

**Élodie Argaud**  
**Université de Saint-Etienne**

**L'âme des bêtes, un argument à tiroirs :  
l'histoire du cartésianisme selon Bayle.**

Lorsqu'on allègue la question de l'âme des bêtes chez Bayle, c'est l'article « Rorarius » du *Dictionnaire historique et critique* que l'on convoque le plus souvent : Rorarius, nonce de Clément VII à la Cour de Ferdinand, Roi de Hongrie, a composé en 1547, nous dit Bayle, « un ouvrage qui mérite d'être lu »<sup>1</sup> : *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*. Il y expose, comme le titre du livre l'indique, la thèse suivant laquelle les bêtes sont « plus raisonnables que les hommes »<sup>2</sup>. Bayle prend soin de mentionner son éditeur moderne, Naudé, qui réimprime l'ouvrage en France, en 1645, en le dédiant à son ami médecin Guy Patin. Si cet ouvrage mérite d'être lu, c'est qu'il propose un argument qui renverse tout à la fois aristotéliens et cartésiens :

Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les Sectateurs de Mons. Descartes, & les sectateurs d'Aristote : ceux-là nient que les bêtes aient une âme ; ceux ci soutiennent qu'elles en ont une douée de sentiment, & de mémoire, & de passions, mais non pas de raison.<sup>3</sup>

De fait, pour Aristote, l'animal, s'il est doué d'une âme sensitive – donc, comme le souligne Bayle, de sentiment, de passions, de mémoire – ne possède pas de raison ; et l'expression « âme des bêtes » est, comme le souligne S. Murr, « un barbarisme dans [le lexique] de Descartes, les bêtes n'ayant pas d'âme à proprement parler »<sup>4</sup>. Dans les *Sixièmes Réponses aux Objections*, Descartes nie en effet radicalement toute « pensée » aux bêtes :

Mais pour moi, je n'ai pas seulement dit que dans les bêtes, il n'y avait point de pensée, ainsi qu'on veut me faire accroire, mais outre cela, je l'ai prouvé par des raisons qui sont si fortes que jusqu'à présent, je n'ai vu personne qui n'ait rien opposé de considérable à l'encontre.<sup>5</sup>

La thèse ainsi formulée a valeur de « vérité scientifique », pour reprendre les termes de T. Gontier<sup>6</sup> : Descartes est parvenu à la *prouver* par des *raisons* irréfutables.

L'on a beaucoup de mal à définir la position de Bayle sur le plan philosophique, et particulièrement dans le *Dictionnaire historique et critique*, dont la forme rend difficile l'analyse des enjeux polémiques des débats philosophiques auxquels Bayle participe, ne serait-ce que parce que les articles ne sont pas véritablement *adressés*. L'article « Rorarius » peut aisément se décomposer en trois moments : Bayle développe dans un premier temps la portée anti-aristotélienne de la thèse de Rorarius (rem. B) ; puis la portée anticartésienne de la thèse du nonce (rem. E) ; pour envisager enfin la position originale de Leibniz sur ce sujet (rem. H), position inverse de celle de Descartes, puisqu'il s'agit d'envisager une assimilation

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine Reprints, 1995, [réimpression de l'éd. d'Amsterdam 1740], p. 76, corps de l'article. Toutes nos références au *DHC* sont issues de cette édition.

<sup>2</sup> Pour une analyse des thèses de Rorarius et de la composition de son ouvrage, conçu comme une liste d'exemples, voir B. Besnier, « Rorarius et son lecteur », *Architectures de la raison, Mélanges offerts à A. Matheron*, Ens Editions, 1996, p. 67-71 : les animaux sont plus courageux et généreux que les hommes ; ils font preuve de justice et de gratitude. Nous remercions David Wittmann pour nous avoir procuré cet article.

<sup>3</sup> *DHC*, p. 76, corps de l'article.

<sup>4</sup> Voir « L'âme des bêtes chez Gassendi », *Corpus*, n° 16/17, 1991, p. 37.

<sup>5</sup> Ed. Adam et Tannery, IX, p. 228.

<sup>6</sup> Voir « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? », *Corpus, op. cit.*, p. 3.

possible de l'homme à l'animal en attribuant une âme immortelle « aux derniers des vermisseaux »<sup>7</sup>. De son analyse de l'article « Rorarius », E. Labrousse conclut :

Dans toutes ces discussions, il se tient personnellement sur la réserve, simple rapporteur et commentateur narquois des inextricables difficultés que comporte le problème. Toutefois, dans la faible mesure où Bayle s'écarte ici de la pure et simple suspension de jugement, il nous semble que c'est vers la solution cartésienne qu'il pencherait.<sup>8</sup>

Elle prend ainsi parti contre la lecture de J. Delvolvé, qui défend, quant à lui, une interprétation immanentiste de la position de Bayle. L'analyse du fond de la pensée de Bayle s'accompagne chez elle d'une méthode de lecture opposée à celle de J. Delvolvé, ce qui conforte sa conclusion :

Nous voyons une sorte de confirmation pour notre analyse, qui cherche la pensée de Bayle dans ses textes supposés sincères, dans le fait que, postulant au contraire sa dissimulation, Delvolvé aboutit à des conclusions absolument inverses.<sup>9</sup>

G. Mori, tenant d'une lecture straussienne de Bayle, conclut pourtant comme E. Labrousse, sur le « cartésianisme » de Bayle à cet égard :

L'attachement de Bayle à l'hypothèse mécaniste des cartésiens – et son rejet de toute doctrine postulant l'existence de quelques entités intermédiaires inconnues entre Dieu et les corps – est confirmée par son attitude à l'égard des thèses que Leibniz venait d'exposer dans son *Système nouveau de la communication des substances* (1695), première ébauche publique de la doctrine de l'harmonie préétablie. L'intérêt de Bayle pour la position de Leibniz, qu'il présente à l'article « Rorarius » du *Dictionnaire* comme une solution possible du débat entre cartésiens et scolastiques autour de l'âme des animaux, n'est pas insincère.<sup>10</sup>

Il conclut que Bayle, à cette époque, critique Leibniz par Malebranche, et « raisonne sur la base des principes généraux du malebranchisme »<sup>11</sup>. B. Besnier propose lui aussi la même analyse :

En ce qui concerne les remarques de Bayle sur l'âme des bêtes, on voit que ce qu'il appelle « l'hypothèse » de Descartes lui paraît (relativement) satisfaisante dans la mesure où elle fait échapper aux conséquences qui, à ses yeux, suivent inéluctablement l'idée scolastique d'une âme purement sensitive, à savoir que cette âme ou bien est spirituelle comme la nôtre [...] ou bien il faut supposer que l'âme sensitive est une forme substantielle *matérielle* [...].<sup>12</sup>

Posée en ces termes, la discussion des thèses aristotéliennes, cartésiennes et leibniziennes, si elle laisse apparaître les arguments que Bayle oppose à chaque option philosophique, ne nous permet véritablement de décider de la *valeur* à accorder aux objections du philosophe de Rotterdam quant à sa propre position : Bayle souligne en effet que les difficultés insurmontables de l'hypothèse cartésienne, mais souligne aussi les difficultés de l'hypothèse inverse. L'on n'a cependant pas suffisamment prêté attention à la manière dont Bayle initie le débat dans cet article. En effet, Bayle fait office, et il le souligne lui-même, d'*historien* de la pensée : il retrace « l'Histoire des Dogmes »<sup>13</sup>. Il occupe la même place que celle qui était la sienne en tant que libelliste au sein des *Nouvelles de la République des Lettres* : dans le compte-rendu de l'ouvrage de Darmanson, *La bête transformée en machine*, dont il fait mention dans la remarque C de l'article « Rorarius », Bayle soulignait déjà n'être que « le

---

<sup>7</sup> Selon l'expression d'E. Labrousse, *Pierre Bayle*, Albin Michel, 1996 [1964], p. 238.

<sup>8</sup> E. Labrousse, *op. cit.*, p. 239.

<sup>9</sup> E. Labrousse, *op. cit.*, n. 8, p. 239.

<sup>10</sup> G. Mori, *Bayle philosophe*, Champion, 1999, p. 130.

<sup>11</sup> G. Mori, *op. cit.*, p. 133.

<sup>12</sup> B. Besnier, *op. cit.*, p. 65-66.

<sup>13</sup> *DHC*, p. 83, corps de l'article.

simple historien de [la] pensée » des Cartésiens<sup>14</sup>. Bayle écrit l'histoire du cartésianisme, alors même que cette dernière est en train de se faire : d'où le fait que, dans la remarque K de l'article « Rorarius », Bayle reprend le fil de l'histoire où la remarque C l'avait laissée, et prend « la liberté de mettre [...] quelques Suppléments »<sup>15</sup>. Bayle se donne comme le premier historien du cartésianisme ; notre difficulté à cerner sa position tient peut-être au fait que notre propre histoire des idées résiste à l'histoire qu'il retrace *in situ*. Quelle est donc l'histoire du cartésianisme que le philosophe de Rotterdam nous donne à lire dans l'article « Rorarius » ?

Cette histoire du cartésianisme est conçue comme une histoire des objections au cartésianisme. Bayle envisage ainsi d'abord les objecteurs antiques à Descartes : la remarque D s'attache aux philosophes qui ont « soutenu que l'âme des bêtes est raisonnable » ; puis il consacre la remarque G à la plus grande objection contre le cartésianisme, développée par le Père Daniel, dans *Le voyage du monde de Descartes* :

L'Auteur avoue de bonne foi le peu d'adresse qu'eurent d'abord les Péripatéticiens, contre ce grand Paradoxe de Monsr. Descartes, & l'avantage que les Sectateurs de celui-ci en tirèrent. Il se sert habilement des conséquences fâcheuses qu'on peut inférer de ce Paradoxe ; car il montre que les arguments des cartésiens nous conduisent à juger que les autres personnes sont des machines.<sup>16</sup>

Cet argument est précisément celui que Toland envoie à Bayle, en le priant instamment de ne pas dévoiler son nom : Toland signale en effet à Bayle un rapprochement possible entre la doctrine cartésienne de l'automatisme animal et le matérialisme de Dicéarque<sup>17</sup>.

Or, dans cette histoire des objections à la philosophie cartésienne, c'est l'absence de Gassendi qui nous frappe, alors même que Gassendi se trouve être l'un des premiers interlocuteurs de Descartes, particulièrement sur la question de l'âme des bêtes, dans sa lecture de la *Seconde Méditation*. D'une manière générale, Bayle cite très rarement Gassendi ; mais l'on ne s'est pas interrogé sur les raisons de ce silence. Nous nous proposons de réfléchir sur cette absence qui, dans le cadre du *corpus* établi par Bayle sur la question, fait étrangement défaut.

## I. L'ÂME DES BÊTES, UN ARGUMENT QUI FACHE : L'OBJECTION DE GASSENDI À DESCARTES

L'absence de Gassendi est d'autant plus étrange que la question de l'âme des bêtes acquiert un statut de thèse sous la plume de Descartes alors qu'elle est proposée par Gassendi comme une objection à sa position. Dans la *Seconde Méditation*, Descartes établit la distinction entre la *res cogitans* et la *res extensa* ; l'objection de Gassendi porte sur la preuve de l'immatérialité de l'âme et fait l'objet du *Troisième doute* contre la *Seconde Méditation* de sa *Disquisitio metaphysica*.

Gassendi y demande d'abord à Descartes de résoudre un argument épicurien, tout droit tiré du *De rerum natura* de Lucrèce :

Et n'est-il pas vrai que quand le corps dont ces membres font partie s'accroît, vous vous accroissiez vous-même ? et que quand il s'affaiblit, vous vous affaiblissiez vous-même pareillement ?<sup>18</sup>

Dans son troisième livre, Lucrèce défend la thèse de la matérialité de l'âme en démontrant que l'âme suit toutes les phases de la vie du corps, et meurt avec lui :

---

<sup>14</sup> *Nouvelles de la république des Lettres*, mars 1684.

<sup>15</sup> *DHC*, p. 83, b.

<sup>16</sup> *DHC*, p. 81, b.

<sup>17</sup> Voir E. Labrousse, *op. cit.*, n. 74, p. 238.

<sup>18</sup> *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et intantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, éd. B. Rochot, Vrin, 1962, p. 102.

*Praeterea gigni partiter cum corpore, et una crescere sentimus, partierque senescerent mentem. Nam uelut infirmo pueri teneroque uagantur corpore, sic animi sequitur sententia tenuis. Inde ubi robustis adoleuit uiribus aetas, consilium quoque maius et auctior est animi uis. Post ubi iam ualidis quassatum est uiribus aevi corpus, et obtusis ceciderunt uiribus artus, claudicat ingenium, delirât lingua, < labat > mens, omnia deficiunt atque uno tempore desunt. Ergo dissolui quoque conuenit omnem animai naturam, ceu fumus, in altis aeris auras ; quandoquidem gigni pariter pariterque uidemus crescere et, < ut > docui, simul aeuo fessa fatisci.*<sup>19</sup>

Puis, quand les forces se sont accrues avec l'âge, la réflexion grandit aussi, et la puissance de l'esprit augmente. Ensuite quand les vigoureux assauts du temps ont battu le corps en brèche, quand nos forces s'émoussent et que nos membres s'affaissent, l'esprit devient boiteux, la langue s'égaré, l'intelligence chancelle ; tout manque, tout s'en va en même temps. Il faut donc admettre aussi que toute la substance de l'âme se dissipe, telle la fumée, dans les hautes régions de l'air : puisque nous la voyons naître avec le corps, grandir avec lui, et, comme je l'ai montré, se délabrer avec lui sous la fatigue de l'âge.<sup>20</sup>

C'est dans ce cadre qu'intervient la question de l'âme des bêtes : pour prouver l'immatérialité de l'âme, il faudrait, aux yeux de Gassendi,

prouver dans le même temps que les âmes des bêtes ne sont pas corporelles, car elles ne sont pas dépourvues de pensée, ou plutôt, en dehors des fonctions de la sensibilité externe, elles connaissent quelque chose intérieurement non seulement durant la veille, mais encore dans le sommeil.<sup>21</sup>

L'argument de l'âme des bêtes est parallèle à une seconde demande de la part de Gassendi : pour prouver que la pensée est incorporelle, il faudrait également prouver que le corps grossier ne contribue pas à la pensée « de sorte que vous ne sauriez être gêné ni troublé par les vapeurs et les fumées noires et épaisses qui parfois affectent si malencontreusement le cerveau »<sup>22</sup>. Gassendi complète l'argument lucrétien avec la preuve de la pensée animale et la preuve physiologique de l'interférence du corps avec la pensée.

On le voit, la question théologique est sous jacente ; sur ce sujet, les deux philosophes partagent tacitement un accord, dont rend compte le traitement délicat de l'argument épicurien. En effet, lorsque Gassendi le formule la première fois, il reste prudent, et évite de parler de l'âme au profit de la personne. Nous donnons la phrase latine que nous avons citée ci-dessus en traduction :

Et, nonne illo corpore, cuius eae sunt partes, adolescente, ipsa adolescis ; et dum illud debilitatur, debilitaris quoque ipsa ?<sup>23</sup>

Dans sa démonstration, Lucrèce ramène l'*anima* et l'*animus* sur le même plan<sup>24</sup> ; c'est qu'il répond, comme l'a montré P.-F. Moreau, aux philosophes platoniciens, « qui font des principes de la volonté et de la pensée (*mens*) les plus hautes fonctions, irréductibles à toute soumission au corps » tandis que « le principe vital de l'âme (*anima*) second, ne constitue pas la pierre de touche de l'immortalité de l'âme »<sup>25</sup>. En prouvant indifféremment la matérialité de l'*anima* et de l'*animus*, Lucrèce affiche un matérialisme rigoureux<sup>26</sup>. Gassendi est sensible

<sup>19</sup> v. 445-458.

<sup>20</sup> Traduction A. Ernout, Les belles Lettres, 2002 [1966], p. 102.

<sup>21</sup> *Disquisitio metaphysica, op. cit.*, p. 104.

<sup>22</sup> *Ib.*

<sup>23</sup> *Disquisitio metaphysica, op. cit.*, p. 103.

<sup>24</sup> Voir les termes que nous avons soulignés ci-dessus dans notre citation du *De natura rerum*.

<sup>25</sup> P.-F. Moreau, *Lucrèce. L'âme*, PUF, 2002, p. 27.

<sup>26</sup> L'âge classique est sensible à la différence entre *anima* et *animus* ; en témoigne l'édition de Lucrèce procurée par D. Lambin, en 1563 (voir à ce propos notre article, « 'L'autre moitié du projet' : enjeux philosophiques de l'édition du *De rerum natura*. Lambin et la *dissensio* sur le corps de l'âme », *La Renaissance de Lucrèce*, PUPS, 2010, p. 47-82).

à cette nuance du lexique latin, non restituable en français. Aussi argumente-t-il dans un premier temps sur l'*anima* matérielle, ce qui correspond à sa position sur l'âme des bêtes : les hommes comme les bêtes sont doués d'une *anima* matérielle ; la raison de l'homme se différencie de celle des bêtes en ce qu'elle est d'une nature transcendante<sup>27</sup>.

Descartes est lui aussi sensible à cette distinction conceptuelle : en reformulant l'objection de Gassendi, ce dernier ne manque pas de transformer l'argument en remplaçant subrepticement *mens* à *anima* : la *mens* renvoie encore à un degré supérieur que l'*animus* ; il radicalise ainsi le matérialisme de son adversaire.

Primum itaque hic notato, tibi non credi, cum ais *mentem* adolescere, ac debilitati cum corpore, nullaque ratione id probas

Premièrement donc, je remarquerai ici que l'on ne vous croit pas quand vous dites que l'esprit s'accroît et s'affaiblit avec le corps, et n'en donnez aucune bonne raison.<sup>28</sup>

Gassendi souligne immédiatement le manque de tact de son adversaire :

*Celui qui, ayant à prouver que l'Âme ne se fortifie, ni ne s'affaiblit, ni ne se trouble avec le corps, ne dit rien d'autre, sinon que l'Âme se sert du corps comme d'un instrument, celui-là ne démontre rien mais pose ce qui est en question. A la suite de cela, vous notez qu'il ne faut pas me croire quand je dit que l'Esprit (moi, j'avais dit l'Âme) [notas consequenter mihi non credi, dum aio *Mentem* (dixeram ego *Animam*)] se fortifie et s'affaiblit avec le corps, sans le prouver par aucune raison. Mais en vérité, je ne dis pas cela pour être cru, moi qui suis tout disposé à le réfuter ; seulement je me borne à proposer la question, pour que vous en apportiez la solution, vous qui dites que cette Âme ne se nourrit pas, alors que les faits que je rapporte paraissent bien en relation avec la nutrition. Cela d'ailleurs n'avait besoin d'aucune justification que l'évidence du fait, comme celui qui dit qu'il fait jour n'a besoin d'autre justification que la présence du soleil et de sa lumière. Il est bien manifeste que l'homme grandit, se maintient en force et s'affaiblit non seulement en ce qui concerne les fonctions corporelles, mais aussi celles de l'âme ; si bien que, comme il est possible de tirer des opérations qui s'exécutent une conséquence relative aux principes qui opèrent, maintienne sa force, puis s'affaiblisse.<sup>29</sup>*

Mais il accepte de se plier au jeu : que répondra Descartes à un argument radicalement matérialiste ? Peu importe après tout que cet argument radical, Gassendi le soutienne effectivement : il accepte de l'endosser pour mieux faire entendre la portée de sa critique.

Gassendi enserre la distinction cartésienne entre deux abîmes opposés :

- prouver que l'âme des bêtes est immatérielle serait leur conférer l'immortalité, ce que ne veut pas le dogme chrétien ;
- prouver que l'âme de l'homme n'est pas corporelle serait nier que le corps ne participe à la pensée, ce que l'expérience dément tous les jours.

Quelles seront les réponses de Descartes à cette double injonction ? Précisément, sa réponse consiste à ne pas répondre.

Et lorsque vous ajoutez *que je dois aussi prouver que les âmes des bêtes sont incorporelles et que ce corps grossier ne contribue pas à la pensée*, vous faites voir que non seulement vous ignorez à qui incombe l'obligation de la preuve, mais encore ce que chacun doit être à même de prouver ; car pour moi, je ne pense pas que les âmes des bêtes soient incorporelles, ni que le corps grossier ne contribue en rien à la pensée ; mais seulement que la considérations de ces choses n'est ici nullement à sa place.<sup>30</sup>

La stratégie de défense de Descartes est toute rhétorique : les règles de la dispute veulent que la preuve incombe à celui qui affirme une réalité et non à celui qui la nie. Or Descartes n'a

<sup>27</sup> Voir la mise au point effectuée par S. Murr, *op. cit.* : il faut pour Gassendi deux âmes : une âme matérielle (âme des bêtes, donnée aux hommes et aux bêtes) ; une âme immatérielle qui suit l'âme matérielle (transcendante, donnée aux hommes seulement).

<sup>28</sup> *Disquisitio, op.cit.*, p. 103-104. Nous soulignons.

<sup>29</sup> *Disquisitio, op. cit.*, p. 108-109. Nous soulignons.

<sup>30</sup> *Disquisitio, op. cit.*, p. 106-107. Nous soulignons.

jamais affirmé que l'âme des bêtes est incorporelle, ni que le corps ne participait pour rien à la pensée. Il n'a donc pas à apporter la preuve de ce que Gassendi demande, tout simplement parce qu'il considère que les objections de Gassendi sont hors sujet.

Le débat se clôt sur cette fin de non recevoir. Gassendi reformule, avec plus de netteté encore, son instance :

Car votre thèse telle qu'elle a été exposée n'était pas, à vrai dire, *que les Ames des Bêtes sont incorporelles* ; mais comme c'est cependant une chose qui résulte immédiatement de ce que les bêtes pensent, et de ce que vous concluez du raisonnement à la nature incorporelle, voilà la raison pour laquelle j'ai cru qu'il vous fallait songer à la manière dont vous pourriez soutenir cette idée. Car ou bien il vous faut nier que, du fait qu'une chose quelconque est pensante, il soit légitime de conclure qu'elle est incorporelle ; ou bien nier que l'Âme d'une Bête soit une chose pensante, c'est-à-dire, comme par la suite vous l'interprétez, une chose qui imagine, qui sent, qui doute, qui ne veut pas, etc... ; ou bien il vous faut accorder absolument que l'Âme des Bêtes est incorporelle.<sup>31</sup>

L'âme des bêtes devient l'objection principale qui remet en question le lien entre la pensée et l'immatérialité. Il faut abandonner le principe cartésien de la seconde méditation selon lequel la pensée est incorporelle, ou bien être contraint de nier l'expérience (selon laquelle les bêtes sont industrieuses, et donc pensent) ou de reconnaître que les bêtes ont une âme immortelle.

L'intransigeance de Descartes face à Gassendi autour de la *Seconde Méditation* détonne avec ce qu'il admet par ailleurs lorsqu'il s'adresse à d'autres interlocuteurs. Le 23 novembre 1646, il reconnaît, tout au contraire de ce qu'il répond à Gassendi, qu'il faut bien supposer chez les bêtes une pensée :

On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leur corps ne sont pas différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite.<sup>32</sup>

A Morus, le 5 février 1649, il dit encore :

Cependant, quoi que je regarde comme une chose démontrée qu'on en saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas.<sup>33</sup>

On retrouve ici, mais le ton polémique en moins, le problème de la preuve : il est impossible de prouver que les bêtes ne pensent pas, comme il est impossible de prouver qu'elles pensent. D. Kolesnik a montré comment, dans ses réponses aux *Objections* de Gassendi, Descartes organise l'histoire de la réception de sa propre philosophie : en radicalisant la position de son adversaire, Descartes contribue à *forger* la figure adverse d'une philosophie de part en part matérialiste, entièrement incompatible avec la sienne ; ce faisant, Descartes met définitivement à distance ce qui constitue l'un des moments de sa propre philosophie<sup>34</sup>. Nous n'avons fait que relever des indices supplémentaires de cette habileté rhétorique, concernant l'argument de l'âme des bêtes.

## II. L'HISTOIRE DU CARTESIANISME SELON BAYLE : L'ESCAMOTAGE D'UNE OBJECTION

---

<sup>31</sup> *Disquisitio, op. cit.*, p. 120.

<sup>32</sup> Lettre à Newcastle, éd. Adam et Tannery, IV, p. 576.

<sup>33</sup> Ed. Adam et Tannery, V, p. 276.

<sup>34</sup> Voir « Quand, comment et pourquoi rendre les idées publiques ? Le cas Descartes », Séminaire « Idées et controverses », ENS Lyon, 15 avril 2010 ; ainsi que « Elisabeth philosophe : un cartésianisme empiriste ? », colloque « Elisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ? », organisé par D. Kolesnik et M.-F. Pellegrin, ENS Lyon, 21-22 mai 2010.

Cette habileté rhétorique n'a pas échappé à Bayle. Dans la remarque C de l'article « Rorarius », ce dernier dresse un *corpus* des ouvrages cartésiens qui affichent la thèse de la brutalité des bêtes automates. On y trouve la préface de Schuyt à la tête de la traduction latine de *l'Homme* de Descartes ; le *De carentia sensu & cognitionis in brutis* d'Antoine Le Grand ; une lettre de Cordemoy *A un savant religieux de la compagnie de Jésus* datée de 1668 ; le *Traité de l'âme des bêtes* de Dilly ; les *Entretiens sur la philosophie* de Rohault ; les notes du Père Poisson sur la *Méthode de M. Descartes* ; le *Brutum cartesianum* de Geulincx ; et Régis, qui suspend son jugement sur cette question dans son *Système de philosophie*. Bayle reprend en cela la liste qu'il avait établie dans le compte-rendu de l'ouvrage de Darmanson, publié en 1684 dans les *Nouvelles de la République des Lettres*.

Or l'histoire du cartésianisme que Bayle écrit dans le *Dictionnaire* comme dans les *Nouvelles de la République des Lettres* retrace en creux l'histoire de l'escamotage de l'objection de Gassendi. Bayle raconte comment les cartésiens se sont emparés sur la scène publique de l'argument théologique selon lequel les bêtes ne pensent pas, dans la mesure où leur âme ne peut être tenue pour immortelle. Il relate le devenir polémique de la distinction cartésienne établie dans la *Seconde Méditation*, qui n'est autre qu'une stigmatisation du matérialisme. Pour ce faire, il rend lisible la stratégie rhétorique de Descartes, reprise par l'ensemble des cartésiens, dont la fin de non recevoir consiste, ainsi que nous l'avons montré, en deux points : la radicalisation de l'argument adverse comme un argument matérialiste athée ; l'appel tactique aux règles de la dispute, selon lesquelles la preuve d'une thèse n'incombe qu'à celui qui l'affirme.

Dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle souligne la logique rhétorique des cartésiens :

Que voit-on de l'autre côté ? Une opinion généralement approuvée de tout ce qu'il y a eu d'hommes depuis Adam, jusqu'à ces dernières années, & qui s'empare de telle sorte de nos esprits par je ne sais quelle évidence, qui l'accompagne, qu'on n'est pas plus persuadé, qu'on sent de la joye en mangeant, que l'on est persuadé que les Bêtes en sentent, quand elles mangent. Cependant, malgré tous ces grands avantages de l'opinion que les Cartésiens ont été forcez de combattre, ils se vantent de l'avoir réduite après trois ou quatre années de dispute, dans un si méchant état, qu'on ne la peut plus sauver, que par appel au peuple, & à ce qu'en diront les chasseurs et pêcheurs. *Pour des raisons Philosophiques, ils disent qu'elle n'en sauroit apporter, ni pour se défendre ni pour attaquer l'opinion contraire.*<sup>35</sup>

Bayle retrouve chez les cartésiens la rhétorique de Descartes face à Gassendi : prouvez, si vous le pouvez, la matérialité de l'âme.

Dans le *Dictionnaire historique et critique*, Bayle met en évidence la dimension spécifiquement théologique, et non philosophique, de l'argument des animaux machines : c'est un argument « très avantageux à la vraie foi, & c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir »<sup>36</sup>. La liste des textes cartésiens qui mettent en avant cet argument théologique fait résonner l'accusation d'hétérodoxie portée par Descartes à l'encontre de Gassendi, lorsqu'il substituait la *mens* à l'*anima*. La force apologétique de la distinction cartésienne tient à deux points au moins, soulignés par Bayle : d'une part, la pensée distincte du corps prouve l'immortalité de l'âme ; d'autre part, les bêtes, n'ayant jamais péché, ne peuvent pas être sujettes à la souffrance : la seule façon de disculper Dieu est de nier l'âme des bêtes. Bayle reprend ici l'argument développé par Ambrosius Victor (*Philosophiae Christianae VI, De anima bestiarum*), le Père Poisson (*Commentaires ou remarques sur la méthode de Descartes*), Malebranche (*La recherche de la vérité*) et Darmanson, protestant théologien (*Les animaux transformés en machine*).

<sup>35</sup> *NRL*, mars 1684. Nous soulignons.

<sup>36</sup> *DHC*, p. 76-77, corps de l'article.

C'est dans une contre histoire du cartésianisme officiel que Bayle se lance alors : les cartésiens dissimulent – c'était déjà l'un des reproches que Gassendi adressait à Descartes<sup>37</sup> – l'origine de la thèse des animaux machines. Bayle rappelle cette origine, philosophiquement douteuse :

Il ne laisse pourtant pas d'être fort probable, qu[e Descartes] l'a trouvé sans l'avoir cherché ; il commença apparemment & finit les Méditations, sans songer à l'âme des bêtes, & sans avoir abandonné l'opinion qu'il en avoit euë dès son enfance, & ce ne fut qu'en considérant les suites de son principe, touchant la distinction de la substance qui pense, & de la substance étendue, qu'il s'aperçut que la connoissance des animaux renversoit toute l'oeconomie de son Système. *Peut-être même qu'il eut besoin qu'on lui fit cette objection, & qu'avant cela elle ne lui vint point dans l'esprit.* C'est donc par pure nécessité qu'il a soutenu que les bêtes ne sentent point. S'il eût pû sauver ses principes sans cela, il n'eût jamais attaqué une opinion qui non seulement avoit toujours paru indubitable à toute la terre, mais qui est aussi revêtue d'une évidence presque invincible.<sup>38</sup>

La tournure impersonnelle est une allusion transparente à Gassendi, ce qui témoigne du reste que tout le monde garde en tête l'objection esquivée par Descartes dans ces années 80. Bayle ironise sur le cartésianisme, en construisant un contre mythe : Descartes est celui qui ne s'est pas départi des préjugés de son enfance (il pose la distinction entre le corps et l'âme « sans avoir abandonné l'opinion qu'il en avoit euë dès son enfance »). Ironie redoublée par la suite : au rapprochement entre Descartes et Augustin que tous les cartésiens ont sur les lèvres pour défendre le *cogito*, Bayle répond par un rapprochement nettement moins élogieux entre Descartes et Pereira, illustre inconnu et quelque peu extravagant, quand il s'agit de négation de l'âme des bêtes :

On voit du côté de M. Descartes un sentiment, qui n'avoit plutôt paru par caprice que par raison ; (car comme je l'ai déjà dit, Gometius Pereira ne savoit pas trop bien lui-même, pourquoi il traitoit ainsi les bêtes) qui n'a été adopté par M. Descartes, qu'à cause qu'il a été contraint de se jeter dans ce précipice, pour soutenir ce qu'il avoit une fois avancé ; enfin qui choque si rudement la lumière naturelle de tant de personnes, qu'on dit tout hautement en mille lieux, que c'est une honte pour la France et pour nôtre Siècle d'avoir produit un Philosophe, qui ait pû débiter avec succès la monstrueuse opinion, que les bêtes sont des machines.<sup>39</sup>

Ce que l'article du *Dictionnaire* et le compte-rendu du journal montrent, c'est que Bayle se contente de rappeler à demi-mot ce que tout le monde sait : la thèse de la négation de la pensée des bêtes est la forme apologétique que revêt la distinction entre étendue et pensée.

C'est bien cette mise en évidence du soubassement théologique de l'argument cartésien que T. Gontier reconnaît chez Bayle :

La phrase de Bayle rend parfaitement l'idée que le philosophe sceptique peut se faire de l'argumentation cartésienne : la théologie vient pourvoir aux insuffisances de la physique. Il est certain que l'argument décisif pour Descartes n'est pas donné par la physique mais par la théologie. Dans les deux cas, la certitude est morale mais cette moralité n'a pas le même sens ni la même valeur : en physique elle repose sur la probabilité et l'utilité heuristique du modèle de l'automatisme ; en théologie, elle a pour enjeu a sauvegarde de la foi, et, conséquemment, valeur d'orthodoxie. La thèse de l'âme des bêtes, quoique ne pouvant être positivement prouvée, montre de façon certaine sa supériorité sur la thèse adverse dans tous les domaines, et en ce sens seulement, a valeur de vérité.<sup>40</sup>

Mais l'histoire du cartésianisme reconstruite par Bayle ne fait pas de lui un sceptique pour autant, si l'on entend pas scepticisme le relais pris de l'impossible connaissance par la théologie. La lecture de Bayle, croyons-nous, loin de laisser entrevoir que la théologie doit

---

<sup>37</sup> Par exemple, *Disquisitio metaphysica*, p. 120-121 : « Certes, vous vous montrez ici plus plaisant que jamais, pour arriver à dissimuler si bien quelles raisons j'avais de dire que vous aviez cela à prouver ».

<sup>38</sup> *NRL*, mars 1684. Nous soulignons.

<sup>39</sup> *NRL*, mars 1684.

<sup>40</sup> *Corpus, op. cit.*, p. 14.



(toujours) voler au secours de la philosophie, pointe du doigt au contraire l'histoire défaillante que la philosophie est en train d'écrire d'elle-même : les cartésiens ont organisé pragmatiquement un *oubli*, au sein des préfaces et autres pièces paratextuelles qui enveloppent les ouvrages cartésiens. Oubli que l'argument de l'âme des bêtes a été formulé par Gassendi comme un argument clef face aux non réponses de Descartes ; oubli que Descartes refuse de parler de physiologie avec Gassendi ; oubli, enfin, que Naudé a sommé les cartésiens de clarifier leur position par le biais de publication de l'ouvrage de Rorarius. Publié un an après les instances de Gassendi<sup>41</sup>, le *Rorarius* de Naudé n'est-il pas en effet la mise en livre de l'objection de Gassendi à Descartes ? En éditant l'ouvrage de Rorarius, Naudé avance que les bêtes ont une raison, et met publiquement Descartes en demeure de devoir répondre aux injonctions de Gassendi : abandonner la distinction entre étendue et pensée ; ou accepter que les animaux aient une âme immatérielle. Pourquoi Bayle écrit-il un article « Rorarius », si ce n'est parce que la publication *libertine* fait signe dans le paysage intellectuel des années 40, et qu'elle fait sans doute encore signe cinquante ans plus tard, lorsque Bayle rédige son *Dictionnaire* ? La position de Naudé vis-à-vis de Rorarius nous apparaît moins comme un « effort du rationalisme critique », ainsi que le comprenait R. Pintard dans sa thèse sur le *Libertinage érudit*<sup>42</sup>, mais comme une profession épicurienne : publier l'ouvrage ancien de Rorarius, c'est incarner, sous une autre forme, l'argument de Lucrece sur la corporalité de l'âme, sur lequel Gassendi s'est appuyé face à Descartes. La publication vaut argument en tant que publication, et non dans le détail des thèses et exemples accumulés par Rorarius<sup>43</sup>.

Cet oubli, Bayle le pallie précisément en écrivant l'histoire du cartésianisme à l'entrée « Rorarius » : Bayle ne fait ainsi pas profession de scepticisme ou de « rationalisme critique » ; au contraire, il fait, après Naudé, entendre l'argument épicurien mis en avant par Gassendi. Bayle met en effet en évidence les deux impératifs par lesquels Gassendi enserrait la distinction cartésienne de l'âme et du corps :

- dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle dramatise la force de l'opinion publique comme une force de l'évidence. Faudra-t-il, avec Descartes, nier l'évidence ?

Voilà qui est bien humiliant, & qui nous doit faire trembler pour les opinions, qui nous paroissent les plus véritables. Un temps viendra, peut-être, que ceux qui les soutiendront, s'y verront plus embarrassés, que les Péripatéticiens d'aujourd'hui ne le sont, à défendre l'âme des bêtes.<sup>44</sup>

- dans le *Dictionnaire*, Bayle, moins ironique mais plus direct, souligne que la thèse de l'immortalité de l'âme est seulement valable « si l'[on] raisonne à la cartésienne » :

Voilà un grand avantage pour la Religion ; mais il sera presque impossible de le garder par des raisons philosophiques, si l'on accorde que les bêtes ont une âme matérielle qui périt avec le corps ; une âme, dis-je, dont les sensations et les désirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire.<sup>45</sup>

Bayle rétablit donc plutôt la cohérence de la possibilité d'une philosophie matérialiste, dans laquelle l'âme de l'homme peut être conçue comme matérielle.

---

<sup>41</sup> La première édition de la *Disquisitio metaphysica* date de 1644 ; la réédition de Rorarius date d'avril 1645, comme Bayle le note dans sa première remarque de « Rorarius ».

<sup>42</sup> C'est le titre du premier chapitre de la troisième partie de l'ouvrage.

<sup>43</sup> C'est pourquoi nous ne dirons pas, comme B. Besnier, que Bayle fait un « si médiocre usage de ce livre dans son article » (*op. cit.*, p. 70 ; voir aussi p. 67). Au contraire, l'entrée de l'article fait sens dans l'argumentation de Bayle ; la date de publication par Naudé de l'ouvrage de Rorarius suffit à Bayle en terme d'information pour comprendre, et faire comprendre, la position philosophique de Naudé.

<sup>44</sup> *NRL*, mars 1684.

<sup>45</sup> *DHC*, p. 76, b.

### III. GASSENDI RETROUVE : L'HISTOIRE DU LIBERTINAGE COMME L'ENVERS DE L'HISTOIRE DU CARTESIANISME ?

C'est dans l'article « Pomponace » que Gassendi ressurgit sous la plume de Bayle, cette fois explicitement. Pomponace, professeur de philosophie, né à Mantoue en 1462, est le tenant du naturalisme italien. Il écrit un traité de *L'immortalité de l'âme*, dans lequel il démontre, selon les termes de Bayle, qu'« en s'en tenant aux principes d'Aristote on ne saurait s'empêcher de dire que l'âme meurt avec le corps »<sup>46</sup>.

Bayle s'attache à développer l'innocence de la position de Pomponace, qui « n'a point révoqué en doute l'immortalité de l'âme », qui « a soutenu au contraire que c'était un dogme très certain, & dont il était fermement persuadé », mais qui a « soutenu seulement que les raisons naturelles que l'on en donne ne sont point solides & convaincantes »<sup>47</sup>. Et d'ajouter :

Or, quoique l'on puisse se servir utilement de l'opinion qu'il a combattue, & quoiqu'on doive louer & encourager les Philosophes qui s'attachent à fortifier les raisons humaines de l'immortalité de l'âme ; dès là que ce ne sont que des preuves philosophiques, chacun doit jouir de la liberté de les soumettre à la dispute, de les examiner, & d'en dire ce qu'il lui semble.<sup>48</sup>

Les philosophes qui s'attachent à « fortifier les raisons humaines de l'immortalité de l'âme » sont les cartésiens ; et dans la remarque G, Bayle laisse la parole à l'un d'entre eux, Arnauld, pour appuyer ce point. Ce dernier incrimine les *Objections* de Gassendi :

« On dit qu'on a découvert à Naples des gens que la lecture des ouvrages de M. Gassendi a jeté dans l'erreur d'Epicure sur la mortalité de l'âme. Il faut avouer que le livre des *Instances* de ce Philosophe contre les *Méditations métaphysiques* de M. Descartes est très capable d'inspirer cette erreur pernicieuse à des jeunes gens qui ne seraient pas très fermes dans la foi ; parce qu'il y a employé tout ce qu'il avait d'esprit, à montrer qu'en s'arrêtant à la raison, il n'y a point de preuves solides qui nous empêchent de croire, que notre âme n'est distinguée de notre corps, que comme un corps subtil l'est d'un corps grossier. »<sup>49</sup>

Il n'est pas question explicitement, sous la plume d'Arnauld, de l'argument de l'âme des bêtes, mais ce sont bien les objections à la Seconde Méditation qui sont visées, puisqu'Arnauld met l'accent sur la distinction de l'âme et du corps.

La citation du polémiste de Port-Royal s'inscrit ainsi à son tour dans la longue liste des ouvrages cartésiens dressée par Bayle dans l'article « Rorarius » : Arnauld oublie, lui aussi, que Descartes n'a pas répondu *philosophiquement* à l'objection de Gassendi. Il se livre à un exercice hagiographique, dans lequel Descartes, « comme un effet de la providence de Dieu », a prouvé l'immatérialité de l'esprit :

*En établissant par des principes clairs, & uniquement fondé sur les notions naturelles dont tout homme de bon sens doit convenir* : que l'âme & le corps, c'est-à-dire ce qui pense, & ce qui est étendu, sont deux substances totalement distinctes, de sorte qu'il n'est pas possible, ni que l'étendue soit une modification de la substance qui pense, ni que la pensée en soit une de la substance étendue. Cela seul étant bien prouvé, (comme il l'est très bien dans les *Méditations* de M. Descartes), il n'y a point de Libertin, pour peu qu'il ait l'esprit juste, qui puissent demeurer persuader que nos âmes meurent avec nos corps.<sup>50</sup>

Arnauld a alors raison de dire que la mise à l'Index par Rome des œuvres de Descartes est injustifiée : il est le seul à avoir « fortifié » les preuves de l'immortalité de l'âme. Il a raison aussi de souligner que Gassendi, l'adversaire épicurien, et Régius, le disciple infidèle de Descartes, auraient dû être censurés à la place de Descartes.

---

<sup>46</sup> DHC, rem. B, p. 778, a.

<sup>47</sup> DHC, p. 780-781, corps de l'article.

<sup>48</sup> DHC, p. 780-781, corps de l'article.

<sup>49</sup> DHC, p. 781, b. Nous soulignons.

<sup>50</sup> DHC, p. 782, a. Nous soulignons.

Les censeurs de Rome, dit-il, n'ont pas assez ménagé les intérêts de la Religion, lorsqu'ils ont mis dans leur Index l'ouvrage de M. Descartes, où il établit par des raisons naturelles, plus solidement qu'on ait jamais fait l'immortalité de l'âme : & qu'ils n'y ont mis aucun des ouvrages de M. Gassendi, pas même celui où il a travaillé de toute sa force à détruire ces preuves, ce qui est ôter à ceux qui auraient perdu toute foi tout moyen humain de sortir de leurs pernicieux préjugés contre cette importante vérité. N'est-ce pas permettre d'avalier le poison, & empêcher qu'on ne prenne l'antidote ? C'est ce qu'ils ont fait encore en mettant en ce même rang un autre Ecrit de M. Descartes sur la même matière. Car un de ses disciples qui l'avait abandonné à l'égard des vérités de Métaphysique ayant soutenu dans un placard, que *si ce n'était la foi, on pourrait croire que la pensée ne serait qu'une modification de la matière*, M. Descartes se crut obligé de réfuter ce dangereux sentiment, & d'en faire voir l'absurdité. C'est cependant ce qui est défendu dans l'Index sous ce titre : *Notae in programma quoddam sub finem Anni 1654 in Belgio editum* ; sans qu'on y ait mis en même temps le placard. N'est-ce pas encore une fois ne pas défendre qu'on s'empoisonne, en mesme temps que l'on défend de prendre le contrepoison ?<sup>51</sup>

Ce faisant néanmoins, il confirme la contre histoire du cartésianisme élaborée par Bayle dans l'article « Rorarius » : « si ce n'était la foi, on pourrait croire que la pensée ne serait qu'une modification de la matière », la position de Régius est exactement celle de Bayle dans l'article « Rorarius ». Pour Régius, dont le placard en 1647, mettait en doute la distinction cartésienne de la seconde méditation, comme pour Gassendi et Bayle, la distinction de l'âme et du corps n'est qu'une thèse appuyée par la théologie et non par la philosophie.

Mais surtout, Arnauld oublie lui-même les doutes qui étaient les siens sur la question de l'âme des bêtes, à la lecture de Descartes, et qu'il a exposé dans les *Quatrièmes Objections*. Descartes n'a pas assez prouvé, à son goût, que les animaux n'ont pas d'âme : « il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans les esprits des hommes, si elle n'est soutenue et prouvée par de très fortes raisons »<sup>52</sup>.

Arnauld, Gassendi, Régius, et Naudé ont donc été d'accord pendant un temps sur la fin de non-recevoir de Descartes au sujet de l'âme des bêtes, et sur les conséquences de ce flou sur la distinction que Descartes opère entre le corps et l'âme ; mais le désaccord est complet, une quarantaine d'années plus tard, entre deux lectures de Descartes, entre ceux qui, pour reprendre les termes d'Arnauld, entendent faire de Descartes un « contrepoison » – les tenants d'une histoire officielle du cartésianisme – et ceux qui en font un « poison » – et qui sont les tenants d'une autre histoire du cartésianisme.

Le libertin, aux yeux de Bayle, apparaît donc non comme un raisonneur entêté et qui vit mal, comme le portrait d'Arnauld le suggère ; mais au contraire, comme un lecteur attentif des objections *philosophiques*, épicuriennes, à la *Seconde Méditation*. La contre histoire du cartésianisme rejoint alors l'histoire du libertinage : le libertinage, pour Bayle, ne se définirait-il pas comme la conscience matérialiste du cartésianisme ?

L'âme des bêtes nous apparaît comme un argument à tiroirs, contenant la mémoire d'un dialogue avorté entre Descartes et Gassendi, et renvoyant perpétuellement, sous la plume de Bayle, à l'objection non résolue par Descartes à l'encontre de la distinction de l'âme et du corps. Faire l'histoire de la mémoire de cet argument, c'est découvrir l'envers de l'histoire du cartésianisme écrite par H. Gouhier, au travers du rapprochement entre cartésianisme et augustinisme, et c'est entrevoir l'urgence de la lecture des arguments épicuriens tels qu'ils s'entremêlent à cette histoire.

---

<sup>51</sup> *DHC*, p. 782, a. Nous soulignons.

<sup>52</sup> Adam et Tannery, IX, p. 159.