



 **La causalité entre substances d'essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique**

*Beatriz Laporta**

Résumé: Selon certains interprètes, la conception cartésienne de la causalité, en particulier l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVII^e siècle. Dans cet article, nous analyserons le fait que la relation entre les substances d'essences différentes dans la théorie cartésienne n'est pas, pour Descartes, un problème métaphysique ; et qu'une réponse possible découle du changement de perspective épistémologique dans sa théorie. En d'autres termes, nous nous demandons si la relation de causalité chez Descartes, dans sa propre métaphysique, est réellement un embarras. Ainsi, nous étudierons à la fois les Méditations métaphysiques - afin de comprendre l'écart souhaité par Descartes par rapport aux formes substantielles de la tradition - et la Correspondance avec Elisabeth, où nous chercherons des développements possibles à la question formulée par les lecteurs.

Mots-clés: Descartes; Causalité; L'union Substantielle; Métaphysique.

A causalidade entre substâncias de essências diferentes em Descartes: um problema posterior à metafísica

Resumo: Segundo alguns intérpretes, a concepção cartesiana de causalidade, em particular a união entre a alma e o corpo, colocou grandes dificuldades aos filósofos do e posteriores ao século XVII. Nesse artigo, analisaremos o fato de que a relação entre substâncias de essências diferentes na teoria cartesiana não é, para Descartes, um problema metafísico; e que uma resposta possível se daria pela

* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda em Filosofia pela Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne. E-mail: laporta.beatriz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1884997419752167>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1028-5399>.

mudança de perspectiva epistemológica em sua teoria. Em outras palavras, nós questionamos se a relação de causalidade metafísica cartesiana é realmente um problema. Assim, analisaremos tanto as Meditações metafísicas - para compreender o distanciamento desejado por Descartes das formas substanciais da tradição - quanto a Correspondência com Elisabeth, onde iremos procurar os desenvolvimentos possíveis à questão formulada por seus leitores.

Palavras-chave: Descartes; Causalidade; União Substantial; Metafísica.

Introduction

Dans la littérature philosophique de l'époque moderne, un point d'accord est que les grandes métaphysiques postcartésiennes sont, en général, des propositions qui visent à surmonter le caractère incompréhensible du régime causal dans l'union entre le corps et l'âme¹. La conception cartésienne de la causalité, quant à l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVIIe siècle. Encore en vie, Descartes a répondu à diverses objections² concernant l'union substantielle, par exemple dans ses correspondances avec Elisabeth, Beeckman, Mersenne, Arnauld, Gassendi et Hyperapistes³.

¹ Cf. Buzon et Kambouchner (2010, p.13/14).

² Si l'on examine les *Objections et Réponses*, appendice des *Méditations métaphysiques*, on constate que les plusieurs objections à l'ouvrage qui ont été adressées à Descartes contenaient non seulement des questions et des critiques sur l'union de l'âme et du corps, mais aussi sur la création divine, la définition de la substance elle-même et divers autres points des méditations. La première objection a été faite par Johannes Caterus, professeur de théologie ; la deuxième par Pierre Mersenne (à partir de diverses objections recueillies) ; la troisième par Thomas Hobbes ; la quatrième par le prêtre janséniste Antoine Arnauld ; la cinquième par Pierre Gassendi ; la sixième, comme la deuxième, a été faite par divers théologiens, philosophes et géomètres ; et la septième par le jésuite Pierre Bourdin.

³ Pour en savoir plus, voir TOYOOKA, M. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. Université de Strasbourg. 2018; et GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.

Passant brièvement en revue les principales objections faites à la question des *actions volontaires*, Gassendi, par exemple, concentre ses observations sur la difficulté de la commune mesure dans la relation entre les substances lorsqu'il demande à Descartes⁴ comment il considère que l'espèce ou l'idée du corps, qui est étendue, puisse être reçue en "moi", une chose sans extension matérielle. Gassendi questionne Descartes à propos de l'union entre deux substances différentes dont la caractéristique est la disproportion entre la corporéité et l'incorporéité. Descartes répond qu'il s'agit d'une fausse hypothèse et qu'il ne peut être prouvé d'aucune manière que "la boue et l'âme" ne peuvent agir l'une sur l'autre parce qu'elles sont de natures différentes.

Leibniz, pour exprimer cet aspect de la conception cartésienne du rapport entre l'esprit et le corps, dans les paragraphes 60 et 61 des *Essais de Théodicée* (1710), ne s'éloigne pas du modèle "le pilote et le navire", en prenant l'exemple d'un cavalier et d'un cheval, et développe la fameuse théorie de "l'harmonie préétablie", dans laquelle le corps et l'âme sont indépendants, ils ne s'influencent pas l'un l'autre, mais se développent en parallèle et de manière harmonieuse. Pour lui, il ne peut y avoir de causalité entre des choses incommensurables telles que l'âme et le corps, comme le conçoit Descartes, et l'hypothèse de l'harmonie préétablie est donc plus raisonnable que celle de l'influence réelle ou de la causalité occasionnelle, par exemple. Par conséquent, il y a une raison d'être et d'être ainsi (et non autrement) à cause du principe de raison suffisante. Pour Malebranche, en revanche, il n'y aurait pas d'interaction entre le corps et l'esprit - c'est Dieu qui, à l'occasion d'un changement dans le corps, interviendra dans la correspondance, par exemple, de la douleur ou du mouvement⁵.

Chez Spinoza, le corps et l'esprit sont les expressions d'un même être dans les deux attributs de la substance que nous connaissons - la

⁴ Voir DAN ARBIB (éd). *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

⁵ Cf, MOREAU, 2016, p.127.

pensée et l'extension - et il qualifie le dualisme cartésien d' *hypothèse plus cachée que n'importe quelle qualité cachée*⁶ dans l'Éthique (1677). En effet, ce que Spinoza reproche réellement à Descartes, c'est d'avoir prétendument ignoré la véritable nature de l'esprit en traitant son union avec le corps, car il n'est pas possible d'admettre que l'âme subisse les mouvements d'un corps étendu, c'est-à-dire qu'elle puisse être affectée par ce dernier, si elle-même n'est pas étendue.

Elisabeth (1643), Burman (1648)⁷ et Arnauld (1648) critiquent également le dualisme cartésien en ce sens : comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et vice versa si ces substances sont de natures totalement différentes ? Descartes les conteste quasiment de la même manière : il ne faut pas passer trop de temps à répondre (rationnellement) à cette question, car l'expérience suffit à la traiter. En d'autres termes, cette question est métaphysiquement irréductible, mais dans le domaine de l'expérience, il n'y a aucun doute sur la manière dont l'âme est unie au corps.

Or, nous verrons dans cet article que pour Descartes, il n'y a pas de problème dans la possibilité métaphysique de l'union, il n'est pas impossible que deux substances radicalement différentes soient liées. En somme, une commune mesure n'est pas nécessaire pour qu'il y ait causalité entre les substances.

S'éloigner des formes substantielles : un nouveau problème se pose

En analysant les *Méditations métaphysiques* sans trop s'attarder sur les preuves de la substance pensante (*cogito*) et de la substance étendue

⁶ Voir aussi BUZON; CASSAN; KAMBOUCHNER, 2015.

⁷ “Comment cela se peut-il faire? Comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes? [R] - Cela est très difficile à expliquer ; mais l'expérience suffit : elle est si claire ici, qu'on ne saurait aucunement la nier ; on le voit bien dans les passions, etc” (Descartes, *Entretien avec Burman*, 1937, p.71).

(objets matériels), mais en tenant compte du fait que lorsque Descartes critique les sensations ce n'est pas pour les abandonner définitivement dans sa philosophie, nous verrons que les sensations devront être réévaluées dans leur rôle et leur portée métaphysique. Et précisément parce qu'elles ne serviront plus de base aux erreurs, comme elles l'étaient dans la première Méditation. En d'autres termes, même pour établir une physique géométrique telle qu'il l'a souhaitée, c'est-à-dire éloignée des formes substantielles et des qualités réelles, il a besoin d'un être humain contraire à une âme qui contrôle le corps de façon analogue à une machine. À la fin de l'oeuvre, il considère les sensations comme fondamentales pour décider ce qui préserve ou détruit la vie du sujet⁸.

Mais revenons à l'analyse. Le point à considérer, lorsque la preuve de l'existence des corps est établie, est qu'il existe une faculté dans le sujet sur le terrain de la passivité qui est différente des facultés de "changer de place" qui sont actives. Cette faculté doit exister parce que même si l'actif est à l'intérieur du sujet, Dieu serait trompeur si cela n'était pas le cas. La faculté passive est un *sentiment* de passivité et, en tant que telle, elle nécessite une faculté active correspondante qui provoque des effets sur le sujet. De plus, les idées reçues par les sens sont plus vives et plus distinctes que celles qui sont simulées ou qui appartiennent à la mémoire, c'est-à-dire qu'il est très difficile d'affirmer qu'elles viennent de l'esprit. Elles doivent donc être causées dans le sujet par des choses dont il n'a aucune connaissance, à moins qu'elles ne lui fournissent ces idées.

Dans cet ouvrage, Descartes commence à esquisser la causalité entre l'âme et le corps, mais il n'approfondit, de fait, la question que

⁸ Il y a d'autres aspects que les Méditations nous présentent, mais que nous n'analyserons pas dans cet article. Par exemple, pour prouver l'existence du monde au-delà de la pensée, Descartes utilise le concept de réalité objective allié au contenu infini de l'idée claire et distincte de Dieu, ainsi que le principe de causalité. Pour comprendre le concept de causalité, il est nécessaire de clarifier les notions de degrés de réalité, de communication de la réalité et de similitude entre l'effet et la cause. On peut également se demander si la causalité implique la similitude, car c'est dans le domaine de la représentation qu'émerge la causalité cartésienne.

lorsqu'elle lui sera posée par ses lecteurs les plus proches. Il commence à montrer que la causalité entre les réalités corporelles et mentales se produit du point de vue du sens commun, mais qu'il n'y a pas de compréhension à travers les idées claires et distinctes de cette approche.

Nous verrons que la difficulté de la causalité réside dans la compréhension du fait que le désir de manger appartient à l'esprit et que le vide de l'estomac est corporel, mais que les deux sont unis : l'âme provoque le désir de manger dans l'estomac parce qu'elle a faim, ce qui est causé par le vide de l'estomac ; et ce qui les met en simultanéité, c'est la *nature* de l'homme. La *nature* établit des liens entre ces événements qui, avec l'union substantielle, seront appelés *sentiments* ; elle réunit ces différentes choses - cette *nature* que Dieu a rendue telle - parce que c'est la meilleure façon de rester en vie corporellement et rationnellement.

Dieu est la cause effective du mouvement

Avant de voir ce qui a amené Descartes à se consacrer à la réponse à la question de la causalité, plus précisément sur comment l'âme peut provoquer des mouvements dans le corps, c'est-à-dire, comment ils peuvent interagir, il faut noter que, dans la théorie cartésienne, Dieu est la cause effective du mouvement. Par conséquent, l'âme ne fait pas bouger le corps, elle en *détermine* seulement la direction. C'est Dieu qui, en créant tout mouvement, maintient éternellement la même quantité de mouvement, ne laissant à l'âme que la capacité de *déterminer* la direction des mouvements. Relativement à ça, c'est la théorie de la création continue de Dieu, dans laquelle il crée et maintient toutes les substances créées en les recréant à chaque instant.

Cette théorie est importante pour réfléchir à la différence entre le mouvement géométrique et sa force motrice, qui est causée par Dieu, ce qui nous conduit à voir que la *nature* n'est pas une entité ou force cachée. Ainsi, ce n'est pas l'âme en tant que substance pensante qui, de manière isolée, décide par sa volonté de provoquer les mouvements *dans* le corps -

la substance étendue - mais qui, en tant qu'ensemble âme-corps, impulse des mouvements *du* corps, tandis que le corps, à l'inverse, fait de même avec l'âme à partir des passions.

Dans l'argument de la deuxième preuve de l'existence de Dieu (Méditation troisième⁹), Descartes montre que le temps de notre vie peut être divisé en une infinité de parties, dont chacune ne dépend en aucune façon de l'autre, ni de ce qu'il était il y a peu de temps. Il ne s'ensuit pas qu'il doive être maintenant, si ce n'est qu'en ce moment une cause le produit et le crée, pour ainsi dire, de nouveau, c'est-à-dire: le conserve. Pour Descartes, il est clair et évident qu'une substance, pour se conserver aussi longtemps qu'elle dure, a besoin de la même puissance et de la même action que celles qui seraient nécessaires pour la produire et la créer à nouveau si elle n'existait pas déjà.

Ainsi, la lumière naturelle nous montre que la conservation et la création ne diffèrent que par notre façon de penser, et non par l'effet. Le sujet doit donc se demander s'il possède un pouvoir ou une vertu capable de le faire revenir dans le futur, par le fait qu'il sache qu'il est maintenant en cet instant. Mais il sait par cette réflexion qu'il n'y a rien en lui qui puisse l'assurer, et donc il sait évidemment qu'il dépend d'un autre que lui.

Par la suite, une autre hypothèse est formulée, selon laquelle le moi serait éternel. À cet endroit, Descartes présente une théorie sur la nature du temps: si le temps se divise en une infinité de parties, comme il l'a affirmé dans les *Méditations métaphysiques*, l'une indépendante de l'autre, la conservation dans le temps n'est en vérité qu'une création continue faite par Dieu, à chaque instant du temps. Pour expliquer l'existence du sujet, ou dans ce cas plus spécifique, du *moi cartésien*,

⁹ N'oublions pas, dans la Méditation troisième, Descartes dit que "c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ?" (Descartes, 1968. *Méditation troisième*. p. 61). Et la cause efficiente dont il s'agit est la formulation générale du principe de causalité qui découle de l'axiome "de rien, rien ne vient", ou plutôt "que de rien, rien ne se fait", énoncé dans les *Réponses aux secondes objections*, ou encore "que le néant ne saurait produire aucune chose" (1968, p. 61).

Descartes s'utilise de la conservation nécessaire de la création divine. Mais, s'il y a une possibilité que le moi soit éternel, il faudrait, dans ce cas, rechercher également une cause de l'existence du moi. Est-ce que "je possède quelque pouvoir et quelque vertu qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir ?"¹⁰.

Finalement, en sachant que la cause qui me conserve actuellement ne peut être moi-même, en raison du principe de la première preuve de l'existence de Dieu, il s'ensuit que la cause qui me conserve et qui me recrée à chaque instant ne peut être moi-même ni, non plus, un être fini. Donc, la cause efficiente constitue le régime général de la causalité chez Descartes, la cause première est Dieu et les causes secondes peuvent être réparties selon les trois notions primitives distinguées dans les lettres à Elisabeth que nous verrons dans la prochaine étape.

La correspondance entre Descartes et Elisabeth : la fièvre du corps provoque la mélancolie de l'âme

Pour poursuivre l'analyse, nous évoquons la question de l'interaction âme-corps qui s'est posée dans la *Correspondance* entre Descartes et Elisabeth, dans laquelle la princesse a été l'une des premières à dire au philosophe qu'elle ne comprenait pas comment l'âme pouvait effectivement causer des mouvements dans le corps. C'est à partir du moment où les *Méditations métaphysiques* ont commencé à circuler que Descartes a été amené à réfléchir sur la causalité entre les substances comme il ne l'avait jamais fait auparavant. À partir de 1643, Elisabeth lui pose des questions difficiles auxquelles Descartes doit répondre. Descartes avait déjà répondu aux objections de Gassendi sur la causalité entre substances en termes de commune mesure, mais la critique d'Elisabeth permet à Descartes d'expliquer sa théorie à partir de notions primitives et

¹⁰ DESCARTES, *Méditation troisième*. 1968, p. 75.

de l'ouverture du domaine de l'obscur et du confus, qui n'avait pas été expliqué aussi longuement auparavant.

Dans les lettres du 21 mai et 28 juin 1643, la princesse a du mal à comprendre comment l'âme, substance pensante dont la principale faculté est l'entendement, peut être unie au corps, et plus encore, comment elle peut provoquer des mouvements dans une substance complètement différente d'elle, une chose essentiellement étendue et qui nécessite un contact physique pour ce mouvement.

En réponse, Descartes assume, dans ces lettres, qu'il a peu parlé de la manière dont l'âme est unie au corps dans les *Méditations métaphysiques* et, par conséquent, de la manière dont elle peut agir et souffrir avec lui. Il sait qu'en s'attardant longuement sur la distinction entre les deux substances - pour les objectifs de son projet métaphysique - il a laissé de la place à des doutes comme ceux d'Élisabeth, à qui il demande donc d'attribuer l'extension à l'âme, ce qui faciliterait la compréhension de l'interaction.

Nous pouvons dire que Descartes *nous a peu évoqué* la causalité entre l'âme et le corps dans les *Méditations métaphysiques*, mais ça ne signifie pas que Descartes *n'a rien dit* sur le rapport entre les substances. Il assume juste qu'il *n'en a presque rien dit*. On peut interpréter ce “presque rien” dans un sens large, car Descartes aurait parlé explicitement de l'union, par exemple dans la Méditation sixième. En ce sens, il faut voir qu'il serait nuisible à sa théorie métaphysique - la distinction entre l'âme et le corps - qu'il traite longuement le sujet, pourtant crucial pour son projet de sagesse. C'est pourquoi Descartes *n'en dit presque rien*¹¹.

Élisabeth demande le 6 ou le 16 mai 1643 comment une substance immatérielle de nature purement pensante peut-elle être à l'origine d'actions volontaires par le biais du mouvement des esprits animaux :

¹¹ Le philosophe avait déjà répondu à la question de l'union à Hyperaspistes en 1641 (publiée dans les Sixièmes Réponses), et répondra plus tard à Arnauld le 29 juillet 1648. En réalité, dès le *Compendium Musicae*, son premier ouvrage, on voit qu'il définit le but de la musique comme l'émotion en nous, notre plaisir et nos diverses affections, et pour cela il fallait réfléchir à la relation de causalité. Le but de la musique “est de plaire, et d'émouvoir en nous des passions variées” (Descartes, AT X, p. 89).

[...] en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il me semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, la manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée (Elisabeth, 2005, p. 1.745).

Nous voyons dans cette citation qu'Elisabeth demande à Descartes une explication plus détaillée de l'âme, afin de comprendre la causalité des substances. Et sa question est bien posée, car comment les mouvements du corps peuvent-ils être déterminés par l'âme si celle-ci est immatérielle et que la relation doit nécessairement être donnée par le toucher de la surface ? Or, dans la philosophie cartésienne, comme nous venons d'analyser, le seul à pouvoir causer le mouvement est Dieu, et Elisabeth ne parle pas de "causer" le mouvement, ce qui conduirait à une différence entre causes premières et causes secondes, mais la princesse traite donc de "détermination", car la question porte sur la conservation du mouvement, puisqu'il ne s'agit pas d'un type d'occasionalisme. Mais au XVII^e siècle, *déterminer* n'était pas interprété comme *causer*, c'est-à-dire que le terme déterminer revenait à trouver le point d'origine d'une cause, qui pouvait être le corps, Dieu, etc., et la direction qu'elle prend.

La question d'Elisabeth est posée à travers le prisme de l'extension et du choc. Elle est donc valable, car comment une substance sans extension et incapable de produire un choc peut-elle impulser un mouvement (un contact) dans une substance étendue ? En doutant de la capacité de l'âme à mouvoir le corps, Elisabeth fait une hypothèse

physique. Ces notions sont incompatibles avec l'âme telle que Descartes la présente dans les *Méditations*.

Pour mieux comprendre cette question, il convient de regarder le concept de *détermination*. En effet, dans la philosophie du XVII^e siècle, déterminer signifie, de manière générale, générer un mouvement volontaire. On notera ici la notion de "déterminer" comme "impulser", car la détermination est la direction que prend un corps en mouvement dans sa trajectoire dans le cadre du concept de la physique du choc et de l'impulsion. En d'autres termes, c'est un mouvement volontaire qui nécessite la force de la volonté¹², et pas seulement un changement d'endroit physique.

La notion de détermination (*determinatio*) est la directivité d'un corps en mouvement pour Descartes. C'est dans les *Dioptriques* (1637) que Descartes emploie pour la première fois cette notion dans ses ouvrages et dit que "le mouvement d'un corps diffère entièrement de sa détermination à se mouvoir plutôt vers un côté que vers un autre"¹³. Donc, la détermination est étroitement liée à la direction, ce qui ne veut pas dire qu'il s'agit exactement de la même chose¹⁴. La détermination, pour Descartes, nécessite une cause et la permanence du mouvement. Même s'il s'agit d'une notion quantitative, le philosophe ne dispose pas d'une loi régissant ces changements. Si l'on considère que la notion de détermination est apparue dans sa philosophie à partir des questions de la *Dioptrique* à peu près aux années 1620 (analyse de la réflexion et de la réfraction) ainsi que dans ses études des lois de la *nature* du *Monde* et des *Principes*, on voit qu'il n'y a pas répondu de manière systématique.

La difficulté que Descartes aura à répondre à la question sera également confronté à la difficulté de faire accepter cette réponse par

¹² Malheureusement, nous ne disposons pas de plus de temps pour analyser tous les aspects de la question dans cet article, mais nous pouvons indiquer qu'elle implique aussi l'imagination, qui est la seule chose capable d'agir directement sur les esprits, et la disposition du cerveau.

¹³ AT VI 97, cf. aussi AT IX 9; Pr II 41; AT III 75, 289; AT IV 185.

¹⁴ Cf. lettre à Mersenne de juin ou de juillet 1648.

l'entendement. Dans sa lettre à Elisabeth de 8 juillet 1644, Descartes affirme que la construction de notre corps est telle que certains mouvements corporels découlent naturellement de certaines pensées. Dans la *Correspondance*, il présente également le concept de notions primitives, qui sont les notions qui ne peuvent être comprises que par elles-mêmes (parce qu'elles sont les plus fondamentales et les plus simples). Mais il éprouve une forte difficulté avec la notion primitive de l'union âme-corps, car chaque substance est intelligible en ses propres termes, ce qui signifie qu'on ne peut pas utiliser une des notions primitives pour expliquer quelque chose qui n'en fait pas partie. Cela conduirait, par exemple, à attribuer des fonctions matérielles (impact, mouvement, contact) à des substances immatérielles.

En bref, la notion primitive d'âme (pensée) ne peut être comprise que par les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté, tandis que la notion primitive de corps (extension) ne peut être comprise que par la figure et le mouvement et que, enfin, la notion primitive d'union substantielle peut être comprise que par la façon dont l'âme peut mouvoir le corps et celle dont le corps peut agir sur l'âme en provoquant des passions. C'est pourquoi les notions de l'âme ne sont connues que par l'entendement, tandis que les notions du corps sont comprises par l'entendement aidé par l'imagination.

Par conséquent, lorsque l'on utilise la distinction pour expliquer comment l'âme agit sur le corps, on doit analyser séparément les qualités des deux substances, et l'on tombe alors dans l'erreur de voir l'interaction âme-corps donnée de la même manière qu'une interaction corps-corps. De cette façon, l'ensemble âme-corps possède la notion primitive d'union - qui ne peut être confondue avec une addition de la notion de pensée à la notion d'extension - dont dépend le pouvoir de l'âme de mouvoir le corps et du corps d'agir sur l'âme, en provoquant les sentiments et les passions¹⁵.

¹⁵ Cf. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, 1968.

D'abord, Descartes conseille à Elisabeth d'attribuer l'extension à l'âme¹⁶, si cela peut faciliter la compréhension de l'union. D'autre part, avec une réponse plus précise pour comprendre comment un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel, ou comment l'âme peut agir sur le corps par le mouvement, Descartes conseille à Elisabeth de cesser de philosopher et de revenir à la vie ordinaire. Il dit que c'est avec la philosophie que l'on connaît la véritable distinction entre l'âme et le corps, ce qui empêche de comprendre l'union substantielle. Sur ce point, Laporte commente avec insistance que celui qui veut percevoir clairement l'union doit s'égarer puis revenir, car pour bien représenter ou concevoir l'union substantielle, il faut l'éprouver en soi sans philosopher. En d'autres termes, "il faut la vivre"¹⁷.

Mais Elisabeth n'arrive pas à concevoir la relation entre l'âme et le corps dans l'union et, de fait, il est impossible de la comprendre. C'est l'expérience de l'affectivité qui fournira la réponse, mais celle-ci, à son tour, n'est pas une *explication*. Descartes dit même que le "problème" de l'union est extérieur à la philosophie et qu'il serait résolu si Elisabeth cessait de philosopher. À cet égard, nous devons souligner que l'union est une *preuve* et non une *explication*. Il est autant très difficile de *comprendre* comment la volonté déplace la matière, qu'il est très facile *d'en attester par l'expérience* de l'affectivité.

Elisabeth pose la question en termes de difficulté de la commune mesure, un thème classique dans l'histoire de la philosophie dont nous parlerons plus loin dans cet article. L'axiome de la commune mesure a été

¹⁶ "Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps". (Descartes, 28 juin 1643, 2005, p. 1782).

¹⁷ "qui veut apercevoir clairement son union avec le corps doit donc se détourner - au moins pour un temps, et quitte à y 'revenir' par après - d'une connaissance de cette sorte. Pour bien 'se représenter', pour 'bien concevoir', l'union substantielle, il faut 'l'éprouver en soi-même sans philosopher'. Nous dirions aujourd'hui qu'il faut la vivre." (Laporte, 1988, p. 253).

critiqué par Descartes dans ses réponses aux *Instances* de Pierre Gassendi. En effet, comment deux substances radicalement différentes peuvent-elles se rapporter l'une à l'autre, l'une provoquant des mouvements dans l'autre et cette dernière provoquant des passions dans la première ? Or, pour Descartes, l'interaction entre les substances n'est pas un problème, et nous savons par expérience comment cette union s'opère.

Pour le philosophe, il faut répondre à la question de la princesse par la différence entre le domaine du clair et celui de l'obscur, car Elisabeth veut *comprendre* comment l'âme fait mouvoir le corps, et en un certain sens, elle *sait* déjà que l'âme provoque des mouvements volontaires dans le corps. Mais elle *ne comprend pas* comment l'âme peut être une substance pensante en même temps qu'elle est unie à un corps et qu'elle peut agir et souffrir avec lui. C'est pourquoi Descartes présente les notions primitives, pour montrer que ses lecteurs ont mal compris la question, et que la science des hommes consistera à bien distinguer ces notions - et non à en utiliser une pour expliquer quelque chose qui n'est pas à sa place.

Examinons le contenu de la correspondance :

Ainsi, quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps (Descartes, 1992, p. 422).

Pour montrer que la question d'Elisabeth était mal formulée et qu'elle contenait des préjugés scolastiques, Descartes utilise l'exemple de la *pesanteur*. Il dit que nous connaissons déjà, de manière générale, la notion primitive d'union, mais qu'on l'utilise de manière équivoque - pour comprendre l'interaction âme-corps on emploie la notion d'un corps déplaçant un autre corps - donnant ainsi à la pesanteur une substantialité qui n'existe pas dans la réalité. Il dit notamment que :

par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion; en appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps (Descartes, 2005, p. 1.750).

La perspective scolastique du poids a été aussi utile à Descartes pour pouvoir expliquer l'interaction corps-esprit. Mais Elisabeth continue à avoir des doutes et répond qu'elle ne peut pas

pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eue autrefois de la pesanteur; ni pourquoi cette puissance, que vous lui avez alors, sous le nom d'une qualité, faussement attribuée, de porter le corps vers le centre de la terre, doit plutôt persuader qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel [...] (Elisabeth, 2005, p. 1.770).

En d'autres termes, Elisabeth insiste sur la question et n'accepte pas la réponse cartésienne. Mais, même si la correspondance ne développe pas cette question, elle présente un autre point, beaucoup plus intéressant, qui aidera Descartes à “résoudre” le problème. Quelques années plus tard, Descartes écrit à nouveau à Elisabeth, inquiet de son état de santé. Il a appris par M. de Pollot qu'Elisabeth était malade d'un “ désordre du corps ”, des “ afflictions de l'âme ” et d'une “oppression du cœur par la tristesse”. Nous allons reprendre quelques lignes de la discussion entre les

deux au sujet de la souffrance d'Elisabeth pour comprendre comment la question de la causalité passe de la métaphysique à des implications pratiques. Elisabeth répond à Descartes :

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle, étant d'un tempérament sujet aux obstructions et demeurant en un air qui y contribue fort [...]. Je m'imagine que la fièvre lente et la toux sèche, qui ne me quitte pas encore, [...] vient de là (Elisabeth, 2005, p. 2.014).

Et aussi,

Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie (Elisabeth, 2005, p. 2.032).

Le diagnostic est que la cause de la fièvre d'Elisabeth vient de la tristesse. Mais, pour comprendre cette tristesse, il fallait qu'elle se rappelle des événements de sa famille et de la Cour. Elisabeth voulait surtout trouver un remède à sa faiblesse corporelle, à l'expérience qui l'affligeait, à travers de l'entendement. En réponse, Descartes, cherchant à aider Elisabeth à se débarrasser de sa tristesse, veut (dans la lettre de mai/juin 1645) détourner l'attention de la princesse du sujet de l'âme et du corps en tant que substances radicalement distinctes et séparées, sur l'interaction âme-corps.

Mais l'entendement seul ne peut résoudre le problème d'Elisabeth, car elle ne pouvait pas s'isoler et méditer comme Descartes l'avait fait - à cause de ses malheurs et de ses devoirs envers la Cour. Ainsi, l'élément principal de la guérison ne serait pas la réflexion sur les passions qui l'affligeaient, mais l'action de l'âme sur le corps, car l'urgence des

tragédies dans lesquelles elle était plongée exigeait une sortie par le champ de l'expérience. Au contraire de ce qui était présenté dans les *Méditations métaphysiques*, il ne s'agit plus de rechercher les bases d'une réflexion claire et distincte, mais d'agir dans la vie quotidienne en déterminant et en contrôlant, si possible, l'effet des passions qui nous affectent.

Il est intéressant car, dans la *Correspondance* avec Elisabeth et dans les *Passions de l'âme*, Descartes note que les passions sont liées à des troubles circulatoires et considère que la tristesse est liée à la fièvre et que la passion est liée au mouvement du corps. À partir de ces lettres, Descartes traite davantage de la manière dont l'âme agit sur le corps en se basant sur la relation entre les sensations et les réactions correspondantes au corps. Pour cette analyse, il sera suffisant d'observer que le fil conducteur de la réponse cartésienne se fera par la force de la vertu et malgré la fortune, car il faut chercher à contenter l'âme, c'est-à-dire à la rendre heureuse. Le contentement sera le remède qui agit contre la tristesse, débarrassant l'homme de ses maux.

Descartes conseille (juin 1645), d'une part, à Elisabeth de “détourner sa pensée”, c'est-à-dire de penser à quelque chose qui soit opposé à ces déplaisirs, qui apporte joie et contentement, et d'autre part - puisqu'il est impossible de s'éloigner de certains déplaisirs-, d'avoir une nouvelle façon de les considérer. Cela se fera par la force de l'âme vertueuse, mais les remèdes que propose Descartes font entrer l'ordre pratique dans la discussion, car à tout moment les passions imposent leur force malgré l'effort pour les maîtriser¹⁸.

Existe-t-il une solution à la causalité entre l'âme et le corps chez l'homme?

Même si l'âme et le corps sont unis chez l'homme, c'est toujours vrai que la substance étendue et la substance pensante sont réellement

¹⁸ L'obtention de la *sagesse* engendre le contentement et surtout, dans sa forme complète (le cinquième et dernier degré de la *sagesse* présenté dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*), elle engendre le souverain contentement, la béatitude naturelle et le bonheur (Cf. BUZON. CASSAN. KAMBOUCHNER, 2015, p.38).

distinctes, et c'est précisément pour cela que la Physique cesse d'être une science hypothétique et devient réelle chez Descartes¹⁹. Or, les modes d'une substance et de l'autre ne sont pas confondus, bien qu'ils soient en fait mélangés dans l'union substantielle. Mais dans le quotidien, nous avons certaines modifications qui ne peuvent être attribuées exclusivement qu'à l'une d'entre elles, de même qu'il n'est pas possible de les attribuer aux deux à la fois. Elles sont alors attribuées à leur mélange.

Il est évident que, si d'un côté (dans les *Méditations métaphysiques*) Descartes visait à rejeter les *formes substantielles* aristotéliennes et avait besoin que l'essence des corps soit réduite à des propriétés géométriques, de l'autre, plus précisément dans les autres parties de sa théorie philosophique (morale et médecine), lorsqu'il s'agit de l'homme, cette réduction n'est pas suffisante. Même si le corps humain a la propriété de s'unir à une âme - et d'interagir avec elle à travers la causalité en formant les passions - le mouvement et l'extension, qui définissent les caractéristiques du corps en tant qu'étendue, ne suffisent pas à expliquer (si l'on considère le domaine des sentiments) ce qu'est un être humain ou ce qu'il doit faire de ses passions. Ce sont les propriétés de l'union qui clarifient la relation entre ce corps que l'être humain appelle le sien.

Pour mieux expliquer cette union, Descartes affirme qu'il s'agit d'un mélange intime et non d'une connexion plus ou moins externe ou accidentelle. L'âme est *réellement unie au corps* par ces *sentiments qui ne sont pas de pures pensées, mais des perceptions confuses*. Ce n'est que dans l'être humain que l'âme et le corps sont liés, ce qui fait que les sensations et les passions soient des événements spécifiquement humains. En effet, chaque domaine ontologique cartésien présuppose des outils épistémiques différents, dont les questions métaphysiques ne peuvent être élucidées que par la raison, alors que pour les problèmes qui concernent l'homme, nous ne pouvons utiliser que les sens pour y répondre.

¹⁹ Rappelons-nous que le projet cartésien veut que la Physique soit purement mécanique et géométrique.

L'étroite relation des substances est ce qui nous permet non seulement de connaître les choses par l'imagination et les sentiments, mais aussi de ressentir l'effet qu'elles ont sur nous par les sensations, par exemple, par la douleur causée par une blessure, ou par la faim et la soif²⁰. Et comme les sensations nous définissent plus précisément, c'est-à-dire que les passions semblent être ce qu'il y a de plus propre à l'être humain, cela témoigne, comme le dit Descartes, qu'il existe une causalité réciproque entre passion et manifestation corporelle, qui s'explique par un système physiologique complexe. Cependant, il n'est pas possible de répondre précisément et distinctement à la question de savoir comment se produit le lien entre le corps et l'âme, ou plutôt comment le corps cause les passions dans l'âme et l'âme cause ses mouvements dans le corps, etc.

Par exemple, la douleur qu'on ressent lorsqu'on blesse une partie du corps n'est pas une pensée de la douleur, ou plutôt, ce n'est pas une décomposition de la cause de l'inconfort liée à la pensée de l'inconfort qui aboutit à la sensation de douleur. Bien sûr, la douleur peut indiquer un faux lieu d'origine, ou une mauvaise intensité, mais en tant que douleur, elle est réelle. Descartes ne laisse aucun doute sur le fait que les sensations peuvent nous tromper, mais cela ne signifie pas qu'elles nous trompent toujours. Rappelons que la sensation est une des notions de la pensée, et que même si c'est une pensée confuse, c'est toujours une pensée²¹.

La *nature* est alors considérée, comme la plupart des théories du XVIe siècle, comme exprimable mathématiquement, au moyen des lois du mouvement mécanique, par la largeur, la profondeur et la hauteur²². Il n'y a

²⁰ Cf. CIBOTARU, 2018, p.149.

²¹ Chez Descartes, lorsque nous avons froid, nous avons une sensation de froid, et c'est une expérience de l'esprit. La sensation est donc un acte de la pensée. Effectivement, dans la Méditation seconde : “[...] et c’est proprement ce qui en moi s’appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n’est rien autre chose que penser” (Descartes, *Méditation seconde*, 1968, p. 44).

²² “[...] nous saurons que la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu’il est une chose dure, ou pensante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu’il est une *substance* étendue en longueur,

donc pas de forces cachées en Physique, et le mouvement de la matière proviendrait des lois de la mécanique (qui seront plus tard définies comme les lois de l'inertie par Newton). La matière est une extension, un corps inerte à trois dimensions qui n'a pas en lui-même la cause de son mouvement. C'est la collision entre les objets (le contact) qui les fait se déplacer dans l'espace, selon les lois de la mécanique moderne. Le contact entre deux corps dans cette perspective mécaniste présuppose qu'ils aient tous deux une figure et une surface. Le problème réside dans la nouvelle conception mécaniste de la causalité de Descartes.

Afin de comprendre un peu mieux pourquoi Descartes a voulu établir une Physique géométrique et comment cela a posé des problèmes pour la relation causale entre les substances, nous pouvons nous rappeler que dans la tradition philosophique dont Descartes faisait partie, d'une part, il y avait le *platonisme*, qui interprétait l'âme comme un pilote sur son navire, c'est-à-dire quelque chose d'immatériel logé dans une matière ou un corps qui la commande et ne se mélange pas avec elle dans de toute façon ; *l'aristotélisme*, qui définissait le corps comme un *organon*, c'est-à-dire comme un instrument de l'âme, seul le corps agissant et pouvant interagir. Descartes rompt avec ces deux théories en proposant la distinction entre le corps et l'âme, distinction radicale qui comprend les deux comme des substances, c'est-à-dire comme ayant des essences différentes (donc chaque substance est une *res*).

Mais qu'est-ce que cela implique ? Cela signifie que chaque substance a, alors, sa propre loi et n'a aucun rapport causal avec l'autre. Or, si être une substance signifie “exister en soi et par soi”²³ et n'avoir de

largeur et profondeur” (Descartes, *Principes de la Philosophie*, Art. 4 seconde partie, 1989, p. 65).

²³ Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes présente la définition de *substance*, à savoir “qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nomment celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances” (Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT, IX-2, art. 51. p. 47). Mais dans le cas des substances pensantes et étendues, elles ont besoin de Dieu pour exister et pour la création continue, puisque rien ne garantit que le temps présent dépende de celui qui l'a immédiatement précédé. Et il n'y a pas de distinction véritable

relation qu'avec d'autres de même nature, comment s'effectuera la communication entre l'âme et le corps ? Et pourtant, si la mécanique classique amène le corps humain dans les perspectives d'une machine autonome, c'est-à-dire soumise aux principes du mouvement (qui est strictement donné par le choc, le contact direct), et l'âme étant une substance pensante (mémoire, volonté, imagination, raison, etc.), il sera impossible de comprendre par la raison l'être humain comme une union substantielle.

Entre autres points, cela ouvre également une nouvelle Physique car cela élimine l'âme d'être un principe de vie et de mouvement et le corps d'être le détenteur des passions et des désirs. Pour Descartes, comme nous le savons déjà, l'âme est unie au corps mais nous attribuons à la nature une extension indue, c'est-à-dire que nous employons des qualités réelles comme le chaud, le froid, etc., aux objets extérieurs et Descartes n'attribue à la substance étendue que l'extension et le mouvement.

La différence par rapport à la tradition est que, pour Descartes, l'âme est une substance complète et, comme toute substance complète, elle a besoin d'un acte de création divine pour exister ; tandis que pour les scolastiques, l'âme est une substance incomplète. De cette façon, le problème pour Descartes n'est pas de maintenir la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps, de l'être humain comme un *ens per se*²⁴ et non comme une composition accidentelle de deux substances hétérogènes, mais il veut maintenir l'union substantielle de l'âme et du corps transmise par la scolastique sans admettre la conception scolastique de l'âme ou du corps et encore moins que cette union soit une *forme substantielle*.

entre la substance et son attribut principal, c'est seulement par la raison qu'on distingue la *res cogitans* de la pensée et la *res extensa* de l'étendue.

²⁴ Pour connaître, il suffit donc de penser clairement et distinctement l'âme et le corps, mais pour atteindre l'homme (par exemple en lettre de Descartes à Regius du janvier 1642) la notion doit être "ens per se" et non "per accidents".

Pour Descartes, l'âme et le corps sont des substances²⁵, alors que pour la tradition (Saint Thomas) ce sont des substances incomplètes²⁶. Cela revient, pour Descartes, à dire précisément parce que l'âme humaine est une substance incomplète qu'elle peut, en s'unissant à cette autre substance incomplète - qu'est le corps -, devenir la *forme substantielle* de cette substance complète (qui est l'homme). Ainsi, affirmer la distinction dans la physique réelle des substances, c'est déjà affirmer, pour Descartes, qu'elles sont complètes. Même le terme "substance complète" lui-même serait une tautologie.

Mais, en revenant sur la force dont dispose l'âme pour mouvoir le corps²⁷, il faut analyser l'importance de la volonté et aussi, en y réfléchissant, la discussion sur la création continuée par Dieu - le principe de conservation de la quantité de mouvement - car le premier contredit le régime cartésien de Dieu en tant que créateur de lois physiques. Concernant la notion de cause, Buzon et Kambouchner²⁸ nous aident à comprendre que, pour Descartes, "la cause efficiente constitue donc le régime général de causalité". Il y a la première cause - Dieu créateur des êtres et des vérités - et il y a les causes secondes. Ce que nous appelons la causalité efficiente "se distribue selon les trois *notions primitives* distinguées dans la lettre à Elisabeth du 21 juin 1643". En cela, la causalité entre les corps vient des lois de la *nature*²⁹ "qui régissent la conservation des mouvements, des figures et des corps", mais la difficulté réside dans la

²⁵À ce sujet, voir également la définition V de l'Exposition géométrique des *Secondes Réponses*.

²⁶ Cela revient pour Descartes à dire qu'elle ne peut exister seule, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une *substance*.

²⁷ L'expression "la force de l'âme" commence avec le *Traité de l'Homme* de 1633, elle est évoquée aussi dans une lettre le 6 octobre 1645 et dans l'article 36 des *Passions de l'âme*. Elle a un caractère structurel, car s'il n'y a pas de force entre les substances pour provoquer des modifications, l'union est inutile, même si l'âme n'applique jamais la force directement au corps ou à la petite glande, mais à l'objet de la pensée.

²⁸ BUZON, KAMBOUCHNER. 2010, p.13/14.

²⁹ *Principes* II, 37.

causalité de la troisième notion primitive, car “dans celle qui concerne l'union entre le corps et l'âme”, la causalité ne peut pas être comme entre les corps.

Descartes explique la relation entre deux substances radicalement différentes dans un univers purement mécanique et où les objets se déplacent, mais la cause de ce mouvement n'est pas eux-mêmes. On peut donc se demander comment une substance non matérielle peut-elle propulser quelque chose de géométrique qui a une largeur, une hauteur et une profondeur ? Or, selon la mécanique classique, la *nature* peut être parfaitement mesurée à travers l'ensemble des relations déterminées en raison de sa seule cause possible, la cause transitive efficiente (celle qui produit des effets et s'en sépare). De cette façon, la *nature* et ses phénomènes ne sont rien d'autre qu'une grandeur, une figure et un mouvement déterminés et leur connaissance présuppose la connaissance des lois mécaniques de conservation ou de transformation des corps et de leurs relations.

Le problème est de comprendre *l'homme*, car il s'agit d'un corps analogue à une machine qui est uni à une âme, et non d'un automate. Est-il donc possible de comprendre la relation entre l'âme et le corps dans ce contexte mécanique qui a pour fondement le mouvement ? Il est important de noter que, pour Descartes, la notion de “force” – dont l'âme a la force de mouvoir le corps – sera comprise uniquement comme ce qui fait référence à la capacité de quelque chose à changer le mouvement de direction. Ainsi, cela n'exige pas de causalité dans une interaction substantielle, dans le sens où l'âme ne provoque pas de mouvement dans le corps, mais détermine (par la volonté) le mouvement *du* corps, un mouvement qui est *dans* le corps. Il est à noter que le mouvement est, avec la figure, l'un des deux modes d'extension et l'attribut principal du corps. Ainsi, il ne serait pas possible à Descartes de comprendre le mouvement comme les scolastiques ou comme Aristote, c'est-à-dire qu'il ne peut comprendre cette notion uniquement comme un changement de lieu³⁰.

³⁰ Cf. BUZON ; KAMBOUCHNER, 2010, p.60/61.

Conclusion : la causalité vue à travers des *Passions de l'âme*

Dans l'article 96 des *Passions de l'âme*, Descartes montre en détail comment les passions sont liées aux parties du corps par l'intermédiaire des esprits animaux et de la circulation sanguine. Il s'agit précisément du corps matériel, et pour l'expliquer Descartes a recouru aux esprits animaux dans *l'Homme* en disant que “la respiration, et autres actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge”³¹. Lorsqu'il s'agit de sensations, les objets extérieurs agissent contre les organes des sens et déterminent la machine “à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées”³². Après cela,

causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence. [...] Et enfin quand *l'âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements (Descartes, 1996, p. 126, italique ajouté).

Or, cette explication des esprits animaux qui partent des organes des sens à travers des mouvements de ces organes, arrivent à la glande pinéale en la faisant bouger et informent l'âme, est fondamentale car elle montre que l'âme “mouvoir” le corps, ou le corps “provoquer” des

³¹ DESCARTES, *l'Homme*, 1996, p.126.

³² Pour expliquer comment les muscles bougent, il utilise les esprits animaux qui quittent le cerveau et atteignent les muscles de différentes manières, les faisant se contracter ou s'allonger. À propos des pensées, il déclare que ce sont soit les actions de l'âme, soit ses passions ; les actions sont toutes nos volontés, et les passions sont toutes les sortes de perceptions ou de connaissances existant en nous. Et les volontés sont des actions de l'âme qui aboutissent soit dans l'âme elle-même, soit dans notre corps.

passions dans le corps font partie du même événement³³. Ainsi, ce même événement, analysé uniquement à partir de l'âme, par exemple, à travers une explication mécanique, évite les explications qui sont basées sur une âme animiste. Dans l'article 44, Descartes explique la relation entre la pensée et le mouvement du corps en disant que cette connexion est variable. Or, il n'y a pas de logique fixe entre un mouvement spécifique et une pensée spécifique. Il n'y a aucun lien logique entre la faim et les maux d'estomac, ni entre la honte et le rougissement. Les habitudes et les expériences peuvent modifier cette relation, les intensifier ou les diminuer.

Toujours dans les *Passions de l'âme*, pour expliquer cette relation, Descartes dit que nous pouvons considérer trois niveaux de sensation : le premier est purement mécanique, matériel, où il y a le mouvement des organes par choc et contact³⁴ ; le seconde est relative à l'union, expliqué non seulement par le corps ou l'âme, mais par l'être humain ; et le troisième sont des jugements dans lesquels il n'y a que l'entendement qui juge. Ce modèle du sentiment présenté par Descartes nous annonce la nature de l'être humain qui n'est plus réductible à une explication de la pensée pure. Le ressenti peut être à partir du corps en général (sensations mécaniques), à partir du corps lui-même (douleur, faim), ou à partir de l'âme (passions).

Il devient donc plus simple de voir que l'union n'est pas une addition de deux substances complètes, mais un mélange, et qu'ainsi l'âme n'est pas (comme dans la philosophie scolastique³⁵) la forme du corps. Dans les *Méditations métaphysiques*, après avoir présenté l'union au début

³³ Le mot "événement", dans ce sens, ne signifie rien d'autre que l'action réciproque du corps sur l'âme et vice versa, étant un tout unique, l'union. Cette connexion signifie un lien dans lequel le deuxième terme est étroitement lié au premier, mais peut être conçu indépendamment de lui.

³⁴ Par exemple dans la Règle XII aussi.

³⁵ Voir la discussion sur l'hylomorphisme et Descartes in GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1999.

du texte, Descartes évoque à nouveau³⁶ la distinction entre les substances, revenant à ce qui était dit, à savoir, que l'âme est responsable de la pensée qui existe en nous et que le corps est responsable de la chaleur et de tous les mouvements qui y sont associés. En conclusion, il y a bien une union de l'âme avec le corps de telle sorte que le même événement peut être vu du point de vue de l'activité ou de la passivité alors que l'âme et le corps sont des substances distinctes, c'est-à-dire qu'on a la notion primitive de la pensée et de l'extension.

En développant d'avantage les passions, nous savons qu'il y a trois sens à ce concept chez Descartes et nous pouvons le constater, par exemple, lorsqu'il discute avec Elisabeth dans une lettre du 6 octobre 1645. Le plus étroit de tous peut être résumée comme les pensées nées de l'agitation particulière des esprits, suivie d'une définition plus large, les pensées de l'âme nées des impressions dans le cerveau, et une ample définition, qui serait toute connaissance ; ou encore, pour l'expliquer autrement, la passion est une réalité physique par sa cause et mentale par ses effets ; c'est pourquoi elle ne peut s'expliquer par la notion primitive de pensée ni par la notion primitive d'étendue, mais par l'union.

On dit que, parmi les perceptions, il y a celles qui ont l'âme pour cause, comme les volontés, les imaginations et les pensées³⁷, et il y a ceux qui ont le corps pour cause³⁸. La modification du corps humain (esprits animaux qui bougent et s'agitent) est provoquée par un objet qui déclenche une réaction dans le corps. Cette action, à son tour, porte un précepte utile ou nuisible et, grâce à la mémoire, il est possible de reconnaître si elle a déjà fait du mal ou non.

À partir de ces considérations, Descartes affirme que ce n'est pas l'âme elle-même, mais la glande pinéale située dans le cerveau qui meut,

³⁶ “Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées, de l'âme.” (Descartes, *Passions de l'âme*, art. IV. 1989, p. 329).

³⁷ En même temps que vouloir quelque chose est une *action*, on dit aussi que c'est une *passion* de réaliser, celui-là veut quelque chose.

³⁸ Selon DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, 1973, p.234.

d'une manière ou d'une autre, les esprits animaux (qui sont corporels) qui provoquent les mouvements des muscles et donc du corps tout entier³⁹. Comme cela a été dit dans l'analyse de la *Correspondance*, la question d'Elisabeth se réfère à une question de vie commune, d'expérience des êtres humains, et non à des idées claires et distinctes. C'est donc là que réside le caractère énigmatique de l'interaction des substances pensantes et étendues ; et l'attrait de la glande pinéale est clairement un déplacement de la question, non une solution claire et distincte. Si l'on revient à l'introduction, on constate que les philosophes comme Malebranche, Leibniz ou Spinoza ont cherché à résoudre le problème de l'interaction entre substances dans une perspective métaphysique, alors que Descartes ne voulait pas le "résoudre" car ce n'était pas un problème pour lui que deux substances différentes puissent interagir.

Encore aujourd'hui, la question selon laquelle l'esprit et le corps sont fondamentalement distincts mais interagissent néanmoins intimement conduit à l'énigme philosophique connue sous le nom de problème corps-esprit pour les philosophes contemporains ; analyser d'autres interprétations de ce problème reste donc une discussion urgente, plus qu'une analyse de la manière dont cette relation se produit.

Références⁴⁰

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: PUF, 1968.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

³⁹ "D'un point de vue cartésien, l'abîme entre l'âme et la glande n'est pas moindre que celui entre l'âme et le corps dans son ensemble. C'est un mystère de la nature, quelque chose d'incompréhensible pour la compréhension humaine, même s'il s'agit d'un fait d'expérience irréfutable" (Teixeira, 1990, p. 98).

⁴⁰ Tout au long du texte, les citations originales ont été privilégiées, mais à défaut de traductions, je les ai faites moi-même. Cependant, elles doivent être considérées comme préliminaires car elles n'ont pas été réalisées avec le sens rigoureux de la traduction qui nécessite un travail séparé.

DESCARTES, René. *Le monde, l'Homme*. Introduction de Annie Bitbol-Hespériès. SEUIL, 1996.

DESCARTES, René. *Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 1992.

BELGIOIOSO, Giulia. *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*. Milan: Bompiani, 2005.

BUZON, Frédéric; CASSAN, Élodie; KAMBOUCHNER, Denis. *Lectures de Descartes*. Paris: Ellipses, 2015.

BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. Revisão técnica: Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CIBOTARU, Veronica. Sentir ou se sentir dans son corps? La reprise Husserlienne du problème cartésien du corps. In: PRADELLE, Dominique; RIQUIER, Camille (Dirs.). *Descartes et la phénoménologie*. De Visu: Paris, 2018. p. 147-164. DOI: <https://doi.org/10.3917/herm.prade.2018.01.0147>.

ARBIB, Dan (Éd). *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

GARBER, Daniel. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1999.

GOUHIER, Gaston. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

LAPORTE, Jean Marie Frédéric. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.

MOREAU, Denis. *La philosophie de Descartes: Repères*. Paris: Vrin. 2016.

TEIXEIRA, Livio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TOYOOKA, Megumi. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. 2018. 294 f. Thèse (Docteur en Philosophie) Université de Strasbourg, Strasbourg. 2018

Data de registro: 31/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024