

Henry More ou les esprits animaux au service de la pneumatologie

Martine Pécharman (CRAL, CNRS-EHESS)

Résumé : « Cet empire que notre âme a sur les esprits animaux, d'où vient-il ? Comment s'y prend-elle pour les faire couler dans toutes les parties du corps ? ». À cette question que lui pose Henry More dans une lettre du 5 mars 1649, Descartes ne répond pas autrement, le 15 avril 1649, qu'en annonçant que son traité à paraître des *Passions de l'âme* (publié à l'automne 1649) contient les explications demandées. Pourquoi donc More, qui affiche par cette question sa confiance dans la capacité de la philosophie de Descartes à résoudre la difficulté exposée, reprend-il cependant inlassablement, dans ses premières grandes œuvres philosophiques, *An Antidote against Atheism* (1653), *An Appendix to An Antidote against Atheism* (1655) et *The Immortality of the Soul* (1659), la démonstration que les esprits animaux ne peuvent pas se diriger eux-mêmes, ni être commandés par le cerveau, ou par cette partie du cerveau que Descartes nomme la glande pinéale, mais qu'ils sont l'« instrument général » et « immédiat » de l'âme ? Si la question du principe du mouvement animal ou volontaire revient dans ces différents écrits avec une insistance croissante, c'est que pour More, ce n'est pas de l'union de l'âme et du corps, mais de leur distinction réelle, que témoigne la subordination des esprits animaux au commandement de l'âme. Les esprits animaux constituent à cet égard un rouage essentiel dans la constitution par More de sa première doctrine métaphysique.

Mots clefs : Henry More, Descartes, dualisme, métaphysique, conarion, sens commun, *spirit*.

Parler des esprits animaux à partir des écrits dans lesquels Henry More (1614-1687) en fait mention permet d'éclairer un aspect peut-être trop négligé de l'œuvre du philosophe de Cambridge. L'intérêt pour les esprits animaux dans les débats suscités par les progrès de l'anatomie et de la médecine au XVII^e siècle constitue chez More un aspect, ou une dimension, de sa réflexion métaphysique elle-même. Le destin des esprits animaux dans les écrits de More se trouve lié, dans l'élaboration de sa philosophie, à la phase des essais de mise en place d'une doctrine chargée d'expliquer par l'existence de substances immatérielles des phénomènes dont la philosophie mécaniste prétend rendre compte par des raisons seulement matérielles. Les textes de More traitant des esprits animaux sont ainsi avant tout des textes témoignant d'un mode d'approche original de la question métaphysique du dualisme

substantiel à partir de l'union du corps humain à une âme immatérielle. Pendant une assez longue période de la réflexion philosophique de More, allant jusqu'à la fin des années 1650, ce mode d'approche lui a paru une voie à privilégier pour la constitution d'une métaphysique récusant l'identification entre étendue et corporéité et définissant, face à l'étendue matérielle, une étendue spirituelle. Mais lorsque More publie, en 1671, son 'manuel de métaphysique', l'*Enchiridion metaphysicum*¹, il n'y a plus trace en celui-ci de la méthode de démonstration dans laquelle les esprits animaux ont pu auparavant se voir conférer une valeur doctrinale essentielle. La preuve de l'existence d'une substance immatérielle dont participe dans les années 1650 la réflexion de More sur les esprits animaux disparaît dans l'*Enchiridion metaphysicum*. Cet effacement des esprits animaux dans les écrits de More après le début des années 1660 est représentatif d'une nouvelle orientation de sa doctrine métaphysique. Mais c'est dire que, inversement, leur importance dans ses écrits antérieurs peut nous aider à caractériser une première démarche de More en vue de la constitution d'une doctrine des substances spirituelles, ou pneumatologie.

La toute première philosophie de Henry More dans la suite de poèmes qu'il composa pendant les années 1640, avant de se convertir au genre prosaïque après une série de quatre lettres écrites à Descartes de décembre 1648 à octobre 1649, recèle sans nul doute de quoi soutenir la thèse d'un intérêt ancien du philosophe de Cambridge pour les esprits animaux². Il me semble cependant intéressant de faire débiter un peu plus tard l'analyse, et de replacer la question des esprits animaux chez More sous le chef spécifiquement de la manière dont ils font leur entrée en scène dans l'échange épistolaire de More avec Descartes. La convocation de la question psycho-physiologique des esprits animaux au sein d'une correspondance destinée au départ par More à demander à Descartes de mieux expliciter certains des articles de physique générale des *Principia philosophiae*³, pourrait être considérée à elle seule comme surprenante.

¹ *Enchiridion metaphysicum : sive, De rebus incorporeis succincta & luculenta Dissertatio*, Londini, J. Flesher, 1671. More expose dans cet écrit une série imposante de démonstrations de l'existence de choses incorporelles (pas moins de vingt démonstrations : par une étendue immobile distincte de la matière mobile, par l'existence de la matière comme amas de monades physiques, par la durée successive du monde corporel, par le phénomène de la gravité, par l'expérience de la pompe à air, etc.).

² Les excellentes et exhaustives analyses de Jasper Reid sur cette question dans *The Metaphysics of Henry More* (Dordrecht, Springer, 2012), ne négligent pas les premiers écrits poétiques de More, réunis dans le recueil *Philosophicall Poems* (Cambridge, Roger Daniel, 1647). Les deux poèmes les plus anciens (*Psychozoia* et *Psychathanasia*), d'abord publiés en 1642 dans *Psychodia Platonica or A Platonical Song of the Soul*, sont notamment commentés par Reid à cet égard.

³ Dans la Pars secunda des *Principia*, intitulée *De Principiis rerum materialium*, ce sont principalement la définition du corps (article 4), la démonstration de l'impossibilité du vide (article 18), la thèse de l'impossibilité de parties indivisibles de la matière (article 20), et l'attribution au monde d'une étendue indéfinie (article 21),

Cet étonnement-là est aisé à surmonter, dans la mesure où dès sa première lettre, More ajoute, en quelque sorte en appendice à son propos principal, des questions qui excèdent l'examen des principes de la philosophie naturelle de Descartes. C'est dans cette marge, si l'on peut dire, de l'objet primordial de la correspondance entre More et Descartes, que s'immisce la question des esprits animaux. Mais il est un autre étonnement lié à l'intervention de cette question dans les lettres entre More et Descartes. Ce qui ne laisse pas en effet de susciter une certaine perplexité à la lecture de ces lettres, c'est que l'apparition des esprits animaux s'y trouve comme dédoublée, selon qu'elle est voulue par Descartes, ou voulue par More. La première apparition des esprits animaux, qui est le fait de Descartes dans sa lettre du 5 février 1649, reste sans écho du côté de More. Ce n'est pas là le mode voulu par More pour la convocation des esprits animaux dans sa discussion avec Descartes, et c'est sur un autre plan que celui d'abord introduit par son interlocuteur, que More fait intervenir à son tour les esprits animaux dans sa réponse du 5 mars 1649. Dans les lettres de février et mars 1649 entre Descartes et More, les esprits animaux ne font ainsi leur entrée en scène du côté de More que sur fond d'une dissonance avec leur mode préalable d'introduction par Descartes. C'est de cet écart que je voudrais partir, car il permet de délimiter le registre précis dans lequel More entend inscrire la question des esprits animaux : un registre d'où les substances incorporelles ne sauraient être absentes.

1. Les esprits animaux dans la correspondance avec Descartes, ou la possibilité d'un modèle pour la philosophie naturelle

Au mitan des années 1640, More a lu les *Principia philosophiae*, source pour lui d'un revirement doctrinal dont témoigne, contre le finitisme défendu en 1642 dans le poème *Psychodia Platonica*, la cosmologie infinitiste du poème *Democritus Platonissans* en 1646. Il a lu en même temps les *Specimina philosophiae*, versions latines du *Discours de la méthode* et de deux des trois *Essais* de 1637, la *Dioptrique* et les *Météores*, qui ont fait l'objet à Amsterdam en 1644 d'une édition Elzevier conjointe avec les *Principia*. Ces autres lectures que les *Principia*, cependant, n'ont pas d'incidence directe sur l'entrée en scène des esprits animaux telle qu'elle est voulue par More dans sa lettre à Descartes du 5 mars 1649. Le fait est remarquable, car la Cinquième Partie du *Discours de la méthode*, reprenant l'exposé du traité non publié *L'Homme*, contient un développement sur « la génération des esprits

qui font l'objet des questions de More dans sa première lettre à Descartes, le 11 décembre 1648 (voir AT V, p. 238-243).

animaux »⁴. Avec le renfort de métaphores les comparant à des phénomènes physiques issus de deux éléments primordiaux, l'air et le feu, les esprits animaux sont décrits par Descartes « comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui montant continuellement en grande abondance du cœur vers le cerveau, se va rendre de là par les nerfs dans les muscles, et donne le mouvement à tous les membres »⁵. Cette description initialement produite dans *L'Homme* et rappelée dans le *Discours de la méthode* se trouve encore répétée dans le Discours IV de la *Dioptrique*, « Des sens en général », où Descartes, se réclamant des travaux d'anatomistes et médecins pour son analyse du système nerveux, établit d'abord que, outre les membranes enveloppant les nerfs, comparées à « de petits tuyaux divisés en plusieurs branches », et outre la « substance intérieure » des nerfs, comparée à « de petits filets tout le long de ces tuyaux »⁶, le troisième élément anatomique des nerfs est constitué par les esprits animaux, décrits à la façon de fluides dont la circulation est facilitée par la structure des deux autres éléments. Les esprits animaux se trouvent ainsi assimilés derechef à « un air ou un vent très subtil qui, venant des chambres ou concavités qui sont dans les cerveaux, s'écoule par ces mêmes tuyaux dans les muscles »⁷. Mais si anatomistes et médecins ont su isoler ces éléments des nerfs, quand il s'est agi d'assigner leurs emplois respectifs, ils ont, selon Descartes, tout embrouillé. Leurs explications n'ont pas su associer correctement fonctions spécifiques et structure matérielle des nerfs. Descartes au contraire conduit à son terme l'explication physiologique, il fait apparaître d'une part qu'il y a homogénéité fonctionnelle entre tous les nerfs, d'autre part quel est le rapport d'adéquation entre la fonctionnalité des nerfs et leurs éléments. Tous les nerfs ont la double fonction sensorielle et motrice, tous servent en même temps au mouvement et à quelque sensation, ces deux fonctions n'opèrent pas une partition entre des nerfs qui seraient seulement sensitifs et des nerfs qui seraient seulement moteurs. Par ailleurs, cette fonction due à l'inséparabilité de chaque nerf se trouve répartie au-dedans de chacun selon la différence, dans sa structure

⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 54 ; voir *L'Homme*, AT XI, p. 129-130 (la première publication de *L'Homme* - composé en 1633 - date de 1664 ; les commentaires de Ferdinand Alquié dans les notes de son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 388 sq. sont très utiles, ainsi que la belle étude pionnière d'Annie Bitbol-Hespériès, *Le Principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990, *passim* ; voir également l'étude récente de Vincent Aucante, *La Philosophie médicale de Descartes*, Paris, P.U.F., 2016, *passim*).

⁵ AT VI, p. 54. La traduction donnée dans les *Specimina* dit : « qui sunt instar venti subtilissimi, aut potius flammae purissimae, quae continue e corde magna copia in cerebrum ascendens, inde per nervos in musculos penetrat, & omnibus membris motum dat » (*Dissertatio de methodo*, p. 49).

⁶ *Dioptrique*, Discours IV, AT VI, p. 110. Les traductions respectives dans les *Specimina* donnent : « membranulae...multis ramis in modum tubulorum diffusae » (p. 95-96) ; « substantia...interior, ...in tenuissima quaedam veluti capillamenta divisa, per tubulorum istorum longitudines » (p. 96).

⁷ *Dioptrique*, Discours IV, AT VI, p. 110, rendu dans les *Specimina* comme suit : « spiritus animales qui instar venti, aut aeris subtilissimi, ex ventriculis seu cavis cerebri progressi, per eosdem tubos ad musculos evehuntur » (p. 96).

interne, entre les filets qui le tapissent et les esprits animaux qui y circulent. La fonction sensorielle doit être attribuée à la substance filamenteuse composant la face interne des nerfs et la fonction motrice aux esprits animaux. « Il faut penser », écrit Descartes, « que ce sont les esprits qui, coulant par les nerfs dans les muscles, et les enflant plus ou moins, tantôt les uns, tantôt les autres, selon les diverses façons que le cerveau les distribue, causent le mouvement de tous les membres »⁸. Il est impossible, après l'explication manquée par les médecins mais fournie par le philosophe, de confondre les « usages » des composantes anatomiques des nerfs.

Cette longue description physiologique du *Discours de la méthode* et de la *Dioptrique*, cependant, n'inspire à More aucune remarque ou interrogation dans sa lettre à Descartes du 5 mars 1649. Cette absence complète de commentaire ne manque pas de surprendre le lecteur de la correspondance, car la lettre de Descartes à laquelle répond alors More - la lettre du 5 février 1649 - a précisément fait intervenir les esprits animaux en mettant au premier plan leur fonction motrice. Cette fonction constitue en effet une pièce essentielle dans l'argumentation développée par Descartes, dans sa lettre du 5 février 1649, pour défendre sa théorie des bêtes-machines dans le *Discours de la méthode*, attaquée avec virulence par More en appendice de sa première lettre le 11 décembre 1648⁹. La réplique de Descartes à More dénonce l'erreur de raisonnement commise lorsque l'on infère, d'une conformité externe entre les corps des bêtes et les nôtres, une autre conformité, entre le principe interne des actions des bêtes et notre âme. L'erreur se loge initialement, pour Descartes, dans la croyance à l'identité en nous entre le principe des actions de notre corps et le principe de nos pensées. Nous réunissons en nous ces deux principes sous le nom unique d'*âme*, ce qui nous conduit à attribuer pareillement aux bêtes, à partir de la ressemblance extérieure entre leurs corps et le nôtre, une âme comme la nôtre, une âme qui soit non seulement à l'origine de mouvements corporels, mais également à l'origine de pensées. Descartes oppose à la confusion des deux principes internes des

⁸ *Dioptrique*, Discours IV, AT VI, p. 111, rendu dans les *Specimina* par : « *credendum est, spiritus per nervos in musculos dilapsos, eorumque mox hunc mox illum, magis aut minus inflantes, prout largius aut parcius a cerebro subministrantur, motum omnium membrorum efficere* » (p. 96).

⁹ Pour la critique par More de la thèse des animaux-machines dans sa lettre du 11 décembre 1648, voir AT V, p. 243-245. Le refus qu'il y ait chez les bêtes une *interna conscientia* de ce qu'elles font revient, selon More, à les dépouiller de la sensation et à leur ôter la vie, et d'après lui, si Descartes est tombé dans cette position extrême, c'est de crainte de devoir reconnaître aux bêtes, en leur accordant la pensée, une âme immortelle, réellement distincte du corps. Le dilemme de Descartes, autrement dit, a été selon More *ou bien dépouiller les bêtes de la sensation, ou bien donner l'immortalité aux bêtes*, et Descartes a fait le mauvais choix. Pour la défense de la thèse des animaux-machines par Descartes dans sa lettre du 5 février 1649, voir AT V, p. 276-279. Je me réfère dans ce qui suit au premier argument dans la défense de Descartes, AT V, p. 276. Lorsque je citerai la traduction française de ces lettres (publiée en 1659 et due au fils Clerselier), elle sera prise dans Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*. Texte latin et traduction. Introduction et notes de Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953.

mouvements de notre corps et des mouvements de notre pensée leur nécessaire distinction. Il n'y a pas dans l'homme lui-même une seule intériorité, mais deux, l'intériorité purement mécanique d'un principe matériel et l'intériorité strictement non-mécanique d'un principe immatériel. C'est cette opposition entre deux principes internes, l'un matériel pour les mouvements du corps, l'autre immatériel pour les pensées, qu'il est impossible, pour Descartes, de transposer aux bêtes. Dans sa réponse à More, Descartes appelle *âme corporelle* le principe seulement mécanique des mouvements de notre corps, qui ne saurait être le même que l'âme définie comme substance pensante, la *mens*. Tout ce que font les bêtes est pour lui explicable par la seule référence en elles à une âme corporelle. Or, cette *anima corporea*, ce principe mécanique qui est seul commun aux hommes et aux bêtes, n'a rien d'autonome. Cette âme-là, souligne Descartes, est soumise à une double dépendance : l'âme corporelle dépend d'une part de la force des esprits animaux, d'autre part de la configuration des membres du corps. Pour Descartes, faire intervenir les esprits animaux, c'est marquer que leur activité dans les membres du corps régit le principe interne seulement mécanique des mouvements du corps.

Dans la réponse de More du 5 mars 1649, le décalage est frappant avec la manière dont Descartes a convoqué la fonction physiologique des esprits animaux pour justifier la non-attribution de la pensée aux bêtes dans le *Discours de la méthode*. Pour More, même si Descartes la déclare réalisable, l'explication de toutes les actions des bêtes comme résultant d'un principe seulement mécanique reste encore à faire. Si Descartes donne un jour cette explication, qu'aura-t-il démontré, sinon que l'on ne peut pas démontrer que les bêtes ont une âme ? Mais Descartes n'a encore rien démontré à cet égard, et c'est là l'indice, pour More, de l'impossibilité absolue de pareille démonstration. L'argument de Descartes par la fonction motrice des esprits animaux laisse donc More totalement indifférent, car pour lui, le problème se situe au niveau de l'explication, non pas de simples mouvements corporels des bêtes, mais de conduites observables chez les bêtes. Ainsi, les esprits animaux font un tout autre genre d'apparition dans la lettre de More à Descartes du 5 mars 1649, que dans la lettre de Descartes à More du 5 février précédent. L'appui que Descartes prétend tirer de la fonction physiologique des esprits animaux est loin de gagner la conviction de More, cependant il ne prend même pas la peine de le souligner, car son intérêt pour les esprits animaux se situe en fait ailleurs. Aussi, lorsque More convoque à son tour les esprits animaux dans sa lettre du 5 mars 1649, ce n'est pas à propos du rôle argumentatif que Descartes leur fait jouer pour la

défense de la thèse des bêtes-machines, mais en discontinuité avec leur première convocation par Descartes.

More fait intervenir les esprits animaux au sein d'une série d'objections sur les *Principia* formant comme une annexe de sa lettre du 5 mars 1649, et venant s'ajouter à ses premières objections de décembre 1648, auxquelles Descartes a déjà répondu par sa lettre du 5 février. Dans cette série de neuf « nouvelles difficultés » rencontrées par More à la lecture des *Principia*, la sixième est relative à une formule utilisée dans l'article 189 de la Pars quarta, l'article *Quid sit sensus, & quomodo fiat* portant sur la nature et le mode de production de la sensation¹⁰. La phrase à laquelle More réagit comme recelant une difficulté affirme que « l'âme ou esprit est intimement unie au cerveau » (*animam sive mentem intime cerebro conjunctam*)¹¹. Dans cet article des *Principia*, Descartes soutient en effet sur l'âme humaine deux thèses qu'il tient pour compatibles : 1. l'âme humaine informe la totalité du corps ; 2. l'âme humaine siège dans le cerveau. Pour prouver que ce ne sont pas seulement les facultés d'intellection et d'imagination qui s'exercent au « siège principal » de l'âme - son siège cérébral -, mais aussi la faculté de sensation, Descartes résume brièvement dans ce passage son explication mécaniste de la production de la sensation, telle qu'il l'a développée dans le Discours IV de la *Dioptrique*. Du fait que les filets nerveux s'étendent du cerveau à toutes les autres parties du corps, le corps ne peut jamais être affecté dans l'une de ses parties par un corps extérieur, sans qu'un mouvement ne se transmette depuis les terminaisons des nerfs dans cette partie jusqu'à leurs autres extrémités dans le cerveau. Or, toutes les extrémités des nerfs dans le cerveau se rassemblent « autour du siège de l'âme » (*circa sedem animae*). À la diversité des mouvements transmis jusqu'au cerveau répond ainsi nécessairement et immédiatement la diversité des affections de « l'âme ou esprit intimement unie au cerveau », c'est-à-dire la diversité des sensations. Descartes n'en dit pas plus, et son résumé des explications du Discours IV de la *Dioptrique* ne mentionne pas le rôle des esprits animaux dans la transmission de mouvements par les nerfs depuis toutes les parties du corps jusqu'au cerveau¹². Mais c'est justement lorsque Descartes ne tient pas pour nécessaire dans les

¹⁰ Titre traduit « Ce que c'est que le sens, et en quelle manière nous sentons » par l'abbé Picot en 1647 (pour le latin, voir AT VIII-1, p. 315 ; pour la version française, AT IX, p. 310).

¹¹ Voir AT VIII-1, p. 316, 7. La traduction de Picot en 1647 (« l'endroit du cerveau auquel notre âme est étroitement jointe et unie », AT IX, p. 310) laisse tomber l'équivalence entre *anima* et *mens*, et restreint le cerveau à une de ses parties seulement, laissée indéterminée.

¹² Lorsque Descartes évoque dans cet article 189 le « siège de l'âme » autour duquel se réunissent toutes les terminaisons nerveuses dans le cerveau, il ne mentionne pas davantage le conarion ou glande pinéale (la « glande H » de *L'Homme*, siège de l'imagination et du sens commun – voir AT XI, p. 176-177). More en connaît

Principia d'expliciter - comme il l'a fait dans la *Dioptrique* - la fonction des esprits animaux dans la production des sensations, que More saisit avec empressement l'occasion de faire valoir leur statut dans l'union entre l'âme et le corps, pour élaborer une remise en cause de la philosophie naturelle mécaniste des *Principia*.

De même qu'il y a union, dans l'homme, entre l'âme et le corps, comme en témoigne la perception sensible, n'y a-t-il pas, dans la nature, union entre « quelque substance incorporelle » (*substantia aliqua incorporea*)¹³ et la matière, et cette substance n'exerce-t-elle pas sur les particules de la matière tout entière, de façon à produire les objets de notre perception sensible, un pouvoir analogue à celui de notre âme sur les esprits animaux dans notre corps ? More s'interroge, à partir de l'article 189 de la *Pars quarta* des *Principia*, sur l'usage proprement doctrinal qui peut être fait de la place des esprits animaux dans l'explication métaphysique de l'union de l'âme et du corps, afin de proposer sur ce modèle une explication non-mécaniste des phénomènes naturels. Lorsque More prend en considération les esprits animaux, ce n'est pas dans le cadre d'une analyse strictement physique qui met l'accent sur la dépendance à leur égard d'une âme seulement matérielle (cette âme suffisant à expliquer, selon la lettre de Descartes du 5 février, tout ce que font les bêtes), mais dans le cadre d'une analyse métaphysique de l'union entre l'âme immatérielle et le corps, où c'est au contraire leur dépendance à l'égard de cette âme qui se trouve mise au premier plan, afin de former à partir de là l'hypothèse que cette dépendance a son analogue dans le rapport des particules matérielles de tous les corps à « quelque substance incorporelle » dans la nature. Au lieu de signaler à Descartes une seule difficulté (*l'âme n'est-elle pas unie à tout le corps, plutôt qu'au seul cerveau ?*), More accumule ainsi les questions, car il vise, au-delà d'une autre explication que celle adoptée par Descartes pour l'union de l'âme et du corps, l'usage de cette union comme paradigme d'un autre genre de philosophie naturelle que celle des *Principia*¹⁴ :

[V]ous me ferez bien plaisir de m'apprendre ce que vous pensez de l'union de l'âme avec le corps (*sententiam tuam de coniunctione animae cum corpore*) ; si elle est unie à tout le corps, ou seulement au cerveau, ou si elle est seulement renfermée dans la glande pinéale (*conarium*), comme dans une espèce de petite prison (*parvulum aliquod ergastulum*)¹⁵ ; car je regarde cette glande, selon vos principes, comme le siège du sens commun, et comme la forteresse de l'âme. Je doute pourtant si l'âme n'occupe pas tout le corps (*dubito annon per universum corpus anima peruat*). Outre cela, je vous prie, comment se peut-il faire que l'âme n'ayant ni parties crochues ni branchues, puisse s'unir si étroitement au corps ? Je vous

cependant la fonction dans le schéma physiologique cartésien à partir du Discours V de la *Dioptrique*, qui parle d' « une certaine petite glande, qui [...] est proprement le siège du sens commun », AT VI, p. 129).

¹³ Pour cette expression, voir AT V, p. 314, 11-12.

¹⁴ Pour la citation qui suit, voir AT V, p. 313, 16 - 314, 22.

¹⁵ C'est-à-dire l'un de ces ateliers où l'on faisait travailler des esclaves enchaînés.

demande encore, ne se manifeste-t-il pas dans la nature quelque chose dont on ne saurait rendre aucune raison mécanique (*annon aliquid exerit se in natura, cuius nulla ratio Mechanica reddi potest*)¹⁶ ? Ce libre arbitre dont nous avons conscience en nous, de quelle manière naît-il (*Illud αὐτεξούσιον, cuius in nobis consciū sumus, quo oritur modo*)¹⁷ ? Et cet empire que notre âme a sur les esprits animaux, d'où vient-il aussi ? Comment s'y prend-elle pour les faire couler dans toutes les parties du corps ? [...]

[N]ous pouvons à notre gré pousser ou arrêter nos esprits animaux ; les envoyer ou les rappeler, comme il nous plaît [...] Je demande donc s'il seroit indigne d'un philosophe de reconnaître dans la nature une substance incorporelle (*in rerum universitate substantiam aliquam agnoscere incorpoream*), qui peut cependant imprimer dans quelque corps toutes les propriétés du corps, ou du moins la plupart, tels que sont le mouvement, la figure, la situation des parties, &c., comme les corps peuvent le faire les uns à l'égard des autres ; mais de plus, comme il est presque certain que cette substance remue et arrête les corps, ne pourroit-elle pas y ajouter aussi ce qui est une suite du mouvement, comme diviser, unir, dissiper, lier, figurer des petites parties, disposer les figures, faire circuler celles qui sont ainsi disposées, ou les mouvoir en quelque sens que ce soit, arrêter leur mouvement circulaire, et autres choses semblables qui produisent nécessairement la lumière, les couleurs, et les autres objets sensibles selon vos principes.

Il est aisé à More, lecteur par ailleurs de la *Dioptrique*, de décrypter à partir de l'article 189 de la Pars Quarta des *Principia* les différents acteurs de la doctrine physiologique complète de la sensation selon Descartes, et de réintégrer le conarion là même où sa mention fait défaut. Mais qu'il s'agisse du cerveau tout entier ou du seul conarion, la difficulté reste la même pour More : comment Descartes peut-il soutenir à la fois une information de tout le corps par l'âme, et une union étroite de l'âme avec une partie seulement du corps ? Le problème qui préoccupe More à la lecture de cet article des *Principia*, ce n'est pas de savoir si la meilleure explication physiologique correspondant à la thèse métaphysique de l'union de l'âme et du corps est celle qui favorise, comme siège de l'âme, la glande pinéale, plutôt que tout le cerveau. Même si l'on accepte de Descartes qu'il tienne le conarion seulement, au lieu du cerveau tout entier, pour la « forteresse » ou acropole de l'âme, cela ne résout pas la question essentielle, qui est de savoir comment se réalise l'union étroite de l'âme avec le corps¹⁸. Dans l'objection de More à Descartes, la restriction progressive du corrélat de l'âme dans son union avec le corps (tout le corps/seulement le cerveau/seulement la glande pinéale) ne propose pas un véritable éventail de possibles. Elle sert surtout à souligner que l'interrogation fondamentale doit porter sur la 'manière-de-se-faire' de cette union (sur le *tam stricte*, « si étroitement »). C'est du point de vue de ce recentrement du problème de l'union de l'âme et du corps qu'il est utile pour More de convoquer les esprits animaux.

¹⁶ Dans la première partie de cette phrase, je modifie la traduction (« n'y a-t-il pas des effets dans la nature, ... »), qui me paraît induire une lecture faussée.

¹⁷ Je modifie ici la traduction, qui donne fautivement : « Ce sentiment naturel que nous avons de notre propre existence, d'où naît-il ? ».

¹⁸ Dans sa réponse du 15 avril 1649, Descartes, comme l'a bien remarqué Alan Gabbey (« Henry More lecteur de Descartes : philosophie naturelle et apologétique », *Archives de philosophie*, t. 58, 1995, p. 364-365), étudie totalement le problème posé par More. Il se contente - voir AT V, p. 347 - de renvoyer aux explications de l'union entre l'âme et le corps dans son traité *De affectibus* à paraître (autrement dit dans les *Les Passions de l'âme*, publiées à la fin de l'année 1649).

Se demander comment l'âme parvient à commander aux esprits animaux dans toutes les parties du corps, c'est faire apparaître que l'union étroite de l'âme avec le corps suppose l'exercice par l'âme d'un libre pouvoir sur tout son corps. More détient là le moyen de faire de l'interrogation sur l'union de l'âme et du corps une interrogation, si l'on peut dire, 'microcosmique', dont l'enjeu peut être transposé à un niveau 'macrocosmique', au niveau de l'ensemble des corps et phénomènes naturels. L'âme qui commande aux esprits animaux dans tout le corps humain donne l'image en petit d'une substance incorporelle qui pénètre de même toutes les parties de la matière (en elles-mêmes impénétrables les unes par les autres). Contre l'explication entièrement mécaniste de la production des sensations par Descartes, More plaide pour une autre explication, voie d'accès à une interrogation d'un ordre encore supérieur. En plaçant à rang égal, parmi les choses échappant à toute raison mécanique, la direction par l'âme de la circulation des esprits animaux dans tout le corps et notre libre arbitre (*ἀντεξούσιον*), More ne met pas seulement en place la thèse que ce que Descartes analyserait comme une simple force mécanique des esprits animaux est d'abord orchestré par l'âme en tant que substance incorporelle. Lorsqu'il soutient que les mouvements des esprits animaux dans notre corps dépendent du bon vouloir de notre âme (*pro arbitrio nostro*), More voit beaucoup plus loin que la substitution de cette explication non-mécaniste à l'explication mécaniste de Descartes. Il voit la possibilité d'expliquer plus généralement toute la nature autrement que par de pures configurations de mouvements dans la matière. Le gouvernement des esprits animaux par notre âme fournit au philosophe de Cambridge le modèle d'une *stupenda virtus*, la « vertu merveilleuse » que posséderait une substance incorporelle d'exercer un gouvernement analogue sur toutes les parties de la matière. Cette substance, « par sa simple application sans liens, sans crochets, sans coins et autres instruments », aurait sur la matière un pouvoir comparable à celui de notre âme sur les esprits animaux, le pouvoir, indifféremment, de la resserrer, l'étendre, la diviser, la projeter, ou la retenir¹⁹. Au moment de la correspondance avec Descartes, More laisse encore indéterminée (ange ? démon ? âme ? Dieu ?)²⁰ la substance incorporelle dotée de ce pouvoir stupéfiant sur la matière. Mais ce qui est bien établi pour lui, c'est que la question de l'union étroite entre une substance immatérielle et une substance matérielle ne saurait être limitée à l'union dans l'homme entre l'âme et le corps.

¹⁹ Pour cette description, voir AT V, p. 315, 4-7.

²⁰ Voir AT V, p. 314, 25-26.

2. Les esprits animaux dans les écrits de l'Interregnum, ou comment prouver l'existence d'une substance spirituelle en l'homme

La manière dont les esprits animaux font leur apparition dans l'objection adressée par More en 1649 à la thèse cartésienne de l'union de l'âme et du corps dessine déjà leur destinée dans les écrits suivants du philosophe anglais. Il est remarquable que, au fil des publications de More dans les années 1650, le recours aux esprits animaux dans son argumentation ne cesse de prendre une importance croissante, jusqu'à l'usage assez massif qui en est fait dans *The Immortality of the Soul* en 1659. Après quoi, à ma connaissance, il ne sera plus question des esprits animaux dans les écrits de More, hormis dans quelques scolies de l'édition latine des *Opera omnia* de More en 1679²¹. Il ne sera plus besoin, en effet, de traiter des esprits animaux, car ils auront déjà accompli, avec la doctrine élaborée dans *The Immortality of the Soul*, la tâche argumentative qui leur a été assignée par More au début des années 1650, et qui est allée *crescendo* jusqu'à la publication de 1659. Il s'est agi, au moyen d'un argument fondé sur les esprits animaux, d'aider à définir le statut qui doit revenir, en métaphysique, à la pneumatologie, la doctrine des substances *spirituelles*, dont la démonstration de l'existence de l'âme comme substance immatérielle ne fait, pour More, que participer²². La large place accordée aux esprits animaux dans *The Immortality of the Soul* marque à cet égard l'atteinte d'un dernier degré dans l'argumentation. C'est de ce progrès et de cet accomplissement que rend compte aussi, du point de vue éditorial, le recueil *A Collection of Several Philosophical Writings* publié par More en 1662, au début de la Restauration anglaise. Ce recueil reprend, en y intercalant également les lettres à Descartes²³, les œuvres de More rédigées pendant l'Interregnum qui ont rendu la question des esprits animaux indissociable d'une réflexion ontologique sur les substances immatérielles. Je voudrais, dans cette seconde partie de mon étude, simplement décrire, dans les œuvres concernées, *An Antidote against Atheism* (1653), *An Appendix to the late Antidote against Atheism* (1655) et *The Immortality of the Soul* (1659), les étapes illustrant le rôle ainsi dévolu par More aux esprits animaux dans la mise en place progressive, en moins d'une dizaine d'années, d'une doctrine pneumatologique. La

²¹ *Opera omnia II. Opera philosophica, t. 2*, Hildesheim, Olms, 1966. Ces rares mentions, dans des scolies relatives aux publications des années 1650, ne sauraient signifier un retour des esprits animaux dans l'argumentation de More.

²² La première ébauche par More de sa doctrine pneumatologique est bien antérieure, cependant, aux écrits dont je fais état dans la présente étude : elle se trouve dans ses premiers poèmes philosophiques, *The Platonicall Song of the Soul* (1642).

²³ Si les lettres à Descartes s'intercalent, comme l'écrit intitulé *Enthusiasmus triumphatus* (1656), entre *An Antidote* et son *Appendix* d'une part, *The Immortality of the Soul* d'autre part, c'est que More, dans le recueil de 1662, adjoint à ces lettres, comme leur complément, un écrit composé en 1658 : *Epistola H. Mori ad V.C. quae Apologiam complectitur pro Cartesio, quaeque Introductionis loco esse poterit ad universam Philosophiam Cartesianam*.

doctrine atteinte en 1659, si elle marque le degré ultime d'une argumentation commencée en 1653, ne signifie pas cependant l'accomplissement définitif de la pneumatologie que More s'est toujours efforcé de construire. Cette doctrine ne satisfera plus More à partir de la fin des années 1660, et le retrait dans l'*Enchiridion metaphysicum* de 1671, au profit d'une nouvelle méthode démonstrative, du mode d'argumentation des années 1650, marquera aussi le retrait des esprits animaux, qui n'interviendront plus dans la réflexion pneumatologique de More²⁴.

2.1 *An Antidote against Atheism* (1653) et *Appendix to the late Antidote* (1655)

Dès 1653, dans *An Antidote against Atheism*²⁵, More entreprend de démontrer ce qui était resté quelques années auparavant, dans la lettre du 5 mars 1649 à Descartes, une simple hypothèse : tout n'est pas explicable dans la nature par le mécanisme²⁶. Dans la Seconde partie de cet écrit, notamment, il dénonce comme sophistique l'inférence, dans la philosophie naturelle mécaniste, de l'assertion *le pur mouvement général de la matière peut produire quelque chose* à la conclusion *le pur mouvement général de la matière produit toutes les choses*. Du fait de la substitution à la fois de la modalité de réalité (*produit*) à la modalité de possibilité ou de capacité (*peut produire*), et d'une universalité absolue (*toutes les choses*) à une quantité indéfinie (*quelque chose*), cette inférence est entachée de fausseté²⁷. Selon ce passage dans *An Antidote*, il faut plutôt reconnaître une division de tous les phénomènes particuliers dans la nature entre deux domaines : certains des ouvrages de la nature sont les effets du mouvement général imparti par Dieu à la matière, et d'autres les effets de « l'art divin incorporé à la matière », par quoi il faut entendre, précise More, les *logoi spermatikoi*

²⁴ Dans le contexte intellectuel de l'époque, l'inflexion nouvelle de la réflexion de More s'inscrit dans un mouvement plus général. Les particularités de la philosophie naturelle anglaise après 1660 ont été parfaitement résumées dans l'esquisse suivante : « Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, le principe de l'âme a fonctionné dans la philosophie naturelle sur une grande diversité de plans. [...]leur devoir religieux imposait aux philosophes de la Nature de décrire un monde où les âmes étaient présentes. [...]Toute action naturelle ne pouvait être représentée que par le travail des « esprits », degrés de fluides subtils qui modelaient et actaient le cosmos. Esprits et âmes étaient à la fois limites, éléments constitutants, sources et buts de cette entreprise. Pour les philosophes « naturels » de la Restauration, la pneumatique - centre d'intérêt essentiel - se confondait avec la pneumatologie » (Simon Shaffer, « Dévots et philosophes mécanistes : âmes et esprits dans la philosophie de la Nature, à l'époque de la Restauration anglaise », *Ethnologie française*, t. 23, n° 3, p. 317).

²⁵ *An Antidote against Atheism* [désormais *Antidote*], London, Roger Daniel, 1653 (la lettre dédicatoire à Anne Conway est non datée dans cette édition ; dans l'édition latine de 1679 des *Opera omnia* de More, elle apparaît comme datée d'avril 1650). Pour une analyse très éclairante de l'évolution de la doctrine pneumatologique de More, et de la place qu'y occupe la réflexion sur le dualisme substantiel, voir David Leech, *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism*, Leuven, Peeters, 2013, notamment la seconde partie du livre.

²⁶ Pour la position complexe de More sur la valeur des explications mécanistes en philosophie naturelle, voir Alan Gabbey, « Henry More and The Limits of Mechanism », dans *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, ed. by Sarah Hutton, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 19-35.

²⁷ *Antidote*, II, V, p. 60.

ou *rationes seminales*²⁸. Cette division, se défend More, ne signifie pas un *saltus* dans les ouvrages naturels. More établit une continuité, selon un schéma descendant, entre Dieu et la matière, « *this outmost and remotest shadow of [God]* »²⁹. La matière « obscurément vitale » conserve un rapport avec « la plus parfaite plénitude de vie » en Dieu³⁰. Et quant à l'art divin dont l'incorporation à la matière donne la raison de phénomènes irréductibles au pur mouvement de la matière, ce n'est qu'un art séminal, non un art rationnel : les *logoi spermatikoi* par lesquels l'art divin pénètre la matière ne sont pas des formes intelligentes. Lorsque l'art divin s'exerce dans la matière, il est « *inadvertent* », son opération n'est pas réfléchie et délibérée.

Est-ce à dire que lorsque More, dans *An Antidote*, démontre que tout n'est pas réductible à une explication mécanique dans la nature, le modèle mis en place dans la correspondance avec Descartes est rendu obsolète ? Dans la lettre de More à Descartes du 5 mars 1649, l'hypothèse d'une substance immatérielle à l'œuvre dans la matière enferme la supposition que cette substance soit dotée dans son union avec toute la matière des mêmes propriétés que l'âme dans son union avec le corps, les propriétés de raison et de libre arbitre. Mais le gouvernement que le pouvoir conscient de soi de l'âme exerce sur les esprits animaux dans tout le corps ne fonctionne pas comme modèle lorsque, dans *An Antidote*, More attribue à un art divin incorporé à la nature une partie des effets naturels. À propos de ces effets inexplicables par le mouvement de la matière, More décrit alors une hiérarchie vitale dont le dernier degré est celui d'opérations naturelles dépourvues de la volonté de produire ce qu'elles produisent, et de la conscience de ce qu'elles produisent. Cela pourrait paraître constituer un recul par rapport à l'importance accordée, dans la correspondance avec Descartes, au modèle de la direction par l'âme des mouvements des esprits animaux dans tout le corps, pour postuler qu'une substance immatérielle est, de même, unie à toute la nature. Tel n'est pas le cas, néanmoins. L'union entre l'âme et le corps demeure le modèle de l'union entre une substance immatérielle et toute la matière, mais More fait apparaître dans *An Antidote* que l'union 'microcosmique' entre l'âme et le corps n'est pas le modèle de toute l'union 'macrocosmique' entre une substance immatérielle et la matière. L'union 'macrocosmique' n'est pas elle-même à considérer à un seul niveau, mais à deux niveaux, entre lesquels il faut introduire une hiérarchie, selon que le principe immatériel uni à la

²⁸ *Antidote*, II, V, p. 61.

²⁹ Voir de même la lettre de More à Descartes du 23 juillet 1649, AT V, p. 383 : « *corpus [...], ultimam infimamque divinae essentiae, [...] umbram esse statuo* ».

³⁰ *Antidote*, II, V, p. 61 : « *the Nature of God being the most perfect fullness of life that is possibly conceivable, it is very congruous that this outmost and remotest shadow of himself be some way though but obscurely vitall* ».

matière est un principe intelligent, ou un principe en lui-même non-intelligent dépendant du premier. Au lieu de perdre toute valeur dans *An Antidote*, le modèle de la direction des esprits animaux par l'âme rationnelle acquiert en fait une valeur prépondérante, car il permet de construire la preuve même de l'existence d'une substance immatérielle gouvernant toute la matière, Dieu. Ce n'est qu'une fois démontrée, à l'aide de ce modèle accordant une part décisive aux esprits animaux, la nécessité de l'existence de Dieu comme substance spirituelle présidant à la production des phénomènes naturels dans la matière, que More fait place à une spiritualité subalterne - l'art divin immanent à la matière à la façon de purs *logoi spermatikoi* - qui œuvre dans la matière sans avoir elle-même la conscience de ce qu'elle y produit. L'importance à accorder aux esprits animaux ne se trouve donc nullement amoindrie dans la démonstration que propose *An Antidote*. Tout au contraire, c'est la considération de la fonction des esprits animaux dans le corps qui leur fait assumer un rôle essentiel dans la pré-démonstration, si l'on peut dire, au fondement de la démonstration de l'existence de Dieu : la démonstration que l'âme est une autre substance que le corps. Pour More dans *An Antidote*, c'est en faisant servir les mouvements des esprits animaux dans le corps à la preuve de la distinction réelle entre l'âme et le corps, que l'on dispose de l'argument le plus puissant pour prouver l'existence de Dieu. La dualité substantielle de l'âme et du corps fournit un schème démonstratif transposable en une preuve de l'existence de Dieu comme substance spirituelle, distincte de la matière, qui a le pouvoir de faire produire par la matière tous ses effets³¹.

Le chapitre conclusif de la Première partie de l'*Antidote*, le chapitre XI *Of the Nature of the Soul of Man*, permet d'enchaîner, au début de la Seconde partie, avec la démonstration qu'il en va de même, pour la matière universelle, que pour le corps dont l'âme incorporelle a le gouvernement dans l'homme. Les phénomènes de la matière universelle ne sont compréhensibles que si on les rapporte à un principe rationnel, Dieu, qui lui imprime le mouvement en sorte qu'elle produise des effets voulus par lui³². Il est donc essentiel, pour que ce mode de démonstration de l'existence de Dieu soit valide, que la démonstration elle-même

³¹ Voici en effet la conclusion par More de la démonstration de la distinction réelle entre l'âme et le corps : « *Wherefore we being assured of this that there is a Spirituall Substance in ourselves in which both these properties do reside, viz. of understanding and of moving Corporeall Matter, let us but enlarge our Minds so, as to conceive as well as we can of a spirituall Substance that is able to move and actuate all Matter whatsoever never so far extended, and after what way and manner soever it please, and that it has not the knowledge only of this or that particular being, but a distinct and plenary Cognoscence of all things ; and we have indeed a very competent apprehension of the Nature of the Eternall and Invisible God* ».

³² Voir *Antidote*, II, I, début (p. 43-44) et fin (p. 47 : « *That therefore that I contend for is this, that be the Matter moved how it will, the Appearances of things are such as do manifestly intimate that they are either appointed all of them, or at least approved by an universall Principle of Wisdome and Counsell* »).

de l'existence de l'âme humaine comme substance incorporelle apparaisse comme irréfutable. Or, pour More, c'est en faisant intervenir les esprits animaux dans la preuve de la spiritualité de l'âme, que cette preuve doit emporter la conviction. Le raisonnement qu'il expose dans *Antidote*, I, XI, est un raisonnement par l'absurde à partir de la supposition que l'âme n'est pas réellement distincte du corps, mais est seulement une modification du corps, soit que l'on entende par là une unique et universelle faculté du corps, ou plusieurs facultés du corps réunies ensemble³³. Dans cette supposition, les facultés et opérations ordinairement attribuées à l'âme doivent donc pouvoir être attribuées au corps seulement. More en fait immédiatement la vérification sur le cas des mouvements dits « spontanés » de notre corps, qui ne sont pas des mouvements de réaction à un stimulus externe, mais dépendent d'un pouvoir interne³⁴. Si l'on doit pouvoir attribuer au corps ces mouvements spontanés que l'on attribue en nous à un acte de la volonté, il faut pouvoir déterminer *à quoi* ils sont attribuables dans le corps. C'est là qu'intervient la considération des esprits animaux, car une réponse immédiate consisterait à dire que c'est *l'envoi des esprits animaux* dans tel ou tel muscle qui explique par exemple le mouvement de ma main lorsque j'écris. Or, cette explication ne serait qu'une pseudo-explication, la réponse avancée ne pouvant qu'engendrer la question : *qu'est-ce qui dirige l'envoi des esprits animaux ?* More examine trois réponses possibles à la question de savoir ce qui précisément oriente les esprits animaux vers le muscle adéquat pour tel mouvement particulier : 1. une auto-propulsion des esprits animaux ; 2. une propulsion des esprits animaux par le cerveau ; 3. une propulsion des esprits animaux par cette partie seulement du cerveau que l'on appelle le conarion ou la glande pinéale.

La démonstration par l'absurde de More soumet ces trois candidats possibles à l'épreuve d'un même critère, le critère de la cognition. Pour qu'un principe corporel (qui peut être les esprits animaux eux-mêmes) remplisse la fonction de direction des esprits animaux dans le corps, une condition est nécessairement exigée, la présence des trois capacités ordinairement attribuées en nous à l'âme, les capacités d'attention (*animadversio*), de mémoire et de raison. Si l'âme n'est qu'un mode du corps, comme le veut la supposition de départ, c'est alors un principe corporel qui doit posséder ces trois capacités. Lequel, parmi les trois principes corporels envisagés, les esprits animaux, le cerveau, ou la glande pinéale, peut satisfaire au

³³ Pour tout ce raisonnement, que je résume dans ce qui suit, voir *Antidote*, I, XI, p. 36-40.

³⁴ Le privilège accordé par la démonstration de More à la question des mouvements volontaires du corps ne veut pas dire que More entende loger l'âme humaine dans son corps « ainsi qu'un pilote en son navire », comme le supposerait la seule concession envisagée en ce sens dans le *Discours de la méthode* (voir AT VI, p. 59 : « il ne suffit pas qu[e l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres » ; *Specimina*, p. 53 : « *nec sufficere ut instar nautae in navi, ipsa in corpore habitet, nisi forsan ad illius membra movenda* »)

critère de la cognition ? Les esprits animaux auto-dirigés échouent d'emblée à remplir cette condition *sine qua non*. Leur matière subtile et liquide est faite d'une multitude de particules détachées les unes des autres et toutes en mouvement. Aucune de ces particules en agitation perpétuelle ne peut prétendre à la capacité d'attention, et *a fortiori* aux autres capacités cognitives. Peut-on alors attribuer à toutes ensemble l'attention qui fait défaut à chacune ? Cela est tout autant impossible, car leur matière les rend incapables toutes ensemble de mémoire (ce serait comme tenter d'imprimer des caractères sur l'eau ou sur le vent), elles ne sauraient donc toutes ensemble posséder non plus la capacité d'attention, dont la capacité mnémonique est la suite immédiate. Le critère de la cognition n'étant pas rempli, on ne saurait accorder aux esprits animaux l'auto-direction de leur transport vers les membres du corps.

Les deux autres possibilités constituent deux nouvelles impasses pour la supposition initiale. Leur invalidation par le critère de la cognition se fait de même pour une raison physiologique. Si l'on envisage une direction des esprits animaux par le cerveau, comment expliquer qu'un organe dont l'anatomie montre qu'il ne peut pas être lui-même doté de la sensation, ait la capacité d'envoyer délibérément les esprits animaux dans telle direction plutôt qu'ailleurs dans le corps ? Ce qui, en nous, a la sensation, a aussi l'attention, et par là la faculté de libre imagination et de raisonnement. Mais la matière du cerveau est molle et spongieuse, le cerveau n'est rien de plus qu'une pulpe flasque maintenue par les os du crâne. Il est donc impossible d'attribuer au cerveau, c'est-à-dire à une telle matière, des opérations telles que celles qui sont requises pour diriger les esprits animaux. Liberté de l'imagination, perspicacité des inférences rationnelles, ne peuvent pas être des propriétés d'un organe, le cerveau, que sa spongiosité rapproche d'une matière purement liquide. Les particules de cette matière quasi liquide qu'est le cerveau sont toutes dissociées, et leurs mouvements sont nécessairement distincts. Dans la supposition que le cerveau possède les facultés de sentir, imaginer, raisonner, il apparaît impossible d'établir dans quelle partie du cerveau se trouvent ces facultés. Que l'on suppose que c'est dans toutes les particules à la fois, ou bien dans chacune de ces particules séparément, dans les deux cas, on aboutit à une impasse. Si chaque représentation doit occuper tout le cerveau, cela empêche la conservation de toutes les autres, et anéantit la mémoire. Et si l'on divise les facultés cognitives entre les multiples particules désunies du cerveau, comment pourrait-il y avoir compréhension mutuelle entre elles ? Une telle compréhension serait requise pour décider ensemble de l'envoi des esprits animaux plutôt ici, ou plutôt là, dans le corps. Mais cela reviendrait à faire des différentes parties du cerveau autant de « personnes individuelles », ce qui est ridicule. À supposer même une

multiplicité d'actes d'attention dans le cerveau, comment parviendraient-ils à nous apparaître comme un seul acte d'appréhension d'un objet ? Et si ce qui est représenté d'un objet dans une partie se communiquait à toutes les autres parties, est-ce que cela ne reviendrait pas à avoir la représentation d'un seul et même objet avec toutes les situations contraires à la fois ? Un même objet nous paraîtrait situé en même temps devant et derrière, à gauche et à droite, et dans tous les sens simultanément. Les arguments ainsi accumulés par More montrent que la supposition d'une direction des esprits animaux par le cerveau constitue une absurdité.

Reste le dernier candidat, le conarion. D'emblée, More tourne en dérision la fonction de direction des esprits animaux qui serait dévolue à la glande pinéale. Supposer que cette petite glande, ce morceau chétif du cerveau, a le pouvoir de diriger les esprits animaux vers telle partie particulière du corps plutôt que telle autre, suscite autant l'hilarité de More que la fable d'un homme ayant le pouvoir de changer quand il le veut l'orientation du vent, simplement en posant son chapeau tantôt sur le côté droit, et tantôt sur le côté gauche, de sa tête. More déploie à cœur joie un ton de raillerie à propos du conarion. L'hypothèse de la fonction directrice de la glande pinéale pour les esprits animaux est présentée comme si ridicule en elle-même, que l'on se trouve dispensé d'en donner une réfutation – laquelle réfutation au demeurant ne produirait que des redites, puisqu'elle est nécessairement déjà comprise dans celle de l'hypothèse de la fonction directrice de tout le cerveau :

Si vous n'avez jamais entendu que les histoires merveilleuses que l'on raconte sur ce petit champignon caché, comment non seulement il entend et il voit, mais il imagine, il raisonne, il commande à la fabrique tout entière du corps avec plus de dextérité qu'un jeune Indien ne commande à un éléphant, quel logicien astucieux, quel géomètre subtil, quel homme d'État prudent, quel physicien talentueux et quel profond philosophe il est, et qu'ensuite par dissection vous découvrez que ce faiseur de miracles n'est rien d'autre qu'une insignifiante excroissance stupide et méprisable, une protubérance consistant en une fine membrane contenant une petite matière pulpeuse à peu près de la même nature que le reste du cerveau, *Spectatum admissi risum teneatis amici ?*, est-ce que vous n'en ririez pas aussitôt, au lieu d'en tenter la réfutation ?³⁵

Les trois candidats possibles à la direction des esprits animaux dans le corps étant de la sorte éliminés tour à tour, More peut assurer que les opérations attribuées d'habitude à l'âme (se souvenir, imaginer, raisonner) sont incompatibles avec une partie, quelle qu'elle soit, du corps. Il est donc prouvé, par l'application réitérée du critère de la cognition aux principes corporels envisagés pour l'envoi des esprits animaux dans les membres du corps, que l'âme est une substance réellement distincte du corps, et non pas une simple modification du corps. Se demande-t-on alors si cette substance réellement distincte de mon corps peut consister en un autre corps ? Tous les arguments déjà utilisés pour ruiner l'hypothèse que mon âme ne fait

³⁵ *Antidote*, I, XI, p. 40 (More introduit l'interrogation finale avec une citation prise de l'*Art Poétique* d'Horace).

que modifier mon corps ruinent de la même façon l'hypothèse qu'elle est une autre substance corporelle, réellement distincte de mon corps. Preuve est faite, *per absurdum*, que l'âme est une substance distincte du corps et incorporelle.

Toute cette démonstration apagogique est ainsi construite autour d'une donnée physiologique fondamentale : ce qui cause le mouvement d'un membre du corps, c'est *l'envoi des esprits animaux* dans le muscle concerné. Il suffit de reconnaître aux esprits animaux la fonction motrice des membres du corps, pour disposer des limites à l'intérieur desquelles situer l'argumentation prouvant l'existence de l'âme comme substance réellement distincte du corps et immatérielle. Leur matière liquide, extrêmement subtile et ténue, leur interdit radicalement d'être eux-mêmes les sujets d'opérations telles que celles de l'attention, de la mémoire, *etc.* L'impossibilité de leur attribuer le statut de soutien ou sujet des opérations cognitives qui sont indispensables à leur propre mise en mouvement dans telle ou telle direction dans le corps, vers tel ou tel muscle, les voue ainsi à n'être que les agents matériels d'une substance distincte du corps et immatérielle. Seule une substance qui possède la faculté représentative peut exercer la commande d'un mouvement des esprits animaux vers telle partie du corps et en vue de tel mouvement ou action : cette substance immatérielle a nécessairement, avec la faculté de compréhension, la faculté d'imprimer le mouvement, non pas directement à tel ou tel membre du corps, mais plus immédiatement *aux esprits animaux*. L'âme spirituelle utilise les esprits animaux et le cerveau comme exécutants de ses opérations. Cette substance spirituelle en nous, dotée à la fois de la propriété d'intellection et de la propriété de mise en mouvement de notre corps à l'aide des esprits animaux, donne ainsi selon *An Antidote* le modèle pour penser une autre substance spirituelle, Dieu, comme possédant à la fois l'omniscience, et le pouvoir de mettre en mouvement, non pas simplement telle matière particulière, tel corps individuel dans la nature, mais la matière universelle.

Dans la seconde édition de l'*Antidote* en 1655, augmentée d'un *Appendix*³⁶, More ne change rien à sa démonstration³⁷. L'*Appendix* ajouté à cette édition consacre cependant un chapitre - le chapitre X - à la défense de la démonstration de l'existence de l'âme comme substance immatérielle, contre l'objection d'après laquelle cette démonstration de l'*Antidote* ne constitue qu'un sophisme, du fait que les arguments prouvant l'incorporéité de l'âme humaine prouvent aussi bien l'incorporéité de l'âme des bêtes. Mais la première moitié de ce chapitre

³⁶ *An Antidote against Atheism. The second edition corrected and enlarged : with an Appendix thereunto annexed*, London, James Flesher, 1655. L'*Appendix* se trouve p. 293-398.

³⁷ Il est par ailleurs intéressant de noter que, dans les *Opera omnia* de 1679, ce chapitre ne fait l'objet d'aucune scolie de la part de More. La démonstration relative aux esprits animaux a conservé toute sa validité intrinsèque, indépendamment de son remplacement par d'autres démonstrations pour la constitution de la doctrine pneumatologique exposée dans l'*Enchiridion metaphysicum* de 1671.

de l'*Appendix* est entièrement consacrée à tout autre chose que la réponse à cette objection³⁸. More s'attaque d'abord à une résistance dont il présume qu'elle perdure chez les défenseurs de la glande pinéale après la lecture du chapitre I, XI de l'*Antidote*, dans la mesure où l'incapacité du conarion à remplir les conditions cognitives requises pour la direction des esprits animaux n'y a pas fait l'objet d'une démonstration détaillée. Il faut donc compléter la démonstration de 1653, faire la même chose pour le conarion que pour les esprits animaux et le cerveau, en prouvant que lui non plus ne saurait être « le premier principe en nous du mouvement spontané »³⁹. La raillerie initiale n'est plus de mise, car elle ne saurait affecter les convictions d'un solide Cartésien. More prend soin maintenant de montrer que, même en admettant comme le veut Descartes que la glande pinéale est « le siège organique du sens commun »⁴⁰, il demeure qu'elle ne peut pas être elle-même le principe des mouvements de notre corps. Sans un principe immatériel, l'accomplissement en nous des mouvements arbitraires que nous sommes conscients d'accomplir serait impossible, car les capacités intellectuelles nécessaires à cet accomplissement ne peuvent être inhérentes à la matière de la glande pinéale.

La démonstration de l'*Appendix* consiste en 1655 à nier successivement du conarion la perception, la mémoire, l'imagination, et la raison. La perception, d'abord. La matière du conarion est non seulement divisible, mais actuellement divisée, sa mollesse s'explique par la séparation entre ses particules. Toute image d'un objet sensible venant s'imprimer à la surface du conarion serait donc divisée autant y a-t-il de parties actuelles du conarion. La perception de toute l'image ne se produirait donc jamais. Chaque particule recevrait, soit une partie de l'image, mais celle-ci serait incommunicable aux autres particules, soit toutes les parties de l'image, mais alors, le conarion devant percevoir dans chacune de ses particules toutes les parties de l'image, l'image totale ne serait qu'un mélange confus et non la représentation distincte d'un objet. La mémoire ne peut pas davantage être attribuée au conarion, puisque la perception d'un objet effacerait nécessairement toutes les impressions précédentes. More élimine ensuite la capacité d'imaginer librement des images de choses fictives, qui supposerait qu'une partie du conarion pût agir sur une autre pour produire ces représentations imaginaires. Enfin, le conarion ne saurait se voir attribuer la raison, du fait de deux incapacités principales. D'une part, il n'a pas la compréhension immédiate que l'image d'une chose avec une qualité implique la négation pour cette chose de la qualité contraire (chaud =

³⁸ Le chapitre X se trouve p. 346-360. Pour la partie de ce chapitre qui seule intéresse mon propos, voir p. 346-353.

³⁹ *Appendix*, X, p. 347 (« *the first Principle of spontaneous Motion in us* »).

⁴⁰ *Ibid.* (« *the Organical seat of Common sense* »).

non froid, droit = non courbe). D'autre part, les « notions logiques, métaphysiques et mathématiques »⁴¹, qui sont absolument immatérielles, ne peuvent lui appartenir. More ajoute à cette série d'arguments une considération supplémentaire : si l'on accorde malgré tout la perception au conarion, on ne parvient pas à concevoir comment un simple ébranlement de cette petite protubérance chétive peut à lui seul conduire les esprits animaux vigoureux précisément là où ils doivent être conduits pour que tel ou tel mouvement du corps soit produit. Force est donc de conclure que le premier principe de nos mouvements volontaires ne peut être qu'une substance réellement distincte du corps et immatérielle. Seul un *Intellectual Spirit* a la capacité de diriger les esprits animaux au bon endroit dans notre corps pour que tel ou tel mouvement puisse s'accomplir.

2.2 *The Immortality of the Soul* (1659)

C'est en 1659, dans *The Immortality of the Soul*⁴², que la pneumatologie à la construction de laquelle More fait servir, comme sa pièce essentielle, une argumentation sur le principe nécessairement immatériel des mouvements des esprits animaux dans le corps, trouve son développement achevé. La division de la notion de substance entre les deux notions de corps (*body*) et esprit (*spirit*), et la définition du *spirit* comme substance pénétrable et inséparable/indivisible (*penetrable and indiscerpible*) alors que le corps est au contraire une substance impénétrable et séparable/divisible (*impenetrable and discernible*), rend explicite l'opposition, à l'étendue matérielle, d'une étendue que l'*Appendix to the late Antidote* a définie en 1655 comme « *Amplitude of presence* »⁴³. En attribuant à un principe immatériel la commande des mouvements des esprits animaux dans le corps, More entend mettre en place la thèse d'une présence immédiate de ce principe dans toutes les parties de la matière à laquelle il est uni. L'*Appendix to the late Antidote* a établi que la substance immatérielle rectrice des mouvements spontanés du corps humain - cette substance dont More a démontré l'existence dans *An Antidote*⁴⁴ en argumentant à partir des esprits animaux - se caractérise par

⁴¹ *Appendix*, X, p. 351 (« *Logical, Metaphysical, and Mathematical notions* »).

⁴² *The Immortality of the Soul* [désormais *Immortality*], London, J. Fletcher, 1659. Les références seront données dans l'édition de ce texte par A. Jacob, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

⁴³ Pour l'équivalence entre substance ou chose subsistant par soi (*res per se subsistens*) et chose étendue (*res extensa*), voir les lettres de More à Descartes (notamment 11 décembre 1648, AT V, p. 238, 21-23 et 28-31 ; 5 mars 1649, AT V, p. 305, 7-9). Pour la formule « *Amplitude of presence* », voir *Appendix*, X, p. 357. La dichotomie ontologique générale entre *Spirit* et *Body* est exposée dans *Immortality*, I, III, § 1, p. 29-30 ; le chapitre IV, § 1, p. 31-32, dénombre quatre espèces dans le genre du *Spirit* (Dieu, les anges, les âmes des hommes et des bêtes, et enfin les *logoi spermaticoi* ou « formes séminales des choses » - cf chapitre VIII, § 1, p. 46).

⁴⁴ Cette démonstration est maintenue dans *The Immortality of the Soul*, mais replacée au sein d'autres démonstrations, comme je l'indiquerai plus loin.

son « unité et indivisibilité »⁴⁵. L'indivisibilité d'une substance immatérielle ou *spirit* n'est pas comparable, a précisé l'*Appendix*, à celle d'un point mathématique, mais à celle d'une « sphère ou orbe de lumière » irradiant à partir d'un centre⁴⁶. Ce n'est que par cette « représentation symbolique »⁴⁷, souligne l'écrit de 1655, que l'on peut expliquer le principe intellectuel requis pour diriger les principes animaux dans le corps. L'unité et indivisibilité de la circonférence et des rayons de cette sphère avec son centre garantit, dans la perception sensible, la saisie entière et sans confusion des images. La réception d'une multiplicité de représentations particulières en un seul principe de perception, qui à la fois les unit toutes en un seul sujet et se les représente distinctes les unes des autres, se trouve assurée avec ce modèle d'indivisibilité. Tout ce dont on a démontré dans *An Antidote* I, XI (complété avec le chapitre X de l'*Appendix*) que le cerveau, ou une partie du cerveau, ou les esprits animaux, sont incapables d'en être les sujets, se réalise avec le principe immatériel entendu comme *spirit* auquel appartient l'unité et indivisibilité d'une sphère de lumière.

Dans *The Immortality of the Soul*, il s'agit, pour More, d'amplifier ce qui a été seulement amorcé dans l'*Appendix* de 1655 : une réflexion sur l'essence du *spirit*. Aussi ne se contente-t-il pas de répéter la simple preuve de la distinction réelle entre l'âme humaine et le corps, sur laquelle il a fondé dans *An Antidote* la preuve de l'existence de Dieu comme *Superintendent* de toute la nature matérielle⁴⁸. C'est désormais à la suite de la démonstration du caractère non-contradictoire de la notion de *spirit*, et par là de la possibilité de l'existence d'un *spirit*⁴⁹, et à la suite aussi de la démonstration de l'existence d'une substance immatérielle⁵⁰, que More inscrit la démonstration qu'il existe une substance spirituelle dans l'homme⁵¹. En outre, c'est

⁴⁵ *Appendix*, X, p. 358.

⁴⁶ *Appendix*, X, p. 357.

⁴⁷ *Ibid.* ; voir aussi *Immortality*, I, V, § 2, p. 34-35, pour cette « *Symbolical representation* » de l'indivisibilité du *spirit*.

⁴⁸ Pour le terme de *Superintendent*, voir *Antidote*, II, I, p. 45.

⁴⁹ Pour la démonstration, à partir de la définition générale de *spirit*, que cette notion n'est ni impossible ni inintelligible, voir *Immortality*, I, III-VIII, p. 29-49. More donne ensuite spécifiquement contre Hobbes la confirmation de sa démonstration que la notion de *spirit* est la notion d'une chose dont l'existence est possible (« *the Notion or Idea of a thing that may possibly be* », p. 58), en réfutant point par point des extraits du *Leviathan*, de *Humane Nature*, et du *De corpore* (voir *Immortality*, I, IX-X, p. 49 – 59).

⁵⁰ Cette démonstration se fait sur trois fondements, l'idée de Dieu comme essence absolument parfaite, l'existence du mouvement dans la matière (ainsi que l'ordre naturel qui est l'effet du mouvement), et l'observation d'effets extraordinaires (réunis dans la catégorie générale d'apparitions). Voir *Immortality*, I, XI-XIII, p. 59-70.

⁵¹ D'après More, bien que Descartes ait eu pour but de conclure qu'il y a une substance en nous qui est distincte de la matière, sa démonstration a manqué son but. L'argument de Descartes à partir du doute hyperbolique, tel que More le décrit, prouve seulement que la pensée doit appartenir à une substance distincte du corps. Il ne prouve pas que ce qui, *en nous*, pense, est une substance distincte de *notre* corps (*Immortality*, I, VIII, § 9, p. 48-49).

une « voie plus générale »⁵² que celle qui part directement de la considération du corps humain qui est d'abord suivie pour cette démonstration. Cette voie générale consiste à montrer que les facultés ou opérations dont nous avons conscience en nous sont absolument incompatibles avec la matière qui est seulement matière, la matière non-organisée⁵³. La démonstration que ces opérations ne peuvent pas être davantage attribuées à une certaine organisation du corps humain ne vient qu'ensuite. La distinction entre ces deux étapes pour mener à bien la démonstration qu'il y a dans l'homme une substance spirituelle permet, souligne More, de parer l'objection d'après laquelle des opérations incompatibles avec la matière considérée simplement quant à l'extériorité les unes aux autres de ses parties (*partes extra partes*) ne le sont plus avec un assemblage de parties en une matière structurée pour l'accomplissement de fonctions déterminées.

More fait ainsi apparaître, rétrospectivement, que la démonstration donnée directement en 1653 à partir du problème de la direction des esprits animaux dans le corps humain, constituait immédiatement une preuve ruinant l'argument que les tenants de la matérialité de l'âme prennent pour l'Achille de leurs arguments, leur argument le plus fort, l'organisation du corps. Pour interdire radicalement le recours à cet argument, la seconde étape, dans *The Immortality of the Soul*, de la démonstration de l'existence de l'âme humaine comme substance spirituelle, se donne pour objet l'examen d'une série de thèses sur l'organisation du corps humain, illustrées dans les différentes doctrines du « siège du sens commun »⁵⁴. L'examen de ces doctrines observe lui-même deux phases, en fonction de deux hypothèses sous lesquelles il se trouve placé successivement par More. D'abord l'hypothèse que « nous ne consistons en rien d'autre qu'une pure matière modifiée et organisée »⁵⁵, puis l'hypothèse qu'« il existe en l'homme une substance immatérielle ou âme »⁵⁶.

Sous la première hypothèse, toutes les doctrines du sens commun (*Common Sense/Common Sensorium/Common Percipient*)⁵⁷ sont frappées à tour de rôle de fausseté. More distingue

⁵² *Immortality*, II, I, § 1, p. 77 (More précise que cette plus grande généralité n'est pas synonyme d'un défaut de rigueur : « *This Truth [i.e. That there is an Immaterial Substance in Man] we shall make good first in a more general way, but not a whit the lesse stringent, [...].* »).

⁵³ Cette démonstration concernant « la matière considérée de manière générale » occupe les trois premiers chapitres du livre II, p. 77-102. Elle ne fait qu'un avec une critique systématique de Hobbes, tant pour son *De corpore* (1655), que pour ses positions dans la controverse sur le *free-will* avec Bramhall, rendues publiques en 1654-1656.

⁵⁴ *Immortality*, II, IV, § 1, p. 103. More prend en considération dix doctrines, qu'il ne réfère pas systématiquement à des auteurs déterminés. Il nomme cependant, dans la première phase de son examen, Regius, c'est-à-dire Henri Le Roy (II, § 8, p. 105) et Descartes (§ 9, p. 105). La seconde phase de l'examen indique deux nouveaux noms, Van Helmont et Hobbes (II, VII, § 4, p. 118).

⁵⁵ *Immortality*, II, IV, § 1, p. 103.

⁵⁶ *Immortality*, II, VII, § 1, p. 117.

⁵⁷ Pour l'énumération de ces doctrines, voir *Immortality*, II, IV, p. 103-105.

dans ce cadre, pour leur réserver une réfutation séparée, trois formes d'attribution du sens commun à une certaine organisation du corps humain⁵⁸. La glande pinéale de Descartes (« *the most pure Mechanical Invention is that of the use of the conarion* »⁵⁹) assez longuement, puis très rapidement la moelle épinière, et enfin de façon détaillée les esprits animaux contenus dans le quatrième ventricule du cerveau, sont examinés de façon privilégiée par rapport aux autres thèses sur le siège du sens commun. Au terme de cet inventaire réfutatif placé sous la première hypothèse, le but recherché est en fait déjà atteint, pour ainsi dire de manière cumulative. À travers l'élimination progressive des dix doctrines examinées, la démonstration « qu'il y a une âme ou substance incorporelle qui réside en nous, distincte du corps » se trouve parfaitement accomplie⁶⁰. Néanmoins, il paraît essentiel à More de reprendre une à une toutes les doctrines du sens commun en les plaçant cette fois sous l'hypothèse de l'existence d'une substance immatérielle en l'homme. Une question, en effet, reste à résoudre, pour connaître non seulement l'existence, mais aussi la façon d'opérer, de la substance spirituelle en nous, et c'est la question que More avait déjà proposée dans sa lettre à Descartes du 5 mars 1649 : *quel est le mode de l'union de l'âme et du corps ?* Après avoir démontré l'existence de l'âme immatérielle, il faut donc encore se demander : 1. quel est, dans le corps, le siège principal à partir duquel l'âme immatérielle exerce la fonction complexe du sens commun. 2. si l'âme immatérielle est confinée à cette partie seulement du corps où elle a son siège principal, ou bien si elle s'étend à travers tout le corps ; 3. de quelle façon l'âme immatérielle exerce les multiples fonctions du sens commun, ses fonctions cognitives et sa fonction directive⁶¹.

Par ces questions, le mode d'argumentation auquel More s'était limité dans *An Antidote* et dans l'*Appendix* se trouve de nouveau dépassé dans *The Immortality of the Soul*, comme il l'a été déjà par la réinscription de l'argumentation de 1653 et de 1655 simplement comme une

⁵⁸ Cette critique fait l'objet de deux chapitres, dont le premier tout entier consacré au conarion de Descartes (voir *Immortality*, II, V-VI, p. 106-116).

⁵⁹ *Immortality*, II, IV, § 9, p. 105. L'examen de l'opinion de Descartes dans la *Dioptrique* (cf lettre de More à Descartes, 5 mars 1649, AT V, p. 313) et dans *Les Passions de l'âme* est l'objet d'une réfutation soignée, en développant les arguments déjà utilisés dans l'*Appendix* de 1655, pour montrer que les raisons purement mécaniques de Descartes ne peuvent pas rendre compte de la perception sensible, ni de la production du mouvement spontané dans le corps, la glande pinéale ne pouvant même pas déterminer les esprits animaux, dont la force échappe nécessairement au pouvoir d'une matière aussi faible (voir *Immortality*, II, V, §§ 1-8, p. 106-110).

⁶⁰ *Immortality*, II, VI, § 9, p. 116. On peut noter que ce chapitre ne fait l'objet d'aucune scolie dans les *Opera omnia* de 1679.

⁶¹ Pour ce complément d'analyse que s'assigne More, voir *Immortality*, II, VI, § 9, p. 116. Je dis 'fonction directive' (faute d'avoir trouvé un meilleur terme) plutôt que 'fonction motrice', car More précise bien que l'âme n'a pas le pouvoir de « mouvoir la matière », mais que « son privilège particulier est de déterminer la matière en mouvement » (*Immortality*, II, VIII, § 10, p. 128-129). L'imagination et la volonté peuvent seulement diriger le mouvement des esprits animaux dans le corps vers les organes du mouvement spontané, non pas leur donner le mouvement, ni augmenter ou diminuer ce dernier (voir *Immortality*, III, I, § 7, p. 195).

partie intermédiaire (au sein de l'examen des doctrines du sens commun sous la première hypothèse) à l'intérieur d'une démonstration beaucoup plus circonstanciée. Il s'agit maintenant, pour More, de faire apparaître que le corps auquel l'âme spirituelle est unie en nous n'est pas un corps qui se réduirait, en dehors de la partie du corps où et d'où l'âme exerce ses fonctions, à une matière où tout arriverait par des pouvoirs purement mécaniques. Il est un autre pouvoir de l'âme spirituelle que le pouvoir qui a son siège - le siège du sens commun - dans une partie, et une seule, du corps. Cet autre pouvoir de l'âme-*spirit* est son « pouvoir plastique » (*Plastick power*), le pouvoir par lequel elle est elle-même « l'architecte » de son corps⁶². D'après *The Immortality of the Soul*, il n'y a pas d'autre possibilité que celle-là pour comprendre l'organisation du corps humain. D'une part, il est impossible de tenir la fabrique d'un corps individuel pour le résultat d'un concours d'atomes. D'autre part, l'architecte n'en est pas Dieu, car dans ce cas il n'y aurait jamais aucune faute de fabrique. Les corps individuels ne sont pas non plus fabriqués par le *Spirit of Nature*, substance immatérielle créée par Dieu qui agit dans la matière du monde sans avoir conscience de son action. Le *Spirit of Nature* se contente d'une préparation rudimentaire de la matière d'abord informe pour la rendre apte à son façonnement par l'âme en un corps individuel⁶³. Chaque individu humain doit par conséquent être vu comme « un monde particulier » dont son âme est elle-même l'architecte, accomplissant pour ce microcosme ce que « la faculté plastique de l'Âme du monde » accomplit pour le macrocosme⁶⁴. L'âme humaine, comme le dit une scolie de l'édition des *Opera omnia* en 1679, a une faculté plastique « *hominiformis* », alors que celle du *Spirit of Nature* est « *omniformis* »⁶⁵. La fabrication qui est l'œuvre du pouvoir plastique de l'âme s'oppose, précise *The Immortality of the Soul*, au modèle artificialiste de l'action externe d'une intelligence sur une matière. Une proximité plus grande que celle à laquelle se borne le modèle artificialiste est requise pour l'union entre l'âme et le corps : « *a more particular and near union* »⁶⁶. Le rapport n'est pas

⁶² *Immortality*, II, X, § 2, p. 134 (« *the more particular Architect* ») et p. 135 (« *the peculiar and most perfective Architect* »).

⁶³ *Immortality*, II, X, § 2, p. 135 (« *give some rude preparative strokes towards Efformation* »). La scolie de 1679 sur ce passage - traduit « *primas quasi lineas ducat futurae efformationi praevias* » - rapporte cette thèse à la notion d'une sorte d'illumination préalable de la matière par l'âme universelle chez Plotin, *Ennéades*, VI, VII, 7 (*τὴν προῦπογραφήν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὄλην*): voir *Opera omnia*, II-2, p. 360.

⁶⁴ *Immortality*, II, X, § 2, p. 135. Comme le montre une scolie de 1679 pour une autre occurrence de l'expression *Anima mundi*, celle-ci doit être prise au sens de *Spiritus Naturae* (*Opera omnia*, II-2, p. 355, à propos de *Immortalitas animae*, II, VIII, § 6).

⁶⁵ *Opera omnia*, II-2, p. 369, scolie à propos de de *Immortalitas animae*, II, XII, § 6.

⁶⁶ *Immortality*, II, X, § 2, p. 135 (More dit aussi : « *a more particular and close union* »).

externe, mais interne, il est entre la faculté plastique de l'âme et une matière qu'elle « modèle et organise intrinsèquement »⁶⁷.

L'objection adressée à Descartes dans la lettre du 5 mars 1649 trouve ici l'expression claire de sa solution : ce n'est pas seulement l'union de l'âme avec la partie du corps où elle exerce les fonctions du sens commun, mais aussi son union avec la matière de tout son corps, qui doit être signifiée lorsque l'on parle de l'union étroite, ou intime, de l'âme avec le corps qu'elle informe. L'âme étroitement unie au corps n'est pas simplement, comme l'a cru Descartes, l'âme qui pense et dirige les mouvements des esprits animaux, c'est également l'âme qui accomplit la « fabrication vitale »⁶⁸ du corps. En tant que *spirit*, l'âme se voit attribuer par More la capacité de se contracter et de se dilater. L'âme humaine peut ainsi être décrite, dans *The Immortality of the Soul*, comme commençant dans des limites étroites l'organisation, à partir d'une matière préparée par le *Spirit of Nature*, du corps dont elle est l'architecte vital, et poursuivant cette organisation jusqu'à ce que le corps atteigne sa pleine croissance. L'âme se dilate au même rythme que le corps, et c'est ainsi, souligne More, qu'elle prend possession de son corps en tous ses membres et l'occupe tout entier⁶⁹. Aux yeux de More, l'explication de l'union de l'âme et du corps ne rend pleinement justice au statut de *spirit* de l'âme que si l'on reconnaît ce qu'il appelle dans *The Immortality of the Soul* « une sorte d'hétérogénéité dans l'âme », en tant que l'âme n'a pas le même pouvoir partout dans son corps⁷⁰. Le sens qu'il faut donner à cette hétérogénéité n'est pas celui d'une discontinuité, mais au contraire, d'une diffusion sans rupture dans le passage du plus parfait au moins parfait⁷¹. More représente le rapport du *sensorium* commun à la partie plastique de l'âme selon un modèle émanatif. La partie non-perceptive de l'âme est comparable à des « rayons » émis depuis le « centre de perception » de l'âme : dans sa privation de la fonction perceptive, la partie seulement plastique de l'âme demeure une « émanation essentielle » de sa partie noble⁷².

⁶⁷ *Immortality*, II, X, § 2, p. 135 (« *intrinsically shapes out and organizes* »).

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Immortality*, II, XI, § 10, p. 144 (« *a kind of Heterogeneity in the Soul* »).

⁷¹ Dans *Immortality*, III, II, § 4, p. 300, cette diffusion est présentée comme une suite de cercles allant s'élargissant à partir du « centre de l'âme ».

⁷² *Immortality*, II, XI, § 10, p. 144 (« *Centre of Perception* » - More dit aussi : « *the Root of the Soul* ») et p.145 (« *that precious part of the Soul in which resides Perception, Sense and Understanding, may send forth such an Essential Emanation of itself as is utterly devoid of all Sense and Perception ; which you may call, if you will, the Exterior branches of the Soul, or the Rayes of the Soul, if you call that nobler and diviner part the Centre* »). Le modèle est le même pour le rapport entre Dieu, « *the highest Life* » (p. 144), et la matière sans vie. Voir aussi III, II, § 3, p. 199, où l'hétérogénéité de l'âme est expliquée comme la différence entre le renfermement de la faculté perceptive dans une certaine partie seulement de l'âme (le « centre de l'âme »), tout le reste revenant à la faculté plastique.

Dans les différentes étapes de cette démonstration, *The Immortality of the Soul* accorde à plusieurs reprises une place essentielle aux esprits animaux. C'est ainsi dans l'ouvrage où More entend présenter une doctrine achevée de la substance spirituelle, ou pneumatologie, qu'il développe aussi le plus longuement, sur plusieurs chapitres, une analyse des esprits animaux. Il n'en est fait qu'une brève - et cependant décisive - mention au sein de la démonstration générale portant sur la matière en tant que matière⁷³, mais dans la démonstration suivante, portant sur la matière en tant qu'elle est organisée pour des fonctions déterminées, les esprits animaux deviennent un objet primordial dans l'examen des doctrines du siège du *Common Percipient* sous l'hypothèse que nous ne sommes qu'une « pure matière modifiée et organisée »⁷⁴. Ils continuent à occuper le devant de la scène dans l'examen de ces mêmes doctrines sous l'hypothèse qu'il existe en nous un principe immatériel, examen doté pour More d'un double enjeu, la détermination du mode d'union de l'âme et du corps (leur union étroite est-elle seulement partielle, ou aussi totale ?), et la définition du mode d'exercice par l'âme des fonctions du sens commun⁷⁵.

Dans la première démonstration selon la « voie générale », la possibilité d'une matière sentante est combattue par More avec une impressionnante panoplie d'arguments. More combat le monisme ontologique illustré par Hobbes, pour qui il n'est pas d'autre existant que matériel, si bien que la propriété de perception est une propriété de la matière. Si les esprits animaux ne font qu'une apparition fugace dans cette démonstration systématique par More de l'incapacité de la matière *qua* matière à être le sujet des opérations qui sont les nôtres, leur convocation est cependant particulièrement marquante. More affirme en effet que « les esprits animaux dans l'homme, si la matière pouvait être l'âme, seraient l'âme du corps »⁷⁶. Les esprits animaux, s'il n'y avait pas une absolue impossibilité que la matière fût sentante, seraient cette matière, et cette matière seule, qui pourrait valoir comme le centre de perception commun dont dépend non seulement la connaissance, mais aussi le mouvement spontané. More énonce à cet égard un dilemme théorique dont la double démonstration déployée dans *The Immortality of the Soul* - une démonstration d'abord générale, puis une démonstration spécifique au corps humain - permet de donner l'entière résolution, et de savoir laquelle des

⁷³ Voir *Immortality*, II, II, § 3, p. 89.

⁷⁴ Voir *Immortality*, II, V-VI, p. 106-116 (pour l'expression citée, voir II, IV, § 1, p. 103).

⁷⁵ Pour la réalisation du premier enjeu, voir *Immortality*, II, VII-X, p. 117-140 ; et pour celle du second enjeu, II, XI, p. 140-145.

⁷⁶ *Immortality*, II, II, § 3, p. 89 : « *the Animal Spirits in Man, which, if Matter could be the Soul, were the Soul of the Body* ».

deux branches de l'alternative est la bonne. Le dilemme se formule ainsi : une matière subtile comme celle des esprits animaux est « soit l'âme, soit l'instrument immédiat de l'âme »⁷⁷.

C'est précisément à l'établissement de la preuve que les esprits animaux sont *l'instrument immédiat de l'âme*, que va parvenir la démonstration relative dans *The Immortality of the Soul* à la matière organisée du corps humain. La doctrine des esprits animaux comme siège du sens commun (plus précisément, la doctrine que le sens commun a son siège dans les esprits animaux les plus purs, ceux qui sont contenus dans le quatrième ventricule du cerveau⁷⁸) figure alors, dans l'inventaire par More des doctrines du sens commun, en dernière position, et ce rang est déjà par lui-même significatif de la coupure que More va faire passer entre cette dernière doctrine et toutes les précédentes. Comme toutes les autres doctrines, la doctrine attribuant aux esprits animaux les fonctions à la fois cognitives et directive du *sensorium* commun est examinée successivement sous deux hypothèses, d'abord l'hypothèse que nous ne sommes qu'une certaine matière organisée, puis l'hypothèse qu'il existe en nous une âme immatérielle. Mais, à la différence des autres doctrines, le résultat de l'examen de la doctrine des esprits animaux sous les deux hypothèses n'est pas doublement négatif. La doctrine d'après laquelle le sens commun a son siège dans les esprits animaux est la seule à changer de statut, à passer du négatif au positif, quand la considération de la matière en tant qu'organisée est placée, non plus sous l'hypothèse que nous ne sommes qu'une pure matière modifiée, mais sous celle de l'existence en nous d'une substance spirituelle.

Placée sous la première supposition, où l'on attribue à la matière organisée du corps humain elle-même la capacité d'être le siège du sens commun, la doctrine pour laquelle les esprits animaux ont cette capacité se trouve déjà singularisée par More comme pouvant paraître, à première vue, la plus plausible. Les esprits animaux pourraient sembler les plus aptes à la double fonction requise du sens commun, la perception et la direction des mouvements volontaires, et More en voit une preuve indirecte dans le fait que même les philosophes qui rendent l'âme corporelle, lui reconnaissent à tout le moins une nature ou essence corporelle constituée de « quelque matière subtile et fine », autrement dit une matière (air, feu, ou

⁷⁷ *Immortality*, II, II, § 3, p. 89 : « *either the Soul, or her immediate Instrument* ».

⁷⁸ D'après une remarque de More dans *The Immortality of the Soul* (II, IX, § 6, p. 133), ce sont les études anatomiques de « *Bartholine and others* » qui ont révélé que les esprits animaux les plus purs sont contenus dans le quatrième ventricule du cerveau. Je remercie Annie Bitbol-Hespériès de m'avoir éclairée sur cette référence en m'indiquant que, dans l'*Anatomia reformata* (1651, réimp.1655) de Thomas Bartholin (1616-1680), manuel d'anatomie composé, avec plusieurs amendements et ajouts, à partir des *Anatomicae institutiones* (1632) de son père Caspar Bartholin (1585-1629), on trouve, sinon cette affirmation quant aux esprits animaux eux-mêmes, du moins la qualification répétée de « *purissimus* », « *subtilissimus* » pour le quatrième ventricule, dit *ventriculus nobilis*, où est engendré le *spiritus animalis* (Lib. III, cap. IV, p. 326-327, reprenant les p. 216-217 des *Anatomicae institutiones*).

lumière) avec laquelle les esprits animaux ont une grande « affinité »⁷⁹. Mais l'apparente plausibilité de la doctrine des esprits animaux comme siège du sens commun se délite rapidement. Cette doctrine, comme toutes celles qui prétendent avoir réussi à identifier dans notre corps quelque chose qui serait capable d'être le siège du sens commun⁸⁰, est fautive. Contre l'assignation aux esprits animaux de la capacité d'être le principe de la perception et le principe de la direction du mouvement dans les muscles, More insiste ainsi sur l'impossibilité pour la matière parfaitement liquide et dissociée des esprits animaux, d'assurer des fonctions aussi complexes. Une matière fluide à ce point, une matière si désunie, ne saurait notamment être le principe du mouvement spontané qui relève entièrement de notre délibération et de notre commandement. Les esprits animaux n'ont aucun moyen de communication entre eux, ils ne font que « se bousculer » les uns les autres, et il serait aussi absurde, ironise More, de leur attribuer le siège du sens commun, que de croire que les hommes échangent leurs pensées en entrechoquant leurs têtes⁸¹. Étant voués par leur nature matérielle à agir indépendamment les uns des autres, les esprits animaux, s'ils étaient le principe du mouvement volontaire, ne produiraient que le plus grand désordre entre les membres du corps. La cause du mouvement spontané doit consister en « quelque chose de parfaitement un et indivisible », ce que n'est pas la matière des esprits animaux⁸². La même qualité de subtilité qui pouvait sembler donner un avantage aux esprits animaux pour la fonction de *sensorium* commun interdit absolument qu'on leur accorde ce statut. L'élimination des esprits animaux porte ainsi le dernier coup fatal à l'hypothèse que notre corps peut être le sujet du sens commun. Par la démonstration que la matière des esprits animaux est incompatible avec les fonctions du sens commun, on démontre définitivement, *a contrario*, l'existence en nous d'une substance immatérielle. Aussi longtemps que l'on exclut la présence en nous de cette âme-principe spirituel, on ne parvient pas à assigner le siège du sens commun, et cela vaut pour les esprits animaux comme pour les autres prétendants.

Cette démonstration, cependant, n'est pas le dernier mot de More sur les esprits animaux dans *The Immortality of the Soul*. Le changement d'hypothèse auquel More procède dans son argumentation, le remplacement de l'hypothèse que la matière organisée peut accomplir

⁷⁹ *Immortality*, II, VI, § 2, p. 113 ; cf II, VIII, § 5, p. 127 (sur la « secte épicurienne » qui soutient que l'âme est corporelle, mais choisit pour sa matière celle qui est la plus subtile).

⁸⁰ Voir *Immortality*, II, VI, § 3, p. 113 : « *able to sustain so noble an office as to be the common Percipient in our Body* ».

⁸¹ *Immortality*, II, VI, § 5, p. 114 (« *having no means of communicating one with another, but justling one against another ; which is as much to the purpose, as if men should knock heads to communicate to each other their conceits of Wit* »).

⁸² *Ibid.* (« *it is not such a lubricous Substance as the Animal Spirits, nor so disunited ; but something more perfectly One and Indivisible, that is the cause [of spontaneous motion]* »).

toutes les opérations dont le sens commun est le principe, par l'hypothèse qu'il existe en nous une substance immatérielle à laquelle rapporter toutes ces opérations, permet de reprendre à nouveaux frais l'examen des différentes doctrines relatives au siège du sens commun. Pour avoir la connaissance entière de la nature de l'âme, il ne suffit pas, pour More, de démontrer son existence comme substance immatérielle, il faut encore rechercher quel est le siège principal dans le corps à partir duquel elle exerce ses fonctions cognitives et sa fonction directive. L'âme n'est connue dans toute sa nature, que si elle est connue dans son union avec le corps. Il est donc nécessaire de se demander, étant supposé que l'homme a une âme, quel est dans le corps humain le siège du sens commun (question qui ne se désolidarise pas pour More, comme je l'ai souligné plus haut, de celle de savoir si l'âme, dans son union avec le corps, est confinée au siège seulement de sa fonction perceptive et motrice, ou si en outre elle s'étend à travers tous les membres du corps).

Il convient de noter d'abord que, dans l'analyse destinée à isoler le siège dans le corps d'où l'âme exerce le sens commun, la doctrine cartésienne de la glande pinéale, avant d'être rejetée comme elle l'a déjà été sous l'hypothèse précédente de la non-existence de l'âme, est examinée avec plus de circonspection que sous cette première supposition⁸³. More l'aborde, cette fois, à partir de critiques dont il précise qu'elles ont été reprises de Bartholin (« *Bartholine* ») par « le savant auteur d'*Adenographia* » - Thomas Wharton, qui a publié en 1656 son *Adenographia sive glandularum totius corporis descriptio*⁸⁴. More souligne que ces critiques ne parviennent pas à invalider l'opinion de Descartes, moins inconsistante que les objections en question ne le laissent entendre. Ce n'est alors qu'après avoir répondu pour Descartes aux arguments opposés au conarion, que More refuse à son tour de faire de la glande pinéale le siège d'où se font les opérations du sens commun⁸⁵. Ce refus soigneusement justifié, ce refus 'bien-fondé', marque un progrès considérable par rapport à la première manière de traiter du conarion en 1653 dans *An Antidote*. More reconnaît maintenant à la thèse de Descartes une complexité qui lui permet tout au moins d'échapper à nombre d'objections des plus éminents anatomistes de l'époque. Mais parce que le conarion reste

⁸³ Les arguments fondant le rejet du conarion dans *Immortality*, II, V, sont comparables à la critique développée dans le chapitre X de l'Appendix.

⁸⁴ Je dois à Annie Bitbol-Hespériès, que je remercie de nouveau, l'information qu'un chapitre de l'*Anatomia reformata* est en partie consacré à « l'opinion nouvelle et ingénieuse » de la glande pinéale : Thomas Bartholin y décrit la doctrine de « Descartes et ses disciples, Meyssonier, Regius, Hogeland », avant d'énumérer les diverses raisons qui l'incitent à la rejeter (Lib. III, cap. VI, p. 336-337).

⁸⁵ Pour les objections d'anatomistes contemporains au conarion, suivies des réponses de More faisant apparaître leur inadéquation, voir *Immortality*, II, VII, § 16, p. 123-124. Dans l'édition de 1679 des *Opera omnia*, ce chapitre VII n'est l'objet d'aucune scolie.

malgré tout susceptible de plus d'objections que la doctrine du siège du sens commun dans le corps ne doit en rencontrer, le conarion ne doit pas être retenu.

La thèse à laquelle More souscrit pour sa part est celle des esprits animaux les plus purs, les esprits animaux dans le quatrième ventricule du cerveau⁸⁶. La raison du choix de cette thèse plutôt que de toute autre, et notamment plutôt que de la thèse de la glande pinéale, c'est qu'elle répond très exactement aux deux critères en fonction desquels procéder selon More à la localisation du siège du sens commun. Critère 1 : la matière-instrument immédiat de l'âme dans ses opérations doit être le siège principal de l'exercice par l'âme de ces opérations⁸⁷. Et critère 2 : la partie du corps où la matière-instrument immédiat de l'âme bénéficie d'un double avantage quantitatif (être en abondance) et qualitatif (être de l'espèce la plus pure), doit être ce siège principal⁸⁸. Bien que les esprits animaux aient tous la même matière fluide, et constituent en raison de leur finesse « l'outil immédiat de l'âme dans toutes ses opérations »⁸⁹, ils ne sont pas tous dans la même pureté ni du même nombre partout dans le corps, ce sont ceux dont la matière subtile est à la fois la plus pure et dans la plus grande quantité, qui doivent être tenus pour le siège du sens commun. Ainsi, la localisation du *sensorium* commun de l'âme doit se faire dans le quatrième ventricule du cerveau. C'est là la situation la plus naturelle pour le centre fonctionnel de l'âme. L'« *Acropolis* de l'âme »⁹⁰ n'est pas, comme l'a cru Descartes, dans le conarion, mais dans les esprits animaux dont la matière est la plus pure.

Pour More, je l'ai dit plus haut, reconnaître ce siège principal de l'âme ne signifie pas, comme pour Descartes quand celui-ci traite de la glande pinéale, que l'union étroite de l'âme avec le corps consiste en son renfermement dans une partie du corps. L'âme n'est pas logée dans les esprits animaux du quatrième ventricule du cerveau de telle manière que son essence ne puisse être nulle part ailleurs dans le corps. Le refus de borner l'âme à son siège principal dans le corps tient d'abord à ce que l'âme n'a pas seulement les fonctions du sens commun, mais aussi la fonction plastique d'organisation de son corps, laquelle requiert simplement son

⁸⁶ *Immortality*, II, VII, § 18, p. 125 : « I will [...] adventure to pronounce, *That the chief Seat of the Soul, where she perceives all Objects, where she imagines, reasons, and invents, and from whence she commands all the parts of the Body, is those purer Animal Spirits in the fourth Ventricle of the Brain* ». Pour une remarquable analyse de toute cette problématique chez More, voir François Duchesneau, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998, chapitre V, p. 150-181 (tout particulièrement, p. 166-171).

⁸⁷ *Immortality*, II, VIII, § 2, p. 126 (« *the chiefest Seat* »).

⁸⁸ *Ibid.* (« *her peculiar residence should be there* »).

⁸⁹ *Immortality*, II, VIII, § 3, p. 126 (« *this thin and spirituous Matter is the immediate engine of the Soul in all her operations* »).

⁹⁰ *Immortality*, II, VIII, § 13, p. 130 ; cf la lettre de More à Descartes du 5 mars 1649, AT V, p. 313.

action, sans avoir de perception⁹¹. Or, cette unité vitale fondamentale n'est pas sans conséquence sur l'interdépendance entre l'âme spirituelle et les esprits animaux. Il y a insuffisance réciproque de l'âme spirituelle et des esprits animaux pour assurer isolément les fonctions du sens commun. Les esprits animaux n'y suffisent pas « par eux-mêmes », et l'âme n'y suffit pas non plus « par elle-même, sans l'assistance des esprits animaux », souligne More⁹². Mais précisément, cette aide que l'âme et les esprits animaux doivent se prêter dans les opérations des facultés qui, à la différence de la faculté plastique, enferment l'activité de perception, suppose que l'âme ne soit pas bornée à la partie du corps recelant le « trésor »⁹³ que constituent les esprits animaux les plus purs. L'analyse par More, au terme de sa démonstration de l'union du corps à une âme-substance spirituelle, de la manière qu'a l'âme de sentir, imaginer, se rappeler, raisonner (les fonctions cognitives du sens commun) et de mouvoir le corps (la fonction directive du sens commun), repose sur la thèse que l'accomplissement de toutes ces fonctions dépend inséparablement de la présence de l'âme dans toutes les parties du corps et de la continuité des esprits animaux de toutes les parties du corps au cerveau⁹⁴. Il faut unir, dans l'explication, « l'unité de l'âme possédant tout le corps » et « la continuité des esprits »⁹⁵. Loin d'un enfermement de l'âme dans la partie du corps qui est le siège principal du sens commun, il convient de parler d'une présence de l'âme dans tout le corps formé par sa puissance plastique, une présence partout associée au rôle, qui en est complémentaire dans les fonctions perceptives de l'âme, des esprits animaux (« l'instrument

⁹¹ *Immortality*, II, XI, § 4, p. 141 (« *her Plastick Faculty of organizing the Body, where she acts and perceives it not* »).

⁹² *Immortality*, II, XI, § 1, p. 140 (« *we have already demonstrated these two things of main consequence : That the Spirits are not sufficient of themselves for these Functions ; nor the Soul of herself, without the assistance of the Spirits* »). Pour More, la doctrine cartésienne de la glande pinéale, au lieu d'être associée à la thèse d'une interdépendance de l'âme et du siège du sens commun, ampute les fonctions du sens commun de toute participation de l'âme : More attribue à Descartes la thèse d'un accomplissement par la glande pinéale « sans une âme », simplement « en vertu des esprits et de l'organisation du corps », des fonctions qui doivent être accomplies en nous « par l'âme et le corps joints ensemble » (voir *Immortality*, II, V, § 1, p. 106 : « *The sum of this Abuse must in brief be this, That the Glandula Pinealis is the common Sentient or Percipient of all Objects* »).

⁹³ Pour cette expression, voir *Immortality*, II, VI, § 13, p. 113 (« *that Treasury of pure Animal Spirits contained in the fourth Ventricle* »).

⁹⁴ Pour la thèse que je résume ici, voir *Immortality*, II, XI, § 2, p. 140 : « *Sensation is made by the arrival of motion from the Object to the Organ ; where it is received in all the circumstances we perceive it in, and conveyed by virtue of the Soul's presence there, assisted by her immediate Instrument the Spirits, by virtue of whose continuity to those in the Common Sensorium, the Image or Impress of every Object is faithfully transmitted thither* ». Comme annoncé dans *Immortality*, II, VI, § 9, p. 116, il s'agit là, une fois démontrée la distinction réelle en nous entre une âme immatérielle et notre corps, de la dernière question que More s'est donné pour tâche de traiter, après la question du siège principal du sens commun et celle de l'union de l'âme à tout le corps.

⁹⁵ J'emprunte ces deux expressions à l'explication du sentiment de douleur, qui suppose à la fois « *the Unity of Soul possessing the whole Body, and the Continuity of Spirits* » (*Immortality*, II, X, § 8, p. 137-138).

immédiat des mouvements de l'âme dans les sensations »⁹⁶). À l'essence étendue de l'âme qui occupe tout le corps, répond pour More, comme la face matérielle indissociable de l'immatérialité de l'âme-*spirit*, la fluidité et la continuité des esprits animaux⁹⁷.

Dans cette alliance que postule *The Immortality of the Soul* entre la pneumatologie et la physiologie des esprits animaux, la considération de l'influx des esprits animaux dans les muscles pour produire à volonté des mouvements dit *spontanés* n'ordonne plus, comme dans *An Antidote*, toute l'analyse. Ce n'est plus, comme c'était le cas en 1653, pour rendre raison primordialement de l'orientation des esprits animaux par l'âme, que l'on examine aussi les fonctions cognitives de l'âme qui en sont la condition. Désormais, la démonstration de l'existence en nous d'un principe immatériel se fait sans une finalisation de l'analyse par ce que More continue à présenter comme un phénomène merveilleux, « ce grand privilège de la direction par notre âme du mouvement de la matière »⁹⁸. L'intérêt de More se porte maintenant vers l'union de l'âme humaine avec son corps en tant que cette union atteste que l'essence de l'âme est présente dans tout le corps. Cet intérêt implique un rôle doctrinal prépondérant accordé aux esprits animaux. Les esprits animaux, pourrait-on dire, sont sur tous les fronts. Ils sont l'instrument immédiat des fonctions cognitives et directive, mais More les fait aussi intervenir, ou du moins une matière analogue à la leur, au niveau même de l'organisation du corps individuel par la puissance plastique de l'âme⁹⁹. C'est sur les esprits

⁹⁶ *Immortality*, II, VIII, § 13, p. 130 : « *that immediate Instrument of the sensiferous motions of the Soul, the Animal Spirits* ».

⁹⁷ Voir notamment *Immortality*, II, XI, § 9, p. 144 : « *We have now ...considered the Nature and Functions of the Soul ; and have plainly demonstrated, That she is a Substance distinct from the Body, and that her very Essence is spread throughout all the Organs : as also that the generall Instrument of all her Operations is the subtile Spirits ; which though they be not in like quantity and sincerity everywhere, yet they make all the Body so pervious to the impresses of Objects upon the external Organs, that like Lightning they pass to the Common Sensorium* ». Le fait que More décrive les fonctions de l'âme immatérielle en les rapportant systématiquement à une théorie des esprits animaux a pu être interprété comme une forme de matérialisme : voir John Henry, « A Cambridge Platonist's Materialism. Henry More and the Concept of Soul », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 49, 1986, p. 172-195 (par exemple, p. 181, à propos de la doctrine de l'interaction entre l'âme et le corps dans *The Immortality of the Soul*, Henry écrit : « *the body seems to take ontological primacy* »). L'interprétation de More en termes de matérialisme inavoué a été d'abord proposée par Daniel Pickering Walker (« Medical Spirits in Philosophy and Theology from Ficino to Newton », dans *Arts du spectacle et histoire des idées. Recueil offert en hommage à Jean Jacquot*, C.E.S.R., Tours 1984, p. 287-300), souvent cité par Henry, par exemple p. 173 : « *As D.P. Walker has recently shown, More's ideas about the nature of the soul were contaminated by more materialistic views in which the soul tended to be identified with 'animal spirits'* ». Je remercie Charles Wolfe d'avoir attiré mon attention sur l'article passionnant de John Henry.

⁹⁸ *Immortality*, II, XI, § 7, p. 143 (« *This great priviledge of our Soul's directing the motion of Matter thus* »).

⁹⁹ Je m'appuie ici sur *Immortality*, II, XVII, § 3 : « *we are to take notice, That the immediate Instrument of the Soul are those tenuious and Aëreal particles which they ordinarily call the Spirits ; that these are they by which the Soul hears, sees, feels, imagines, remembers, reasons, and by moving which, or at least directing their*

animaux que repose l'union de l'âme et du corps lorsque, à la façon de More, on fait de l'âme « l'architecte vital de sa propre demeure », en sorte qu'une âme individuelle, à l'exclusion de toute autre, ait la pleine possession de son corps¹⁰⁰. En assurant cette fonction de *vinculum*, les esprits animaux sont appelés, dans la démonstration de l'immortalité de l'âme, à tenir une place parmi les 'véhicules de l'âme', dont More reprend la tradition ancienne, transmise en particulier à la Renaissance par le commentaire de Ficin au *Phèdre* de Platon. Instrument immédiat de ses opérations cognitives et directive, les esprits animaux sont plus radicalement pour l'âme « son véhicule caché de la vie dans ce corps mortel », ou, dit plus brièvement, « son véhicule immédiat de la vie »¹⁰¹. La matière fine et aérienne de ces esprits animaux les apparente aux véhicules des âmes des anges¹⁰². Il n'y a plus, par conséquent, à associer la thèse de l'immortalité de l'âme à celle d'un passage de l'âme d'un état incorporé à un état non incorporé. « La nature de l'âme est telle, qu'elle ne peut agir que dans la dépendance de la matière », soutient More dans *The Immortality of the Soul*¹⁰³. L'union vitale avec une matière, quelle qu'elle soit, demeure ainsi vraie pour l'âme après la mort. C'est à une union *post mortem* avec un véhicule éthéré, que l'âme est préparée par son union étroite avec les esprits animaux dans son corps terrestre. Le long développement sur les esprits animaux avec lequel culmine la doctrine pneumatologique de More dans *The Immortality of the Soul* contribue ainsi à faire participer la physiologie des esprits animaux d'une réflexion non seulement ontologique, mais même théologique¹⁰⁴, sur la vie de l'âme.

motions, she moves likewise the Body ; and by using them, or some subtile Matter like them, she either compleats, or at least contributes to the Bodie's Organization ».

¹⁰⁰ *Immortality*, II, XVII, § 3, p. 179 (« *that the Soul should be the Vital Architect of her own house, that close connexion and sure possession she is to have of it, distinct and secure from the invasion of any other particular Soul, seems no slight Argument* »). Selon *Immortality*, III, II, § 5, p. 200, l'âme-architecte vital donne à son corps sa forme ou figure personnelle (« *personal shape* »).

¹⁰¹ *Immortality*, II, VIII, § 13, p. 130 (« *her hidden Vehicle of life in this mortal body* ») et II, XVII, § 5, p. 178 (« *the immediate Vehicle of Life are the Spirits* » - dans ce passage, à l'appui de sa thèse que les esprits animaux sont l'instrument immédiat de l'âme, More a traduit librement un extrait du traité néoplatonicien *Peri energeias daimonôn* du philosophe médiéval Michel Psellos sur le rôle du *pneuma* dans la perception sensible : « *it is the Spirits that are her nearest and inmost instrument of these operations [the functions of Sense]* »).

¹⁰² *Immortality*, II, XVIII, § 1, p. 184 : « *her Operations and Functions are immediately performed, not by those parts of the Body which are of an earthly and gross consistency, but by what is more Aërial or Aethereal, the Vital and Animal Spirits ; which are very congenerous to the Vehicles of the Angels* » ; III, IX, § 1, p. 236 : « *the immediate instrument of the Soul in this life is the Spirits, which are very congenerous to the body of Angels* ».

¹⁰³ *Immortality*, III, I, § 2, p. 193 : « *it is plain that the nature of the Soul is such, as that she cannot act but in dependence on Matter, and that her Operations are some way or other alwaies modified thereby. And therefore if the Soul act at all after death, [...] it is evident that she is not released from all vital union with all kind of Matter whatsoever* ».

¹⁰⁴ John Henry, dans l'article déjà cité « A Cambridge Platonist's Materialism » (p.174), voit dans la conception 'sensualiste' de la vie *post mortem* par More une raison de la qualifier par le terme de 'matérialisme', pris dans un sens attesté dans l'*Oxford English Dictionary* : « *Applied in reproach to theological views (e.g. on the ... nature of the future life) that are supposed to imply a defective sense of the reality of things purely spiritual* ». Pour Henry, comme pour Walker, la thèse de More que l'âme ne peut jamais être séparée de quelque matière que ce soit introduit une incohérence dans sa doctrine du *spirit*.

Références bibliographiques

- Aucante, V. *La Philosophie médicale de Descartes*, Paris, P.U.F., 2016.
- Bitbol-Hespériès, A. *Le Principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990.
- Descartes, R. *Correspondance avec Arnauld et Morus*. Texte latin, traduction, introduction et notes de Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953.
- Descartes, R. *Œuvres*, ed. C. Adam et P. Tannery, XI vols., Paris, Vrin, 1964-1969.
- Duchesneau, F. *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.
- Gabbey, A. « Henry More and The Limits of Mechanism », dans *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, éd. Sarah Hutton, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 19-35.
- Gabbey, A. « Henry More lecteur de Descartes : philosophie naturelle et apologétique », *Archives de philosophie*, t. 58, 1995, p. 364-365.
- Henry, J. « A Cambridge Platonist's Materialism. Henry More and the Concept of Soul », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 49, 1986, p. 172-195.
- Leech, D. *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism*, Louvain, Peeters, 2013.
- More, H. (1659) *The Immortality of the Soul*, 1659, éd. A. Jacob, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- More, H. *An Antidote against Atheism*, Londres, Roger Daniel, 1653.
- More, H. *Enchiridion metaphysicum : sive, De rebus incorporeis succincta & luculenta Dissertatio*, Londini, J. Flesher, 1671.
- More, H. *Philosophicall Poems*, Cambridge, Roger Daniel, 1647.
- Pickering Walker, D. « Medical Spirits in Philosophy and Theology from Ficino to Newton », dans *Arts du spectacle et histoire des idées. Recueil offert en hommage à Jean Jacquot*, C.E.S.R., Tours 1984, p. 287-300.
- Reid, J. *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht, Springer, 2012.
- Shaffer, S. « Dévots et philosophes mécanistes : âmes et esprits dans la philosophie de la Nature, à l'époque de la Restauration anglaise », *Ethnologie française*, t. 23, n° 3, p. 316-335.