

## QUELQUES REMARQUES SUR L'EPISTOLA AD V.C. DE HENRY MORE

Igor Agostini

Presses Universitaires de France | *Les Études philosophiques*

2014/1 - n° 108  
pages 7 à 35

ISSN 0014-2166  
ISBN 9782130629016

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-1-page-7.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Agostini Igor, « Quelques remarques sur l'Epistola ad V.C. de Henry More »,  
*Les Études philosophiques*, 2014/1 n° 108, p. 7-35. DOI : 10.3917/leph.141.0007  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## QUELQUES REMARQUES SUR L'*EPISTOLA AD V.C. DE HENRY MORE*\*

### Notes préliminaires

La correspondance entre René Descartes et Henry More a été publiée quatre fois au XVII<sup>e</sup> siècle. La première fois dans le premier volume des *Lettres de Monsieur Descartes*, édité par Claude Clerselier en 1657<sup>1</sup>. La deuxième édition a été réalisée par Henry More lui-même, dans le premier grand recueil de ses écrits philosophiques : *A Collection of Several Philosophical Writings*, en 1662<sup>2</sup>. Une troisième édition a vu le jour dans le premier volume de l'édition latine des lettres de Descartes (*Epistola*), paru en Hollande en 1668<sup>3</sup>. Une quatrième édition, enfin, est celle qui est donnée, encore par More, dans le deuxième grand recueil de ses œuvres : l'édition latine des *Opera omnia* du 1675-1679 (notamment, dans le troisième volume, publié en 1679)<sup>4</sup>.

\* Abréviations : OO : *Henrici Mori Opera omnia, tum que latine, tum que anglice scripta sunt ; nunc vero latinitate donata*, 3 vol., ex typ. J. Maycock, sumptibus J. Martyn et W. Kettily, Londini, 1675-1679 (rist. anast. : Hildesheim, Olms, 1966) ; *Collection* = *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More*, London, J. Flescher for W. Morden, 1662 ; AT = *Ceuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vol., Paris, Vrin, 1964-1974 ; B = *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650* (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009 ; B Op I = *René Descartes. Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 ; *Clerselier* = Claude Clerselier (dir.), *Lettres de Mr Descartes*, 3 vol., Paris, Charles Angot, 1667<sup>3</sup> (1657<sup>1</sup>), 1666<sup>2</sup> (1659<sup>1</sup>), 1667.

1. *Clerselier* I 251-326.

2. *Collection* 53-108.

3. *René Descartes, Epistola, partim ab auctore Latino sermone conscripta, partim ex gallico translate. In quibus omnis generis questiones philosophice tractantur, et explicantur plurimae difficultates que in reliquis ejus operibus occurrunt. Pars prima [-secunda]*, 2 vol., Amstelodami, apud Danielem Elzevirium, 1668, vol. I, pp. 176-238. Le troisième volume sera publié en 1683 : *Renati Descartes Epistola, partim latino sermone conscripta, partim e gallico in latinum versa* [...] *Pars tertia*, Amstelodami, ex typ. Blaviana, 1683. Pour le rapport entre l'édition Clerselier et l'édition latine, cf. van Otegem Mathijs, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, 2 vols., Utrecht, Zeno, 2002, vol. II, pp. 617-654.

4. OO II. 2 227-271.

L'édition de la *Collection* (ainsi que celle de l'*Opera omnia*) est plus complète que celle de Clerselier (ainsi que l'édition des *Epistola*, qui a été réalisée sur le modèle de celle de Clerselier) pour au moins deux raisons.

La première est que l'édition de More contient une lettre totalement absente de l'édition de Clerselier : la lettre de More à Clerselier de juillet-août 1655<sup>5</sup>. Il s'agit, en effet, d'une réponse à la troisième lettre de Descartes, notamment au fragment de lettre daté d'août 1649<sup>6</sup>. Ce fragment, dont More ne connaissait pas l'existence, lui avait été transmis par Claude Clerselier lui-même dans la lettre du 12 décembre 1654, où Clerselier communiquait à More son intention d'édition de la correspondance de Descartes en lui demandant les *autographa* des lettres que Descartes lui avait envoyées (Clerselier écrit d'ailleurs ne posséder que les copies/*exemplaria* des deux lettres de Descartes à More)<sup>7</sup>. Mais il y a aussi une seconde raison qui rend l'édition de la *Collection* plus riche que celle de Clerselier : la présence de l'*Epistola H. Mori ad V.C. quæ Apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam cartesianam*<sup>8</sup>. Il s'agit de la première édition de ce texte, qui sera publié séparément en 1664<sup>9</sup> et, après, en 1669, dans la deuxième édition de l'*Enchiridion ethicum*<sup>10</sup> puis, en 1679, dans les *Opera omnia*<sup>11</sup>.

L'*Epistola*, rédigé selon toute probabilité en 1658<sup>12</sup>, se présente, comme l'indique le titre, comme une introduction à la philosophie de Descartes ; mais sa lecture montre bien qu'elle en constitue, en même temps, une sorte de bilan de la part de More, rédigé et publié à peu près dix ans après la mort de Descartes et, donc, de la correspondance<sup>13</sup>. C'est la raison pour laquelle les

5. *Collection* 105-108 ; OO II.2 269-271. La lettre a été reproduite dans AT V 642-647 : s. n./NA ; B 735 2812-2819.

6. *Collection* 103-105 ; OO II.1 267-268 ; *Clerselier* I 324-326 : LXXII. La lettre a été reproduite dans AT V 402-405 : DLXVI ; B 706, pp. 2743-2747.

7. *Collection* 57-58 ; OO II.2 231 ; *Clerselier* I 251-253 : LXIV. La réponse de More date de mai 1655 : *Collection* 58-60 ; OO II.1 232-233 ; *Clerselier* I 253-257 : LXV. Les deux lettres ont été reproduites dans AT V 246n.-250n.

8. *Collection* 108-133.

9. *Epistola H. Mori ad V.C. quæ Apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam cartesianam*, London, J. Flescher for W. Morden, 1664.

10. *Enchiridion ethicum, præcipua Moralis Philosophiæ Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitæ perpetuo accomodata. Editio secunda : cui accessit autoris epistola ad V.C., excudebat J. Flesher, vendale autem habetur apud Guilielmum Morden, 1669, 54 p. [pagination séparée].*

11. OO II.1 105-129.

12. En effet, d'une part, l'*Epistola* contient plusieurs références au premier volume des *Lettres* de Clerselier, publié en 1657 ; d'autre part, dans *The Preface General* de la *Collection*, More affirme que l'*Epistola* avait été écrite avant la publication du deuxième volume des *Lettres* (« my Letter it self was writ before this second volume of Descartes came out » ; *Collection* ix). Je partage ici les arguments de Alan Gabbey : cf. « *Philosophia Cartesiana Triumphata : Henry More (1646-1671)* », in *Problems of Cartesianism*, ed. by T. M. Lennon – J. Nicholas – J. W. Davis, Kingston and Montréal, McGill-Queen's UP, 1982, pp. 171-250, en particulier p. 216.

13. Cf. Alan Gabbey, « *Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More (1646-1671)* », *op. cit.*, pp. 214-215.

commentateurs ont toujours souligné l'importance de l'*Epistola* dans l'histoire des rapports de More à la philosophie de Descartes<sup>14</sup>. Ce qui, toutefois, me semble être un peu moins connu est l'histoire elle-même de ce texte. En effet, l'*Epistola* a bel et bien eu une histoire, qui est celle des différentes utilisations faites par More lui-même de ce texte au cours de sa vie, y compris l'édition, en 1679. La reconstruction de cette histoire fait l'objet de ma communication. Le premier aspect que je voudrais souligner ici est que l'édition de l'*Epistola* des *Opera Omnia* présente deux différences importantes par rapport à l'édition de la *Collection*. La première est que, comme tous les ouvrages qui avaient déjà été édités par More (y compris la correspondance avec Descartes), l'*Epistola* présente de nombreux ajouts sous la forme de *Scholia* ajoutées à la fin du texte<sup>15</sup>. La deuxième différence est que, dans les *Opera omnia*, l'*Epistola ad V.C.* disparaît de la correspondance entre More et Descartes. L'édition de cette correspondance dans les *Opera omnia* est donc en même temps plus riche et moins riche que l'édition de la *Collection* : plus riche en raison de la présence des *Scholia*, moins riche en raison de l'absence de l'*Epistola ad V.C.* Par contre, l'*Epistola* est insérée comme *Appendix* à un autre ouvrage de More, l'*Enchiridion ethicum*. Ce qui s'opère, donc, dans les *Opera Omnia*, c'est-à-dire dans le recueil le plus complet des œuvres de More c'est, précisément, un déplacement de l'*Epistola ad V.C.* du lieu où son auteur avait originellement pensé son emplacement, c'est-à-dire la correspondance avec Descartes, à l'*Enchiridion ethicum*. Un tel choix est d'ailleurs conforme à la deuxième édition de 1669 de l'*Enchiridion ethicum* où l'*Epistola*, absente de la première édition de cet ouvrage de 1667<sup>16</sup> (ainsi que de sa réimpression en 1668), avait déjà été incorporée comme *Appendix*. Mais il faut relever une autre différence entre la première et la deuxième édition de l'*Enchiridion ethicum*, qui n'est pas sans conséquences pour l'*Epistola* : dans la deuxième édition, l'*Enchiridion ethicum* était précédé d'une *Prefatio* (*De secunda editione ad lectorem prefatio*) qui, comme j'essaierai de le montrer plus loin, donnait une forte direction interprétative à la lecture de l'*Epistola*. Or, c'est bien cette deuxième édition de l'*Enchiridion*, avec cette *Ad Lectorem Prefatio*, qui est publiée dans les *Opera omnia*.

Je voudrais dans cet article parcourir les étapes principales de cette histoire, afin de montrer comment les transformations éditoriales de l'*Epistola* s'accompagnent d'une modification progressive de l'interprétation, de la part de More, de la philosophie cartésienne. L'évolution des relations intellectuelles de More à la philosophie cartésienne est d'ailleurs bien connue : comme les études d'Alan Gabbey l'ont montré d'une façon définitive, cette évolution ne consiste pas, comme on l'a longtemps pensé, dans l'abandon

14. Cf., outre Gabbey, par exemple, Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra*, Bari, Laterza, 1970, p. 10.

15. OO II.1 123-129.

16. *Enchiridion ethicum, principia Moralis Philosophiae Rudimenta complectens, illustrata ut plurimum Veterum Monumentis, et ad Probitatem Vitae perpetuo accomodata*, London, J. Flescher for W. Morden, 1667.

progressif d'une philosophie à laquelle More aurait adhéré à l'époque de sa correspondance avec Descartes, mais dans le changement d'attitude, caractérisé par des accents toujours plus polémiques, envers une philosophie jamais adoptée.

Or l'*Epistola* a toujours été lue, par les commentateurs de More, essentiellement comme une étape, tout à fait centrale, de cette histoire ; c'est là une thèse que je partage, mais que je voudrais essayer d'intégrer ici à une plus ample perspective de lecture. Ce que je voudrais montrer, c'est que l'*Epistola*, si elle est considérée dans l'entier développement de son histoire éditoriale, peut être lue non seulement comme une étape, quoique capitale, mais aussi comme un condensé de l'histoire du changement d'attitude de More par rapport à Descartes. En effet, l'histoire des péripéties éditoriales qui la caractérisent reproduit à petite échelle l'histoire complexe du rapport de More à la philosophie cartésienne en même temps qu'elle permet de mieux l'éclaircir.

### L'Epistola ad V.C. (1662)

L'origine de la rédaction de l'*Epistola ad V.C.* semble avoir été une occasion extérieure : la requête, faite à More par V.C.<sup>17</sup>, cet inconnu, d'un jugement sur le *Philosophorum Triumviratus hujus seculi maxime insignium*. Il s'agit d'une *res magna*<sup>18</sup>. À propos des deux premiers philosophes<sup>19</sup>, More avoue ne pas pouvoir encore en dire beaucoup : en effet, il n'a pas terminé de les lire et il est bien possible qu'il ne termine jamais cette lecture. Mais, en ce qui concerne le troisième, Descartes, More ne cache pas son étonnement. More remarque en effet être plusieurs fois intervenu dans cette question. Toutefois, puisque son interlocuteur veut connaître les raisons pour lesquelles il aurait embrassé aussi avidement la philosophie cartésienne, une réponse plus articulée s'impose. Mais cette réponse n'est pas seulement requise parce son interlocuteur la sollicite, mais aussi parce More déclare avoir fait l'objet d'une véritable accusa-

17. Je n'entrerai pas, ici, dans la question du destinataire de cette lettre (V.C.), qui n'a pas encore été résolue par les commentateurs : pour une mise au point de la question, cf. encore Alan Gabbey, « *Philosophia Cartesiana Triumphata* : Henry More (1646-1671) », *op. cit.*, pp. 214-215, notes n. 86-87, qui est favorable à la thèse de Paolo Cristofolini, *Cartesiani e sociniani: studio du Henry More*, Urbino, Argalia, 1974, pp. 139-141, note n. 1 et de Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra...*, *op. cit.*, p. 10, n. 17, selon lesquels V. C. devrait être identifié, de façon générale, au *Vir Clarissimus*. La même thèse est avancée par Jasper Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2012, p. 284, note 6. Les propositions interprétatives ne restent toutefois, encore aujourd'hui, que des hypothèses ; seule la découverte de nouveaux documents permettra, peut-être, d'aborder la question de façon adéquate.

18. *Epistola ad V.C.*, 1, OO II.1 107.

19. Gabbey et Pacchi n'abordent pas la question. Selon Cristofolini Paolo, *Cartesiani e sociniani...*, *op. cit.*, p. 141, note n. 2, il s'agirait peut-être de Gassendi et de Hobbes.

tion de la part de quelqu'un (accusatiunculæ cujusdam)<sup>20</sup> : celle d'avoir accepté, sans distinction aucune, toutes les thèses de Descartes (« quasi Cartesianæ omnia sine delectu admitterem et foverem »)<sup>21</sup>.

More, de son côté, conteste ouvertement l'accusation. La grandeur de Descartes ne peut pas être mise en question, certes, mais il reste que l'on ne peut pas croire à tous les théorèmes cartésiens : ni à ceux qui ne s'appuient pas sur des arguments solides, ni à ceux qui contredisent les sens et la raison. More confesse donc être loin de se nourrir de toute la philosophie cartésienne (« omnia cruda cocta devorare »), c'est-à-dire de l'embrasser de façon inconditionnelle ; et avoir trouvé, au contraire, plusieurs choses indigestes chez Descartes (« quæ nullo pacto deglutire possum »).

Selon More, les erreurs de Descartes peuvent être reconduites à trois genres de causes. La première cause est la simple inadvertance (« nuda simplex inadvertentia »), qui est une faute à laquelle tous les hommes sont d'ailleurs sujets, sans exception). La deuxième cause est l'excès de prudence (nimium prudentiæ) ; c'est là une faute commune à plusieurs hommes. La troisième cause est la prétention, effrontée, de certitude et nécessité mathématique dans toutes les matières (affectatio Mathematicæ certitudinis ac necessitatis) ; dans ce dernier cas, il faut reconnaître que fort peu de gens ont eu cette prétention et, dans tous les cas, personne autant que Descartes<sup>22</sup>. Au premier genre d'erreurs peut se rapporter l'explication de la réfraction et de la réflexion (notamment de la position des images) dans la *Dioptrique*<sup>23</sup>. Au deuxième genre d'erreurs, on peut relier : 1) la thèse de la relativité du mouvement, que More avoue avoir toujours trouvée contradictoire ; 2) la thèse des animaux-machines ; 3) la négation, avancée en *Principia*, III, 2<sup>24</sup>, de la nécessité de l'investigation des causes finales<sup>25</sup>. Au troisième genre d'erreurs peuvent être reliées : 1) l'explication de la raréfaction et de la condensation, fondée sur l'identité entre corps et étendue<sup>26</sup>. Cette identité ne peut être acceptée, remarque More, en raison des arguments qu'il a avancés dans sa correspondance avec Descartes<sup>27</sup> et pour une autre raison encore : elle implique que la matière existe par soi de façon indépendante de Dieu (ce qui répugne à la toute-puissance de Dieu), ou, quoi qu'il en soit, qu'elle est coéternelle et produite par Dieu de façon nécessaire. 2) La nécessité mécanique du mouvement, c'est-à-dire la thèse que tous les phénomènes de la nature

20. Selon Paolo Cristofolini, *Cartesiani e sociniani...*, p. 142, note n. 5, il s'agirait de Vaughan.

21. *Epistola ad V.C.*, 1, OO II.1 107.

22. *Epistola ad V.C.*, 2, OO II.1 107.

23. Cf. *Dioptrique*, disc. 2 et 6 : AT VI 93-105 (*B Op* I 136-153) et 130-147 (*B Op* I 188-209).

24. *Principia philosophiæ*, III, art. 2 (AT VIII-1 80-81 ; *B Op* I 1836).

25. *Epistola ad V.C.*, 4, OO II.1 107-108.

26. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 108.

27. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 108-110. Cf. *More à Descartes* 11 décembre 1648 ; AT V 238-240, B 672, pp. 2596-2598 ; 5 mars 1649, AT V 299-301, B 684, pp. 2640-2644 ; 23 juillet 1649, AT V 377-379, B 704, pp. 2710-2714.

ne peuvent être expliqués avec certitude que par les lois du mouvement et de la matière (un exemple est la thèse cartésienne de la formation et du mouvement des parties cannelées<sup>28</sup>). 3) La thèse de la conservation de quantité de mouvement de l'univers<sup>29</sup>. Le seul fait de réfuter toutes ces thèses de Descartes montre très bien (More le fait observer), qu'il n'absorbe pas toute la nourriture cartésienne :

Vides tandem quam non omnes illas dapes quibus tam laute amicos suos excipit Cartesius promiscua ingluvie devorem<sup>30</sup>.

Ce que More doit encore expliquer, par contre, ce sont les raisons de son intérêt envers la philosophie de Descartes :

Interrogaveris solummodo quare profiteor me tanto cum studio et voluptate Philosophiam evolvere Cartesianam<sup>31</sup>.

À ce sujet, plusieurs points sont en effet à préciser. En premier lieu, il n'y a aucun doute que tout ce qui parvient à nos sens n'est rien d'autre que du mouvement corporel, lequel est sujet à variation selon la grandeur, la figure et la position des parties de la matière. Le toucher n'est stimulé que par le mouvement ; quant aux autres sens, ils peuvent être tous reconduits, comme l'a enseigné Aristote, au toucher et, donc, au mouvement. Il faut donc conclure que la sensation n'est rien d'autre que la perception du mouvement corporel :

Universim igitur verum est, Sensationem nihil aliud est nisi motus corporei perceptionem, aut saltem sine istiusmodi motu nunquam excitari<sup>32</sup>.

Ce théorème – More le souligne – ébranle la thèse de ceux qui postulent des différences spécifiques dans la matière et qui expliquent les différents phénomènes du monde par la seule nature spécifique, sans recourir à la figure, au mouvement, à la solidité. Au contraire, puisque tous les phénomènes sensibles peuvent être reconduits au mouvement, on a bien raison d'expliquer dans les détails la figure, la position et les autres caractéristiques quantitatives des mouvements qui parviennent aux sens ; c'est la raison pour laquelle Descartes mérite des louanges éternelles (*A me nunquam satis laudatus Cartesius*<sup>33</sup>).

En deuxième lieu, pour bien entendre la nature du mouvement et de la matière, il faut comprendre que plusieurs phénomènes naturels tirent leur

28. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 110.

29. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 110.

30. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 110.

31. *Epistola ad V.C.*, 6, OO II.1 110.

32. *Epistola ad V.C.*, 6, OO II.1 111.

33. *Epistola ad V.C.*, 6, OO II.1 112.

origine du seul fait que Dieu a imprimé dans la matière un certain degré de mouvement. Par conséquent, d'un côté, il n'y a aucun physicien digne de ce nom qui ne reconnaisse pas la nécessité de rechercher les causes efficientes matérielles de toutes les choses ; et, de l'autre côté, on ne doit pas recourir à des causes efficientes immatérielles (comme les formes substantielles des aristotéliens). Par exemple, ceux qui prétendent expliquer les phénomènes astronomiques au moyen des formes substantielles (il s'agit d'une allusion aux aristotéliens) tombent dans des difficultés insurmontables : *aucun* mouvement des planètes ne peut être expliqué en recourant aux formes substantielles ; par contre, *tous* les mouvements des planètes peuvent être expliqués par les seules lois du mouvement et de la matière (lois qui montrent aussi la supériorité du système copernicien par rapport aux systèmes ptolémaïque et tyconique)<sup>34</sup>. Il faut donc conclure que l'homme doit philosopher à partir des lois immuables et nécessaires de la nature (*ex immutabilibus et necessariis Natura Legibus*<sup>35</sup>). Et, même sur ce point, Descartes a dépassé tous les mortels : « Quo in genere [...] Cartesius cæteros mortales infinitis parafangis antecelluerit<sup>36</sup>. »

Un peu plus bas, More ajoutera aussi :

Sed nequa fiat injuria mirando Cartesii ingenio, quamvis per universam illius Philosophiam nexu hoc Mechanico planeque necessario non cohærent, ita ut unam perpetuam ac congenerem catenam exhibere possint ; fatendum est tamen non pauca hujusmodi inveniri catenulas vere aureas affabreque factas<sup>37</sup>.

Ainsi, More reconnaît l'existence de chaînes causales entièrement explicables en termes mécaniques. C'est là un aspect sur lequel je reviendrai tout à l'heure, mais j'en arrive maintenant au troisième point de l'*Epistola*, développé dans la section VIII, qui apporte une précision décisive : même si *plusieurs* phénomènes naturels peuvent être expliqués par des lois mécaniques, il n'est pas possible de les expliquer *tous* de cette façon ; bien plus, pas même l millième de ces phénomènes ne peut être ainsi expliqué. En effet, si l'univers entier n'avait été constitué qu'à partir de la matière et du mouvement, la création ne devrait être attribuée qu'à la toute puissance divine (qui a créé la matière et son mouvement), et non pas à la sagesse (c'est-à-dire à l'ordre établi par Dieu dans la création). Au surplus, comme la caractéristique des lois du mouvement est d'être simples, mais que l'univers est en soi quelque chose de complexe, on ne voit pas comment il pourrait en provenir. Même en admettant que les lois du mouvement puissent produire les animaux les plus insignifiants, il est tout à fait impossible que ces lois puissent produire

34. More reviendra sur ce point dans la partie finale de l'*Epistola*. Sur l'adoption du copernicanisme par More, cf. Pacchi Arrigo, *Cartesio in Inghilterra...*, op. cit., p. 25, n. 24.

35. *Epistola ad V.C.*, 7, OO II.1. 114.

36. *Epistola ad V.C.*, 7, OO II.1. 114.

37. *Epistola ad V.C.*, 9, OO II.1 115.

toutes les espèces animales. D'ailleurs, ce point – ajoute More – a été déjà établi dans l'*Antidote against atheism*. La conclusion est donc la suivante :

Quod quædam Phænomena exhibere posit simplex Materiæ motus, omnia hoc pacto præstari posse confidere, abjectissima quædam ὕλολατρεία, i. e. ridicula et superstitiosa quædam Materiæ cæcæ adoratio et cultus, mihi videtur, non legitima philosophandi ratio<sup>38</sup>.

Sur ce point, More se déclare très loin de la philosophie cartésienne : si Descartes s'est trompé dans l'explication des phénomènes les plus simples, comme pourrait-il prétendre expliquer, sur la base de principes mécaniques, des phénomènes beaucoup plus complexes ? Néanmoins, même à ce propos, il faut tirer profit de la leçon de Descartes : en effet, dans le cas où son explication mécanique ne fonctionne pas, on est toutefois autorisé à conclure qu'il n'est pas possible de donner d'explication mécanique tout court et, donc, de déduire l'existence d'un principe immatériel :

Sive vacillet igitur Cartesius, sive firmiter figat pedem, utrumque sane mihi perjudicandum est Spectaculum. Nam si incedit firmiter, speculationem hoc pacto necessariam pureque naturalem nactus sum ; Si titubat, id etiam in lucro pono [...] Nam si istiusmodi in Mundo inveniuntur Phænomena quorum generatio Materiæ leges excedit, necesse est ut introducamus Principium immateriale et incorporeum<sup>39</sup>.

Mais les raisons de la sympathie de More pour Descartes se situent à un niveau qui est encore plus profond, comme en témoigne le cinquième point de l'examen de More. More souligne ici ne pas vouloir cacher l'existence d'une raison particulière à sa sympathie pour la philosophie de Descartes, c'est-à-dire pour sa conformité à la description mosaïque de la création du monde (« cum Mosaica Mundi creation conformitas<sup>40</sup> »). Une telle conformité concerne trois aspects : 1) la doctrine des éléments ; 2) la thèse de la rotation de la Terre autour du Soleil ; 3) La thèse de la dérivation matérielle de la Lune, de la terre et toutes les autres planètes<sup>41</sup>.

Il faut aussi remarquer que, en 1653, en publiant sa *Conjectura Cabbalistica*, More avait caractérisé le cartésianisme comme une philosophie restauratrice du pythagorisme, c'est-à-dire d'une des deux parties (la partie physiologique) de l'Ancienne Cabbale (l'autre étant la partie platonicienne) :

Unde haud mediocrem affinitatem intecedere oportet inter antiquam hanc Moschicam vel potius Mosaicam Physiologiam, et Philosophiam Cartesianam, quæ tam frequenter ac naturaliter in Cabbala hac Philosophica suis partibus functa est<sup>42</sup>.

38. *Epistola ad V.C.*, 8, OO II.1 114.

39. *Epistola ad V.C.*, 8, OO II.1 115.

40. *Epistola ad V.C.*, 11, OO II.1 116.

41. *Epistola ad V.C.*, 11, OO II.1 116.

42. *Conjectura cabbalistica, Ad defensionem cabbale Philosophicæ Appendix*, c. 1, 8, OO II.2 553.

L'Epistola se réfère d'ailleurs de façon explicite à la *Conjectura* :

Quæ omnia, pro tenui illa qua polleo vocum hebraicarum peritia, in Defensione *Cabbalæ* meæ *Philosophicæ* Mosaico Textui ita convenire demonstravi, ut nemo sit, modo tam certus esset de Philosophiæ Cartesianæ veritate quam plures se profitentur de Principiis Aristotelicis, quin statim agnoscat me verissimum fiddissimumque egisse Interpretem<sup>43</sup>.

On peut bien comprendre alors comment, sur ces bases, More considère inacceptable l'accusation d'athéisme avancée contre Descartes. More fait observer que l'accusation d'avoir nié l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme dérive d'une attitude, aussi constante qu'injuste et ignoble, que le vulgaire gardera toujours par rapport aux nouveaux esprits. En effet, en ce qui concerne l'existence de Dieu, le premier (*primum*) argument de Descartes n'est pas seulement le meilleur que l'esprit humain puisse former, mais il est aussi une démonstration absolue et parfaite. D'autre part, la défense de cet argument faite par Descartes dans les *Responsiones* prouve que le philosophe français lui avait accordé une grande valeur :

Nam quod ad Dei existentiam attinet, primum illud argumentum quod adhibet non solum omnium optimum est quæ ratio humana excogitare potest, sed revera absoluta perfectaque demonstratio, et cui maxime confisus est Cartesius, prout videre est alicubi in Responsionibus suis *Metaphysicis*<sup>44</sup>.

Quant aux deux autres arguments très connus (*duo illa altera*) de Descartes, ils sont moins rigoureux, mais ils ont quand même un certain degré de probabilité et de subtilité et donc, une utilité pour conforter le premier :

Unde palam est eum duo illa altera (quæ minus firmiter concludunt, nec tamen sua probabilitate carent atque acumine) primo huic, ne solum in campo stare videatur, in pompa potissimum succenturiasse<sup>45</sup>.

Le texte n'explique pas de quels arguments il s'agit ici. En commentant ces passages dans les *Scholia* à l'Epistola, More, comme nous le verrons mieux plus tard, renverra à la *Præfatio* de l'*Enchiridion metaphysicum*, où ce qui est ici appelé *primum argumentum* semble être identifié à la preuve *a priori*<sup>46</sup>. More, d'ailleurs, a toujours considéré la preuve *a priori* comme l'argument cartésien principal en faveur de l'existence de Dieu<sup>47</sup>. Il est donc clair qu'il

43. *Epistola ad V.C.*, 11, OO II.1 116.

44. *Epistola ad V.C.*, 14, OO II.1 117.

45. *Epistola ad V.C.*, 14, OO II.1 117.

46. *Epistola ad V.C.*, 14, OO II.1 117. More se réfère en effet ici à cet argument comme à celui qui part de l'idée de l'*ens absolute perfectum* (*Enchiridion metaphysicum*, *Præfatio*, 4, OO II.1 136), sans aucunement mentionner l'idée de l'*infinitum* sur laquelle (sous la forme de l'idée de l'*ens summe perfecti et infiniti* aussi) s'appuie, par contre, la preuve de la troisième méditation.

47. Cf., par exemple, *Antidotus adversus Atheismum*, lib. 1, cap. 8, OO II.2 37-39 ; *ibid.*, *Scholium ad cap. 8*, sect. 3, OO II.2 40 : « Semper (eo præsertim modo adhibitum quo ipse adhibere soleo) firmum solidumque judicavi. »

s'agit de la preuve de la cinquième méditation et que, donc, More, se réfère dans l'*Epistola* à l'ordre suivi dans *Rationes more geometrico dispositæ* ou bien à celui des *Principia*, où la preuve *a priori* précède, à la différence des *Meditationes*, les deux preuves *a posteriori*<sup>48</sup>.

Quant à la démonstration de l'immortalité de l'âme, l'accusation adressée à Descartes est injuste pour trois raisons : premièrement, parce que tous les efforts accomplis par Descartes pour en donner une preuve interdisent de penser qu'il ne croyait pas à l'immortalité ; deuxièmement, parce que la réduction de la matière à des principes purement mécaniques montre que Descartes était bien conscient de la différence radicale entre la matière et l'âme ; troisièmement, parce que toutes les exhortations adressées par Descartes à l'âme avant de mourir (supporter la maladie avec patience et jouir de la libération des chaînes corporelles) montrent bien sa croyance en l'immortalité<sup>49</sup>.

Mais More ne se contente pas de ces considérations générales ; il s'engage à en donner des preuves philologiques en tirant des ouvrages et de la correspondance de Descartes des propositions qui démontrent textuellement la croyance de Descartes dans l'existence de Dieu et dans l'immortalité de l'âme.

Dans les œuvres, More indique neuf propositions<sup>50</sup> :

- 1) la matière est unique et partout homogène ;
- 2) toutes les fois que nous percevons quelque chose de façon claire et distincte, il est certain que nous ne nous trompons pas, en tant que créés par Dieu (qui, en raison de sa bonté, ne peut pas nous tromper) ;
- 3) la substance est ce qui existe de par sa propre force ; donc, le nom de substance ne convient pas de façon univoque à Dieu et à la créature ;
- 4) la pensée constitue la nature de la substance intelligente ; l'extension constitue la nature du corps ;
- 5) il faut distinguer entre imagination corporelle et imagination incorporelle ;

48. Cfr. *Rationes more geometrico dispositæ* (AT VII 166, l. 19-169, l. 4 ; *B Op* I 900-904) ; *Principia philosophiæ*, I, artt. 18-21 (AT VIII 10, l. 5-13, l. 13 ; *B Op* I 1724-1726). La référence aux *Responsiones* pourrait indiquer que More se réfère ici aux *Rationes more geometricæ dispositæ* : c'est la thèse que Gabbey (« *Philosophia Cartesiana triumphata...* », *op. cit.*, p. 202, note n. 58) avance à propos de l'édition de 1662 de l'*Antidote*, où se trouve une autre référence encore aux *Rationes*. Mais la distinction, établie par More dans l'*Antidote*, entre deux versions de la deuxième preuve *a posteriori* semble correspondre plutôt aux articles 20 et 21 de la première partie des *Principia* : cfr. *Principia philosophiæ*, I, art. 20 (tit.) : *Nos non a nobis ipsis, sed a Deo factos, eumque proinde existere* (AT VIII-1 12 ; *B Op* I 1724-1726) ; art. 21 (*Existentiæ nostre durationem sufficere, ad existentiam Dei demonstrandam*) (AT VIII-13 ; *B Op* I 1726). Cf. *An Antidote Against Atheism. Or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God. The Secund Edition, corrected and enlarged, with an Appendix thereunto annexed* (1 ed. 1653), London, J. Flescher for W. Morden, 1655, *The Preface*, s.p. : « But for his following reasons, that suppose the *Objective Reality* of the idea of God does exceed the efficiency of the mind of man, and that the mind of the man, were it not from another, would have confer'd all that perfection upon it self, that it has the Idea of, and lastly, that it having no power to conserve it self, and the present and future time having no dependence one of another, that is continually reproduc'd, that is conserv'd by some higher cause, which must be God [...] »

49. *Epistola ad V.C.*, 15, OO II.1 117.

50. *Epistola ad V.C.*, 17, OO II.1 117.

6) nous sommes doués de libre arbitre ; la générosité consiste dans l'usage légitime du libre arbitre ;

7) nous percevons les objets sensibles par le moyen d'une image étendue imprimée dans la glande pinéale ;

8) dans notre esprit se trouvent des notions communes, ou idées, des choses qui ne sont pas tirées des sens (*a sensibus haustæ*), mais innées (*plane connatæ*) ;

9) la perception de la grandeur et des figures est différente de la perception des douleurs, couleurs, etc.

Il n'est pas nécessaire de parcourir ici, dans tous les détails, l'argumentation déployée par More pour justifier la croyance de Descartes en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. More insiste de façon toute particulière sur la première proposition, en remarquant qu'une matière homogène implique un degré à son tour homogène de mouvement et, donc, rendrait impossible la constitution du monde tel qu'il est actuellement. Il est donc nécessaire que la matière soit, par soi, en repos, comme Descartes lui-même l'a d'ailleurs bien reconnu (selon More), dans la correspondance<sup>51</sup>. Ce qu'il me semble important de souligner, c'est l'observation que fait More à propos des propositions V-IX. Il déclare que ces cinq propositions sont toutes platoniciennes :

Quinta conclusio plane Platonica est, quæ est Philosophia omnium religiosissima. Atque reliquæ quatuor ejusdem generis sunt, clareque arguunt aliquid Materia longe præstantius longèque divinius in nobis habitare<sup>52</sup>.

Le texte est elliptique, parce que More n'y indique pas où serait le caractère platonicien de ces thèses de Descartes ; mais je crois que les motivations à la base de son affirmation peuvent être ici reconstruites sans excessives difficultés. Pour commencer, il me semble que la référence au libre arbitre (proposition VI) ne doit pas être expliquée de façon isolée, mais en lien avec la thèse cartésienne des idées innées (proposition VIII) : More pense ici à l'existence de contenus mentaux indépendants des sens d'un côté et à l'existence du libre arbitre en nous de l'autre, comme à deux données complémentaires. C'est-à-dire que l'origine mécanique des sensations n'implique aucune contrainte pour les notions intellectuelles en tant que ces dernières sont innées. C'est là, d'ailleurs, un point qui est explicite dans d'autres écrits de More. Voir, par exemple, le passage suivant de l'*Enchiridium metaphysicum* :

Si omnes nostras Perceptiones Re-actiones tantummodo Mechanicæ essent, omnes itidem essent necessariae, nec plus libertatis in Consiliis nostris ac

51. *Epistola ad V.C.*, 17, OO II.1 117. More se réfère ici à *Descartes à More*, août 1649, AT V 401, ll. 9-24 ; B 706, p. 2744.

52. *Epistola ad V.C.*, 17, OO II.1 118.

Deliberationibus esset quam in Balance, quam post tot necessarias vibrationes necessario demum quiescit<sup>53</sup>.

Les cas des deux propositions V et VIII sont les plus faciles : d'un côté, la distinction entre un niveau immatériel et un niveau matériel renvoie à l'idée platonicienne de la distinction entre le niveau de l'esprit et celui du corps ; de l'autre, la thèse des idées innées est un *topos* du platonisme. Le cas de la liberté ne pose pas non plus de problèmes. Quant, enfin, aux propositions VII et IX, dont le caractère platonicien me semble en effet moins évident, il apparaîtrait qu'une hypothèse explicative peut être avancée à partir de la considération que ces deux propositions permettent une explication des phénomènes perceptifs en termes tout à fait mécaniques, sans recourir aux qualités scolastiques qui constituent, en effet, un mélange des qualités matérielles et spirituelles<sup>54</sup>. Le caractère platonicien de ces propositions serait donc indirect, dans la mesure où le mécanisme permet d'établir de façon rigoureuse la distinction entre le niveau de l'esprit et celui du corps.

Il convient de souligner ce que toutes ces thèses ont en commun : le fait que Descartes ait reconnu, en pleine conformité avec les platoniciens, l'existence d'un principe incorporel en nous, supérieur à la matière : c'est bien ici l'entité envisagée par More. C'est là un point sur lequel je reviendrai tout à l'heure mais, pour l'instant, je poursuis l'analyse du texte de l'*Epitola*. En effet, après les neuf propositions qu'on a vues, More en repère treize autres, tirées de la correspondance de Descartes<sup>55</sup>, qu'il pouvait lire dans le premier volume de l'édition Clerselier paru en 1657 :

Plurima huc possim accumulare quæ passim in epistolis suis occurrunt, quorum nonnulla operæ esset pretium duco tibi recensere, ut inde perspicere possis quam sibi constans unusque sit Cartesius<sup>56</sup>.

La correspondance de Descartes confirme donc la profonde cohérence de Descartes sur des points capitaux de sa philosophie. Il est clair, ici, que l'édition de la correspondance de Descartes par Clerselier a joué un rôle décisif dans l'évaluation globale, de la part de More, de la philosophie cartésienne au moment de la rédaction de l'*Epistola ad V.C.* Les propositions en question sont les suivantes<sup>57</sup> :

- 1) ce ne sont pas les yeux qui voient, mais l'âme ;
- 2) en raison de son union avec le corps, l'âme se représente ses propres biens plus grands qu'ils ne sont en réalité ;

53. *Enchiridion metaphysicum*, part. 1, chap. XXV, OO II.1 298.

54. C'est là, il me semble, l'idée que Descartes avait exposée dans les *Sextæ responsiones* (AT VII 440-442, B Op I 1234-1236), puis dans sa correspondance avec Elisabeth : cf. *Descartes à Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III 667-668, B 392, p. 1750.

55. *Epistola ad V.C.*, 18, OO II.1 118.

56. *Epistola ad V.C.*, 18, OO II.1 118.

57. *Epistola ad V.C.*, 18, OO II.1 118.

3) l'existence en nous du libre arbitre nous rend, d'une certaine façon, égaux à Dieu (More renvoie ici de façon explicite à la correspondance entre Descartes et Christine de Suède) ;

4) la perte de l'usage de la raison est bien plus grave que la perte de la vie ;

5) il y a deux genres de plaisirs : les premiers conviennent à l'âme seule ; les autres à l'homme, c'est-à-dire à l'âme de l'homme en tant qu'elle est unie au corps. Les derniers sont périssables ; les autres, comme l'âme elle-même, sont immortels ;

6) pour gagner la béatitude, il faut surtout connaître trois choses : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'immensité de l'Univers (ici, More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Elisabeth, lettre VI de l'édition Clerselier<sup>58</sup>) ;

7) quand les pensées de l'âme ont comme objet des choses imaginables, dans le cerveau se produit une nouvelle impression qui, par rapport à l'âme, doit être appelée « passion » et non « action » ;

8) la Providence de Dieu embrasse toutes choses, même les plus petites (ici, More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Elisabeth, lettre VIII de l'édition Clerselier<sup>59</sup>) ;

9) il y a deux genres d'amour : l'amour intellectuel et l'amour corporel ;

10) Dieu est esprit, c'est-à-dire une chose pensante douée de perfection infinie ; l'âme humaine est comme une image obscure de Dieu (ici More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Chanut, lettre XXXV de l'édition Clerselier<sup>60</sup>) ;

11) l'intellection de l'homme ne se produit pas au moyen du corps. La seule chose que le corps puisse faire est d'empêcher l'esprit (*mens*) ; (ici, More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Regius, lettre LXXXI de l'édition Clerselier<sup>61</sup>) ;

12) dans les choses corporelles, toutes les actions et passions ne consistent que dans le mouvement local ; toutefois, il est possible d'appliquer les noms d'action et de passion aux choses immatérielles où l'on trouve quelque chose d'analogue au mouvement. La volition peut donc être dite action dans l'esprit, l'intellection, par contre, passion (ici, More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Regius, lettre LXXXIII de l'édition Clerselier<sup>62</sup>) ;

13) la perception des universaux ne doit pas être attribuée à l'imagination, mais à l'entendement, qui attribue à plusieurs choses une idée qui est

58. *Descartes à Elisabeth*, 1<sup>er</sup> septembre 1645, AT IV 281-287, B 519, pp. 2074-2079.

59. *Descartes à Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV 304-317, B 526, pp. 2098-2109.

60. *Descartes à Chanut*, 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV 600-617, B 600, pp. 2382-2397.

61. *Descartes à Regius*, 24 mai 1640, AT III 63-70, B 253, pp. 1182-1189.

62. *Descartes à Regius*, novembre 1641, AT III 443-446, B 327, pp. 1532-1535.

en soi singulière (ici, More renvoie explicitement à la correspondance entre Descartes et Regius, lettre LXXXVIII de l'éd. Clerselier<sup>63</sup>).

Un troisième groupe de propositions, enfin, se compose de thèses qui se trouvent aussi bien dans les *Passions de l'âme* que, encore, dans les lettres<sup>64</sup>. More souligne toutefois, à ce propos, ne pas vouloir s'arrêter sur ce point afin de ne pas prolonger à l'infini une discussion qui, du reste, a déjà démontré l'essentiel, c'est-à-dire l'inacceptabilité de l'accusation d'athéisme contre Descartes. S'il y a une vraie raison qui explique pourquoi Descartes a été accusé d'athéisme, cette raison est qu'il est considéré comme *omnium Philosophorum præcellentissimus*<sup>65</sup>.

Quant aux autres objections qui peuvent être avancées contre les autres écrits de Descartes, elles sont plus acceptables, mais néanmoins ridicules : c'est le cas de la théorie carésienne des tourbillons, que More analyse dans la dernière partie de son *Epistola*, en revenant sur la question du copernicanisme<sup>66</sup>. Il n'est pas possible de suivre ici dans les détails l'argumentation de More ; il me semble, par contre, plus utile de développer quelques considérations globales sur l'*Epistola*.

L'analyse de l'*Epistola ad V.C.* montre l'existence de deux directions fondamentales dans la stratégie argumentative de More. D'un côté, More reprend plusieurs fois les arguments utilisés dans sa correspondance avec Descartes. Davantage, cette reprise est déclarée : dans plusieurs passages, More s'appuie explicitement sur les arguments qu'il avait avancés dans la correspondance. Dans ce sens, l'*Epistola* prolonge la critique cartésienne des années 48-49. Bien plus, l'*Epistola* renforce, dans certains endroits, cette critique, en intégrant les arguments de la correspondance. Il suffit de penser à la discussion sur l'essence de la matière : l'identité entre matière et extension n'est pas admissible, selon More, et (*tum*) pour les raisons avancées dans la correspondance, et (*tum*) parce que il s'ensuivrait que la matière existerait par soi indépendamment de Dieu (ce qui répugne à la toute-puissance de Dieu) ou, du moins, qu'elle serait coéternelle et produite de façon nécessaire par Dieu. La première conséquence s'oppose à la vraie notion de Dieu, tandis que la seconde est téméraire :

Mihi vero Fundamentum illud non aridet ullo modo. Tum quod rationes illæ quas pro eo adducit Cartesius non satis validæ sunt, prout fuse in literis meis probavi ; tum quod innuit materiam aut per se independenter existere, aut saltem ab omni æternitate simul cum Deo existisse, necessario ab ipso productam eique coævam. Quorum prius cum vera Dei notione plane ἀδύνατον est, posterius durum ac temerarium<sup>67</sup>.

63. *Descartes à Regius*, décembre 1641, AT III 457-459, B 331, pp. 1544-1547.

64. *Epistola ad V.C.*, 19, OO II.1 118.

65. *Epistola ad V.C.*, 19, OO II.1 118.

66. *Epistola ad V.C.*, 20-29, OO II.1 118.

67. *Epistola ad V.C.*, 5, OO II.1 108.

À côté de cette ligne polémique contre Descartes, il faut toutefois souligner l'existence, dans l'*Epistola ad V.C.*, d'une ligne qu'on pourrait définir comme « philo-cartésienne ». Mais, ce qui est plus remarquable, cette ligne ne consiste pas simplement dans une opération défensive, c'est-à-dire de défense de la philosophie cartésienne contre les accusations (celle d'athéisme notamment), mais dans une opération positive, si l'on peut dire, de revendication des aspects de vérité de la philosophie de Descartes. En un sens, on pourrait peut-être aller jusqu'à affirmer que l'*Epistola ad V.C.* ne témoigne pas, de la part de More, de la seule défense du cartésianisme, ni d'un seul épisode de renaissance de son intérêt pour Descartes, suscité par l'édition Clerselier des *Lettres*, mais représente probablement le moment où il est le plus proche du cartésianisme, par rapport à la correspondance des années 48-49 également (par rapport à laquelle l'*Epistola* intensifie néanmoins certains éléments critiques).

Un autre fait qui apparaît remarquable est que cette proximité concerne deux points qu'il faut tenir soigneusement distincts. On a déjà évoqué le premier point. Il consiste dans la présentation de la philosophie cartésienne comme une physique, notamment comme la partie physiologique de l'Ancienne Cabbale. C'est là une lecture de la philosophie cartésienne qui repropose celle déjà effectuée par More dans la *Conjectura cabalistica*, comme on l'a vu. Mais à cela s'ajoute un deuxième point. En effet, l'*Epistola ad V.C.* témoigne également, de la part de More, d'une insistance sur la valeur de la philosophie cartésienne en tant que métaphysique. Il faut en effet souligner que l'*Epistola ad V.C.* constitue l'affirmation la plus radicale, dans tout le *corpus* des écrits de More, de la valeur des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et, plus généralement, de la capacité de la philosophie cartésienne à prouver la supériorité de l'esprit par rapport à la matière ; bref, de la philosophie cartésienne en tant que métaphysique. C'est bien de cette donnée qu'il faut à mon avis partir pour une évaluation adéquate de la prise de position de More par rapport à la philosophie cartésienne dans l'*Epistola ad V.C.* Cette insistance sur la valeur de la philosophie cartésienne en tant que métaphysique n'avait jamais été aussi explicite auparavant, même dans la correspondance avec Descartes en 1648-1649. En effet, si l'on s'en tient aux textes, il est clair que le point sur lequel More avoue ouvertement, dans la correspondance, son admiration pour Descartes, est sa philosophie de la nature.

Libere dicam quod sentio : omnes quotquot exstiterunt, aut etiamnum existunt, Arcanorum Naturæ Antistites, si ad magnificam tuam indolem comparentur, Pumilos plane videri ac Pygmeos [...] Tandem enim clare mihi affulsit Cartesianæ Lux, id est, libera, distincta, sibi que constans ratio, quæ naturam pariter ac paginas tuas mirifice collustravit ; ita ut aut nullæ aut paucissimæ supersint latebræ et loci, quos non patefecit nobilis illa fax, aut saltem vel levissimo negotio, mihi cum libitum fuerit, mox sit patefactura. Omnia profecto tam concinna in tuis Philosophiæ Principiis,

Dioptricis, et Meteoris, tamque pulchre sibi ipsis naturæque consona sunt, ut mens ratioque humana jucundius vix optaret lætiusve spectaculum<sup>68</sup>.

Ici, la grandeur de Descartes est surtout, pour More, celle du philosophe naturel. Dans ce sens, la limitation, de la part de More, de ses objections à la deuxième partie des *Principia*, c'est-à-dire son silence sur la partie métaphysique de la philosophie cartésienne, devrait à mon avis être interprétée moins dans les termes d'un accord sous-entendu avec les thèses de la première partie de l'ouvrage que dans les termes d'une prise de position favorable à Descartes sur ce point. Or, c'est exactement cette idée d'un Descartes physicien qui se représentera dans la *Conjectura cabbalistica* (et, ensuite, dans l'*Epistola ad V. C.*), où la philosophie cartésienne est considérée comme la partie physiologique de l'Ancienne Cabbale. Pour citer ici Arrigo Pacchi, « pour lui, la philosophie cartésienne est surtout une physique [...] une philosophie de la nature [...] devant être opposée à la philosophie naturelle aristotélico-scholastique<sup>69</sup> ».

La perspective de la *Preface* à l'*Antidote against atheism*, publié en 1653, ne sera pas différente. Ici More déclare explicitement suivre Descartes en sa qualité de physicien plutôt que de métaphysicien :

And therefore Des-Cartes, whose Mechanical Wit I can never higly enough admire might be no Matter of Metaphysicks to me<sup>70</sup>.

Cette affirmation n'est pas générale, mais elle est explicitement reliée par More à la question de l'existence de Dieu. Il est vrai, en effet, qu'il défend dans l'*Antidote* la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, mais il est vrai aussi qu'il la présente bien plutôt comme un argument scolastique ou lui appartenant, que comme une preuve spécifiquement cartésienne :

Whence it is that I make use but of his first-Argument only, if I may not rather call it the Schools, or mine own. For I think I have manage dit in such sort, and every way so propt it and strengthened it, that I may challenge in it as much interest as any<sup>71</sup>.

La différence d'accent avec l'*Epistola ad V.C.* est nette. Aussi, le jugement de More sur la valeur des autres preuves de l'existence de Dieu est bien différent. Si, dans l'*Epistola*, tout en niant leur valeur démonstrative, More soulignera

68. *More à Descartes*, 11 décembre 1648, AT V 237, ll. 6-9 et 16-25 ; B 672, p. 2594.

69. Cf. Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra...*, op. cit., pp. 9-13 : « Per lui la filosofia cartesiana è soprattutto una fisica [...] [...] soprattutto una filosofia della natura [...] da contrapporre alla filosofia naturale aristotelico scolastica [...] ».

70. *An Antidote Against Atheism. Or An Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*. The Second Edition, corrected and enlarged, with an Appendix thereunto annexed (1 ed. : 1653), London, J. Flescher for W. Morden, 1655, The Preface, s.p.

71. *Ibid.*

leur utilité en tant qu'arguments de soutien de la preuve *a priori*, ici il n'insiste que sur leur faiblesse :

But as for his following Reasons [...] These grounds, I say, being so easily evaded by the Atheist, I durst not trust to them, unless I had the Author's Wit to defend them, who has handsomely able to make good any thing. But they seem to me to be liable to such evasions as I can give no stop to<sup>72</sup>.

En réalité, ce qui me semble remarquable, dans la lecture de l'*Epistola ad V.C.*, c'est que la perspective qui insiste sur la valeur de la philosophie cartésienne en tant que physique n'est pas la seule. À côté de cette idée d'un Descartes physicien, More développe dans l'*Epistola* une autre perspective, celle de la valeur de la philosophie cartésienne en tant que métaphysique. Une preuve indirecte est donnée, à mon avis, de la palinodie déclarée des *Scholia* par rapport à l'*Epistola*, comme nous le verrons, sur ce point.

Mais, ce qui est encore plus remarquable, c'est que cette emphase sur la valeur métaphysique de la philosophie cartésienne s'inscrit à l'intérieur d'une perspective plus ample ; une perspective dans laquelle le cartésianisme se révèle une philosophie d'inspiration, en quelque sorte, platonicienne. Dans l'*Epistola*, en effet, le cartésianisme n'est pas présenté seulement comme le complément physique (pour ainsi dire) de la métaphysique platonicienne, mais il est aussi, en soi, une métaphysique et, surtout, une métaphysique d'inspiration platonicienne.

More a donc vu du platonisme dans le cartésianisme. L'*Epistola ad V.C.* établit explicitement ce point, comme on l'a vu en commentant les propositions V-IX tirées par More de la correspondance cartésienne :

Quinta conclusio plane Platonica est, quæ est Philosophia omnium religiosissima. Atque reliquæ quatuor ejusdem generis sunt, clareque arguunt aliquid Materia longe præstantius longeque divinius in nobis habitare<sup>73</sup>.

Cette association entre platonisme et cartésianisme, qui s'appuie sur le caractère religieux de la philosophie de Descartes, avait été soulignée par More aussi dans sa lettre à Clerselier de juillet-août 1655, incluse dans son édition de la correspondance avec Descartes :

Unde, si principiis staretur *Cartesianis*, certissima esset ratio ac Methodus demonstrandi, et quod Deus sit, et quod anima humana mortalis esse non possit. Quæ sunt illa duo solidissima fundamenta ac fulcra omnis veræ Religionis. Hæc breviter noto, cum possim et alia bene multa huc adjicere, quæ eodem spectant. Sed summatim dicam, nullam extare Philosophiam, nisi *Platonicam* forte exceperis, quæ

72. *Ibid.*

73. *Epistola ad V.C.*, 17, OO II.1 118.

tam firmiter Atheis viam præcludit ad perversas istas cavillas et subterfugia quo se solent recipere, quam hæc *Cartesiana*, si penitius intelligatur<sup>74</sup>.

Il s'agit d'un trait qui n'était pas explicite dans la correspondance avec Descartes et qui marque une continuité plutôt avec l'*Epistola ad V.C.*, où le thème du caractère platonicien de la philosophie de Descartes sera développé de la façon qu'on a vue. En ce sens, l'*Epistola ad V.C.* représente peut-être le moment où More est le plus proche de la pensée cartésienne, non seulement parce qu'il renforce les acquis de la *Conjectura Cabbalistica*, mais aussi, et surtout, parce qu'il insiste sur la valeur métaphysique de la philosophie cartésienne en l'inscrivant de façon précise dans le même horizon que la philosophie platonicienne.

### *L'édition de l'Enchiridion ethicum (1669)*

En 1679, dans sa *Præfatio generalissima* des *Opera omnia*, Henry More écrit, à propos de son édition de 1664 de l'*Epistola ad V.C.* :

Anno hoc etiam MDCLXIV, nova seorsim facta est editio *Epistolæ ad V.C.* Quam quidem Epistolam scripsi ut et honori Cartesii consulerem (strenue enim illic omnem ab eo Atheismi suspicione amolior) et Juventutis Academicæ pariter incolunitati et saluti prospicerem, eximendo scilicet venenum illud quod occultatur in illo *Cartesii* Instituto, Omnia solvendi Naturæ Phænomena in rationes mere Mechanicas. Quod fieri non posse, in ista Epistola subindicavi, idemque alibi demonstravi plenius et apertius. Sed præ nimis superstitionis ac servili tam celebri Philosophi admirationem meam hanc fidelitatem liberamque scribendi rationem iniquo animo tulerunt illius Sectors. Qua de re etiam conquestus sum in secunda Præfatione Enchiridii Ethici, quo minus opus sit quicquam hic superaddere<sup>75</sup>.

L'*Epistola ad V.C.* a donc été écrite, d'un côté pour sauver la réputation de Descartes en le soustrayant à l'accusation d'athéisme et, de l'autre, pour rendre sa philosophie utilisable par la jeunesse, en éliminant le poison dissimulé dans le projet de Descartes d'expliquer la totalité des phénomènes au moyen de lois mécaniques. Toutefois, après le développement récent du cartésianisme, qui a abouti à la *superstitiosa et servilis admiratio* des disciples de Descartes, il est devenu nécessaire d'écrire une *Præfatio* à cet effet dans la deuxième édition de l'ouvrage.

74. OO II.2 233.

75. *Præfatio generalissima*, 11, OO II.1 x-xi. Le compte-rendu de la *Præfatio generalissima* (11, OO II.1 xi) lui-même, au moment de la présentation de la seconde édition de l'*Enchiridion ethicum* ne contient rien, à mon sens, de significatif : « Anno hoc MDCLXIX, nova etiam Enchiridii Ethici facta est Impressio. In qua Editione quid præstitum sit nova addita Præfatio plene te docebit. Huic autem Editioni annexa est nova *Epistola ad V.C.* editio prioribus multo correctior. »

Il n'est pas possible d'établir avec exactitude qui sont les cartésiens auxquels More fait ici allusion ; c'est d'ailleurs une question qui ne m'intéresse pas ici<sup>76</sup>. Par contre, je voudrais souligner deux choses en particulier, dans cette explication rétrospective donnée par la *Præfatio generalissima*. Premièrement, l'importance accordée ici par More à la *Præfatio de secunda editio* de l'*Enchiridion ethicum* ; deuxièmement, la façon dont celui-ci présente ici sa propre lecture de Descartes dans l'*Epistola ad V.C.* Il s'agit là de deux aspects complémentaires : en effet, d'un côté, l'insistance sur l'importance de la *Præfatio de secunda editio* vise à accentuer sa prise de distance à l'égard du cartésianisme ; et, de l'autre côté, sa présentation de l'*Epistola ad V.C.* vise à minimiser les éléments de convergence avec le cartésianisme que More lui-même avait soulignés à l'époque de l'*Epistola*. Il convient d'insister sur ce dernier point. En effet, dans l'*Epistola*, comme on l'a vu, More ne s'était pas limité à défendre Descartes de l'accusation d'athéisme ni à éliminer, pour reprendre sa métaphore, le poison dissimulé dans l'âme mécaniste de sa philosophie. More avait, par contre, affirmé, d'un côté, la valeur du mécanisme lui-même, même si dans certaines limites et, de l'autre, souligné l'importance du composant platonicien de la pensée cartésienne.

En ce sens, la reconstruction rétrospective de la *Præfatio generalissima* aux *Opera omnia* constituait une auto-interprétation, pour ainsi dire, de l'*Epistola ad V.C.* qui en atténuait fortement les éléments de convergence de More avec le cartésianisme. La *Præfatio ad lectorem* à la deuxième édition l'*Enchiridion ethicum* (*De secunda editio ad Lectorem Præfatio*) avait d'ailleurs déjà modifié le rôle de l'*Epistola* par rapport à sa première édition. Dans la *Præfatio generalissima* aux *Opera omnia*, More présentera l'*Epistola* comme un appendice du chapitre *De pietate* du deuxième livre de l'*Enchiridion ethicum* :

Tertio denique, tametsi nihil novi in Secunda Editione ipsi Tractatui ingessimus, *Epistolam* tamen nostram ad V.C. illi speradjiciendam statuimus, tanquam ad Secundi Libri Caput de *Pietate* non incommodam Appendicem<sup>77</sup>.

Mais quel est exactement le rôle de cet Appendice dans l'économie de l'ouvrage ? Il est double : servir aussi bien d'introduction à la philosophie cartésienne, que d'admonition (le latin dit *præmunitio* e *præclusio*) par rapport

76. Il suffira de dire qu'un rôle tout à fait central dans cette évaluation de More en 1679 a été joué par les thèses de Pierre Poiret. Je me permets de renvoyer à Agostini Igor, « More interprète de Descartes. L'omniprésence de Dieu », in *Descartes et des Lettres*, a cura di Francesco Marrone, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 228-246 ; cf. aussi Jasper Reid, « The Spatial Presence of Spirits among the Cartesians », *Journal of the History of Philosophy*, XLVI (2008), pp. 49-61 et *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer 2012, p. 154.

77. *Enchiridion ethicum, De secunda editio ad lectorem Præfatio*, 4, OO II.1 4.

aux possibles dangers pour la piété représentés par la philosophie cartésienne. More écrit dans la *Præfatio generalissima* :

Ita enim comparata est hæc nostra *Epistola*, ut non solum idonea sit ad faciliorem *Cartesianæ* Philosophiæ intelligentiam *Introductio*, sed ad id omne quod in ea nocere possit incautis, Pietatemve lædere, satis tuta Præmonitio et *Præclusio*<sup>78</sup>.

Ici, la perspective est encore une fois différente de celle de la première édition de l'*Epistola* : la philosophie cartésienne n'est plus, comme dans celle-ci, une philosophie offrant d'excellents arguments pour démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ni simplement une philosophie fortement éloignée du soupçon d'athéisme (et qui, donc, se passe d'antidote), mais justement, avant tout, une philosophie requérant un antidote. Une telle perspective correspondait alors de façon parfaite au texte mentionné par More lui-même, la *De secunda editione ad Lectorem Præfatio*. Cette *Præfatio* est en effet surtout une mise en garde contre les thèses les plus dangereuses de Descartes contre la *pietas*. Ces thèses sont pour l'essentiel au nombre de deux : la thèse de l'extension indéfinie de la matière et celle du mécanisme intégral.

Le danger se dégageant de la première thèse vient du fait que, pour Descartes, l'extension n'est autre que la matière ; c'est là une thèse qui a été rejetée dans la correspondance avec Descartes<sup>79</sup>. Une telle extension, comme en témoigne Descartes lui-même (par l'axiome selon lequel le néant ne peut avoir de propriétés), ne peut convenir qu'à une substance ; mais, puisque cette substance ne peut pas être corporelle, elle sera incorporelle, c'est-à-dire un Esprit ; bien plus, cette substance sera Dieu même, puisque l'existence nécessaire ne peut convenir à aucun être qui ne soit pas Dieu<sup>80</sup>. Ainsi More pense être parvenu à démontrer l'existence du Premier Moteur d'Aristote ou de l'Intelligence *impermixta* d'Anaxagore : il est clair, en effet, que l'extension est immobile, c'est-à-dire que Dieu, tout en étant la cause du mouvement de la matière du monde, n'est pas mélangé à cette matière, mais est *impermixtum*<sup>81</sup>. Cette immense extension immobile, en effet, n'est pas transportée avec la matière des tourbillons, mais avec une *magia sublimis*<sup>82</sup>, elle imprime aux parties de la matière ses mouvements et ses formes. Je reviendrai sur ce dernier point, parce que les *Scholium* y introduiront une variation importante.

Venons-en à la seconde thèse de Descartes, que More déclare inacceptable ; celle que tous les phénomènes du monde, y compris ceux qui concernent les végétaux et les animaux, peuvent être expliqués par des causes mécaniques. More avoue n'avoir utilisé dans l'*Epistola* qu'un seul argument (tiré de la formation et du mouvement des parties cannelées) pour critiquer cette thèse de Descartes ; en effet, dans l'*Antidote*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 5.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*

et dans l'*Immortality*, il avait attaqué le mécanisme cartésien avec une telle quantité d'arguments qu'il avait estimé inutile de les répéter dans l'*Epistola*<sup>83</sup>. Les arguments avancés dans l'*Antidote* et dans l'*Immortality* prouvent en effet que même les phénomènes les plus simples, comme la chute des corps, ne peuvent s'expliquer par des causes mécaniques<sup>84</sup> ; par conséquent, comment peut-on prétendre que de semblables causes puissent expliquer des phénomènes beaucoup plus complexes<sup>85</sup> ? Mais la prise de position de la *Præfatio de secunda editione* par rapport à l'*Epistola ad V.C.* ne s'arrête pas là. En effet si, d'un côté, comme je viens de montrer, More essaie de justifier certaines positions de l'*Epistola*, il reconnaît explicitement, d'un autre, s'être trompé sur un point précis, c'est-à-dire en admettant l'existence de certains phénomènes qui peuvent être expliqués par des causes purement mécaniques. More avoue que c'était là une erreur de sa part, qui s'explique par l'excessive admiration qu'il avait, à l'époque, pour Descartes. Par contre il lui faut bien affirmer, maintenant, qu'il n'y a *aucun phénomène* qui puisse s'expliquer par des causes purement mécaniques :

Quod vero ad me attinet, in ea sum sententia, quod non solum intricatissima illa Phænomena ex Principiis pure Mechanicis explicari non possunt, sed quod nulla. Quanquam ex immediato quodam amore ac studio erga Cartesium in hac Epistola aureas aliquot catenas nexu pure mechanico coherentes ipsi concesserim<sup>86</sup>.

La rétractation est bien explicite :

Nunc vero (quod tamen nulla animi levitate aut inconstantia feci, sed rationum pondere eo pressus,) mutavit sententiam<sup>87</sup>.

La référence s'adresse aussi au passage de la neuvième section de l'*Epistola ad V.C.* : « Sed nequa fiat injuria mirando Carte ii ingenio [...] »<sup>88</sup>. » Dans les *Opera omnia*, ce passage fera l'objet d'un *Scholium* :

Si per vere aureas intelligas, pure Mechanicas, ne paucas quidem jam credo inveniri sed omnino nullos<sup>89</sup>.

More se réfère ici explicitement à la *Præfatio* de la deuxième édition l'*Enchiridion ethicum* :

83. *Ibid.*, p. 6.

84. *Ibid.*, pp. 6-7.

85. *Ibid.*, p. 7.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. *Epistola ad V.C.*, 9, OO II.1 115.

89. *Epistola ad V.C.*, Scholium ad 9, OO II.1 124.

Quæ de re vides quæ scripsi in secunda Præfatione ad Enchirid. Ethic. sect.16 et 22<sup>90</sup>.

Arrêtons-nous un instant sur ce point pour souligner que c'est bien More lui-même qui resitue précisément, d'un point de vue chronologique, son changement d'attitude par rapport à Descartes. Bien plus, il relie explicitement ce changement à sa position par rapport à la question, changement qu'il présente désormais comme définitif : il n'y a aucun phénomène de la nature qui puisse s'expliquer par des causes purement mécaniques. Or, les commentateurs qui se sont occupés du rapport de More avec le mécanisme ont quelquefois souligné ce changement dans sa pensée, qui passe, en effet, de la critique d'un mécanisme intégral (prétendant expliquer *tous* les phénomènes de la nature) à la thèse selon laquelle il n'y *aucun* phénomène de la nature qui puisse être expliqué par des causes mécaniques. Toutefois, c'est plutôt dans les *Divine dialogues*, publiés en 1668<sup>91</sup>, qu'on situe généralement le texte qui marquerait ce tournant dans la pensée de More<sup>92</sup>. Quoiqu'incontestable, cette lecture, qui, comme je viens de dire, met l'accent sur le rôle des *Divine dialogues*, risque à mon avis de sous-évaluer l'importance de la *Præfatio de secunda editione*. En effet, même si, du point de vue chronologique, c'est dans les *Divine Dialogues* qu'on peut fixer le tournant de la pensée de More, c'est bien la *Præfatio de secunda editione* qui fournit de façon claire le contexte problématique où resituer l'abandon du mécanisme de la part de More. Ce contexte est, justement, une réflexion de More sur le cartésianisme ; ou, plus précisément, sur sa prise de position dans l'*Epistola ad V.C.* sur le cartésianisme, et notamment sur la thèse de la possibilité d'une explication mécanique pour certains phénomènes de la nature. Dans ce sens, la *Præfatio de secunda editione* permet de comprendre ce que les *Divine Dialogues* n'expliquent pas : que l'adoption de la thèse selon laquelle aucun phénomène de la nature ne peut être expliqué par des causes purement mécaniques est, en tout premier lieu, une rétractation par rapport à l'*Epistola ad V.C.* Autrement dit, l'*Epistola ad V.C.* permet de comprendre que c'est bien le rejet du cartésianisme qui conduit More au refus du mécanisme intégral (et pas vice versa) ; ou, pour le dire mieux, que le refus du mécanisme (tel qu'il se développe, dans la pensée de More, à partir des *Divine Dialogues*) tient son origine, pour More, dans le refus du cartésianisme. La réflexion sur la pensée de Descartes

90. *Ibid.* Cf. *Enchiridion ethicum, Præfatio*, 22, OO II.1. 8.

91. *Divine Dialogues. Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes of God And his Providence in the World. Collected and Compiled by the Care and Industry of Franciscus Paleopolitanus [...]*, London, J. Downing, 1713.

92. Cf., par exemple, Alan Gabbey, *H. More and the limits of mechanism*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 19-35, p. 25.

est donc essentielle pour comprendre le développement de la pensée de More lui-même.

*Les Scholia aux Opera omnia (1679)*

Les *Scholia* annexes à la *Præfatio de secunda editione* de l'*Epistola ad V.C.*, publiées dans les *Opera omnia*<sup>93</sup>, n'ajouteront rien à ce cadre ; d'ailleurs, dans ces *Scholia*, il n'est jamais question de Descartes. En revanche, les *Scholia* à l'*Epistola* contiennent plusieurs références à Descartes. Or, dans l'économie d'une interprétation exhaustive de l'évolution du rapport de More à Descartes, une confrontation entre la *Præfatio de secunda editione* et les *Scholia* à l'*Epistola* me semble être très utile. D'un côté, comme je l'indiquais plus haut, les *Scholia* à l'*Epistola* prolongent la polémique anticartésienne de la *Præfatio de secunda editione* ; d'avantage, ils relient cette polémique aux développements de l'*Enchiridion metaphysicum*. En effet, More établit à présent, non seulement qu'il n'y a aucun phénomène de la nature qui puisse s'expliquer par des causes purement matérielles, mais aussi qu'il est bien nécessaire d'introduire, comme principe d'explication des phénomènes de la nature, une autre substance incorporelle au côté de Dieu : l'esprit de la nature, ou principe Hylarchique.

Les *Scholia* de l'*Epistola ad V.C.* contiennent de nombreuses références à l'Esprit de la nature, qui entre en jeu à plusieurs reprises comme cause explicative des phénomènes naturels. Ainsi, à propos de l'explication cartésienne de la sensation, More écrit :

Equidem in ea eram sententia quando hanc Epistolam scripsi, nunc vero cum de existentia *Spiritus Naturæ* tam certo sim persuasus, mihi verisimile videtur, cum motu materiæ corporeæ corporeo affectus quosdam etiam *spiritus naturæ* conjungi, et ad organa nostra a remotis objectis transmitti<sup>94</sup>.

La perspective ici se modifie, non seulement par rapport à l'*Epistola*, qui donnait du procès sensoriel une explication purement mécanique, mais aussi par rapport à la *Præfatio de secunda editione*. Dans les *Scholia* de *Præfatio de secunda editione*, More est explicite sur ce point. En commentant le passage de l'*Epistola ad V.C.* où il avait établi que Dieu n'est pas mélangé à la matière du monde, il corrige maintenant sa position précédente et fait observer que Dieu ne doit pas pour autant être pensé comme un être qui habite dans les cieux. En effet, il ne meut pas la matière du monde à l'aide des causes secondes, mais au moyen de l'Esprit de la nature, comme il l'a établi dans l'*Enchiridion metaphysicum* et ailleurs :

93. OO II.1 123-129.

94. *Epistola ad V.C., Scholium ad 6*, OO II.1 123.

Ego vero Deum nec Animal faciendum existimo, nec in summum Cœlum relegandum [...] sed *sanctitatem* hanc Divini Numinis, et *Celsitudinem* in eo potius consistere, quod sine causis *mediis et secundis*, mundanam Materiam non moveat, sed mediante *Spiritus*, qui dicitur *Naturæ*, quemadmodum fuse probavimus in *Enchiridio metaphysico* et alibi<sup>95</sup>.

Désormais, la *magie* dont parlait l'*Epistola ad V.C.*, en l'attribuant à Dieu, est identifiée par More à l'action de l'Esprit de la nature :

Per *Magiam* intelligo, vim quandam vitæ, motumve vitalem, quatenus opponitur motui *Mechanico et corporeo*, ut quando corpus corpore truditur vel impellitur. Hujusmodi autem motus *vitalis* sive *Magicus* est a *Spiritu Naturæ* in mundanam materiam<sup>96</sup>.

C'est justement cette perspective qui, dans la *Scholia* à l'*Epistola ad V.C.*, dirige la critique anticartésienne et, donc, la rétractation de More. La critique de More, d'ailleurs, ne se limite pas à se dresser contre le Descartes physicien, mais touche aussi le Descartes métaphysicien. En commentant le passage de l'*Epistola ad V.C.* où il avait qualifié la preuve *a priori* d'*absoluta perfecta que demonstratio*<sup>97</sup>, More dira que cette preuve est, en tant que telle, une démonstration parfaite, mais que Descartes lui a ôté sa force : « Ita profecto in se est [...] Vero vim illius enervaverit Cartesius<sup>98</sup>. » C'est là une position que More a adoptée au moins à partir de 1671. Et, en effet, pour l'explication de ce point, il renvoie à la *Prefatio* à l'*Enchiridion metaphysicum*, où il avait écrit :

Primo igitur suo Argumento pro Dei Existencia, et cui soli vim ullam solidam inesse deprehendere quispiam queat, ipse *Cartesius* nervos succidit, erigendo Ideas sibi invicem repugnantes<sup>99</sup>.

L'enthousiasme avec lequel More avait couvert Descartes de louanges, dans l'*Epistola ad V.C.*, pour sa preuve *a priori*, a désormais complètement disparu. L'attitude de la *Prefatio* de l'*Enchiridion metaphysicum* se rapproche plutôt de celle de la *Prefatio* de l'*Antoditus* ; dans ce sens, l'appréciation de l'*Epistola* figure comme une sorte de pause dans le développement d'une polémique de plus en plus intense. Mais, s'il est vrai que les *Scholia* prolongent la polémique de la *Prefatio de secunda editio*, elles ne s'y limitent pas. À côté de cette ligne argumentative, on peut en effet en constater une autre bien différente, évoquée dans un des *scholia* où More avait rétracté la position défendue dans l'*Epistola*. Je me réfère ici, notamment,

95. *Enchiridion ethicum, De secunda editio ad lectorem Prefatio, Scholium ad 7, OO II.1 9.*

96. *Ibid.*

97. *Epistola ad V.C.*, 14, OO II.1 117.

98. *Epistola ad V.C., Scholium ad 14, OO II.1 125.*

99. *Enchiridion metaphysicum, Ad Lectorem Prefatio, 4, OO II.1 136.*

au passage de l'*Epistola ad V.C.* où More avait reconnu l'existence de chaînes purement causales des phénomènes – « Non paucas hujusmodi inveniri catenulas vere aureas<sup>100</sup> » – et qu'il rétractait à présent, comme on l'a vu : « Si per vere aureas intelligas, pure Mechanicas, ne paucas quidem jam credo inveniri sed omnino nullos<sup>101</sup>. » Dans la suite immédiate du *scholium*, en effet, More écrivait :

Est quidem *Cartesius*, fateor, in hujusmodi rebus homo abstrusus et arcanus, et qui mentem suam haud facile aperiat et exponat. Quantum vero ego ex his verbis conjectare possum, hoc innuere videtur, Quamvis eo propenderet ut putaret creatam aliquam substantiam esse posse quæ istiusmodi vi modificetur qua Mundanam Materiam moveret, quæ proinde Anima Mundi quædam censenda esset ; se tamen celasse suam opinionem ne eorum sententiæ accedere videretur, qui nullum alium, præter hanc animam, agnoscunt Deum. Igitur suppresso hoc creato principio, quod tamen tacite apud se agnoscebat, materiam movendi officium soli Deo attribuit. Moveri vero a creato principio, quod nos *Principium Hylarchicum* appellamus in *Enchiridio Metaphysico* multis argumentis demonstramus, menteque carere ac consilio, ac proinde non esse Deum, sed *Spiritum Mundi plasticum* a Deo creatum, illiusque existentia luculentissimum testimonium. Quod Principium optime significari potest istis verbis *Cartesii* [vel cujusvis alterius rei cui vim Deus dederit corpus movendi] quasi spiritum innueret mente quidem sed non vita carentem<sup>102</sup>.

Pour comprendre ce long texte, il faut souligner que dans l'*Epistola*, précisément, à l'endroit de la section IX où More avait reconnu, comme on l'a vu, l'existence de chaînes mécaniques (*catena aurea*), il avait précisé aussi que ces chaînes étaient gouvernées par une force divine :

[...] ex quibus omnibus, non nudis quidem materiæ legibus, sed diviniore aliqua vi coarctatis et ligatis, pulchra sane satisque firma conclusionum omnium fit concatenatio<sup>103</sup>.

Chaînes de nature mécanique, donc, mais conduites par une force divine qui en garantit la connexion. Cette force, dit More, est quelque chose d'analogue à la force qui agit dans la formation des fœtus des animaux, c'est-à-dire la Divine Providence : « *Facile, inquam possumus supponere* [...] *Universi*<sup>104</sup>. » Or, selon More, Descartes lui-même avait reconnu l'existence d'une telle force :

Atque ex hac vi (sive Animam, cum Cartesio, illam appellare malles, sive spiritum) [...] efformatas<sup>105</sup>.

100. *Epistola ad V.C.*, 9, OO II.1 115.

101. *Epistola ad V.C.*, *Scholium ad 9*, OO II.1 124

102. *Epistola ad V.C.*, *Scholium ad 9*, OO II.1 124.

103. *Epistola ad V.C.*, 9, OO II.1 115.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*

*Cum Cartesio.* La référence de More n'est pas une généralisation. More se réfère ici en particulier à la lettre (au fragment de lettre) de Descartes à More d'août 1649. Ici, en discutant du problème de la force motrice de la matière, Descartes avait, en effet, écrit :

Vis autem movens potest esse ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit ; vel etiam substantiæ creatæ, ut mentis nostræ, vel cujusvis alterius rei, cui vim dederit corpus movendi. Et quidem illa vis in substantia creata est ejus modus, non autem in Deo ; quod quia non ita facile ab omnibus potest intelligi, nolui de ista re in scriptis meis agere, ne viderer favere eorum sententiæ, qui Deum, tanquam animam mundi materiæ unitam, considerant<sup>106</sup>.

La force motrice peut donc, selon Descartes, être exercée : 1) ou par Dieu, qui conserve dans la matière le même mouvement qu'il y a posé au début de la création ; 2) ou par une substance créée, qui peut être identifiée : a) ou à notre esprit b) ou à l'esprit d'une autre chose créée à laquelle Dieu ait donné la force de mouvoir son corps. La différence est que dans la substance créée, cette force est un mode (de la substance), tandis qu'elle est, en Dieu, identique à la substance divine elle-même ; et, puisque cette indistinction est difficile à comprendre, Descartes avoue avoir décidé de ne pas s'occuper de cette question dans ses écrits. Il n'est pas possible, ni nécessaire, à mon sens, de développer plus à fond l'analyse de ce texte très complexe, qui est aussi à l'origine de certaines interprétations occasionnelles de Descartes. Par contre, je voudrais m'arrêter sur l'interprétation donnée par More de ce passage dans sa réponse au fragment cartésien, adressée à Claude Clerselier en 1655. Il écrit en effet :

Quod ad vim motricem spectat, sive in Deo sive in Mente Divina sive in Anima Mundi cum Platonicis statuat ; præclare tamen factum est quod tam egregius Philosophus hanc virtutem materiæ ipsi non tribuerit, sed alii alicui subjecto, quod proinde non potest non esse immateriale seu incorporeum<sup>107</sup>.

Le point décisif – More le souligne – n'est pas de savoir si Descartes a identifié la force motrice à Dieu, ou, comme les platoniciens, à l'âme du monde ; mais, en revanche, de prendre acte du fait que Descartes a attribué cette force à un sujet incorporel, et non pas à la matière. Ce qui intéresse More, c'est de constater, dans ce passage du fragment cartésien, une prise de position contre un mécanisme intégral. Je montrerai plus loin comment More ne tardera pas à changer d'avis sur ce point mais, ici, il me semble prioritaire de constater comment, dans cette lecture faite par More, s'insinue subtilement une violence sur le plan exégétique : il est en effet clair dans le passage que Descartes n'a aucunement

106. *Descartes à More*, août 1649, AT V 403, l. 27-404, l. 8, B 707, p. 2744.

107. *Responsio ad fragmentum Cartesii*, AT V 644-645, B 735, pp. 2814-2816.

voulu suggérer une identification de la force motrice à l'âme du monde. L'alternative n'est pour lui qu'entre deux possibilités : la force motrice est soit en Dieu, soit en une substance créée (qui peut bien être le *moi* ou l'esprit d'une autre substance). L'âme du monde n'est pas incluse par Descartes dans le cadre de ces alternatives et sa mention s'explique bien par rapport au contexte global du passage, marqué par la préoccupation d'attribuer à Dieu la force motrice : en effet, puisqu'il est très difficile de se représenter la force comme indistincte du sujet, le risque est de se représenter l'action de Dieu selon le modèle d'action de l'âme du monde, c'est-à-dire d'un principe dont la substance est distincte de ses opérations. La preuve décisive du fait que l'unique préoccupation véritable de Descartes est de se représenter l'indistinction entre substance et opérations est que cette difficulté avait déjà été abordée dans la correspondance, et notamment dans la lettre du 15 avril 1649, où on lit :

Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur, satius esse puto in talibus de mente nostra vel Angelis, tanquam perceptioni nostræ magis adæquatis, quam de Deo ratiocinari<sup>108</sup>.

C'est donc bien en dépit du fait que le texte de Descartes n'envisage jamais la possibilité d'une âme du monde que More aperçoit dans le fragment cartésien une référence explicite à cette possibilité. Or, c'est précisément en s'appuyant sur cette exégèse, et en faisant encore violence au texte de Descartes que, par la suite, dans les *Scholia* aux *Opera omnia*, il commentera ce passage :

Si substantiam aliquam creatam, cujus vi Materia Mundana moveretur, agnosceret, nihil inde periculi impendere video, ne videatur Deum tanquam Animam Mundi Materiæ unitam considerare, sed potius illud Incommodum a se amoliretur, si substantiam creatam Mundanae Materiæ motricem, qualem Spiritum Naturæ suppono, vellet admittere. Equidem admodum obscurus est hic locus, nec quid sibi velit heic Cartesius, satis video<sup>109</sup>.

Le passage de Descartes est donc très obscur et ce que Descartes veut dire ici n'est pas clair. Toutefois, si Descartes a avoué l'existence d'une substance créée quelconque qui meut avec sa force la matière du monde, il n'a rien fait de dangereux, c'est-à-dire rien qui puisse faire penser à l'introduction d'une âme du monde ; bien au contraire, il aurait tout à fait éliminé cet inconvénient s'il avait considéré cette substance (qui meut la matière du monde) comme l'Esprit de la nature.

Dans les *Scholia* à l'*Epistola ad V.C.* More sera encore plus explicite :

108. *Descartes à More*, 15 avril 1649, AT V 343, ll. 18-22, B 694, p. 2682.

109. *Responsio ad fragmentum Cartesii, Scholium ad 5*, OO II.2 269.

Quod Principium optime significari potest istis verbis *Cartesii* [vel cujusvis alterius rei cui vim Deus dederit corpus movendi] quasi spiritum innueret mente quidem sed non vita carentem<sup>110</sup>.

Descartes – soutient donc More – a peut-être fait allusion, dans son fragment, à l'Esprit de la Nature, même s'il a caché sa pensée par prudence.

En conclusion, l'interprétation proposée par More dans les *Scholium* aux *Opera omnia*, dans les *Scholium* à la correspondance et dans les *scholia* à l'*Epistola ad V.C.* consiste dans l'attribution à Descartes, quoique non sans prudence, de la thèse de l'Esprit de la Nature. Le fragment de Descartes est ici utilisé pour soustraire, d'une certaine façon, Descartes à l'accusation de mécanisme que More lui-même avait avancée dans la *Praefatio de secunda editione* de l'*Enchiridion ethicum*. Une telle utilisation du fragment, par là même, n'est pas seulement inédite (en tant qu'absente même dans l'édition par More de la correspondance), mais aussi tout à fait contraire à la position défendue dans la deuxième édition de l'*Enchiridion ethicum*. Les *scholia* aux *Opera omnia* apparaissent donc, sur ce point, comme un texte où la polémique cartésienne, quoiqu'encore vivante, semble être fortement atténuée ; c'est un aspect que j'ai essayé d'établir ailleurs à propos de l'omniprésence de Dieu<sup>111</sup> et qui me semble donc confirmé à propos de la question du mécanisme.

En ce sens, pour bien comprendre l'apport des *Scholium* à l'*Epistola*, il faut considérer que le développement de la doctrine de l'Esprit de la nature qui, à la suite de l'*Enchiridion metaphysicum*, se trouve dans l'*Epistola ad V.C.* est, par rapport à la philosophie cartésienne, ambivalent. D'un côté, son introduction vise à souligner les limites du mécanisme cartésien ; dans ce sens, le principe hiérarchique est introduit par More lui-même en tant que principe d'explication de tous les phénomènes pour lesquels, parlant en cartésien, dans l'*Epistola ad V.C.*, il avait admis la possibilité d'une explication mécanique. D'un autre côté, en revanche, More essaie d'attribuer précisément à Descartes la thèse de l'Esprit de la nature. Or, chez More, ne se trouve aucune tentative de théoriser explicitement l'existence de cette double attitude par rapport à la philosophie cartésienne pas plus que, par conséquent, d'essayer d'expliquer cette ambivalence. Néanmoins, d'autre part, c'est seulement en avouant l'existence de cette double attitude qu'il est possible d'apprécier de façon adéquate la complexité du rapport de More à Descartes en 1679. Pour expliquer comment cette présence simultanée est possible, il est à mon avis nécessaire de considérer l'élaboration tardive de la doctrine de l'Esprit de la nature chez More : en effet, ce n'est qu'avec l'*Enchiridion metaphysicum*

110. Cf. *Epistola ad V.C.*, *Scholium ad 9*, OO II.1 124.

111. Cf. Igor Agostini, « More interprète de Descartes... », art. cit. ; Jasper Reid, « The Spatial Presence... », art. cit.

que la figure de l'Esprit de la nature, quoique présente dans les écrits précédents, commence à avoir une fonction systématique dans la philosophie de More. Ce qui reste à expliquer, toutefois, c'est comment, maintenant que More a développé une doctrine de l'Esprit de la nature comme principe d'explication de tous les phénomènes de la nature, Descartes, tout en continuant à être un objectif polémique constant, devient aussi un véritable précurseur de la doctrine de l'Esprit de la nature. Ce dernier point me semble s'expliquer, du point de vue de More, par l'exigence de donner une autorité de base à l'appui de la doctrine de l'Esprit de la nature. Autrement dit, cette exégèse bienveillante de la pensée cartésienne, telle qu'on peut la constater dans les *Scholias*, s'explique moins dans les termes d'une tentative de réhabilitation de la philosophie cartésienne que dans ceux d'une opération, de la part de More, d'identification d'un support d'autorité pour sa propre doctrine de l'Esprit de la nature. La critique contre le mécanisme avancée dans la *Prefatio de secunda editione* et dans les *Divine Dialogues*, qui aboutira à l'*Enchiridion metaphysicum*, peut donc être encore avancée en 1679 (ce qui se produit en effet) ; mais cette offensive est contrebalancée par l'exigence de renforcer la doctrine de l'Esprit de la nature. Le passage du fragment de réponse d'août 1655 se prêtait parfaitement à une telle opération.

Igor AGOSTINI