondre à une question comme « le feu durcit-il la boue ? », car l'esprit ne perçoit aucune liaison évidente entre cette forme et ce durcissement, ni entre l'idée sensible de chaleur et ce même durcissement⁴⁰. Ainsi, la condamnation de l'imagination idolâtrique consacre également la liberté de l'imagination géométrique et l'efficacité de la science mécaniste en ce qui concerne la résolution méthodique des questions scientifiques. Il y a donc une grande différence entre le Dieu de Malebranche et les formes substantielles des scolastiques, et on ne peut pas dire qu'il les remplace

39 MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, III, p. 320.

40 *Idem*, VI, II, p. 306-307 : « les idées de formes substantielles et des facultés de produire la chaleur, la raréfaction, la fluidité, etc., ne me serviraient de rien pour découvrir si le feu serait capable de durcir de la boue et d'amollir de la cire ; n'y ayant aucune liaison entre les idées de dureté de la boue, et de mollesse de la cire, et celles de forme substantielle du feu et des qualités de produire la raréfaction, la fluidité, etc. Il en est de même de toutes les idées générales : ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question ».

en occupant la même fonction spéculative, car alors que l'idée des formes substantielles vient obstruer la résolution des questions scientifiques particulières, Dieu a une fonction métaphysique de fondation (de la «causalité» chez Malebranche, du mouvement et de sa conservation chez Descartes) qui préserve l'efficacité épistémique du mécanisme dans l'explication des phénomènes, même si, comme l'a souligné Daniel Garber, cette efficacité est parfois fortement surestimée par ces auteurs⁴¹.

4. La critique cartésienne de la «matière première» peut également paraître problématique à la lumière d'autres textes. Scipion utilise un exemple traditionnel pour préciser l'idée aristotélicienne de «matière première» que nous retrouvons dans la *Seconde Méditation*, à savoir l'exemple d'une cire qui prend successivement diverses figures et qui peut en prendre un nombre indéfini⁴². Descartes introduit dans l'analyse de l'expérience du morceau de cire la notion de «flexibilité», le concept du «muable» et l'idée d'une «capacité d'innombrables changements», des notions qui semblent renvoyer à l'association scolastique entre «matérialité» et «potentialité», conceptualisation absente de la physique du *Monde*. De plus, Descartes conclut que la connaissance de l'objet matériel «cire» implique un acte de l'esprit pur et non de l'imagination⁴³, alors que Scipion considérerait d'une manière analogue la «matière première» comme une idée toute «intellectuelle». Il est cependant possible de répondre à ce questionnement.

41 Cf. D. GARBER, *op. cit.*, p. 173-174: «Ces arguments [il s'agit notamment de la stérilité explicative de la doctrine scolastique des formes] ne sont pas entièrement satisfaisants. Les nombreuses critiques du programme scientifique de Descartes qui font suite à la publication du *Discours* et des *Essais* pourraient bien conduire un contemporain de mauvaise foi à mettre en doute la fertilité de son cadre conceptuel».

42 Cf. S. DUPLEIX, *op. cit.*, p. 125: «[...] Ni plus ni moins que d'une même cire on peut former diverses choses, et que de la même pièce qu'on a figuré un cheval on peut mouler un chien et après un oiseau, un poisson, ou quelque autre chose que ce soit: de même aussi la nature transforme diversement cette matière, laquelle est souple, *flexible*, et susceptible de diverses formes» (nous soulignons). La «flexibilité» est précisément une notion que l'on retrouve dans la *Seconde Méditation*: «rien que quelque chose d'étendu, de *flexible* et de muable» (AT IX, 24, nous soulignons).

43 Cf. *Méd.* II, AT IX, 24: «Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive».

Quand Descartes affirme que le « morceau de cire » reste pour nous la même chose, il situe sa réflexion à la fois sur le terrain de l'objectivation ordinaire des contenus perceptuels (nous percevons un « morceau de cire » comme nous percevons une « table » ou un « lit »), et sur celui de la « substantialité » physique, qui reste la même à travers certains changements de propriétés. Par exemple, si Descartes avait écrit : avec cette cire je peux faire une « bougie » et ensuite la faire fondre, pourrait-il encore affirmer que nous concevons à travers ce changement la « même chose »⁴⁴ ? Non, il y avait une « bougie », et à présent il y a devant moi une simple « flaque ». Ce n'est pas la même chose, même si ces deux choses distinctes partagent une même « matière ». C'est en déterminant ce « morceau de cire » comme étant un « morceau de cire », un objet déterminé, et non « de la cire », comme un matériau indéterminé, que Descartes peut procéder à sa démonstration, mais, en même temps, il retient de la « matière première » aristotélicienne certaines caractéristiques fondamentales, comme la capacité indéfinie à changer de « forme ». (Comme Scipion Dupleix, Descartes définit la cire par sa « flexibilité » et sa « souplesse »). Cependant, pour Descartes, la « forme » n'est plus ici, comme pour Scipion Dupleix et Aristote, le critère d'identification de la chose⁴⁵, ce qui fait par exemple que cette chose « est un cheval » ou « un homme », mais simplement une « figure », un mode de la matière étendue, une « figure » qui n'implique donc pas, pour le morceau de cire, un changement d'identité. Il s'agit ici d'une décision métaphysique relative au changement opéré sur le « morceau de cire » : ce n'est pas une « transformation » hylémorphique que subit la cire, mais une variation de qualités sensibles, de figure, de grandeur. À ce titre, le terme « forme » qui apparaît dans la *Seconde méditation* (« me paraissait sous ces formes »⁴⁶) est trompeur, car il ne s'agit plus de la « forme » scolastique entendue comme un critère d'identification de la chose. D'un point de vue aristotélicien,

44 Cf. en particulier sur cette question R. BARBARAS, *La Perception : essai sur le sensible*. Cf. également J. BENOIST, *Éléments de philosophie réaliste*, p. 60 : « Si je modifie la configuration de mon système d'atomes, cela demeure un système d'atomes ; mais il cesse assez vite de s'agir d'une table ».

45 La « forme » aristotélicienne est le principe essentiel qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, par exemple un « homme » ou un « chien ». La « figure » est une simple modification géométrique de la matière, une disposition qui est totalement inhérente à la substance matérielle.

46 *Méd.* II, AT IX, 24.

le « morceau de cire » de Descartes ne « change pas de forme ». C'est aussi pour cette raison que Descartes nie avoir voulu dans ce texte abstraire la substance de la cire d'avec ses « accidents » (la « matière première », écrit au contraire Scipion Dupleix, doit se considérer « toutefois sans forme ni accident quelconque : de manière que c'est une chose toute mentale et intellectuelle »⁴⁷), car la « substance » de la cire est pour Descartes indissociable de ses accidents, elle ne doit pas être conçue comme une « matière première ». Si Scipion Dupleix affirme que la « matière première » est une « chose toute intellectuelle », c'est pour la raison qu'elle doit être abstraite des formes et des accidents qu'elle revêt, alors que, pour Descartes, si l'identité du morceau de cire ne peut être connue par les sens ou par l'imagination, mais seulement par une « inspection de l'esprit », c'est parce que cette chose peut rester la même en recevant une « infinité de semblables changements »⁴⁸. L'irreprésentabilité de « l'infinité » par l'imagination remplace ici l'absence de « forme » de la matière première pour expliquer le caractère « intellectuel » de l'identité objective.

Ainsi, le rôle positif de l'imagination dans la connaissance du monde matériel pose chez Descartes la question de l'implication de l'agrément et du contentement humain dans le processus de connaissance et dans la recherche de la vérité. L'imagination participe d'une « amabilité de la vérité » qui a un sens à la fois méthodologique et humaniste. La méthode de la science cartésienne ne se réduit donc pas au modèle d'un enchaînement rationnel et intellectuel de connaissances à partir de notions simples intuitivement connues. Cependant, le bon usage de l'imagination dans la physique a aussi pour but, si l'on suit le prolongement malebranchiste de la pensée cartésienne, de refréner un usage idolâtrique de l'imagination qui accentue le pouvoir de fascination du monde matériel. S'il y a un agrément du monde cartésien et géométrique, c'est aussi parce que ce monde nous renvoie à la transcendance de l'intelligible et de Dieu. Il convient à ce titre de distinguer « l'amabilité de la vérité », amabilité par laquelle une vérité, sans cesser d'avoir un fondement rationnel et intelligible, rend hommage à l'union entre l'âme et le corps qui définit notre humanité, et l'égarement dangereux de « l'imagination idolâtrique », qui produit des « idoles » captivantes et nous

47 S. DUPLEIX, *op. cit.*, p. 122.

48 *Méd.* II, AT IX, 24.

détourne de la transcendance. En outre, le bon usage de l'imagination distincte dans la physique cartésienne implique une conscience lucide des limites de son domaine épistémique. Non seulement certaines réalités du monde matériel échappent à l'imagination distincte, comme la division actuellement indéfinie de la matière, mais l'essence même de la matière présuppose pour être appréhendée pleinement une opération de l'entendement pur, ce dont témoigne l'expérience métaphysique du « morceau de cire ». Le plaisir d'imaginer la matière est donc légitime s'il est maîtrisé par la raison et ne nous conduit pas à méconnaître le fondement rationnel et intellectuel de la connaissance.

Bibliographie

NB: Les références des éditions principales des œuvres de Descartes et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

BARBARAS Renaud, *La Perception: essai sur le sensible*, Paris: Vrin, 2009.

BENOIST Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris: Vrin, 2011.

BUZON Frédéric de, *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris: Honoré Champion, 2013.

CAHNÉ Pierre-Alain, *Un autre Descartes, Le philosophe et son langage*, Paris: Vrin, 1980.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, *Descartes. La fable du monde*, Paris: Vrin, 1991.

DUPLEIX Scipion, *La Physique*, Paris: Fayard, 1990.

FICHANT Michel, « La fable du monde et la signification métaphysique de la science cartésienne », in: Id., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: PUF, collection Épiméthée, 1998, p. 59-84.

FICIN Marsile, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'Amour*, trad. par P. Laurens, Paris: Les Belles Lettres, 2002.

GARBER Daniel, *La physique métaphysique de Descartes*, trad. par Stéphane Bornhausen, Paris: PUF, collection Épiméthée.

GOUHIER Henri, *Essais sur Descartes*, Paris: Vrin, 1937.

HALLYN Fernand, *Descartes: dissimulation et ironie*, Genève: Droz, 2006.

KAMBOUCHNER Denis, *Descartes n'a pas dit*, Paris: Les Belles Lettres, 2015.

MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, VI, dans *Œuvres complètes*, II, Paris: Vrin, 1974.