Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

12-2 | 2008

Normes et santé

Normes de santé dans la médecine cartésienne du second XVII^e siècle

Géraldine Caps

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/105>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.105

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2008

Pagination : 159-175

ISBN : 978-2-84174-472-5

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Géraldine Caps, « Normes de santé dans la médecine cartésienne du second XVII^e siècle », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 12-2 | 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 20 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/105> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.105>

Tous droits réservés

Normes de santé dans la médecine cartésienne du second XVII^e siècle

Géraldine Caps

LHSP - Archives H. Poincaré, Université Nancy 2, UMR
7117 du CNRS

Résumé : À l'intérieur même de la mouvance cartésienne du second XVII^e siècle, la notion de santé est loin d'être univoque. À l'aide des œuvres des trois « médecins cartésiens », Regius, Louis de La Forge et Daniel Duncan, auxquelles nous conférons une valeur heuristique, nous souhaitons mettre en évidence que ce foisonnement s'enracine dans l'œuvre même de René Descartes et qu'il révèle une pluralité d'orientations métaphysiques.

Abstract: Within the cartesian sphere of influence of the half of the seventeenth century, the notion of health is far from being univocal. With the help of the work of three “médecins cartésiens”, Regius, Louis de La Forge and Daniel Duncan, to whom we endow a heuristic value, we wish to make clear that this abundance of meanings came up with the work of René Descartes and reveals a plurality of metaphysical orientations.

La philosophie de René Descartes occupe une place déterminante, mais longtemps sous-estimée, dans l'histoire des sciences et l'histoire de la médecine du second XVII^e siècle. En se proposant de refonder toutes les sciences, au nombre desquelles se compte notamment la médecine, Descartes invalide la tradition aristotélo-scholastique et fait entrer la médecine dans l'ère de la rationalité moderne. Pourtant la médecine proposée par Descartes fait d'emblée problème en raison de son « in-achèvement » [Aucante 2006, 3] consubstantiel et des différentes étapes de pensée — médecine mécaniste, médecine de l'union de l'âme et du corps ou médecine dite « psychosomatique » et médecine de soi-même [Romano 2002] — que l'on peut y distinguer, lesquelles, même si elles s'avèrent complémentaires dans le système de Descartes, n'apparaissent plus comme telles à la réception sélective de l'œuvre du philosophe.

Les normes — entendues dans leur acception théorique, à savoir constitutives d'un canon, d'un principe, d'une règle ou encore d'un concept qui fonde et / ou qui participe d'un système — usuelles du champ

médical, issues de la médecine humorale hippocratique et la médecine galénique des facultés, sont alors définitivement invalidées au profit des nouvelles normes inhérentes au système de Descartes. Ces dernières s'avèrent novatrices par la rationalité moderne hypothético-déductive et par le dualisme, autrement dit par l'instauration d'une césure entre ce qui relève du corps en tant que substance étendue et de l'âme en tant que substance pensante ; ce qui fait qu'il n'est plus nécessaire de recourir à une âme comme principe de vie pour rendre compte du fonctionnement normal et pathologique du corps. La médecine projetée par Descartes repose sur une physique mécaniste lorsque le corps seul est considéré et sur l'union de l'âme et du corps lorsque l'âme unie au corps humain est prise en compte, ce qui donne à voir, dans ce dernier cas, une médecine proprement humaine, laquelle inclut en elle et complète la médecine mécaniste.

Toutefois, ce changement de normes — qui s'apparente à une rupture — au sein du champ médical n'est pas intégré d'un seul trait dans les sciences médicales pour des raisons historique, philosophique, psychanalytique, anthropologique, théologique et surtout socio-politique, ainsi que le montrent les multiples aléas de la réception de la représentation mécaniste du corps dans le second XVII^e siècle, en particulier par les « médecins cartésiens »¹ ; sans compter que la question en soi aussi bien que le statut de l'union de l'âme et du corps font problèmes à l'intérieur du champ philosophique comme à l'intérieur du champ médical. Du point de vue des médecins, le seul que nous retiendrons ici, certains « médecins cartésiens » rejettent radicalement l'union hors du champ médical au profit d'une seule médecine mécaniste, d'autres l'intègrent — dans des proportions et des interprétations extrêmement variables — dans leurs considérations médicales, médico-métaphysiques, voire médico-théologiques. Ainsi les « médecins cartésiens », alors qu'ils ont tous pour source majeure l'œuvre de Descartes, morcellent-ils, écartèlent-ils et transforment-ils dans des degrés divers et dans des façons plus ou moins importantes le système du philosophe ; ce qui fait que les normes de santé de la médecine cartésienne du second XVII^e siècle sont loin d'être stabilisées et varient — voire peuvent même parfois devenir antagonistes — selon le cartésien en question et selon qu'il privilégie le corps seul, le corps en tant que humain ou encore, dans

---

1. Voir sur cette question notre thèse. *Les « médecins cartésiens » : héritage et diffusion de la représentation mécaniste du corps humain (1646-1696)*, Nancy-Université, soutenue le 14 décembre 2007, sous la direction de Simone Mazauric. Publication en cours chez Olms, dans la collection *Europaea Memoria*.

une perspective extrêmement large, l'homme dans toutes ses dimensions existentielles, jusque dans ses croyances religieuses.

Nous saisissons donc que la norme de santé n'est pas stabilisée, aussi bien dans la médecine en général que dans la médecine cartésienne du second XVII^e siècle, l'appropriation de l'œuvre de Descartes et l'intégration culturelle de la représentation mécaniste étant en cours ; sans compter que « l'anthropologie cartésienne » [Rodis-Lewis 1990] est à peine esquissée. Les modifications ne s'avèrent pas unilatérales et présentent des enjeux et des conséquences interdisciplinaires ; relevant des champs médicaux, sociaux, philosophiques, épistémologiques, métaphysiques et anthropologiques. Ainsi s'agit-il de s'interroger autant sur les normes de santé que sur la santé — au sens de l'état et de l'équilibre — de ces normes médicales du second XVII^e siècle et de mettre en évidence les déplacements à imputer à l'introduction du cartésianisme dans la science médicale. C'est ce processus, cet « en train » que nous voudrions essayer de saisir et d'analyser et qui constitue par excellence l'objet de l'histoire des sciences :

L'histoire des sciences c'est la prise de conscience explicite, exposée comme théorie, du fait que les sciences sont des discours critiques et progressifs pour la détermination de ce qui, dans l'expérience, doit être tenu pour réel. L'objet de l'histoire des sciences est donc un objet non donné là, un objet à qui l'inachèvement est essentiel. [Canguilhem 1968, 17–18]

Nous essaierons de mettre en évidence, dans un premier moment, la rupture introduite par la philosophie de Descartes dans l'histoire de la médecine et le changement de normes que cela implique, avant que de montrer, dans un deuxième moment, à partir de l'exemple de trois « médecins cartésiens » auquel nous conférons une valeur heuristique, les multiples mises en lumière dont la pensée de Descartes fait l'objet par les « médecins cartésiens » dans le second XVII^e siècle ; lesquelles donnent à voir que la définition cartésienne de la santé, comme des normes et des bornes inhérentes au champ médical cartésien, dépendent de la réception et de l'interprétation que procure chaque « médecin cartésien » de l'œuvre de Descartes. La notion de santé reste alors étroitement dépendante de l'objet conféré à la médecine, tantôt le corps seul, tantôt le corps humain, tantôt l'homme jusque dans ses pratiques socio-culturelles. La question de la place à octroyer à l'anthropologie dans la médecine est posée, et de la réponse apportée découle une polysémie des normes de santé et de maladie.

1 L'invalidation de la tradition médicale par René Descartes

La refondation de la médecine passe par l'abandon des humeurs hipocratiques comme des facultés galéniques, ainsi que par le renversement du finalisme aristotélo-galénique, lequel occupe alors une place prépondérante dans la tradition médicale enseignée dans les Facultés de médecine du Royaume de France, avec une rigidité dogmatique particulière à la Faculté de médecine de Paris. Cette tradition médicale est en majeure partie de nature livresque, ce qui explique que ce soit un philosophe qui parachève son renversement ; les premières remises en question, partielles, ayant toutefois commencé dès la Renaissance tardive, avec la médecine iatrochimique de Paracelse et les recherches anatomiques de Vésale et des anatomistes padouans.

Descartes introduit une nouvelle rationalité, appuyée sur le strict enchaînement de « l'ordre des raisons » [Gueroult 1953] ; ce qui rend possible une physique et une médecine mécanistes et anti-finalistes, fournissant des explications qui se sont avérées plus véritables.

L'analyse des explications mécaniques, affirme Sophie Roux-Piau, m'a cependant convaincue du bien-fondé de la critique que les philosophes mécaniques adressent très généralement à l'ontologie scolastique : elle est incapable de fonder une théorie physique objective. Plus précisément, les philosophes mécaniques adressent trois reproches aux entités scolastiques : en premier lieu, elles ne sont pas nécessaires pour faire de la physique ; en deuxième lieu, ce sont littéralement des chimères, des *artefacts* composites que l'imagination forge en mélangeant les caractéristiques de l'âme et du corps ; enfin, elles ne permettent pas l'élaboration d'une physique explicative. [Roux-Piau 1996, tome 1, 56]

Avec la physique de Descartes, laquelle met en œuvre une nouvelle ontologie, les formes substantielles et la démultiplication des principes explicatifs sont exclues, au profit d'une « physique métaphysique » [Garber 1992] mécaniste qui repose sur le *Cogito* et sur l'immuitabilité divine et qui se déduit *a priori*. Seuls la matière et le mouvement importent, dans des schèmes déductifs où le principe d'économie règne en maître. Les entités scolastiques, *a contrario*, brouillent toute tentative d'éclaircissement eu égard à leur prolifération et à leur imprécision et servent uniquement à masquer une ignorance, sans fournir d'explication véritable et sans permettre la résolution de problèmes scientifiques.

L'âme, que Descartes définit spécifiquement comme la substance pensante et qu'il tient pour synonyme de l'esprit, ne peut être tenue pour principe du mouvement ; ce qui invalide tout animisme. L'âme est propre à l'homme et tient un rôle tout particulier dans l'anthropologie cartésienne comme dans la médecine humaine que Descartes esquisse ; ce qui confère une place essentielle à la question de l'union de l'âme et du corps dans la médecine telle que Descartes la voulait achevée. Il s'opère, sur ce point, un glissement dans l'objet de la médecine par rapport à la tradition ambiante :

pour les contemporains de Descartes, le sujet de la médecine est limité au corps humain, et son objet au soin des maladies. Cette double délimitation du sujet et de l'objet de la médecine est cohérente de l'Art de Galien et de la physique d'Aristote. Mais ce fondement devient justement problématique chez Descartes qui considère le corps humain comme une « machine » dont la physique doit révéler les mécanismes. Ce modèle donne accès aux fonctions corporelles, mais il ne permet pas de comprendre ce qui fait de cet assemblage de membres un organisme vivant : le facteur d'unification du corps n'est pas tributaire de ses parties. [...] Il faut donc en conclure que pour Descartes le corps n'est pas le sujet de la médecine, qui ne serait alors au mieux qu'une annexe de la physique. [Aucante 2004, 218]

En effet, en vertu de l'anthropologie de Descartes, la médecine humaine ne peut s'en tenir au seul corps, lequel ne définit pas l'homme, ce dernier étant union intime de l'âme et du corps, de la substance pensante et de la substance étendue. La substance pensante confère tout à la fois l'unité et l'individualité à l'homme et empêche, ce qui aura une importance capitale dans l'appréhension de l'opération chirurgicale qu'est l'amputation, de le réduire à un assemblage accidentel :

Je considere — précise Descartes à Mesland dans une lettre en date du 9 février 1645 — ce que c'est que le corps d'un homme, & ie trouue que ce mot de corps est fort equiuoque ; car, quand nous parlons d'un corps en general, nous entendons vne partie determinée de la matiere, & ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne scauroit oster tant soit peu de cette quantité, que nous ne iugions incontinent que le corps est moindre, & qu'il n'est plus entier ; ny changer aucune particule de cette matiere, que nous ne pensions, par apres, que le corps n'est plus totalement le

mesme, ou *idem numero*. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ny qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, & que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le mesme corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint & un substantiellement à la mesme âme. [Descartes 1996, AT IV, 166]

Non seulement Descartes remanie profondément la médecine somatique en en faisant une médecine mécaniste anti-finaliste, mais en plus, il re-définit la médecine humaine et il déplace même la perspective de cette dernière au profit, en ultime instance, de la morale :

dans le cas de la chair de l'homme, et dans ce cas seul, ce qui occupe de l'étendue ne s'y résume pourtant pas, puisque ma chair, en dernière instance, n'appartient pas au monde, mais à mon *ego*, qui s'y éprouve lui-même. À la fin, il semble presque inévitable qu'une médecine ainsi entendue médecine de la chair, non pas du corps étendu doive aboutir, sans solution de continuité, à la morale. [Marion 2006, XX]

La continuité ou la non continuité entre la médecine et la morale paraît devoir être questionnée. Il semble bien plutôt que la morale soit inexorablement liée à la médecine humaine et qu'il demeure une certaine cohérence et une continuité entre les deux, même si les ordres sont différents. En effet, le travail sur soi passe notamment par un travail sur ses passions, non pas pour les annihiler, mais pour leur conférer une juste mesure en développant leur maîtrise et en les utilisant à des fins thérapeutiques, ainsi qu'on peut le constater dans la *Correspondance avec Elisabeth* ; ce qui exige une connaissance minimale des « mécanismes » de l'union de l'âme et du corps, au moyen d'une part, de l'expérience vécue et, d'autre part, de la médecine. L'objet de la médecine et avec lui la notion de santé présentent une complexité constitutive de la pensée de Descartes et reflètent certaines constantes anthropologiques, tout en gardant une solide unité, laquelle est notamment figurée par l'arbre de la connaissance [Descartes 1996, A.T. IX-2, 14] de la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie*. Ainsi les médecines mécaniste et psychosomatique se complètent-elles et trouvent-elles un achèvement ultime dans la morale, sans que cela porte atteinte à la possibilité d'une médecine scientifique :

Il n'y a eu ni échec de la médecine dualiste et déductive, ni l'abandon de celle-ci au profit d'une seconde qui en serait, dès lors, le « succédané ». Il est frappant, au contraire, de constater que, du *Discours de la méthode* à la lettre-préface des *Principes*, aucune rétraction n'intervient ni aucune modification quant au statut épistémologique général de la médecine. [Romano 2002, 677]

L'héritage dont disposent les « médecins cartésiens » présente donc une certaine complexité à imputer à la finesse de la connaissance anthropologique à laquelle Descartes est parvenu. La réception de cette esquisse de médecine humaine va néanmoins faire voler en éclat l'unité propre à la pensée de Descartes, au profit de l'accentuation de certains de ses aspects, suivant la sensibilité et les objectifs que poursuivent les différents « médecins cartésiens » ; ce qui fait que la seule notion de santé donne à voir un pluralisme de cartésianismes parmi les seuls « médecins cartésiens » du second XVII^e siècle.

2 Le polymorphisme de l'héritage cartésien dans la notion de santé

Les différentes réappropriations du système de Descartes ne se font pas sans une déperdition, plus ou moins importante selon les cas, de la complexité de la pensée de Descartes. Mais elles permettent d'une part, une mise en relief plus prononcée des différents aspects de la pensée du philosophe et, d'autre part, donnent à voir la diversité et la richesse de la mouvance cartésienne. Ainsi le premier « médecin cartésien » de l'histoire, le hollandais Regius privilégie-t-il la substance étendue aux dépens de la substance pensante ; ainsi Louis de La Forge, « médecin cartésien » à Saumur, établit-il une distance toute métaphysique par rapport à la question de la santé, privilégiant l'ultime perspective morale qui constitue la plus haute branche de l'arbre de la connaissance ; ainsi le « médecin cartésien » montpelliérain Daniel Duncan, procure-t-il une interprétation moralisante qui flirte avec les frontières de la théologie révélée protestante si l'on s'en réfère à la confession de ce médecin.

Ce polymorphisme dans la réception de la pensée de Descartes engage plusieurs questions philosophiques essentielles, notamment celle de la place de l'anthropologie dans la médecine et celle du statut du malade : le médecin doit-il prendre en compte la maladie seule et en traiter uniquement d'un point de vue mécaniste ? Le malade doit-il être considéré dans son tout ; ce qui engage alors les questions de la manière dont

il appréhende sa maladie et du sens qu'il lui confère, ainsi que celles de l'exercice de sa liberté, de son libre-arbitre et de sa responsabilité dans la situation où il est ; ces derniers problèmes posant alors de façon plus générale la question, omniprésente dans l'histoire de la médecine, des rapports entre malade, médecin et maladie. Ainsi la notion de santé engage-t-elle *de facto* des questions philosophiques, anthropologiques et métaphysiques ; lesquelles ne peuvent pas être absolument écartées et trouvent, selon la définition octroyée à la notion de santé, des réponses différentes, voire antagonistes.

2.1 Une notion mécanisée

L'adhésion majoritaire à une conception mécaniste de la santé, laquelle constitue la première partie du projet médical de Descartes, semble devoir être imputée à la radicale invalidation de la scolastique qui devient alors possible. En effet, le premier « médecin cartésien » Regius, donne très rapidement — c'est-à-dire immédiatement à la suite de la parution du *Discours de la méthode* — dans la représentation mécaniste. Cette adhésion enthousiaste et zélée, est motivée avant tout par le rejet effectif des formes substantielles scolastiques, lequel ne constitue pas un obstacle épistémologique à l'activité scientifique, et ouvre même un type de scientificité inédit, dont les *Essais* qui accompagnent le *Discours* sont donnés par Descartes comme une preuve probante. Alors que les formes substantielles scolastiques entretiennent la confusion entre ce qui est de l'ordre de la matière et de l'âme, le dualisme constitutif de la philosophie de Descartes s'y oppose délibérément et avec acharnement en introduisant une césure entre ces deux ordres et en montrant qu'il est effectivement possible d'édifier une science alors nouvelle, faisant l'économie de tout l'appareil scolastique. Le mécanisme de Descartes apparaît donc *de jure* et *de facto* et est — il convient d'insister sur ce point — effectivement reçu comme la meilleure solution pour renverser la tradition médicale et pour refonder la médecine.

Pourtant, la réception de l'œuvre de Descartes par Regius porte l'empreinte originale de la propre pensée de ce médecin : Regius radicalise la place de la substance étendue et propose une conception mécaniste de la santé, centrée exclusivement sur la seule substance étendue et sur les mouvements qui y adviennent. La santé est alors conçue comme le bon fonctionnement du corps, c'est-à-dire l'accomplissement normal des lois de la physique mécaniste :

La santé est une disposition des parties, de l'animal, qui le met dans un état propre à faire bien ses fonctions. La maladie

est une certaine disposition des parties qui empêche que les fonctions de l'animal ne se fassent pas assez bien. Par le mot de partie nous entendons une substance corporelle qui compose le corps conjointement avec d'autres, & qui est destinée à faire quelques fonctions. [Regius 1661, 288]

Ce faisant, Regius s'inscrit dans la droite ligne de *L'homme*, mais à la différence de Descartes qui ouvre son traité de physiologie philosophique par le rappel, discret mais effectif, des fondements métaphysiques [Descartes 1996, A.T. XI, 119–120], Regius dévie de la pensée de Descartes et construit son propre système en écartant toute considération métaphysique du champ médical et en définissant l'esprit comme « un mode de la substance corporelle » [Regius 1661, 427]. Ce matérialisme moniste ne peut pourtant pas être assimilé à un matérialisme radical du fait que Regius reconnaît l'existence de Dieu et l'existence de l'union de l'âme et du corps en tant qu'elles peuvent être connues par la Révélation ; ce qui laisse transparaître une adhésion au fidéisme, laquelle constitue une trace de ses études de philosophie et de médecine entreprises à Padoue :

L'affirmation [...] de la dépendance de l'âme au corps, réservant à la foi et à la révélation la connaissance d'une dissociation future, est aussi une position traditionnelle de l'averroïsme fidéiste des philosophes padouans. Ce fidéisme est très présent chez Regius. [Gontier 1998, note 1, 273]

Cette conception mécaniste de la santé, où l'union de l'âme et du corps n'a nullement sa place, ouvre la voie à une médecine techniciste. L'homogénéité de la matière, la permanence et l'universalité des lois mathématiques de la nature éliminent toute différence qualitative entre un corps minéral et un corps organique ; ce qui conduit à une réification du corps humain, laquelle par le démembrement et le morcellement qu'elle opère, permet aussi d'édifier de nouvelles normes pathologiques et thérapeutiques. Démystifié, le corps n'obéit plus qu'à des schèmes hypothético-déductifs, ce qui, d'un point de vue théorique, entraîne notamment des modifications dans l'appréhension des pathologies ; et d'un point de vue pratique, rend possible, par la connaissance des lois physico-mathématiques, une maîtrise des phénomènes du corps sain comme du corps pathologique. L'action médicale s'avère intimement dépendante des normes médicales et passe par la connaissance des lois physiques, lesquelles sont utilisées, voire détournées, aux fins du médecin.

Cette conception mécaniste et fonctionnelle de la santé, portée en exclusive sur un corps humain assimilé de façon réductrice — en tant que la question de son humanité est occultée — à un ensemble d'organes,

s'avère largement majoritaire chez les cartésiens du second XVII^e siècle, non seulement chez les médecins, mais également chez les physiciens et les philosophes cartésiens. Ainsi le physicien Jacques Rohault peut-il affirmer dès la préface de son *Traité de physique* :

Il ne me pouvoit pas tomber en l'esprit qu'on eust negligé l'étude des choses naturelles, comme si elles n'eussent esté d'aucun usage, sçachant qu'on a de tout temps consideré la santé, comme l'un des plus grands biens de la vie ; & que l'on n'a jamais ignoré que la Medecine qui n'a point d'autre fin que de l'entretenir, & de la *reparer* lors qu'elle est alterée, ne dût estre fondée sur la physique. [Rohault 1671, tome 1, préface, np.]

Et il renchérit :

la Santé est une certaine disposition du corps, laquelle le rend propre à bien faire toutes ses fonctions. [Rohault 1671, tome 2, 373]

Un peu plus tard, le philosophe Pierre-Sylvain Regis insistera encore sur une conception mécaniste de la santé :

Pour concevoir ce que c'est que l'état de santé dans l'Homme, il faut considérer que son corps est une machine composée d'une infinité d'organes différents qui sont si bien arrangés qu'ils agissent comme de concert & dépendamment les uns des autres, en telle sorte qu'il y a au milieu de cette machine un ressort que nous avons nommé le cœur, par le moyen duquel le sang & toutes les autres liqueurs nécessaires (sic) à nourrir ou à faire jouïer tous ces organes, se distribuent par différents canaux que nous avons nommé des artères & des veines ; ce qui fait voir que la santé de l'Homme résulte de la juste distribution de son sang & du convenable arrangement de tous ses organes. Par une raison contraire, l'Homme tombe dans l'état de Maladie, lorsque quelque organe se déränge ou se corrompt, ou lorsque le sang ne se distribuë pas comme il doit aux parties qui en ont besoin pour se nourrir. [Regis 1690, tome 3, 39]

Toutefois, le contrôle technicien du corps ne pourra être absolu en raison de l'essence du corps humain. Même s'il est possible de considérer le corps humain comme un strict corps physique, la représentation mécaniste n'embrasse pas la totalité de son essence et occulte l'âme qui lui est

unie. Cette dernière, qui confère au corps humain sa spécificité, transparaît dans le déroulement de phénomènes corporels — et à plus forte raison lorsqu'on appréhende l'homme dans son entier — ; ce qui oblige à intégrer des données anthropologiques, métaphysiques et théologiques dans la conception de la santé, ainsi que le donnent à voir les œuvres des « médecins cartésiens » Louis de La Forge et Daniel Duncan.

2.2 Une notion moralisée

Louis de La Forge effectue une certaine mise à distance métaphysique et relativise l'importance de la santé :

Les biens de la Fortune, qui ne dépendent point absolument de nous ; La santé du Corps & la connoissance de l'Esprit, qui sont tres-souvent hors de la puissance de l'Homme, ne peuvent pas passer pour le plus grand de tous les biens dont il est capable. Il ne reste plus que nostre Volonté qui soit absolument à nous ; le bon vsage de laquelle dependant de nous entierement, doit estre le plus grand bien que nous puissions posseder, & le seul qui puisse nous donner vne veritable satisfaction, & faire nostre Beatitude naturelle. [La Forge 1666, 329]

Bien qu'il soit médecin, La Forge se déplace — et en cela présente une fidélité remarquable à l'œuvre de Descartes dans son but ultime — sur le terrain philosophico-moral et fait dépendre *in fine* le bonheur du libre usage de la volonté plutôt que de l'état du corps ; privilégiant ainsi la santé de l'âme sur celle du corps. La Forge enchevêtre ici le libre-usage de la raison avec une influence stoïcienne ; la résonance avec le *Manuel* d'Épictète étant des plus manifestes. Cet usage du stoïcisme n'est pas étranger à l'œuvre de Descartes, comme le donne à voir la troisième maxime du Discours de la méthode [Descartes 1996, AT VI, 25–26], sans compter le commentaire du *De vita beata* de Sénèque dans la correspondance avec Elisabeth. Toutefois, à la différence des Stoïciens, Descartes ne vise pas l'annihilation de toute passion, mais leur équilibre harmonieux en les dressant les unes contre les autres ; ce qui est tout différent :

Descartes [...] emprunte [à la doctrine stoïcienne] ses formules pour distinguer ce qui dépend ou ne dépend pas de nous, et il évoque avec respect la suprématie du sage stoïcien. Cependant jamais il n'acceptera son orgueilleuse insensibilité. [Rodis-Lewis 1957, 26]

D'autre part, cet usage du stoïcisme participe à un mouvement d'ensemble de renaissance de ce courant philosophique, en particulier au nom de ses accents anti-scolastiques avérés :

Sur la base fournie par ces idées [composant la doctrine stoïcienne], se construit une nouvelle « anthropologie », [...] la science de l'homme et la théorie de la conduite de la vie prennent leur forme particulière, rompant avec la conception scolastique et médiévale du monde. [Cassirer 1942, 77]

Ainsi le « médecin cartésien » Louis de la Forge confère-t-il une place essentielle à la morale et à la métaphysique de Descartes dans son œuvre, si bien qu'il est considéré par Riese comme « le premier médecin à subir l'influence de la théorie cartésienne des passions » [Riese 1965, 15]. La Forge peut ainsi circonscrire le champ de la médecine mécaniste et, en particulier en réaction à l'œuvre de Regius, faire voler en éclat, sans toutefois nier les apports du dualisme, la réduction de l'homme à son seul corps, y compris sur le plan médical.

Même si La Forge et Regius peuvent tous les deux être qualifiés de « médecins cartésiens », autant le premier accentue la place de la substance pensante, autant le second privilégie la substance étendue. L'un est « médecin cartésien » métaphysicien, l'autre davantage physicien. Cette mise en lumière des différentes parties du système de Descartes devient même l'occasion de points de rupture majeurs et explicites entre Regius et La Forge, lesquels résident, en plus de la place de la métaphysique dans la médecine, dans la définition de l'esprit : La Forge, qui refuse d'en faire un mode du corps, réaffirme avec force sa distinction d'avec le corps et son immatérialité [La Forge 1666, 115–116] et maintient, contre Regius, l'existence des idées innées [La Forge 1666, 181–182]. La métaphysique de Descartes divise les « médecins cartésiens », alors que la représentation mécaniste prise dans son ensemble, même s'il y a parfois des divergences de détail assez importantes, constitue un facteur majeur d'unification et nous semble même la raison d'être de la catégorie des « médecins cartésiens ».

2.3 Une notion théologisée

Le « médecin cartésien » Daniel Duncan développe une autre conception de la santé, où il se montre marqué tant par la représentation mécaniste des corps que par sa foi en la religion réformée :

La santé dépend d'un nombre presque infini de causes. 1. Chaque partie doit avoir sa structure particulière, sans laquelle elle ne sauroit faire ses fonctions. Une montre est démontée, dès qu'une de ses parties a perdu la figure qu'elle doit avoir. 2. Ses ressorts ne vont plus, dès qu'ils sont sortis de leur arrangement naturel ; & ceux qui composent la machine animée, s'arrêtent ou se détraquent dès qu'un d'eux est hors de sa situation ordinaire. Et d'où vient qu'ils y demeurent si long-temps ? Comment peuvent-ils soutenir l'effort d'une infinité de causes qui tachent de les en tirer ? Comment est-ce que tant de mouvemens ou continuels ou violens, les laissent si long-temps en leur place ? [Duncan 1686, 133]

Cette fragilité et cette vulnérabilité des rouages du corps, nous placent aux antipodes de l'image du corps et de la santé que propose Regius et de la confiance quasi absolue que ce dernier affiche dans la conformation du corps.

Duncan renchérit et fait même du fonctionnement normal du corps, autrement dit de son état de santé, une source d'étonnement :

A quoy tient-il donc que la circulation ne s'arrête dans ces parties, & ne mette fin à la vie de l'animal ? Il ne tient qu'à un petit degré d'acide plus ou moins fort. Que la durée de nôtre vie est incertaine, puis-qu'elle depend d'un point indivisible ! Pour si peu qu'on s'en écarte, on sort de la santé & de la vie même, pour tomber dans les abîmes de la maladie & de la mort ! Que le chemin qui mene à la vie temporelle est étroit, aussi bien que celui qui conduit à la vie éternelle ! Quelle merveille que l'homme aveugle puisse le tenir si long-temps ! Si les alimens qu'il met dans son corps conservent ce bon état duquel la santé depend, c'est plutôt un effet de son bonheur, que de sa connoissance. Il execute les ordres de la Nature, & obeît à ses loix sans les connoître, avec plus de justesse que s'il en avoit une intelligence parfaite. La Sagesse Divine, qui prend soin de nôtre conservation, est le guide infaillible qui conduit cet aveugle. Mais quand la Justice de Dieu a resolu nôtre perte, il n'a qu'à nous abandonner à nôtre fragilité, nôtre corps retombe de luy même dans la poudre, d'où il a été tiré. De là vient que le Saint Esprit prononçant l'Arrest de nôtre mort, ne dit pas, Je te remettray en poudre, mais il dit, *Tu es poudre, & tu retourneras en poudre*. On ne t'y poussera pas, tu y retomberas de toy-même. Ton corps est un

verre qu'une main invisible soutient en l'air, & qui tombera à terre dès que cette force secrète ne luy servira plus d'appuy.
[Duncan 1686, 158–159]

Loin d'une représentation mécaniste triomphaliste, Duncan utilise cette même représentation mécaniste pour accentuer la fragilité du corps humain et la dépendance de son existence à Dieu, cette dernière idée résonnant harmonieusement avec la thèse de la création continuée selon Descartes. S'appuyant explicitement sur un verset de la Genèse², Duncan relativise la question de la santé du corps et fait du fonctionnement du corps, à la suite de longues traditions philosophiques — tantôt galénistes, tantôt scolastiques, tantôt thomistes —, un chemin vers la spiritualité et un prétexte à l'apologétique; ce qui ne signifie pas, au moins chez Duncan, qu'il faut renoncer à tout soin corporel. Ainsi la notion de santé devient-elle un moyen de poser des questions existentielles, métaphysiques et théologiques de premier plan : quel(s) sens l'individu confère-t-il à sa frêle existence? Autrement dit, comment est-il situé et se situe-t-il dans l'univers par rapport à Dieu, par rapport à autrui et par rapport à lui-même. En puisant librement dans la philosophie de Descartes, au nom même de l'usage du libre-arbitre que Descartes ne cesse de prôner, émergent donc diverses problématiques et différentes conceptions de la santé; équivoque qui conduit à une forte relativisation de la notion de santé.

Eléments de conclusion

Cet échantillon des conceptions de la santé selon quelques « médecins cartésiens » donne un aperçu de l'éventail extrêmement nuancé et pouvant aller jusqu'à la contradiction de ce que l'on peut lire sous leur plume. Cette instabilité conceptuelle de la notion de santé chez les « médecins cartésiens » dans le second XVII^e siècle, s'enracine dans l'état d'inachèvement dans lequel Descartes a laissé sa philosophie médicale, alors qu'on était en droit d'attendre une conception unifiée eu égard à leur héritage commun de la philosophie de Descartes. De *facto*, cette polysémie de la notion de santé met en lumière un triple débat portant sur la réception des écrits de Descartes, sur l'essence et sur l'objet de la médecine, et enfin sur la connaissance de l'homme. Cette diversité de conception de la notion de santé chez les trois « médecins cartésiens » que nous avons

---

2. « À la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras », Gn 3, 19. (traduction TOB).

retenus agit d'abord comme un révélateur quant aux orientations métaphysiques, voire théologiques, de chacun des auteurs ; lesquelles, d'une part, nous renvoient *in fine* à la complexité et à la finesse de l'anthropologie cartésienne et, d'autre part, montrent que l'intégration des nouvelles normes médicales n'est pas indépendante de réappropriations, et avec elles de modifications selon des touches personnelles variées. Puis, cette oscillation dans l'objet de la santé, s'agissant tantôt du corps seul, tantôt du corps humain en tant qu'il est uni à une âme, tantôt de l'homme dans toutes ses aspirations, masque un véritable débat de fond quant à la place à accorder ou non en médecine à l'union de l'âme et du corps et aux considérations anthropologiques. Enfin, du point de vue de l'histoire du cartésianisme, elle nous confronte à une pluralité de cartésianismes en acte. Cette pluralité rend plus difficile, au regard de ce premier héritage, la perception de l'unité de la pensée de Descartes. En même temps elle illustre, vu que ces versions très différentes sont autant de remaniements et de mises en exergue de certaines parties de l'œuvre de Descartes, la souplesse et la richesse de l'œuvre *princeps* — au regard des croisements avec des influences extrêmement variées qu'elle supporte. Elle illustre enfin la tension inhérente à la mouvance cartésienne, même si un point commun cardinal demeure, à savoir l'invalidation des normes galénico-scolastiques.

Références

AUCANTE, VINCENT

2004 Cartésianisme *in Dictionnaire de la pensée médicale*, (dir. Dominique Lecourt), Paris : PUF, 218–221.

2006 *La philosophie médicale de Descartes*, Paris : PUF.

CANGUILHEM, GEORGES

1968 *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris : Vrin, 7^e éd. augmentée, Paris : Vrin, 2002.

CASSIRER, ERNST

1942 *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris : Vrin, 3^e éd., traduction française par Madeleine Francès et Paul Schrecker, Paris : Vrin, 1997.

DESCARTES, RENÉ

1996 *Œuvres*, édition Adam et Tannery, Paris : Vrin, 11 tomes.

DUNCAN, DANIEL

- 1686 *Histoire de l'animal, ou la connoissance du corps animé par la Méchanique & par la Chymie*, Montauban : Samuel Dubois.

GARBER, DANIEL

- 1992 *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago : The University of Chicago Press, 1992, traduction française par Stéphane Bornhausen, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1999.

GONTIER, THIERRY

- 1998 *De l'homme à l'animal, Paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes*, Paris : Vrin.

GUEROULT, MARTIAL

- 1953 *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris : Aubier, 2 tomes.

LA FORGE, LOUIS DE

- 1666 *Traitté de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suiuant les Principes de René Descartes*, Paris : Théodore Girard ou Michel Bobin et Nicolas Le Gras, édition utilisée, *id.*, *Œuvres philosophiques avec une étude bibliographique*, Paris : PUF, 1974.

MARION, JEAN-LUC

- 2006 Préface : La médecine a-t-elle un statut métaphysique ?, *in* [AUCANTE 2006, XVII-XXI].

RÉGIS, PIERRE-SYLVAIN

- 1690 *Système de Philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique, et la morale*, Paris : Denys Thierry, 3 tomes.

REGIUS

- 1661 *Philosophia naturalis ; in qua tota rerum universitas, per clare & facilia Principia, explanatur*, Amstelodami : Ludovicum & Danieleum Elzevirios, traduction française anonyme : *Philosophie naturelle*, Utrecht : Rodolphe van Zyll, 1686.

RIESE, WALTER

- 1965 *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII^e siècle*, Bâle : S. Karger.

RODIS-LEWIS, GENEVIÈVE

- 1957 *La morale de Descartes*, Paris : PUF, 1998.
1990 *L'anthropologie cartésienne*, Paris : PUF.

ROHAULT, JACQUES

1671 *Traité de physique*, Paris : Denys Thierry / Veuve Charles Savreux, 2 tomes.

ROMANO, CLAUDE

2002 Les trois médecines de Descartes, *XVII^e siècle*, 217(4) : 675–696.

ROUX-PIAU, SOPHIE

1996 *La philosophie mécanique (1630-1690)*, thèse d'histoire, option histoire des sciences, soutenue à l'EHESS, 2 tomes.