

Les ambitions médicales de Descartes, et sa découverte, en 1637, de la principale maladie de l'homme*

par Nicolas GRIMALDI

Directeur du Centre d'études cartésiennes

Université de Paris-Sorbonne**

Rassemblant et juxtaposant les textes, l'auteur montre que toute l'entreprise de la science cartésienne n'avait été menée qu'en vue des progrès qu'elle devait permettre de faire à la médecine. Toutefois, il est bien remarquable que le programme annoncé dans le Discours de la Méthode s'interrompt presque aussitôt après avoir été si audacieusement et péremptoirement annoncé. Que s'est-il donc passé? Pourquoi, à partir de 1637, Descartes ne consacre-t-il plus qu'à la métaphysique un temps qu'il s'était promis de donner tout à la médecine? Analysant les textes de la morale, l'auteur suggère alors qu'ayant découvert l'expérience métaphysique de la liberté, Descartes avait aussi découvert, comme il apparaît par sa postérité, la plus incurable des maladies; celle à laquelle rien ne pourrait remédier que la présence même de l'infini.

Un des paradoxes de l'histoire de la philosophie est qu'on célèbre en Descartes le réformateur de toutes les sciences, hors celle pourtant qu'il estimait par-dessus toutes les autres et à laquelle il s'était promis de consacrer sa vie. Qu'on loue l'inventeur de la fameuse méthode ou le rénovateur de la géométrie, qu'on admire chez ce métaphysicien le fondateur d'une physique prétendant expliquer, par de simples modifications de figures et de mouvements, tous les phénomènes « du monde visible » en général et « de la terre » en particulier (1), on oublie presque toujours que toutes ces disciplines ne furent jamais pour lui que d'indispensables propédeutiques à la seule science véritablement utile, et qui est la médecine. Car si la métaphysique cartésienne a pu faire de l'âme et du corps deux substances distinctes, au point qu'étant aussi simple qu'incorruptible l'âme ne fasse que s'absenter du corps lorsque

* Communication présentée à la séance du 19 décembre 1987 de la Société française d'Histoire de la Médecine.

** 71, Bld. Arago, 75013 Paris.

s'en arrête la machine (2), nulle expérience pourtant ne lui paraît ni mieux attestée ni plus incompréhensible que celle de leur union. Si constante, si étroite, si irréfragable est en effet cette union, que le moindre changement de nourriture ou d'altitude suffit à modifier notre caractère et nos passions (3), comme il n'est tel sentiment qui n'affecte notre corps à force d'occuper notre esprit (4). Voilà pourquoi la médecine selon Descartes est la première des sciences : non seulement parce que « la conservation de la santé... est sans doute le premier bien », mais parce qu'elle est aussi « le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois, annonçait-il dans le *Discours de la Méthode*, que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher » (5).

Autant qu'ils la suscitèrent, un aussi obsédant souci et une aussi prodigieuse ambition ne cessèrent d'accompagner l'entreprise cartésienne. Dès 1628 en effet, si Descartes abandonne les mathématiques à l'ingénieuse oisiveté d'esprits vains et futiles (6), si en 1630 il déclare à Mersenne sa lassitude des mathématiques et le peu de cas qu'il en fait (7), c'est parce qu'en portant sur de pures essences sans existence, elles sont aussi rigoureusement inutiles qu'elles sont cependant rigoureusement certaines. Aussi tout le problème va-t-il consister pour Descartes à fonder une science traitant de l'existence avec la même rigueur que les mathématiques traitent de pures essences. Voilà comment, plus de sept ans avant de publier le *Discours*, Descartes déclarera chercher « une médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles » (8), ne devoir étudier désormais qu'à bon escient, et par conséquent « chercher quelque chose d'utile en la médecine, sans perdre le temps à écrire pour les autres » (9). S'il publie donc *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie* comme autant d'échantillons et de témoignages de l'efficacité de sa méthode, il ne révèle toutefois cette méthode que pour montrer qu'elle pourrait tout aussi bien s'appliquer « à toute autre matière », et donc à la médecine, à la seule condition de pouvoir l'exercer par d'assez nombreuses expériences (10). Aussi le *Discours* va-t-il s'achever par l'engagement qu'y prend très solennellement Descartes « de n'employer le temps qui (lui) reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent » (11). Car telle était l'infailibilité et l'universalité de la méthode qu'il devait suffire de l'appliquer assez continûment et assez opiniâtrement pour qu'on se pût enfin « exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse » (12). Auprès de cette nouvelle philosophie qui nous promettait donc une immortelle jeunesse, quelle autre pouvait-il y avoir qui ne parût alors d'une affligeante modestie ou d'une bien futile abstraction ? Il ne s'agissait en effet de rien moins que de nous relever de l'immémoriale malédiction : ce que le péché originel nous avait fait perdre, la méthode allait maintenant nous le rendre.

En lui faisant « concevoir de telles espérances pour l'avenir », sa méthode devait donc persuader Descartes, ainsi qu'il le relate avec une tranquille arrogance, « que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en (avait) une qui (fût) solidement bonne et importante,... (c'était) celle (qu'il avait) choisie » (13). A l'accomplissement d'une telle ambition, il ne fallait que des expériences et du temps.

Aussi ne va-t-il s'en laisser distraire par aucune autre tâche, et s'y consacrer tout. Il le confie d'ailleurs à Constantin Huygens : « Les poils blancs qui se hâtent de me venir m'avertissent que je ne dois plus étudier à autre chose qu'au moyen de les retarder. C'est maintenant à quoi je m'occupe,... à quoi j'ai tant besoin de tout mon temps que j'ai pris résolution de l'y employer tout » (14). Aussi travaille-t-il, durant l'hiver de 1637, « à composer un abrégé de médecine ». Car « je n'ai jamais eu, relate-t-il, plus de soin de me conserver que maintenant, et au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle » (15). Huit ans plus tard, il le confirmera encore : « La conservation de la santé a été de tout temps le principale but de mes études » (16). Et dans la fameuse lettre de 1647 à l'abbé Picot, évoquant programmatiquement l'arbre de la philosophie, c'est ce même projet et cette même finalité qu'il assignera et reconnaîtra à son entreprise. Car, y explique-t-il, « comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières ». Or Descartes a clairement déterminé les sciences « qui sortent de ce tronc », et « qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale » (17).

Et pourtant, contrairement à l'engagement pris dans le *Discours de la Méthode*, en dépit de cet état d'urgence dans lequel il déclare devoir désormais travailler, malgré une assiduité si proclamée et si réitérée à ses recherches médicales, à partir de 1638, nous ne trouvons plus trace de la moindre expérience, et au lieu d'écrire un traité de médecine, c'est à ses *Méditations métaphysiques* qu'il emploie tout son temps. L'existence de Dieu, le fondement que sa perfection donne à nos certitudes, la distinction substantielle de l'âme et du corps, notre liberté et le pouvoir que nous avons sur nos volontés, voilà désormais les uniques sujets, les thèmes obsédants de la pensée cartésienne. Que s'est-il donc passé ? D'où vient qu'un projet si dogmatiquement défini fut presque aussitôt abandonné qu'annoncé ? Comment comprendre l'ajournement d'une tâche que le moindre délai risquait de faire manquer ?

Sur cette étrange césure dans l'entreprise cartésienne, bien des commentateurs se sont interrogés. Mais quelque interprétation qu'on en puisse tenter, un fait est cependant remarquable. C'est qu'en écrivant pour son *Discours de la Méthode* une morale provisoire, Descartes va décrire, et par le fait même découvrir, l'expérience métaphysique de la liberté. Elle se révèle en trois moments, et de trois façons.

Dans la première règle, comptant au nombre des excès toutes les promesses, Descartes prétendait sauvegarder l'usage entier de notre liberté en dénonçant cette « grande faute contre le bon sens » qui nous oblige à tenir ce que nous voudrions pourtant n'avoir jamais promis. Mais n'est-ce pas cette faute pourtant qui fait l'homme, en le rendant capable de vouloir encore, contre toute raison et contre toute nature ce que cependant il ne désire plus ou bien qu'il a cessé de juger désirable ? En nous manifestant qu'il ne dépend que de nous de vouloir ce que nous voulons vouloir, n'est-ce pas l'irréductibilité de notre liberté que Descartes venait alors de décrire ?

A l'exemple du voyageur perdu dans la forêt, la deuxième règle nous engage à bien faire alors même que nous sommes incapables de bien juger. Parce que notre

entendement est fini et notre connaissance nécessairement limitée, c'est en ignorant le plus probable comme le plus souhaitable qu'il nous faut en effet nous déterminer souvent. Or parce que tout apparaît alors possible à notre entendement, toute détermination serait impossible à notre volonté si elle en dépendait. Ainsi, c'est sans pouvoir rien préférer qu'il faut pourtant choisir. Comme il ne peut pas y avoir de raison de vouloir, il nous faut donc vouloir ce qui est en soi très douteux aussi constamment que s'il était très certain, et le plus contingent comme s'il était nécessaire. Mais en cette expérience c'est notre liberté d'indifférence qui du même coup s'atteste, et nous révèle ce pouvoir que nous avons de nous déterminer comme Dieu : sans lumière, sans vérité, sans raison, absolument. *Fiat* : et le reste suivra.

De cette liberté absolue, la troisième règle va nous découvrir en outre l'expérience la plus métaphysique, en même temps que le plus extravagant pouvoir. En effet, nous y explique Descartes, de même que les sages stoïciens pouvaient prétendre rivaliser de bonheur avec leurs dieux malgré toutes les traverses et les infortunes de l'existence, de même ne dépend-il que de notre liberté d'obtenir sans cesse tout ce que nous désirons, et de parvenir ainsi « dès cette vie », « à la parfaite félicité » (18). La méthode est toute simple. Comme on ne saurait désirer que ce qu'on pense possible, et comme on ne saurait être privé de ce qu'on ne désire pas, il suffit de considérer comme impossible tout ce qui manque de nous réussir pour que nous cessions du même coup d'en pouvoir être privés. De la sorte, dit Descartes, « nous ne désirerons pas davantage d'être sains, étant malades, ou d'être libres, étant en prison, que nous ne faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux » (19). Or, s'il est contraire à la nature de l'homme, et par conséquent impossible, qu'il ait un corps adamantin ou les ailes d'un ange, nous ne pouvons concevoir à l'inverse la santé ou la maladie, l'incarcération ou la liberté, que comme des accidents de notre nature, de sorte que les unes les autres ne peuvent pas être conçues autrement que possibles. Afin de nous procurer le parfait contentement annoncé, cette troisième règle nous prescrit donc d'affirmer et de juger comme *impossible* ce que notre entendement cependant ne peut pas se représenter autrement que comme *possible*. En postulant ainsi l'indépendance *absolue* de notre volonté par rapport à notre entendement, elle manifeste donc qu'en ayant la liberté absolue de ne vouloir que ce que nous voulons vouloir, nous avons aussi celle de ne penser que ce que nous voulons penser. Telle est la paradoxale et prodigieuse efficace de cette « libre disposition de nos volontés » que Descartes en 1649 définira d'un seul mot : la générosité.

Toutefois, combien y a-t-il de choses qui pourraient venir à nous manquer si nous venions à les désirer ? Une infinité. Ce contentement, cette « parfaite félicité », ce bonheur véritablement divin, que nous promet Descartes, et qu'il nommera généralement « béatitude » dans ses lettres à Élisabeth de 1645, consistent donc bien moins négativement à nous épargner la déception de manquer tel ou tel bien fini, que positivement dans l'expérience que nous faisons d'opposer ainsi un refus infini à l'infinité des choses qui nous sont refusées. Mais du même coup, voici que Descartes venait alors de découvrir ce que pourtant il n'avait pas cherché : dans une irrécusable et irréfragable expérience, l'infinité à la fois de notre liberté et de notre volonté.

Car si le seul exercice de notre volonté peut nous procurer « dès cette vie, une parfaite félicité », si elle suffit à nous faire véritablement éprouver une « béatitude

naturelle », c'est parce qu'elle est, comme la béatitude surnaturelle, de quelque façon semblable à la félicité qui, dans l'autre vie, sera réservée aux élus. Or, si l'exercice de notre liberté s'éprouve naturellement dans la béatitude comme s'éprouve surnaturellement la présence même de Dieu, c'est en tant que nous faisons semblablement ici et là l'expérience de l'infini. Mais alors que Dieu est cet être si positivement infini qu'il crée à chaque instant une infinité de choses rien qu'en les affirmant, notre volonté est un manque infini qui ne peut s'appliquer à une infinité de choses qu'en les niant ou en les refusant. Voilà pourquoi, chez Descartes, l'homme généreux ne jouit de la béatitude naturelle que par le spectacle qu'il se donne de sa propre abnégation, abrogeant en quelque sorte sa propre finitude par la négation infinie qu'il oppose à l'infini qu'il ne peut posséder. Ainsi vient-il à se tailler, mais dans la négation, ainsi qu'à la fin de la *Première Méditation*, un empire du refus aussi infini que celui que Dieu crée par une pure affirmation. Au point de paraître alors ne plus dépendre de rien et pas même de Dieu (20), voici que l'homme généreux vient alors à s'éprouver comme le double de Dieu. S'éprouvant dans la négativité ce que Dieu est dans la positivité, n'est-il pas que cette face d'ombre dont Dieu est la face de lumière ? Si, comme le dit Descartes, c'est l'infinité de notre volonté qui manifeste que nous portons en nous « la marque et la ressemblance de Dieu », n'est-ce pas alors en effet comme l'empreinte porte la marque du sceau, ou comme si notre volonté était en nous ce gouffre d'absence que pourrait seule remplir la présence même de Dieu ?

Telle est, en effet, l'explication que dix-huit mois plus tard, dans une lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, Descartes donnera de la nature toujours désirante, toujours inaccomplie, et toujours irrasasiée de l'homme : « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. »

Parce que l'infini est ce à quoi on ne peut rien ajouter, l'idée de l'infini est aussi pour nous celle de la perfection. Parce qu'il n'y a rien de si désirable que la perfection, c'est donc pour nous une même chose de concevoir et de vouloir l'infini ; de sorte qu'il n'y a pas de commencement dont il ne soit à la fois le principe et la fin. Aussi Descartes dira-t-il que « nous avons *premièrement* en nous l'idée de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de nous-mêmes. » Car s'il est bien vrai qu'en me procurant l'absolue certitude que je suis, le *Cogito* est la première évidence et le premier principe, toutefois nous ne l'aurions pas découvert si nous n'avions douté, nous n'aurions pas douté si nous n'avions éprouvé comme une insupportable indigence l'expérience de notre imperfection et de notre finitude, mais nous n'eussions jamais pu les éprouver si nous n'avions eu d'abord et originairement l'idée de l'infini et de la perfection. Voilà comment l'expérience métaphysique de l'infini peut être considérée chez Descartes comme le principe même du premier principe (puisqu'il en est la condition), et comme le véritable fondement.

Si votre volonté est infinie, c'est parce qu'étant volonté *de* l'infini, l'infini est la tâche qui lui est originairement assignée et qu'elle n'en peut donc jamais finir d'accomplir. De même que rien de fini ne la peut jamais satisfaire, tout ce qu'elle peut obtenir ou conquérir ne peut jamais être pour elle que le moyen d'une plus lointaine conquête. Comme Malebranche en viendra à dire que nous ne cédon's à la douceur

de la finitude que par quelques peccamineux consentement, car « nous avons toujours du mouvement pour aller plus loin », comme Leibniz fera de cette inquiétude infinie l'un des caractères essentiels de la monade, si aussitôt après avoir décrit l'infinité de notre volonté Descartes interrompt ses recherches en médecine, n'est-ce pas parce qu'il venait alors de découvrir notre liberté comme la plus originaire et la plus incurable des maladies : la maladie de l'âme ?

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Tels sont les titres donnés par Descartes aux 3^e et 4^e parties de ses *Principes de la philosophie*.
2. Cf. *Les Passions de l'âme*, art. 5 : « On a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de notre corps dépendent de l'âme, au lieu qu'on devait penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent. »
3. *Ibidem*, art. 15.
4. Cf. A Élisabeth, 18 mai 1645, AT, IV, 201 : « La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse... »
5. Cf. *Discours*, 6^e partie, AT, VI, 62.
6. Cf. *Regulae*, IV (AT, X, 375).
7. Cf. A Mersenne, 15 avril 1630, AT, I, 139 FA, I, 256 : « Pour des problèmes, je vous en enverrai un million pour proposer aux autres, si vous le désirez ; mais je suis si las des mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus prendre la peine de les résoudre moi-même. »
8. Cf. A Mersenne, janvier 1630, AT, I, 105-106 (FA, I, 235) : « Je suis marri de votre érisipèle, et du mal de M.M. ; je vous prie de vous conserver, au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a moyen de trouver une médecine fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant. » 15 avril 1630, AT, I, 137, FA, I, 255 : « J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble... Je voudrais bien être déjà parvenu jusqu'à la recherche des maladies et des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre érisipèle... »
9. Cf. A Mersenne, 25 novembre 1630, AT, I, 180, FA, I, 286 : « Après *La Dioptrique* achevée, je suis en résolution d'étudier pour moi et pour mes amis à bon escient, c'est-à-dire de chercher quelque chose d'utile en la médecine, sans perdre le temps à écrire pour les autres... »
10. Cf. A***, fin mai 1637, AT, I, 370 FA, I, 540 : « Il me semble par là donner occasion de juger que j'use d'une méthode par laquelle je pourrais expliquer aussi bien toute autre matière, en cas que j'eusse les expériences qui y seraient nécessaires, et le temps pour les considérer. »
11. Cf. *Discours de la Méthode*, 6^e partie, AT, VI, 78.
12. *Ibidem*, AT, VI, 62.
13. Cf. *Discours de la Méthode*, 1^{re} partie, AT, VI, 3.
14. Cf. A Huygens, 5 octobre 1637, AT, I, 434-435 (FA, I, 800).
15. Cf. A Huygens, 4 décembre 1637, AT, I, 507 (FA, I, 818).
16. Cf. A Newcastle, octobre 1645, AT, IV, 329 (FA, III, 624).
17. Cf. Lettre-préface à l'édition française des *Principes*, AT, IX-2, 14 (FA, III, 779-780).
18. Cf. A Élisabeth, 18 mai 1645, AT, IV, 202 (FA, III, 566).
19. Cf. *Discours de la Méthode*, 3^e partie, AT, VI, 26.
20. Cf. A Christine de Suède, 20 novembre 1647, AT, V, 85.