

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE

École doctorale Langages Idées Sociétés Institutions Territoires

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Bourgogne et
de l'Université d'État de Rio de Janeiro (cotutelle)

Discipline : Philosophie

par

Mariana de Almeida Campos

le 27 mai 2014

La question du sujet des sentiments dans le dualisme de Descartes

Directeurs de thèse

Pierre Guenancia

Professeur à l'Université de Bourgogne

Marcos André Gleizer

Professeur à l'Université d'État de Rio de Janeiro

Jury :

M. Thierry Gontier, Professeur à l'Université Jean Moulin-Lyon 3, Président du jury

M. Marcos Gleizer, Professeur à l'Universidade do Estado do Rio de Janeiro

M. Pierre Guenancia, Professeur à l'Université de Bourgogne

M. Raul Ferreira Landim Filho, Professeur à l'Universidade Federal do Rio de Janeiro

Pour ma mère, Maria Luiza, mon père, Ricardo Antonio,
mon frère Tiago et mon mari Daniel

REMERCIEMENTS

Je remercie spécialement mes directeurs de thèse. Le professeur Marcos André Gleizer, mon directeur à l'Université d'État de Rio de Janeiro, pour avoir accompagné et analysé la production de la présente thèse avec soin, sérieux et une attention constante à l'amélioration des arguments. Je lui suis profondément reconnaissante non seulement pour son rôle de directeur de thèse depuis le Master, mais aussi pour sa confiance, son soutien et son encouragement de tous les instants. L'apprentissage auprès de M. Gleizer, tout au long de ces années, a été très important pour ma croissance intellectuelle et personnelle. J'ai une grande admiration pour le professeur qu'il est, pour son intelligence extraordinaire et pour son intégralité, un exemple que je prétends suivre dans ma vie.

Je remercie le professeur Pierre Guenancia, mon directeur à l'Université de Bourgogne, pour son soutien, son appui et son attention pendant toute la période où j'étais en France. L'opportunité que j'ai eu de suivre ses cours et ses conférences, en accompagnant de près son intense production sur la philosophie en générale et, en grande partie, sur la pensée de Descartes, a une valeur inestimable pour moi. M. Guenancia a toujours été présent, m'aidant et me suggérant des chemins de lecture qui m'ont aidé à résoudre des problèmes structurels dans ma thèse. De plus, tous nos rendez-vous ont été conduits avec une admirable générosité et sympathie.

C'est avec joie que je remercie la professeure Ethel Menezes Rocha pour sa participation à mes examens de Qualification et Pré-soutenance, des occasions où elle a remarqué des problèmes centraux dans cette thèse et a contribué significativement à son amélioration. Par ailleurs, pendant mon doctorat, Ethel m'a gentiment accueillie dans ses cours, ainsi que dans son groupe d'étude sur Descartes, et ces deux opportunités ont été très enrichissantes pour le développement de cette recherche. En fait, je lui suis très reconnaissante pour sa présence constante dans ma formation depuis l'époque de ma *Graduação* à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, quand elle m'a présenté la philosophie de Descartes et a dirigé mon Mémoire. De plus, ses articles ont toujours été des sources d'inspiration pour moi.

Je voudrais remercier le professeur Raul Landim Ferreira Filho pour avoir accepté de participer à ma soutenance. Le fait qu'il soit présent à cette occasion est un grand honneur pour moi. Professeur de mes professeurs, M. Landim a toujours été un modèle sous plusieurs

aspects. Je remercie aussi avec satisfaction et enthousiasme les professeurs Lia Levy et Michaël Foessel pour leurs participations à ma soutenance et pour leur déplacement à Rio de Janeiro pour cette raison. Il m'est également indispensable de remercier les professeurs qui ont accepté de participer à mes examens de Qualification et de Pré-soutenance au Brésil, en consacrant du temps et de l'attention à la lecture de ce travail et en donnant des suggestions qui ont contribué à son perfectionnement. Ainsi, j'aimerais remercier les professeurs Edgar da Rocha Marques, Ulysses Pinheiro et Antonio Augusto Passos Vieira. Pour la période que j'ai passée à Paris, je remercie le professeur Denis Kambouchner pour m'avoir accueillie dans ses séminaires à Université Paris I Panthéon-Sorbonne, et au séminaire sur Descartes organisé par lui et par d'autres professeurs, à l'École Normale Supérieure de Paris, où j'ai pu voir des débats intéressants entre des spécialistes qui constituent une partie expressive de l'actuelle génération d'études cartésiennes dans divers pays.

Par son accueil toujours aimable à Dijon, je remercie Gaël Cloitre, ingénieur d'études au Centre George Chevrier et au Centre Gaston Bachelard. Gaël a énormément collaboré à ce que je puisse résoudre avec succès et rapidement plusieurs questions administratives imposées par la cotutelle. De plus, il a toujours été très gentil, ami et prêt à m'aider à tout moment. Je remercie aussi les secrétaires du programme de *Pós-Graduação* en Philosophie de l'Université d'État de Rio de Janeiro et de l'Université de Bourgogne, pour leur aide et efficacité pendant toute la période de mon doctorat.

Je remercie la *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*, qui a financé mes études pendant quatre ans, d'abord au Brésil, puis en France, dans le cadre du programme Colégio Doutoral Franco Brasileiro, me fournissant les meilleures conditions pour la réalisation de cette thèse. J'aimerais encore remercier les équipes de la CAPES qui ont contribué à la réalisation de cette recherche. En particulier, je remercie les techniciennes Jussara Pereira Prado et Lívia Marocco Nogueira, responsables de mon processus, pour leur sollicitude et les informations fournies.

J'aimerais aussi remercier les amis que j'ai rencontrés pendant mon séjour en France, en Dijon, à Paris, à la Cité Universitaire, à la Maison du Brésil et chez Marc Prochasson, pour leur chaleureuse et affectueuse compagnie en terres étrangères ; au Brésil, mes vieux amis, pour l'estime et pour les bonnes rencontres qui nous font célébrer la vie ; la grande famille que je possède et que j'ai la chance d'avoir avec moi, les Almeida, les Campos et, plus récemment, les Pimenta et les Carvalho ; en particulier ma chère grand-mère Hilda Ximenes Campos, pour sa sagesse, pour sa préoccupation et son affection.

Enfin, ces remerciements ne seraient pas complets sans une mention à quatre personnes très importantes. D'abord, mes parents, Maria Luiza de Almeida Campos et Ricardo Antonio Campos. Je les remercie pour tout, pour leur soutien, leur compréhension, leur encouragement et leur amour inconditionnel. Je n'ai pas de mots pour exprimer ce qu'ils représentent dans ma vie : gratitude, admiration et amour expriment imparfaitement mes sentiments. Mon frère, Tiago de Almeida Campos. Je le remercie pour sa patience quant à mes changements d'humeur dans l'étape finale de cette thèse, mais aussi pour son amitié et tendresse qui remplissent mon cœur de bonheur. Finalement, mon mari, Daniel Pimenta Oliveira de Carvalho. Je le remercie pour tout, pour son amour, pour son soutien, sa compréhension et son encouragement dans les moments possibles et impossibles d'une vie en commun, et pour nos nombreuses conversations, plaisantes et intelligentes, qui m'ont donné force et courage pour écrire cette thèse. Beaucoup des idées qui sont ici présentes ont surgi de ces conversations avec Daniel, qui m'a toujours accompagnée, du début à la fin de cette trajectoire. Sûrement, le temps dédié à cette étude n'aurait pas eu de beauté et de grâce s'il n'était pas à mes côtés.

L'homme est dans la ville
comme une chose est dans une autre
et la ville est dans l'homme
qui est dans une autre ville

mais il y a de nombreuses manières
pour une chose
d'être dans une autre chose :
l'homme, par exemple, n'est pas dans ville
comme un arbre est
dans un autre
ni comme un arbre
est dans chacune de ses feuilles
(même si elle roule loin de lui)
L'homme n'est pas dans la ville
comme un arbre est dans un livre
lorsque le vent l'effeuille

la ville est dans l'homme
mais pas comme
un oiseau est dans un arbre
pas comme un oiseau
(son image)
est et s'en va dans l'eau
ni comme
la peur de l'oiseau
est dans l'oiseau que j'écris

la ville est dans l'homme
presque comme l'arbre vole dans l'oiseau qui le quitte

chaque chose est dans une autre
de sa manière à elle
et de manière différente
de ce qu'elle est en elle-même

la ville n'est pas dans l'homme
comme dans ses épiceries places et rues.

RESUMÉ

En prenant pour toile de fond l'analyse de la métaphysique du dualisme cartésien de substances, la présente thèse a pour objectif de discuter la question de savoir quel serait le sujet des prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes de Descartes. L'hypothèse proposée est que seules substances peuvent être considérées comme des « sujets ultimes d'inhérence » de ces prédicats. Pourtant, il sera argumenté que les hommes et les animaux, qui ne sont pas des substances, peuvent être considérés comme les « sujets d'attribution » de ces prédicats, puisqu'ils possèdent un type spécial d'unité, à savoir, une « unité de composition », qui assure une telle attribution. Ainsi, la thèse sera développée selon trois axes principaux. En partant d'un examen de la théorie cartésienne de la substance et de ses définitions, nous analyserons le concept de substance étendue, en prenant compte du débat entre les interprétations moniste et pluraliste de ce concept. Dans ce contexte, nous examinerons la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps de la nature, en considérant certains aspects de la théorie cartésienne des animaux-machines. Ensuite, nous discuterons la question de l'unité de l'homme, ainsi que d'autres types d'unité reconnus par Descartes. Finalement, nous analyserons la théorie cartésienne de la causalité dans le but de déterminer quelles théories parmi celles de la causalité, interactionniste ou occasionaliste, pourraient servir, dans la vision de Descartes, de modèles explicatifs des sentiments humains et des sentiments animaux. L'hypothèse défendue dans cette thèse est en consonance avec la vision selon laquelle la théorie cartésienne des trois notions primitives particulières, à savoir, pensée, étendue et union, est totalement compatible avec le dualisme métaphysique de substances que Descartes propose et, par conséquent, n'implique pas un affaiblissement de ce dernier.

Mots-clés : Descartes, dualisme, substance, sentiment, sujet.

RESUMO

Tendo como pano de fundo a análise da metafísica do dualismo cartesiano de substâncias, a presente tese tem como objetivo examinar a questão sobre qual seria o sujeito dos predicados que denotam sentimentos nos textos de Descartes. A hipótese proposta é a de que apenas substâncias podem ser consideradas « sujeitos últimos de inerência » desses predicados. Apesar disso, será argumentado que os homens e animais, embora não sejam substâncias, podem ser considerados « sujeitos de atribuição » desses predicados, visto que eles possuem uma unidade especial, a saber, uma « unidade de composição », que assegura uma tal atribuição. Para tanto, a tese será desenvolvida em três eixos principais. Partindo do exame da teoria cartesiana da substância e de suas definições, analisarei o conceito de substância extensa, levando em conta o debate existente entre as interpretações monistas e pluralistas deste conceito. Neste contexto, discutirei a especificidade do corpo humano em relação aos demais corpos da natureza, considerando alguns aspectos da teoria cartesiana dos animais-máquinas. Em seguida, tratarei da questão da unidade do homem, bem como de outros tipos de unidade reconhecidos por Descartes. Por fim, examinarei a teoria cartesiana da causalidade com o propósito de determinar quais teorias da causalidade, interacionista ou ocasionalista, na visão de Descartes, poderiam servir como modelos explicativos dos sentimentos humanos e dos sentimentos animais. A hipótese a ser defendida nesta tese está em consonância com a visão de que a teoria cartesiana das três noções primitivas particulares, a saber, pensamento, extensão e união, é plenamente compatível com o dualismo metafísico de substâncias que Descartes propõe e, portanto, não implica um enfraquecimento deste último.

Palavras-chave : Descartes, dualismo, substância, sentimento, sujeito.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	13
 CHAPITRE 1	
1 La substance et ses définitions	23
1.1 <i>Premiers écrits</i>	24
1.2 <i>La notion de substance pure</i>	26
1.3 <i>Substance en tant que sujet de propriétés</i>	28
1.4 <i>La notion de substance complète et la notion de substance incomplète</i>	32
1.5 <i>Substance en tant qu'entité indépendante</i>	38
1.6 <i>Substance et attribut principal</i>	43
1.7 <i>Substance et dualisme</i>	53
 CHAPITRE 2	
2 La substance étendue selon deux interprétations	55
2.1 <i>L'interprétation pluraliste</i>	56
2.2 <i>La négation de l'atome</i>	63
2.3 <i>La négation du vide</i>	67
2.4 <i>L'explication relationnelle d'une partie de l'étendue</i>	71
2.5 <i>La mutuelle dépendance des parties de l'étendue</i>	73
2.6 <i>Objections à l'interprétation pluraliste</i>	76
2.7 <i>L'interprétation moniste comme solution</i>	81
 CHAPITRE 3	
3 Le corps humain : ressemblances et différences par rapport aux corps en général ...	97
3.1 <i>Ressemblances entre la machine du corps humain et les autres machines</i>	98
3.2 <i>Différences entre le corps humain et les corps en général</i>	104
3.3 <i>La question de l'absence d'indivisibilité réelle chez l'animal</i>	110
3.4 <i>Quelques questions sur la théorie des animaux-machines</i>	113
3.5 <i>Hylémorphisme et théorie du corps humain</i>	124
3.6 <i>Le corps humain selon une interprétation moniste de la substance étendue</i>	146

CHAPITRE 4

4 L'unité de l'homme	149
4.1 <i>La preuve de l'union de l'âme et du corps et l'union substantielle</i>	149
4.2 <i>Sur l'unité de composition</i>	156
4.3 <i>Sur l'union accidentelle et l'union essentielle</i>	169
4.4 <i>La notion primitive d'union entre l'âme et le corps</i>	165
4.5 <i>Pilotes, anges et vrais hommes</i>	171
4.6 <i>Quelques remarques sur le concept cartésien de personne</i>	173

CHAPITRE 5

5 La causalité dans la sphère des sentiments	175
5.1 <i>La théorie occasionaliste</i>	176
5.2 <i>Objections à l'interprétation occasionaliste de Descartes</i>	181
5.3 <i>La théorie interactionniste</i>	188
5.4 <i>Objections à l'interprétation interactionniste de Descartes</i>	192
5.5 <i>Sur l'usage de deux langages causals</i>	195
5.6 <i>Animaux, sentiments et causalité</i>	202
5.7 <i>Hommes, sentiments et causalité</i>	205

CONCLUSION	215
-------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE

I – <i>Éditions utilisées ou consultées de l'œuvre de Descartes</i>	221
II – <i>Éditions utilisées ou consultées de l'œuvre d'autres auteurs</i>	222
III – <i>Études utilisés ou consultés sur Descartes et d'autres auteurs</i>	222

REMARQUES SUR LES CITATIONS

Les citations relatives aux œuvres de Descartes sont faites de la forme suivante :

- les citations relatives aux *Méditations métaphysiques* sont faites d'après l'édition de Michelle Beyssade, désignée par Michelle Beyssade, suivie du numéro de la page ;
- celles relatives à la lettre de Descartes à Regius du janvier 1642 sont faites d'après l'édition de Geneviève Rodis-Lewis, désignée par Rodis-Lewis, numéro de la page ;
- celles relatives aux autres textes de Descartes sont faites d'après l'édition de Ferdinand Alquié, désignée par Alquié, numéro du volume et numéro de la page ;
- dans certains cas, lorsqu'il s'agit de montrer les différences entre les versions latines et françaises des *Principes de la Philosophie*, les citations relatives à ce texte sont faites d'après l'édition de Denis Moreau, désignée par Moreau et suivie du numéro de la page ;
- dans tous les cas, les citations relatives à l'œuvre de Descartes sont accompagnées de la référence à l'édition standard de Charles Adam et Paul Tannery, désignée par A.T, suivie du numéro du volume et du numéro de la page.

Les citations relatives aux œuvres d'autres auteurs sont faites de la forme suivante :

- celles relatives à la *Physique* d'Aristote sont faites d'après l'édition d'Henri Carteron, désignée par Aristote, *Physique*, numéro du livre, numéro du chapitre et numéro de la page de l'édition standard de Bekker ;
- celles relatives à la *Métaphysique* d'Aristote sont faites d'après l'édition de Jules Tricot, désignée par Aristote, *Métaphysique*, numéro du livre et numéro de la page de l'édition standard de Bekker ;

- celles relatives à l'*Éthique* de Spinoza sont faites d'après l'édition de Bernard Pautrat, désignée par Spinoza, *Éthique* et numéro de la page ;

- celles relatives à la *De Recherche de la vérité* de Malebranche sont faites d'après l'édition de Jean-Christophe Bardout, désignée par Malebranche, *De Recherche de la vérité*, numéro du livre, numéro de la partie, numéro du chapitre et numéro de la page.

Nous donnons la référence des études cités ou consultés sur Descartes et sur d'autres auteurs en indiquant, dans les notes de bas de page, l'auteur, l'année de publication et le numéro de la page.

INTRODUCTION

Selon Descartes, chaque substance possède un seul et unique attribut principal, qui constitue son essence et à travers lequel elle est connue et conçue. Les modes de chaque substance dépendent de l'attribut principal pour exister et être conçus, tandis que l'attribut demeure indépendant de chacun de ses modes. Ainsi, il y a une priorité existentielle et conceptuelle de l'attribut principal par rapport aux modes de la substance. Cette priorité est mise en évidence par la notion primitive particulière de pensée, qui représente l'attribut principal de la substance pensante, et par la notion primitive particulière de l'étendue, qui représente l'attribut principal de la substance étendue¹. Dans les deux cas, l'essence de la substance se caractérise par une notion primitive particulière. Le problème vient du fait que toutes les notions primitives particulières ne représentent pas forcément l'essence d'une substance. La notion primitive particulière d'union entre l'âme et le corps correspond à ce cas précis. Dans la lettre du 21 mai 1643 à la princesse Elisabeth, Descartes affirme que l'union est une notion primitive qui nous permet de nous représenter la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant des sentiments². Même si Descartes reconnaît que cette notion représente une troisième catégorie qui, étant primitive, n'est compréhensible ni par la notion de pensée, ni par celle d'étendue, ni par la conjonction de ces deux notions, il n'affirme pas pour autant qu'elle pourrait correspondre à l'essence d'une troisième substance³.

¹ « Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense ». Alquié, III, p. 123-124. A.T, II, 48.

² « je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives [...] nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'étendue, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions ». Alquié, III, p. 19. A.T, III, 665.

³ Ce point est souligné par Alquié : « Cette notion de l'union est primitive en ce qu'elle ne dérive d'aucune autre. En revanche, les notions des sentiments et des passions en dépendent d'elle. Nous n'irons cependant pas jusqu'à dire, avec Laporte (235-236), qu'émotions et passions sont les « modes » de l'union: si, en effet, l'union est une notion primitive, elle n'est pas une substance. Sans doute l'argumentation dont use ici Descartes annonce-t-elle le paragraphe 53 de la première partie des *Principes*, où nous verrons que les modes ne peuvent être conçus que comme des dépendances de l'attribut principal de leur substance. Mais si tous les attributs principaux des substances, à savoir l'étendue et la pensée, nous sont donnés par des notions primitives, on n'en saurait conclure que toutes les notions primitives représentent de tels attributs [...] L'union, donc, si elle est une notion primitive, n'est pas une substance et ne saurait avoir des modes. Mais elle est la condition de certaines idées dérivées, telles celles des sentiments et des passions ». Alquié, III, p. 19, n. 1.

Une des caractéristiques du concept cartésien de substance finie est le fait qu'il soit sujet ultime d'inhérence de propriétés. En effet, dans la définition V de l'*Exposé Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, Descartes définit la substance en tant que sujet de propriétés⁴. Dans la définition VI de ce même texte, il affirme que les pensées sont propriétés de la substance pensante⁵. Ensuite, dans la définition VII, il dit que la figure, la situation, le mouvement local, etc., sont propriétés de la substance étendue⁶. Cependant, la question se complique lorsque nous cherchons à déterminer les sujets ultimes de prédicats qui dénotent des propriétés qui ne semblent pas clairement définies par Descartes en tant que propriétés de ces deux substances. C'est le cas des sentiments, c'est-à-dire des passions, des appétits et des sensations⁷.

Si nous acceptons que le sujet ultime d'inhérence des prédicats qui décrivent les sentiments, du type « j'ai mal », « j'ai faim », « je suis joyeux » correspond à l'homme, nous devrions reconnaître alors une incompatibilité entre le trialisme de catégories et le dualisme de substances qui caractérise la philosophie de Descartes. Selon cette perspective, les sentiments n'auraient pas de sujet substantiel pour sujet ultime d'inhérence, car, irréductibles aux propriétés de la substance pensante ou aux propriétés de la substance étendue, ils constitueraient des propriétés spécifiques qui devraient renvoyer à une troisième catégorie, la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps⁸. Ainsi, d'une part, nous aurions trois catégories, représentées par les notions primitives particulières de pensée, d'extension et d'union ; d'autre part, deux types de substances finies explicitement admises

⁴ Alquié, II, p. 587. A.T., IX, 125. Encore dans les *Principes*, I, article 65, Descartes a souligné la relation d'inhérence entre les modes et les substances : « nous percevons très bien les différents modes des pensées, comme l'intellection, l'imagination, le souvenir, la volition, etc., et de même les différentes modes de l'étendue ou appartenant à l'étendue, comme toutes les figures, les situations des parties et leurs mouvements, si nous les regardons seulement comme des modes des choses dans lesquelles ils sont ». Moreau, p. 157-159. A.T., VIII, 31.

⁵ « La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée *Esprit* ». Alquié, II, p. 588. A.T., IX, 125.

⁶ « La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme la figure, de la situation, du mouvement local, etc., s'appelle *Corps* ». Alquié, II, p. 588. A.T., IX, 125

⁷ Dans les *Principes*, I, article 48, Descartes reconnaît la difficulté de classer les sentiments dans le cadre de son dualisme de substances : « Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux [...] tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement ». Alquié, II, p. 119-120. A.T., VIII, 23.

⁸ Cette position est défendue par John Cottingham. Selon lui, les prédicats qui dénotent des sentiments désobéissent à la classification de purement mentales ou de purement physiques, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être inclus dans le schéma proposé par le dualisme de substances. Ainsi, en considérant les textes où Descartes développe sa théorie des trois notions primitives, Cottingham suggère que ces prédicats soient considérés comme des modes de l'union entre l'âme et le corps. Cela le conduit à reconnaître une tension interne dans la métaphysique de Descartes entre sa théorie des trois notions primitives particulières et son dualisme de substances. COTTINGHAM, 1989, p. 175. Id., 1991b, p. 236-249. Id., 1991a, p. 163-172.

par Descartes, à savoir, la substance pensante et la substance étendue. Cette interprétation impliquerait que certaines expériences humaines ne seraient pas comprises dans le cadre du dualisme de substances de Descartes et que, par conséquent, ce dualisme serait incapable d'expliquer la totalité de l'expérience humaine.

Pourtant, l'hypothèse que nous nous proposons de défendre est celle selon laquelle seules les substances finies peuvent être des sujets ultimes d'inhérence de propriétés dans le système de Descartes. Cette thèse a été reconnue par Descartes, qui a affirmé explicitement à Hobbes dans les *Réponses aux Troisièmes Objections* que seules les substances sont rigoureusement des sujets : « car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances »⁹. Ainsi, quels que soient les prédicats dans le système cartésien, ils décrivent toujours des propriétés des substances pensantes ou de la substance étendue.

Si cette hypothèse s'avère correcte, la notion primitive particulière d'union entre l'âme et le corps ne représente pas l'homme comme un troisième type de substance finie, mais pas non plus comme un sujet ultime d'inhérence de propriétés. Par conséquent, cette notion est pleinement compatible avec le fait que, pour Descartes, il n'existe que deux types de substances finies, de telle façon que les propriétés qui en seraient dérivées auraient pour sujets ultimes d'inhérence les substances pensantes, quand elles désigneraient des idées confuses causées par des mouvements dans la matière¹⁰, et la substance étendue, quand elles ne désigneraient que de simples mouvements corporels. Ainsi, les prédicats qui dénotent des propriétés dérivées de l'union, c'est-à-dire les sentiments, auraient au moins deux sujets ultimes d'inhérence : les substances pensantes ou la substance étendue.

Dans la *Sixième Méditation*, Descartes explique que la cause des sentiments considérés en tant qu'idées confuses implique une référence au composé substantiel de corps et âme, mais il n'affirme pas pour autant que le composé soit le sujet ultime d'inhérence de ces

⁹ Alquié, II, p. 604. A.T, IX, 136.

¹⁰ Tout au long de cette thèse, nous argumenterons que pour Descartes, seules les substances pensantes étroitement unies aux corps humains sont des sujets ultimes d'inhérence, des sentiments conçus comme des idées confuses. Dans les *Principes*, IV, article 190, Descartes affirme que des pensées confuses proviennent de l'union intime de l'âme avec le corps : « c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression des mouvements qui se font en lui ». Alquié, III, p. 506. A.T, VIII, 317. De plus, dans les *Principes*, I, article 23, il reconnaît que les êtres qui sont de purs esprits, à savoir, Dieu et les anges, n'ont pas d'idées confuses, c'est-à-dire des sentiments : « Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucunes de celles-là soient en Dieu: ainsi, parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps ». Aussi, dans la lettre à Regius de janvier 1642, il déclare qu'un ange logé dans un corps humain n'éprouve pas des sentiments tels que les hommes : Alquié, III, p. 105. A.T, VIII, 14. « car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme ». Alquié, II, p. 915. A.T III, 493.

sentiments : « Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »¹¹. Dans cet extrait, il semble évident que Descartes propose une distinction claire entre le sujet ultime d'inhérence d'une propriété et la cause de cette propriété. Les idées confuses sont des propriétés de l'âme qui ont pour cause le fait que l'âme soit unie au corps.

Nous pourrions ainsi émettre l'hypothèse suivante : les âmes sont les sujets ultimes d'inhérence des prédicats qui dénotent des sentiments considérés en tant qu'idées confuses, en ajoutant que ces idées auraient pour cause l'union de l'âme et du corps. D'autre part, la substance étendue serait le sujet ultime d'inhérence des prédicats qui dénotent des sentiments considérés en tant que mouvements dans la matière. Le sujet des sentiments, dans le sens de sujet ultime d'inhérence, correspondrait dans les deux cas à une substance finie.

L'hypothèse selon laquelle les prédicats qui dénotent sentiments sont des modes de la substance étendue ou des modes des substances pensantes peut être illustrée par la distinction que Descartes a proposée dans ses *Réponses aux Sixièmes Objections* entre les trois degrés de réponse sensorielle. Dans ce texte, Descartes soutient que le premier degré de réponse sensorielle correspond à un mode de la substance étendue et que les deux autres degrés correspondent à des modes des substances pensantes¹².

En tant que modes de substances pensantes, les sentiments désignent soit des idées confuses causées par des mouvements dans la matière, soit des jugements basés sur ces idées. Que ce soit sous la forme d'idées confuses, ou sous celle de jugements, les sentiments, en tant que modes des substances pensantes, enveloppent des pensées cognitives et propositionnelles, passibles d'être communiquées, et qui s'opposent donc à des contenus inarticulés et non conceptuels, c'est-à-dire à la notion de « sensation pure »¹³.

¹¹ A.T, IX, 64.

¹² « Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mêlé et disposé par ses objets; et tels sont les sentiments de douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens ». Alquié, II, p. 878-879. A.T, IX, 236.

¹³ Dans son commentaire du second degré de réponse sensoriel des *Réponses aux Sixièmes Objections*, Alquié affirme dans une note : « C'est ce que nous appellerions la sensation pure ». Alquié, II, p. 879, n. 2. A.T, IX, 237. Cependant, contrairement à cette position, nous ne considérons pas le second degré de réponse sensoriel comme se référant aux « sensations pures » qui seraient la traduction simultanée des mouvements corporels.

Bien que les sentiments ne puissent pas être conçus comme des idées claires et distinctes de l'entendement pur, parce qu'ils dépendent d'une entité hétérogène à l'âme, à savoir, le corps, dans la mesure où ils sont des modes de l'âme, c'est-à-dire des idées, ils ne peuvent pas être conçus comme une donnée sensible brute¹⁴. Cela signifie que Descartes n'admet pas les notions de « sensations aveugles » et d'« impressions sensibles » dans sa philosophie¹⁵. Par conséquent, entre le second et le troisième degré il n'y a qu'une différence de façons de connaître et pas de nature. Tandis qu'entre le premier et les deux derniers degrés de réponse sensorielle il y a une différence de nature.

Une des conséquences de l'hypothèse selon laquelle seules les substances finies sont des sujets ultimes d'inhérence de propriétés, c'est le fait que l'homme ne peut pas être le sujet des sentiments. Pour autant, il est indéniable que l'homme possède une unité et qu'il n'est pas une simple juxtaposition d'un corps et d'un esprit. Cette unité qu'il possède n'est pas une unité accidentelle comme celle d'un pilote en son navire, ou d'un ange qui habiterait le corps humain. Descartes la décrit comme forte, étroite et positive. Il s'agirait là du point le plus difficile de notre hypothèse : s'assurer de l'unité de l'homme, quand bien même nous admettons qu'il ne soit pas un sujet ultime d'inhérence de propriétés dans le sens où les substances finies sont le sujet de ses modes.

Afin de surmonter cette difficulté, nous analyserons la notion d'« unité de composition » que Descartes présente pour caractériser l'unité de l'homme, ainsi que l'unité de l'animal. L'analyse de cette notion permettra de concevoir le composé corps et âme comme une seule et même chose, c'est-à-dire un individu. En outre, ce résultat aura une répercussion sur la question de la détermination du sujet des prédicats qui dénotent des sentiments. Car, bien que l'homme ne puisse pas être considéré comme sujet ultime d'inhérence de ces prédicats, parce qu'il n'est pas une substance finie, il sera possible de le concevoir en tant que sujet d'attribution de ces prédicats.

¹⁴ Les analyses de Gordon Baker et Katherine Morris dans leur livre *Descartes' Dualism* sont en consonance avec la lecture que nous proposons des idées sensibles : « Of course, 'thinking that one see1 light' might be taken of two ways : it might mean simply having a particular thought (the content of a possible judgment) in one's mind, or it might mean actually making a judgment. Even if it were read in the first way, of course, it would still definitely be a thought (i.e., something cognitive and propositional, by contrast with the Legend's sensedatum reading) ». BAKER e MORRIS, 1996, p. 72.

¹⁵ Une lecture similaire des idées sensibles dans la philosophie de Descartes peut être trouvée dans l'ouvrage *L'intelligence du sensible* de Pierre Guenancia: « L'inséparabilité ou, mieux, la connaturalité de l'entendement et des idées interdit de procéder à une genèse empirique et passive des idées à partir d'impressions ou de sensations aveugles. C'est toujours par une idée que l'esprit accueille ou reçoit ce qui se présente à lui, la passivité qui est celle de l'idée ne pouvant être pure réceptivité comme elle le serait si c'était une « donnée sensible » ». GUENANCIA, 1998a, p. 80.

Ce qui garantit à l'homme qu'il puisse exercer cette fonction, c'est le type d'unité qu'il possède, à savoir, l'« unité de composition ». Cette unité légitime le fait qu'une chose non substantielle puisse être considérée comme un sujet d'attribution, c'est-à-dire un sujet réel, mais pas un sujet ultime d'inhérence, c'est-à-dire une substance finie¹⁶. Ainsi, l'hypothèse que nous prétendons défendre est que, dans la philosophie de Descartes, l'homme peut être le sujet d'attribution des prédicats qui dénotent des sentiments en tant qu'idées confuses causées par des mouvements dans la matière, bien qu'il ne soit pas possible d'admettre, sur la base de cette philosophie, que les sentiments existent dans l'homme dans le même sens où les modes existent dans les substances. Le fait que l'homme peut être considéré comme le vrai sujet d'attribution des sentiments signifie que son unité a une portée ontologique. Ainsi, pour Descartes, l'homme est le sujet d'attribution des sentiments, si par sujet, dans ce cas, nous entendons ce qui existe et a une unité, bien que ce ne soit pas une substance.

La thèse selon laquelle le composé substantiel de l'âme et du corps, c'est-à-dire l'homme, à cause de son unité, est une seule et unique chose, c'est-à-dire un individu, bien qu'il ne soit pas une substance, a été reconnu par Descartes dans certains textes. Par exemple, dans le *Résumé des Méditations*, cela apparaît clairement : « J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui »¹⁷. Postérieurement, dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, Descartes affirme de même que : « concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule »¹⁸. Une des conséquences de cette vision, c'est que bien que la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps ne représente pas l'essence d'un troisième type de substance finie, elle représente un sujet réel. Ce que Descartes admet effectivement dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, par ces mots : « car, à vrai dire, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps »¹⁹.

¹⁶ Cette position est défendue par Raul Landim dans son article *A referência do dêitico « Eu » na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?* Selon Landim, l'homme peut être un sujet d'attribution, bien qu'il ne soit pas une substance, parce qu'il a une unité : « sans être une substance, l'homme a une unité, et pour cela, est sujet d'attributions ». LANDIM, 1994, p. 64. Traduction de l'auteur. « sem ser uma substância o homem tem uma unidade e é, por isto, sujeito de atribuições ».

¹⁷ Alquié, II, p. 403. A.T, IX, 12. Alquié, dans son commentaire de ce extrait, observe que dans la version en latin, l'expression « *que comme* » n'existe pas, et l'expression « *une même chose* » ne correspond pas à une substance : « Le latin peut paraître plus explicite encore, puisqu'il ne contient rien qui réponde au "*que comme*". Mais, en revanche, il n'emploie pas le mot *res*, qui nous ferait admettre une véritable substance. Ce que le français traduit par *une même chose*, c'est seulement *unum quid* ». Alquié, III, p. 44-45, n. 2.

¹⁸ Alquié, III, p. 44. A. T, III, 693.

¹⁹ Alquié, II, p. 888. A.T, XI, 242.

Une dernière remarque sur la question du sujet des sentiments dans la philosophie de Descartes est encore utile. Bien que seules les substances finies puissent être sujets ultimes d'inhérence de propriétés, nous argumenterons que Descartes peut admettre que des modes soient sujets d'inhérence, à condition qu'ils soient considérés comme dépendants d'un sujet ultime et plus basique d'inhérence, c'est-à-dire d'une substance finie. Étant donné que Descartes, dans les *Réponses aux Sixième Objections*, classe les mouvements corporels comme le premier degré de réponse sensorielle, et ainsi admet qu'ils désignent un certain type de sentiment, alors il est possible de considérer que les animaux sont les sujets d'inhérence de ces mouvements. Car les animaux sont des modes de la substance étendue, ce que permet de les considérer comme des sujets d'inhérence de propriétés.

De plus, comme nous l'avons constaté auparavant, Descartes admet aussi que les animaux possèdent une « unité de composition », ce qui a pour conséquence le fait qu'ils peuvent être considérés comme des sujets d'attribution de sentiments. Ainsi, dans la philosophie de Descartes, les prédicats qui dénotent des sentiments, conçus comme le premier degré de réponse sensoriel, c'est-à-dire, des mouvements dans la matière, peuvent avoir comme sujets d'inhérence les animaux, bien qu'ils aient comme sujet ultime d'inhérence la substance étendue. Ces prédicats peuvent aussi avoir les animaux comme sujets d'attribution, puisqu'ils possèdent une « unité de composition ». Le fait que les animaux soient des sujets d'attribution de sentiments, conçus comme de purs mouvements corporels, signifie que leur unité a une portée ontologique, c'est-à-dire qu'ils sont de vrais organismes, bien que d'un point de vue métaphysique ils soient des modes de la substance étendue.

*

Pour démontrer la plausibilité de ces hypothèses interprétatives proposées jusqu'ici, nous discuterons les questions décrites ci-dessous. Ces questions composent les cinq chapitres de la présente thèse :

Dans le premier chapitre, nous analyserons les principales définitions de substance que Descartes propose dans ses textes, en vue de déterminer quelles seraient les entités qui pourraient être considérées comme substances dans sa métaphysique. L'analyse de ces définitions aura deux importants résultats : d'un côté, il sera possible de considérer une substance finie comme un sujet ultime d'inhérence de propriétés ; d'un autre côté l'homme ne pourra pas être considéré une substance finie dans la philosophie de Descartes.

Dans le second chapitre, nous examinerons le concept cartésien de substance étendue. Lorsque nous aborderons ce sujet, nous étudierons la question de savoir si le corps humain est une substance finie ou seulement une réunion de modes d'une seule substance étendue. Nous montrerons que cette question s'insère dans un débat existant dans la littérature secondaire sur Descartes qui sépare les interprètes entre pluralistes et monistes. En considérant ce débat, nous présenterons l'interprétation pluraliste qui, contrairement à l'interprétation moniste, soutient qu'il y a une pluralité de substances étendues dans la nature. Pourtant, en examinant cette interprétation, nous montrerons qu'elle est incompatible avec quelques thèses métaphysiques de Descartes sur la substance, ainsi comme avec quelques thèses de sa physique: la négation du vide, la négation des atomes, l'explication relationnelle de la superficie d'une partie de l'étendue et la mutuelle dépendance des parties de l'étendue. Ainsi, nous argumenterons en faveur de l'interprétation moniste.

Au moment d'examiner cette interprétation, nous attirerons néanmoins l'attention sur le fait qu'elle pose le problème de l'individuation des corps dans la philosophie de Descartes. S'il n'existe qu'une seule substance étendue dans tout l'univers physique, qui est la même en longueur, largeur et profondeur, alors comment expliquer la différence entre les corps existants dans la nature que l'on perçoit comme distincts les uns des autres ? La réponse à ce problème consistera à montrer que rien ne dissocie cette interprétation d'une explication de l'individuation des corps. Un autre problème lié à l'interprétation moniste tient au fait qu'elle peut représenter une difficulté pour l'hypothèse que nous avons l'intention de défendre dans cette thèse. Cette difficulté peut être formulée dans les termes suivants : si le corps humain n'est pas une substance finie, comme le défend l'interprétation moniste, mais un mode d'une substance étendue, alors il ne peut pas être un sujet ultime d'inhérence de propriétés. Par conséquent, les propriétés purement corporelles, dont Descartes a reconnu l'existence dans les corps humains, devraient compter comme des propriétés de l'univers étendu en général et pas comme des propriétés de ces corps en particulier. Nous tenterons de surmonter cette difficulté en argumentant que le corps humain peut être un sujet d'inhérence de propriétés purement corporelles dès lors qu'il est conçu comme dépendant d'un sujet encore plus basique et ultime d'inhérence, qui est la totalité de l'univers étendu.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons le problème de la nature du corps humain dans les textes de Descartes. Cet examen nous conduira à discuter la question de la ressemblance et de la différence de ce corps par rapport aux autres corps existants dans la nature. Nous soutiendrons le fait que le corps humain et les corps en général sont les modes

d'une seule substance étendue. Ainsi, en tant que modes d'une même substance étendue, ces corps possèdent des caractéristiques communes qui les rendent semblables les uns aux autres. Malgré ces ressemblances entre eux, nous attirerons l'attention sur le fait que le corps humain possède une spécificité par rapport aux autres corps, dans la mesure où il est un corps programmé par Dieu pour être uni à une âme.

Afin d'approfondir l'examen de la spécificité du corps humain, nous discuterons de certains problèmes qui peuvent en découler. En premier lieu, nous aborderons la question de l'absence d'indivisibilité réelle chez l'animal, ce que nous conduira à examiner la théorie cartésienne des animaux-machines. Ensuite, nous examinerons la question de savoir si Descartes aurait admis une vision hylémorphique dans son anthropologie. Nous défendrons alors le fait qu'il n'adopte pas un modèle hylémorphique de la matière et de la forme pour expliquer l'union entre le corps humain et l'âme, parce que ce modèle est incompatible avec sa théorie de la substance. La conclusion de ce chapitre nous amènera à proposer quatre références pour le terme « corps » dans les textes de Descartes, lesquelles seront liées à quatre types d'unité dans sa philosophie. Dans le cadre de cette classification proposée, nous délimiterons le statut particulier du corps humain par rapport aux autres corps de la nature, ainsi que le statut des animaux et le type d'unité qu'ils possèdent.

Dans le quatrième chapitre, nous analyserons la question de l'unité de l'homme, et nous défendrons le fait que bien que pour Descartes cette unité sauvegarde une différence de nature entre l'âme et le corps humain, elle constitue quand même une véritable unité. L'analyse de cette question nous conduira à examiner la preuve de l'union de l'âme et du corps, présentée par Descartes dans la *Sixième Méditation*, ainsi que la notion de l'union substantielle, que nous considérons comme le résultat de cette preuve. Ensuite, nous discuterons la notion d'« unité de composition », que Descartes propose dans les *Réponses aux Sixièmes Objections* pour caractériser l'unité de l'homme, ainsi que pour caractériser l'unité des animaux. Cette notion sera fondamentale pour donner de la plausibilité à l'hypothèse défendue dans cette thèse, selon laquelle, dans la philosophie de Descartes, l'homme peut être un sujet d'attribution de prédicats qui dénotent des sentiments en tant qu'idées confuses et l'animal peut être un sujet d'attribution de prédicats qui dénotent des sentiments en tant que mouvements dans la matière, c'est-à-dire comme le premier degré de réponse sensorielle, ce qui serait expliqué dans ce contexte.

Nous discuterons encore de la distinction proposée par Descartes entre les unions accidentelles et les unions essentielles à partir des deux lettres à Regius de l'hiver 1641-1642.

Postérieurement, nous examinerons la notion primitive particulière de l'union entre le corps et l'âme, ainsi que les conséquences de cette notion pour la question du sujet des sentiments dans la philosophie de Descartes. En outre, nous prendrons en compte la correspondance avec la princesse Elisabeth, où cette notion est introduite, et encore quelques articles des *Principes*. Dans ce contexte, nous analyserons également quelques passages de la *Sixième Méditation*, du *Discours de la Méthode* et de la lettre à Regius de janvier 1642, où Descartes discute la différence entre un pilote en son navire, un ange logé dans un corps humain et les vrais hommes. Finalement, nous ferons quelques remarques sur le concept cartésien de personne.

Dans le cinquième chapitre, nous analyserons la théorie cartésienne de la causalité dans la sphère des sentiments. Nous examinerons l'occurrence de deux types distincts de sentiments, reconnus par Descartes dans ses écrits, qui expriment des natures réellement distinctes. Ceux-ci sont les sentiments humains, conçus comme des idées confuses d'âmes, et les sentiments animaux, conçus comme des mouvements purement corporels d'organismes. Dans le contexte de cette analyse, nous discuterons la question de savoir quelles théories, parmi celles de la causalité, occasionnaliste ou interactionniste, Descartes aurait admis comme explication des sentiments humains et des sentiments animaux. Nous porterons alors un regard sur les thèses et les principales notions enveloppées dans ces théories. Ensuite, nous émettrons quelques objections contre chacune de ces deux théories, afin de déterminer sur quels points Descartes ne pourrait être considéré ni comme un adepte de l'occasionalisme ni comme un adepte de l'interactionnisme tout court. Cependant, nous défendrons le fait qu'il adopte certains aspects de la théorie interactionniste pour expliquer la causalité mécanique existante entre les corps, qui caractérise les sentiments animaux. En outre, nous attirerons l'attention sur le fait qu'il utilise un double langage, occasionnaliste et interactionniste, lorsqu'il décrit la causalité qui se produit entre le corps et l'âme, c'est-à-dire celle qui caractérise les sentiments humains. Nous argumenterons alors que cela explique le fait que, dans le cas de ces sentiments, Descartes adopte une position qui concilie l'occasionalisme et l'interactionnisme.

CHAPITRE 1

1 La substance et ses définitions

À partir d'une analyse de certains textes de Descartes sur la substance, nous allons tenter de répondre aux questions suivantes : quelle serait l'extension des diverses définitions de substance présentées par Descartes tout au long de ces textes ? Quels types d'entités comprennent-elles ? Sont-elles les mêmes entités dans tous les cas ? Dans le cas contraire, serait-il possible d'admettre une évolution dans la théorie cartésienne de la substance ? En quoi consisterait cette évolution ?

Selon certains interprètes, Descartes aurait considéré comme représentatives des substances les entités suivantes : Dieu, l'âme, le corps « pris en général » et l'homme²⁰. D'autres n'acceptent pas que l'homme soit une substance pour Descartes, et ils soutiennent que seuls Dieu, l'âme et le corps « pris en général » seraient des substances²¹. Dans les deux cas, les corps particuliers ou les parties de l'étendue sont conçus comme les modes d'une seule substance étendue. En général, la seconde position interprétative est considérée comme représentante de la lecture traditionnelle de la métaphysique cartésienne. Pourtant, selon d'autres interprètes, il y aurait eu une évolution dans la pensée de Descartes sur la substance, ce qui l'aurait conduit à inclure, dans les textes postérieurs aux *Méditations*, de nouvelles entités dans sa catégorie de substance, telles que l'homme et les corps particuliers, ou encore les parties de l'étendue²². En suivant cette même position concernant l'étendue du concept de substance, bien que niant la thèse d'une évolution, il existe, d'un autre côté, des interprètes qui défendent le fait que Descartes a toujours considéré l'homme et les parties de l'étendue comme des substances²³. Enfin, il y a ceux qui, d'un côté, nient la thèse d'une évolution, comme les précédents, mais qui, d'un autre côté, défendent la vision selon laquelle Descartes n'a jamais conçu l'homme comme une substance, mais qu'il aurait admis que les parties de l'étendue seraient des substances²⁴.

²⁰ GUEROULT, 1953, v. I, p. 107-118; Id., 2000, v. II, p. 137-138, p. 147. GILSON, 1976, p. 435.

²¹ GOUHIER, 1999, p. 363, p. 392. BEYSSADE, J-M, 2001, p. 242, n. 53. BEYSSADE, M, 2000, p. 2, p. 3, p. 8. GUENANCIA, 1999, p. 101. Ibid., p. 110. WOOLHOUSE, 1993, p. 22-26.

²² MARKIE, 1994, p. 71. SCHMALTZ, 1992, p. 282, p. 286, p. 288, p. 289. Id., 2009, p. 119. SKIRRY, 2005, p. 1-3.

²³ HOFFMAN, 1991, p. 171-174. LAPORTE, 2000, p. 183, p. 186-189, p. 226, p. 235.

²⁴ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42. Ibid., p. 50-57.

En prenant en compte ce débat dans la littérature sur l'étendue du concept cartésien de substance, nous prétendons répondre, dans les prochaines parties, à la question de savoir si l'homme peut être conçu comme une substance dans la métaphysique de Descartes. Dans le cadre de cette discussion, nous aborderons également la question de savoir si, dans ses diverses définitions de substance, Descartes aurait inclus les corps particuliers ou les parties de l'étendue, ou s'il ne les aurait considérés que comme les modes d'une seule substance étendue. Cette question, bien que latente tout au long des analyses du premier chapitre, sera examinée postérieurement.

1.1 Premiers écrits

La première occurrence du terme « substance » dans les textes de Descartes apparaît dans le *Traité de l'Homme*, et date de 1633. Dans ce texte, la substance est comprise comme la matière dont une chose est faite ou composée ; elle est caractérisée comme la matière du cerveau : « Pour ce qui est des parties du sang qui pénètrent jusqu'au cerveau, elles n'y servent pas seulement à nourrir et entretenir sa substance, mais principalement aussi à y produire un certain vent très subtil, ou plutôt une flamme très vive et très pure, qu'on nomme les Esprits animaux »²⁵.

Quelques années plus tard, plus précisément en 1637, dans la Quatrième Partie du *Discours de la Méthode*, un changement s'opère : la substance devient une chose existante, et non plus la matière ou la composition dont une chose est faite. Dans ce texte, Descartes comprend par substance une chose dont la nature ou l'essence est la pensée : « Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »²⁶.

Cependant, dans le *Discours*, ni Dieu ni le corps ne sont considérés comme des substances. Descartes restreint ce terme à la substance pensante qui, selon lui, est entièrement distincte du corps. Jusqu'ici la substance est donc une chose existante, indépendante, qui n'a pas besoin du corps pour exister. Toutefois, dans la cinquième partie du *Discours*, Descartes en vient à caractériser la substance comme une matière dont une chose est faite, plus précisément comme la matière des cieux et des astres, comme il l'avait fait précédemment

²⁵ Alquié, I, p. 388. A.T, XI, 129.

²⁶ Alquié, I, p. 604. A.T, VI, 33.

dans le *Traité* : « J'y ajoutai aussi plusieurs choses, touchant la substance, la situation, les mouvements et toutes les diverses qualités de ces cieux et de ces astres »²⁷.

Postérieurement, en 1641, au début de la *Troisième Méditation*, Descartes montre la relation d'inhérence des modes de la pensée (douter, affirmer, nier, connaître, ignorer, vouloir, imaginer, sentir) à une chose qui pense :

Je suis, moi, une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent; en effet, comme je l'ai remarqué avant, quoique les choses que je sens ou que j'imagine ne soient peut-être rien hors de moi, je suis pourtant certain que ces modalités du penser que j'appelle sensations et imaginations, en tant qu'elles sont seulement de certains modes du penser, sont en moi²⁸.

Puis, dans le contexte de son analyse de la représentation, il établit que les idées ont différentes réalités objectives. La différence entre les réalités objectives des idées indique également une différence dans leurs degrés d'être ou de perfection. Selon Descartes, l'idée de substance finie possède plus de réalité objective que l'idée de mode, et l'idée de substance infinie a plus encore de réalité objective que l'idée de substance finie :

Car sans aucun doute celles [les idées] qui me donnent à voir des substances sont quelque chose de plus et contiennent en elles, pour ainsi dire, plus de réalité objective que celles qui représentent seulement des modes ou accidents; et à son tour celle par laquelle j'ai l'intellection d'un Dieu souverain, éternel, infini, omniscient, tout puissant et créateur de toutes les choses qui sont en dehors de lui, possède à coup sûr en elle plus de réalité objective que celles par lesquelles des substances finies sont données à voir²⁹.

Dans ce contexte, il donne deux nouveaux exemples de substance par rapport au *Discours* : Dieu et une pierre. Dieu est conçu comme une substance infinie : « Par Dieu, j'entends une substance infinie, indépendante, souverainement connaissance, souverainement puissante, et par laquelle j'ai été créé moi-même, et aussi tout autre existant »³⁰. La pierre est conçue comme une substance finie :

Car lorsque je pense qu'une pierre est une substance, c'est-à-dire est une chose capable par elle-même d'exister, et que pareillement je suis une substance, bien que je conçoive que je suis une chose pensante et non point étendue,

²⁷ Alquié, I, p. 616. A.T, VI, 44.

²⁸ Michelle Beyssade, p. 83. A.T, VII, 34.

²⁹ Michelle Beyssade, p. 102. A.T, VII, 40.

³⁰ Michelle Beyssade, p. 115. A.T, VII, 44.

tandis que la pierre est une chose étendue et non point pensante, et qu'il y ait par conséquent entre les deux conceptions une très grande différence, elles semblent pourtant, sous le rapport de la substance avoir de la convenance³¹.

Pourtant, bien que Descartes donne comme exemple de substance finie une pierre, il convient de vérifier si cet exemple exprime la vraie conception cartésienne de la substance étendue ou si elle n'exprime pas plutôt celle d'un mode d'une seule substance étendue. Si l'on accepte la seconde interprétation, on peut se demander si cette manière imprécise de définir la substance ne serait pas l'indice d'une doctrine de la substance encore lacunaire. Bien qu'il puisse exister une tentative de systématisation de la part de Descartes dans ses premiers écrits, il nous semble que sa position sur la substance n'est pas encore pleinement consolidée. Dans le *Traité*, on trouve une seule occurrence du terme, dans un sens qui ne sera pas le véritable sens adopté par Descartes postérieurement. Dans le *Discours*, Descartes hésite entre deux façons de caractériser la substance. Premièrement, dans la quatrième partie, il la caractérise, en cohérence avec ses écrits postérieurs de métaphysique, comme une chose existante, indépendante, dotée d'un attribut principal et de modes. Mais dans la cinquième partie, il semble revenir sur la caractérisation de la substance, à nouveau présentée comme la matière dont une chose est constituée. De plus, dans le *Discours*, la seule entité qu'il appelle substance est l'esprit. Au contraire, dans la *Troisième Méditation*, il appellera substance Dieu et la pierre. Mais nous observons dans l'*Abrégé des Méditations* un changement par rapport à sa position sur la substance étendue dans les *Méditations*. En effet, dans ce texte, par substance étendue Descartes n'entend que le corps « pris en général », et il considère les corps particuliers – une pierre, par exemple – comme des modes de l'unique substance étendue.

1.2 La notion de pure substance

Descartes a écrit l'*Abrégé* après avoir achevé les *Méditations*, mais avant d'écrire ses *Réponses aux Objections*. La première fois que le terme substance apparaît dans ce texte, il suit une explication de Descartes sur les raisons pour lesquelles on ne trouve pas, dans ses *Méditations*, d'arguments concernant l'immortalité de l'âme³². Dans cette explication, il affirme que l'âme est réellement distincte du corps. Pour expliquer ce qu'il entend par réellement distincte, il affirme : « leurs natures sont reconnues non seulement différentes,

³¹ Michelle Beyssade, p. 115. A.T, VII, 44.

³² « Le titre de l'édition française des *Méditations* promettait donc plus que le livre ne contenait en annonçant une démonstration de l'immortalité de l'âme: le titre de l'édition hollandaise exprime très exactement le dessein de l'auteur en parlant de distinction de l'âme et du corps ». GOUHIER, 1999. p. 384.

mais encore en quelque façon contraires »³³. Ici, Descartes énonce une thèse fondamentale pour la compréhension de son dualisme, à savoir que l'esprit et le corps sont des substances dont les natures ne sont pas seulement différentes, mais contraires³⁴.

Puis, Descartes introduit une définition de substance. Selon lui, toutes les substances finies doivent être créées par Dieu pour exister. Une chose étant envisagée comme une substance selon ce critère, elle est par sa nature incorruptible et ne peut jamais cesser d'être sans que Dieu ne la réduise au néant en la privant de son concours :

Premièrement pour savoir qu'absolument toutes les substances, c'est-à-dire les choses qui pour exister doivent être créées par Dieu, sont de par leur nature incorruptibles et ne peuvent jamais cesser d'être que si c'est Dieu aussi qui, en leur refusant son concours, les réduit au néant, et ensuite pour remarquer que le corps pris en général, sans doute, est une substance, et c'est pourquoi il ne périt jamais lui non plus, mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est composé que d'une configuration déterminée d'organes et d'autres accidents de ce genre, alors que l'esprit humain n'est pas ainsi constitué d'accidents, il est une pure substance. Bien qu'en effet tous ses accidents soient changés, que, par exemple, il connaisse des choses différentes, veuille des choses différentes, sente des choses différentes, etc., l'esprit lui-même ne devient pas pour autant différent; tandis que le corps humain devient différent du seul fait que la figure de certaines de ses parties est changée. D'où il suit que le corps, sans doute, est facilement anéanti, mais que l'esprit est, de par sa nature, immortel³⁵.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes définit les substances comme des créatures incorruptibles par nature, et il les appelle « pures substances ». Ensuite, il affirme que le corps humain n'est pas une substance de ce type. Car ce corps est composé d'une configuration déterminée d'organes et d'autres accidents, et il périt par décomposition ou par modification de ses parties. L'esprit, au contraire, est une pure substance, il n'est pas constitué d'accidents, il ne périt pas par modification de ses parties, mais seulement si Dieu, en lui refusant son concours, le réduit à néant. De la même façon, le corps « pris en général » est une pure substance, parce qu'il ne périt jamais en tant que totalité, sauf si Dieu lui refuse son concours. Le fait que Descartes exclut le corps humain de la catégorie des pures substances, et qu'il affirme que seul le corps « pris en général » serait une substance de ce type, semble suggérer qu'il admet qu'il existe une seule substance étendue dans la nature.

³³ Michelle Beyssade, p. 303. A.T, VII, 13.

³⁴ Cette thèse de la mutuelle exclusion des natures de la substance pensante et de la substance étendue apparaît aussi dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* : « car c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre ». Alquié, II, p. 668. A.T, IX, 176

³⁵ Michelle Beyssade, p. 305. A.T, VII, 14.

1.3 Substance en tant que sujet de propriétés

Dans la définition V de l'Exposé Géométrique des *Réponses aux Secondes Objections*, on trouve une définition de substance qui est restée célèbre chez les spécialistes de Descartes. Dans cette définition, la substance est considérée comme un sujet de propriétés :

Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment, ce que nous concevons, ou ce qui est objectivement dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut réel³⁶.

Dans l'extrait ci-dessus, l'expression « par laquelle » dans la phrase « par laquelle existe quelque chose que nous concevons » semble signaler une fonction causale, c'est-à-dire « par laquelle quelque chose se fait », mais aussi indiquer la nature de ce sujet. Est-ce un substrat de propriétés, qui en soi serait vide, dans la mesure où il serait distinct de ces propriétés ? Est-ce un indéterminé, connu seulement à travers sa fonction de support de propriétés ? Ou est-ce une chose concrète dont les propriétés sont constitutives de son être³⁷ ?

Bien qu'une réponse plus complète à cette question nous conduirait à des analyses sur la relation entre la substance, ses attributs et ses modes, Descartes lui-même, dans ce passage, fait une précision sur le rapport entre la substance et ses propriétés. Il dit que « nous n'avons point d'autre idée de la substance [...] sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe [...] ce que nous concevons ». L'expression « dans laquelle » clarifie un peu plus le fait que les propriétés, qualités ou attributs, existent dans la substance, c'est-à-dire que ces propriétés sont inhérentes à la substance, de telle façon que, considérées dans leur ensemble, elles ne se distinguent pas réellement de la substance. De plus, dans les définitions VI et VII de l'Exposé Géométrique, Descartes démontre que les pensées purement intellectuelles sont des propriétés

³⁶ La première édition des *Méditations* a été publiée en latin à Paris en 1641, avec une série de six objections et réponses. Lorsque la version française des *Méditations* est publiée en 1647, dont la traduction a été faite par le duc de Luynes, le volume comprenait aussi une traduction en français des six objections et réponses, faite par le disciple de Descartes, Clerselier. Nous utiliserons ici la version française des réponses et objections, édition de F. Alquié. Alquié, II, p. 586. A.T, IX, 124.

³⁷ La thèse selon laquelle la substance cartésienne selon cette définition peut être considérée comme un simple support de qualités qui, en lui-même, est un néant, est défendue par LOEB, 1981, p. 78-82. Pour critiquer Descartes, Loeb s'appuie sur les objections de Locke (*Essai sur l'entendement humain*, II, ch. xxiii). Cependant, un grand nombre d'interprètes défendent la thèse contraire, selon laquelle la substance pour Descartes est une chose concrète : PEREYRA, 2008, p. 75, n. 12. SKIRRY, 2005, p. 21. MARKIE, 1994, p. 78-79. GOUHIER, 1999, p. 396-397.

de l'esprit, et que les mouvements purement physiques et mécaniques sont des propriétés du corps³⁸. Dans les deux cas, les substances sont des choses.

Quand Descartes dit que l'idée de substance, c'est l'idée des choses « dont nous avons en nous une réelle idée », il n'explique pas exactement ce qu'il entend par le terme « réelle idée ». Une interprétation possible est que les idées réelles s'opposent aux idées matériellement fausses, dont les objets n'existent pas en dehors de l'esprit, et ne peuvent exister dans une substance différente comme dans son sujet. Ainsi, le terme « réelle idée » sert à distinguer les idées réelles, qui sont les idées des choses qui peuvent exister en dehors de notre esprit, des idées matériellement fausses, les idées des choses dont les contenus représentatifs impliquent une contradiction³⁹.

Dans le passage cité antérieurement, Descartes considère la substance comme sujet de propriétés, et par propriétés il entend des qualités et des attributs. Mais ce que signifient véritablement ces notions, il l'explique dans d'autres textes⁴⁰. Pour Descartes, les propriétés variables qui appartiennent à une substance – et qu'il désigne d'une façon imprécise de qualités et d'attributs – sont les modes de cette substance. Imprécise parce que Descartes a pour chacun de ces termes un sens strict. L'attribut exprime l'essence ou la nature d'une substance. Les modes, au contraire, désignent un changement dans une substance. Lorsque Descartes parle de l'attribut d'une substance finie dans un sens précis, il pense à l'attribut principal de cette substance. Ce qui n'est pas le cas de l'usage qu'il fait de ce terme dans sa définition de substance comme sujet de propriétés, dans laquelle l'attribut est conçu d'une façon générale, comme se référant aux modes d'une substance.

³⁸ Alquié, II, p. 588. A.T, IX, 125. Pour la citation de cet extrait vérifier les notes 5 et 6 dans la page 14.

³⁹ Cette interprétation des idées matériellement fausses comme des idées dont le contenu représentatif implique une contradiction est proposée par Ethel Menezes Rocha dans son article *Idéias e sentidos segundo Descartes*. Selon les mots de Rocha : « ce qui caractérise certaines idées comme matériellement fausses, c'est le fait qu'elles impliquent une contradiction : ce sont des idées qui prétendent exhiber quelque chose qui, en même temps, est un mode de l'âme (sensation) et un mode de l'extension (propriété de la chose), c'est-à-dire quelque chose qui est un mode des substances distinctes qui, par conséquent, s'excluent, engendrant ainsi une contradiction ». ROCHA, 2009, p. 27. Traduction de l'auteur. « o que caracteriza certas idéias como materialmente falsas é o fato delas envolverem uma contradição: são idéias que pretendem exhibir algo que ao mesmo tempo é um modo da alma (sensação) e um modo da extensão (propriedade da coisa), isto é, algo que é modo de suas substâncias distintas que, por conseguinte, se excluem, engendrando assim uma contradição ».

⁴⁰ « Car il est bien vrai qu'à parler généralement nous pouvons donner le nom d'attribut à tout ce qui a été attribué à quelque chose par la nature, et dans ce sens le nom d'attribut peut convenir également au mode, qui peut être changé, et à l'essence même d'une chose, qui est tout à fait immuable ; mais ce n'est pas ainsi universellement que je l'ai pris, quand j'ai considéré la pensée et l'étendue comme les principaux attributs des substances ou elles résident, mais au sens qu'on le prend d'ordinaire, quand par ce mot d'attribut on entend une chose qui est immuable, et inséparable de l'essence de son sujet; comme celle qui la constitue, et qui, pour cela même est opposée au mode ». Alquié, III, p. 796-797. A.T, VIII, 348-349. Voir aussi : Alquié, III, p. 125. A.T, VIII, 32.

Suite à ces remarques préliminaires, il nous reste encore à examiner deux questions. La première porte sur le fait que la définition de substance en tant que sujet de propriétés ne semble pas suffisante pour distinguer une substance d'un mode, car un mode peut être le sujet d'un autre mode. Ce contre-exemple apparaît dans une lettre de Descartes à Mersenne (pour Hobbes) du 21 avril 1641, dans laquelle Descartes dit qu'« il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident, comme on dit que la quantité est le sujet des autres accidents »⁴¹. Ainsi, le fait qu'une chose soit sujet de propriétés n'est pas un critère suffisant pour la reconnaître comme substance, parce que ce critère pourrait s'appliquer à la fois à un mode d'une substance et à une substance.

Cependant, cette imprécision dans la définition de substance en tant que sujet de propriétés peut être éliminée si nous rappelons que la différence entre la substance et les modes chez Descartes se base sur le fait que les substances, au contraire des modes, n'existent pas dans une entité différente d'elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles sont les sujets ultimes d'inhérence de propriétés⁴². Bien que cette explication n'apparaisse pas de façon explicite dans la définition proposée par Descartes de la substance en tant que sujet de propriétés, il nous semble qu'elle peut facilement être ajoutée à cette définition.

La seconde question concerne l'extension du concept de substance. Dans *l'Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, Descartes propose trois exemples de substances, à savoir l'esprit, le corps et Dieu, dans les définitions VI, VII, et VIII, respectivement. Néanmoins, certains interprètes argumentent, en se basant sur la définition V de ce texte, que Descartes aurait admis que l'homme serait une substance et, par conséquent, un sujet de propriétés⁴³. Selon ces interprètes, l'homme serait une substance dont les propriétés ou modes seraient les sentiments, c'est-à-dire les sensations, les appétits et les passions.

Dans la *Sixième Méditation*, dans sa définition de ce que sont les sentiments, Descartes conclut qu'il s'agit de modalités confuses de la pensée qui sont le résultat de l'union entre l'esprit et le corps⁴⁴. Dans les *Principes*, I, article 48, après avoir distingué les propriétés qui appartiennent à l'âme de celles qui appartiennent au corps, il dit également que les sentiments ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui

⁴¹ A.T., III, 355.

⁴² Cette caractérisation de la substance en tant que chose en indépendance d'inhérence de toutes les autres choses, et ainsi comme sujet ultime d'inhérence, sera reprise par Descartes dans la définition de substance indépendante qu'il présente dans l'article 51 de la première partie des *Principes*.

⁴³ SCHMALTZ, 1992, p. 286. HOFFMAN, 1991, p. 168-192. MARKIE, 1994, p. 71. GILSON, 1976, p. 435. LAPORTE, 2000, p. 235. GUEROULT, 2000, v. II, p. 137-138, p. 147, p. 206.

⁴⁴ Michelle Beyssade, p. 233. A.T., VIII, 81.

est entre eux⁴⁵. Dans la lettre du 21 mai 1643 à la princesse Elisabeth, Descartes introduit sa théorie des trois notions primitives dont l'union représente une notion qui, étant primitive, n'est compréhensible ni par la notion de pensée, ni par celle d'extension, ni par la conjonction de ces deux notions⁴⁶. À partir de ces textes, certains interprètes argumentent que les sentiments, qui ne sont pas des propriétés clairement compréhensibles en tant que modes purs de l'esprit, auraient comme sujet ultime d'inhérence le composé substantiel du corps et de l'esprit.

Si nous acceptons que le sujet ultime d'inhérence des sentiments correspond à un troisième type de substance finie, qui serait l'homme, nous devrions alors nous demander quel serait l'attribut principal dont ces sentiments seraient les modes. À première vue, le candidat le plus plausible pour ce cas serait la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps. Pourtant, Descartes n'affirme à aucun moment que cette notion représente l'attribut principal d'une substance, et non plus que l'homme serait une substance. Cela semble suggérer que pour lui l'homme n'est pas une substance finie. De cette façon, selon la définition V de l'*Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, dans laquelle Descartes définit la substance comme sujet de propriétés, ou plutôt comme sujet ultime d'inhérence de propriétés, les seules entités que l'on peut considérer clairement comme étant des substances cartésiennes sont l'âme, le corps et Dieu.

⁴⁵ Alquié, III, p. 119-120. A. T, VIII, 22-23.

⁴⁶ Alquié, III, p. 19. A.T, III, 665.

1.4 La notion de substance complète et la notion de substance incomplète

Dans les *Quatrièmes Objections*, Arnauld avait suggéré que la conclusion de l'argument proposé par Descartes en faveur de la distinction réelle de l'esprit et du corps, dans la *Sixième Méditation*, semblait trop excessive, dans la mesure où elle rejoignait l'idée platonicienne selon laquelle l'homme serait un esprit se servant du corps. Selon les mots d'Arnauld :

On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme un esprit vivant ou se servant du corps⁴⁷.

Dans sa réponse, Descartes présente une explication sur la substance, et introduit les notions de substance complète et de substance incomplète. Dans un premier temps, il affirme que par chose complète nous devons concevoir une substance revêtue de formes et d'attributs qui sont suffisants pour reconnaître qu'il s'agit d'une substance : « A la première demande je répons que, par *une chose complète*, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour [nous] faire connaître qu'elle est une substance »⁴⁸. Puis, il se réfère à la relation entre la substance et ses attributs, et soutient que la substance est connue à travers ses attributs :

Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés⁴⁹.

Il ajoute alors que si la totalité des attributs qui constituent la substance en étaient exclus, on ne pourrait pas la connaître :

Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles,

⁴⁷ Alquié, II, p. 640. A.T, IX, 158.

⁴⁸ Alquié, II, p. 662. A.T, IX, 173.

⁴⁹ Alquié, II, p. 662. A.T, IX, 173.

desquelles nous ne concevrons pas clairement et distinctement la signification⁵⁰.

Bien que Descartes n'utilise pas la notion d'attribut principal dans l'extrait ci-dessus, on peut penser qu'il la présuppose, puisque c'est à travers la connaissance de l'attribut principal d'une substance que l'on connaît sa nature en tant que chose complète, ainsi que la nature de la totalité des modes qui la constituent. La connaissance des attributs principaux de l'âme et du corps, à savoir, de la pensée et de l'étendue respectivement, est suffisante pour que l'on puisse reconnaître qu'il s'agit, dans le premier cas, d'une substance pensante, et dans le second cas d'une substance étendue. Pourtant, jusqu'ici Descartes semble ne pas avoir rien à ajouter de neuf par rapport à sa définition antérieure de substance, dans laquelle la substance était conçue comme un sujet ultime d'inhérence de propriétés.

Postérieurement, Descartes présente deux distinctions pour les notions de substance complète et incomplète. La première se réfère à la distinction entre la substance et ses modes, et s'appuie sur le modèle scolastique, selon lequel la substance est une chose qui existe ou subsiste par soi-même (*ens per se existent*), et dans ce sens elle s'oppose aux accidents, qui existent ou subsistent dans d'autres choses (*in alio*). En considérant cette distinction, Descartes soutient que le sens de la notion de substance incomplète pourrait être expliqué comme ce que subsiste *in alio*. Toutefois, immédiatement après avoir présenté cette explication, Descartes reconnaît la difficulté de comprendre la notion de substance incomplète de cette façon, car il affirme qu'il pourrait y avoir une contradiction à appeler substance ce qui serait en réalité un mode. Par conséquent, il caractérise cette première distinction entre substance complète et incomplète de vulgaire :

Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes*; mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules et sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, et qu'elles soient aussi incomplètes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi⁵¹.

Ainsi, Descartes propose une seconde distinction plus adéquate entre ces notions. Il explique que l'on peut considérer les substances comme incomplètes, bien qu'il n'y ait rien d'incomplet chez elles, car elles sont des substances, mais seulement dans la mesure où elles

⁵⁰ Alquié, II, p. 662. A.T., IX, 173.

⁵¹ Alquié, II, p. 663. A.T., IX, 173.

se réfèrent à une autre substance avec laquelle elles composent un tout : « Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelque autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre »⁵². Néanmoins, Descartes n'affirme à aucun moment de sa réponse à Arnauld que ce tout auquel il se réfère dans cet extrait soit une substance.

Il présente ensuite deux exemples de substances. Premièrement, il affirme que la main est une substance complète en soi, mais incomplète par rapport au corps dont elle est une partie : « Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie, mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète »⁵³. Puis il affirme que l'esprit et le corps sont des substances complètes en soi, mais incomplètes par rapport à l'homme : « Et pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent ; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes »⁵⁴.

En ce qui concerne l'incomplétude de l'esprit et du corps, Descartes explique qu'ils ne sont pas incomplets l'un par rapport à l'autre, mais seulement dans la mesure où ils ont besoin l'un de l'autre pour composer l'homme. Ainsi, Descartes affirme qu'il n'y a rien dans ses essences qui indique que l'un doive être uni à l'autre : « Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles une autre peut être, n'est comprise en son essence ; et encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas néanmoins, à proprement parler, de l'essence de l'esprit, qu'il soit uni au corps humain »⁵⁵. Pour Descartes, l'essence de l'esprit n'inclut pas son union avec le corps, tout comme l'essence du corps n'inclut pas son union avec l'esprit, parce que les deux sont complets l'un par rapport à l'autre :

Au lieu que l'esprit peut être conçu distinctement, pleinement, c'est-à-dire autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complète, sans aucune de ces formes, ou attributs, au moyen desquels nous reconnaissons que le corps est une substance, comme je pense avoir suffisamment démontré dans la seconde Méditation; et le corps est aussi conçu distinctement et comme une chose complète, sans aucune des choses qui appartiennent à l'esprit⁵⁶.

⁵² Alquié, II, p. 663. A.T, IX, 173.

⁵³ Alquié, II, p. 663. A.T, IX, 173.

⁵⁴ Alquié, II, p. 664. A.T, IX, 173.

⁵⁵ Alquié, II, p. 659. A.T, IX, 171.

⁵⁶ Alquié, II, p. 665. A.T, IX, 173.

Dans son analyse des *Réponses aux Quatrièmes Objections*, livré dans son livre *Descartes' Dualism*, Marleen Rozemond explique que Descartes considère l'esprit et le corps comme incomplètes d'une manière qui ne correspond pas au sens scolastique de l'incomplétude. Pour les scolastiques, l'essence de l'esprit exige son union avec le corps et l'essence du corps exige son union avec l'esprit. Mais comme le remarque Rozemond, Descartes ne considère pas l'esprit et le corps comme incomplets en eux-mêmes ; il abandonne ainsi complètement le sens dans lequel les scolastiques considèrent ces entités comme incomplètes⁵⁷. Cependant, Descartes admet que bien que l'union ne soit essentielle ni à l'esprit ni au corps, considérés en eux-mêmes, elle serait essentielle à l'homme. Bien que Descartes puisse admettre que l'esprit et le corps sont incomplets par rapport à l'homme, il ne peut pas admettre qu'ils sont incomplets l'un par rapport à l'autre. De cette façon, Descartes reconnaît que l'union de l'esprit et du corps est essentielle pour la constitution de l'homme, et cela révèle qu'il n'admet pas que la conclusion de son argument en faveur de la distinction réelle entre l'âme et le corps ait comme conséquence une vision platonique, comme le pensait Arnauld.

Certains interprètes, tels Tad Schmaltz, Paul Hoffman, Jean Laporte et Peter Markie, considèrent que les distinctions entre substances complètes et incomplètes dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* ont permis à Descartes d'inclure les corps particuliers et l'homme dans sa catégorie de substance⁵⁸. Selon eux, le fait que Descartes ait affirmé que la main et le corps humain sont des substances complètes a permis de considérer ces entités comme des parties substantielles de la substance étendue. Cependant, d'autres interprètes, tels Vere Chappell et Dan Kaufman, défendent le fait que même si à partir de ce texte il est possible de considérer les corps particuliers comme des substances, il n'est pas possible de considérer l'homme comme une substance⁵⁹. Chappell et Kaufman fournissent un argument pour défendre l'idée que les corps puissent être considérés comme des substances chez Descartes, mais pas l'homme, et ils se basent sur la thèse selon laquelle chaque substance a un seul attribut principal. Cet argument consiste à soutenir que l'homme ne peut pas être considéré

⁵⁷ Une analyse approfondie des *Réponses aux Quatrièmes Objections* et de sa relation avec la position scolastique peut être trouvée chez ROZEMOND, 1998, p. 139-170.

⁵⁸ SCHMALTZ, 1992, p. 282, p. 286, p. 288, p. 289. SCHMALTZ, 2009, p. 119. HOFFMAN, 1991, p. 171-173. LAPORTE, 2000, p. 186-189. « Recall that in the *Fourth Replies* He introduces the concept of substance as an independent existent and explicitly treats mind-body unions into as substances [...] Any reason to exclude mind-body unions from the category of substances is an equally good reason to exclude particular bodies from the category. Mind-body unions have just as much subject independence as particular bodies; they are just as causally independent of other things as particular bodies are. Mind-body unions contain other substances I as necessary parts, but so too do particular bodies ». MARKIE, 1994, p. 71.

⁵⁹ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57.

comme une substance parce que cela impliquerait qu'une substance ait deux attributs principaux. Or les corps peuvent être considérés comme des parties substantielles de la substance étendue, puisqu'ils ont un seul attribut principal, à savoir, l'étendue.

Nous sommes d'accord avec Chappell et Kaufman sur le fait que l'homme n'est pas une substance selon Descartes, mais nous considérons l'argument qu'ils fournissent pour soutenir cela insatisfaisant, dans la mesure où cet argument n'explique pas pourquoi il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal pour chaque substance⁶⁰. De plus, la thèse selon laquelle les corps particuliers seraient des substances, défendue par ces interprètes, ne nous semble pas tout à fait claire. Dans le *Résumé*, Descartes présente une définition de substance étendue dans laquelle il semble exclure le corps humain de cette catégorie, et ainsi défendre qu'il existe une seule substance étendue, qui serait le corps « pris en général ». Pour surmonter cette difficulté textuelle, ces interprètes argumentent qu'il serait possible de comprendre le corps humain comme une substance impure, corruptible et composée⁶¹. Malgré le débat existant dans la littérature pour savoir si les *Réponses aux Quatrièmes Objections* serviraient ou non de fondement textuel en faveur des thèses selon lesquelles les corps seraient des substances et l'homme une substance, nous pensons que ce texte peut aisément être lu sans compromettre Descartes dans aucune de ces thèses, et sans nécessité de recours à d'autres textes pour l'expliquer.

Dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes présente deux distinctions entre substances complètes et substances incomplètes et deux exemples de substances. La première distinction fait référence à la relation entre la substance et ses modes. Descartes comprend par substance complète ce qui subsiste par soi-même, et par substance incomplète ce qui subsiste chez autrui. Pourtant, Descartes considère cette première distinction, basée sur la conception de ce que la tradition scolastique comprend par substance et accident, comme imprécise, puisqu'elle nous conduit à concevoir la substance incomplète comme si elle n'était plus qu'un mode. Descartes propose alors une seconde distinction pour les notions de substance complète et incomplète. Cette seconde distinction fait référence à la relation entre les substances et le tout dont elles sont des parties, et qui est le résultat de l'union de deux

⁶⁰ À mon avis, l'explication sur pourquoi il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal pour chaque substance repose sur la thèse cartésienne selon laquelle il existe une identité ontologique entre la substance et l'attribut principal. Si l'attribut principal s'identifie à la substance, afin d'exprimer sa nature et son essence, alors il serait contradictoire d'admettre qu'une substance puisse avoir deux attributs principaux, car cela serait la même chose que de dire qu'elle serait deux choses différentes en même temps. Nous reviendrons sur cette discussion plus en détails dans la section 1.6 du présent chapitre, lorsque nous examinerons la relation entre la substance et son principal attribut.

⁶¹ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57.

substances. Descartes comprend par substance complète une chose qui est complète par rapport à une autre substance avec laquelle elle compose un tout ; et par substance incomplète, une chose qui est incomplète par rapport au tout qu'elle forme avec une autre substance. Étant données ces deux distinctions entre substances complètes et incomplètes, Descartes présente deux exemples de substances.

Premièrement, il affirme que la main d'un homme est une substance complète en soi, mais incomplète par rapport au corps de l'homme. Nous pensons que ce premier exemple correspond à la première distinction entre substances complètes et incomplètes, selon laquelle une substance complète est une chose qui existe ou subsiste par soi-même (*ens per se existens*) et une substance incomplète une chose qui subsiste en une autre chose (*in alio*). Apparemment, il est possible de conclure que Descartes reconnaît à partir de cet exemple, que la main est une partie substantielle du corps humain, qui est lui-même une substance. Pourtant, cela ne serait possible que si Descartes ne caractérisait pas cette première distinction entre substances complètes et incomplètes comme vulgaire, au point de la remplacer par une seconde distinction. Ainsi, si l'exemple de la main correspond à la première distinction entre substances complètes et incomplètes, qui est explicitement abandonnée par Descartes du fait qu'il la considère comme vulgaire, dans la mesure où elle se base sur des concepts présents dans la tradition scolastique, alors rien ne nous permet de dire qu'il reconnaît que la main est une substance. De fait, cette première distinction entre substances complètes et incomplètes, abandonnée par Descartes, pourrait être caractérisée non seulement de vulgaire, mais surtout de contradictoire, étant donnée sa conception de substance en tant que sujet ultime d'inhérence, qui s'oppose à sa conception de mode, c'est-à-dire ce qui est inhérent à un sujet. Si Descartes accepte cette première distinction, alors il accepte qu'une chose soit à la fois une substance et un mode, ce qui est contradictoire.

Ensuite, Descartes présente un second exemple de substances complètes et incomplètes, à savoir, l'esprit et le corps par rapport à l'homme. Nous pensons que ce deuxième exemple correspond à la seconde distinction proposée par Descartes entre substances complètes et incomplètes, selon laquelle l'esprit et le corps seraient complets l'un par rapport à l'autre, mais incomplets par rapport à l'homme. Remarquons que par ce second sens de substance complète, Descartes ne dit pas que le corps humain est complet dans le sens où il subsiste par lui-même, mais seulement dans le sens où il peut subsister indépendamment de l'esprit. Ainsi, bien que Descartes conçoive ce corps comme le mode de la substance étendue, il peut le considérer comme complet par rapport à l'esprit, dans la mesure où il ne

possède aucune propriété qui dépende de lui. Donc, selon la lecture proposée dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes ne se compromet ni avec la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des substances, ni avec la thèse selon laquelle l'homme est une substance.

Dans les tableaux ci-dessous, nous décrirons les deux distinctions établies par Descartes entre substances complètes et incomplètes, en prenant compte du fait qu'il abandonne la première, qu'il considère vulgaire, c'est-à-dire basée sur des concepts présents dans la tradition scolastique, et la remplace par la seconde. Pourtant, seul le second tableau, qui renvoie à la seconde distinction, exprime ce que serait la vraie conception cartésienne des notions de substance complète et incomplète.

Tableau 1.

Types de substances	Première distinction	Premier exemple
Complète	Ce qui existe par soi-même	La main
Incomplète	Ce qui existe en une autre chose	

Tableau 2.

Types de substances	Seconde distinction	Seconde exemple
Complète	Ce qui est complet par rapport à une autre substance avec laquelle il compose un tout non-substantiel.	L'esprit et le corps
Incomplète	Ce qui est incomplet par rapport au tout non-substantiel qu'il compose avec une autre substance.	

1.5 La notion de substance en tant qu'entité indépendante

Descartes a commencé à travailler sur les *Principes de la Philosophie* au début de l'année 1641, peu après la publication de ses *Méditations Métaphysiques*. Dans ce livre, nous

pouvons trouver, précisément dans la première partie, de l'article 51 au 54, l'une des explications de Descartes les plus importantes sur la substance. En général, les interprètes considèrent les *Principes* comme le texte le plus systématique en ce qui concerne la théorie cartésienne de la substance⁶². En partie parce qu'il est plus grand que les textes précédents sur le sujet, mais aussi parce que quelques tensions dans les explications précédentes y sont éliminées.

Dans l'article 51, Descartes présente une définition de substance en tant qu'entité indépendante, une définition déjà présente dans ses textes antérieurs⁶³ : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »⁶⁴. Après cette définition, il introduit une restriction au sein de cette notion d'entité indépendante, qui n'apparaissait pas auparavant. Il affirme que dans un sens strict seulement Dieu est une substance indépendante. Les créatures ne peuvent pas être considérées comme des substances indépendantes dans le même sens que Dieu, parce qu'elles ont besoin du concours et de la préservation de Dieu pour exister : « En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir besoin que de soi-même* ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance »⁶⁵. La conséquence est que « le nom substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures »⁶⁶. Puis, dans l'article 52, Descartes introduit une deuxième définition de substance qui ne s'applique qu'aux substances finies : « Et la notion que nous avons ainsi de la substance finie se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée »⁶⁷.

Bien que dans les *Principes* la définition de substance soit liée à la notion d'indépendance, cette notion dans ce contexte n'est pas claire. On peut penser que Descartes considère que l'indépendance présupposée dans le concept de substance est causale. Comprise

⁶² « Ce travail a abouti à un exposé systématique : dans les *Principia philosophiae*, la première partie comporte ce qu'on a pu appeler un traité de la substance. C'est donc sur ces quatre articles 51 à 54 que doit s'apprécier la cohérence de la notion. Les développements ultérieurs ont montré les tensions qui traversaient cette tentative de systématisation. [...] *Les Principes de la Philosophie* opèrent la synthèse des acquis antérieurs, et lui donnent la forme d'un exposé systématique ». BEYSSADE, Jean-Marie, 2001, p. 217-218. CHAPPELL, 2007, p. 261.

⁶³ Dans la *Troisième Méditation*, l'esprit est considéré comme une substance indépendante du corps, dans les *Réponses aux Seconde Objections*, la substance est vue comme une chose indépendante de ses modes – pas de tous dans leur ensemble, mais de certains d'entre eux en particulier.

⁶⁴ Alquié, III, p. 121-122. A.T, VIII, 24.

⁶⁵ Alquié, III, p. 121-122. A.T, VIII, 24.

⁶⁶ Alquié, III, p. 121-122. A.T, VIII, 24.

⁶⁷ Alquié, III, p. 122. A.T, VIII, 25.

comme causale, nous aurions un sens fort de substance par opposition à un sens faible. Dans le sens fort, seule la substance infinie (Dieu) serait une substance, parce qu'elle serait la seule substance totalement indépendante de toutes les autres choses. Les substances finies (l'esprit et le corps) seraient dépendantes de Dieu dans la mesure où il en est la cause et la préservation, mais elles restent toutefois indépendantes de toutes les autres choses finies, qui seraient des substances dans un sens faible. Pourtant, admettre la distinction entre ces deux sens de substance (fort et faible) nous conduit à envisager que la notion d'indépendance ne s'applique pas de manière univoque aux différents types de substances dans le système cartésien. Ce problème a été reconnu par Descartes lui-même qui a déclaré, dans l'article 51, comme nous l'avons vu, que Dieu et les créatures ne seraient pas des substances dans le même sens.

Toutefois, quoique la notion d'indépendance comme causale soit utile pour montrer que cette notion n'est pas univoque lorsqu'elle est appliquée à la substance infinie et aux substances finies, elle n'est pas suffisante pour distinguer les substances finies de leurs modes. Étant donnée la définition de substance comme entité indépendante (dans le sens causale d'indépendance), il s'ensuit la formulation suivante : x est une chose créée qui n'a d'autre cause que Dieu. Le problème est que, selon cette formulation, les modes pourraient également être considérés comme des substances, parce qu'un mode peut être considéré comme une entité indépendante (dans le sens causal) de toutes les autres choses (sauf Dieu) y compris de la substance dont il est un mode, étant donné que la relation de dépendance entre un mode et sa substance n'est pas causale. Ainsi, les substances finies et les modes seraient des substances au sens faible.

Cependant, cette conséquence est absurde, car nous savons que pour Descartes les modes ne peuvent exister sans la substance dont ils sont les modes. La dépendance des modes à une substance apparaît clairement dans les *Principes*, I, article 11 : « nous remarquons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucune qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent »⁶⁸. Dans tous les cas, même si nous sommes sûrs que la conséquence en question est absurde, la considérer sert au moins à ce que l'on puisse se poser la question de savoir si le sens d'indépendance que Descartes attribue aux substances finies dans les *Principes* serait seulement causal.

⁶⁸ Alquié, III, p. 97. A.T, IX, 29.

Une autre façon de comprendre la notion d'indépendance est de la comprendre comme une indépendance d'inhérence. Selon cette compréhension, la substance en tant qu'entité indépendante serait ce qui n'est inhérent à aucune autre chose, dans la perspective où il s'agit d'une chose qui ne réside dans aucun autre sujet qui pourrait être considéré comme son sujet ultime d'inhérence. Ce sens d'indépendance, comme non inhérence, permet d'affaiblir la distinction entre un sens fort et un sens faible de substance, qui était nécessaire lorsque le sens d'indépendance était causal. De plus, il permet de montrer que si les substances finies possèdent une indépendance d'inhérence par rapport à toutes les autres choses, étant donné qu'elles sont sujets ultimes d'inhérence, les modes, quant à eux, perdent ce sens d'indépendance, car ils sont des entités qui n'existent que comme inhérentes à une substance. De fait, les modes ne pourraient pas être considérés comme des entités indépendantes dans ce sens et, ainsi, ils ne pourraient pas être considérés comme des substances.

Cette notion d'indépendance d'inhérence semble avoir été reconnue par Descartes, car, dans la version française des *Principes*, il a ajouté à l'article 51 de la première partie une explication sur les substances dans laquelle ce sens d'indépendance apparaît : « mais parce 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 nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances »⁶⁹. Dans cette explication, Descartes montre que les choses créées peuvent être de deux types, soit elles sont des substances, soit elles sont des modes. En ce qui concerne les substances, nous ne pouvons les considérer comme indépendantes de Dieu que dans le sens d'indépendance d'inhérence, mais pas dans le sens d'indépendance causale. En ce qui concerne les modes, ils sont indépendants des substances dans le sens d'indépendance causale, puisqu'ils dépendent seulement du pouvoir causale de Dieu quant à leur création, mais ils ne sont pas indépendants des substances dans le sens d'une indépendance d'inhérence, parce qu'ils n'existent que comme inhérents à une substance⁷⁰.

⁶⁹ Alquié, III, p. 122. A.T, IX, 47.

⁷⁰ Pour la distinction entre la dépendance qui existe entre la substance et ses modes (inhérence), et celle qui existe entre Dieu et les substances finies (causale), voir aussi la lettre à Hyperaspistes d'août 1641 : « Et il ne faut point douter que si Dieu retirait une fois son concours, toutes les choses qu'il a créées retourneraient aussitôt dans le néant, parce que avant qu'elles fussent créées, et qu'il leur prêtât son concours, elles n'étaient qu'un néant : mais cela n'empêche pas qu'elles ne doivent être appelées des substances, parce que quand on dit de la substance créée qu'elle subsiste par elle-même, on n'entend pas pour cela exclure le concours de Dieu, duquel elle a besoin pour subsister, mais seulement on veut dire qu'elle est telle qu'elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée : ce qui se peut dire de même des modes qui accompagnent les choses comme son figure, ou le nombre » apud SKIRRY, 2005, p. 31.

De cette façon, il nous semble que Descartes accepte ces deux sens d'indépendance (de causalité et d'inhérence) dans sa définition de substance en tant qu'entité indépendante. L'indépendance dans son sens causal a permis à Descartes de montrer que le terme substance n'était pas univoque lorsqu'il était appliqué à la substance infinie et aux substances finies. De plus, la conjonction de ces deux sens d'indépendance lui a permis de comprendre que le type de dépendance qui existe entre les substances finies et la substance infinie (dépendance causale) n'est pas le même type que celui qui existe entre les substances finies et leurs modes (dépendance d'inhérence). Ainsi, ces deux sens d'indépendance sont présents dans la définition de substance en tant qu'entité indépendante que Descartes introduit dans les articles 51-52 de la première partie des *Principes*.

Après avoir donné une définition de substance en tant qu'entité indépendante, Descartes explique, dans les articles suivants de *Principes*, de quelle manière nous pouvons la connaître. Dans l'article 53, il introduit la thèse selon laquelle chaque substance possède un seul et unique attribut principal, qui constitue sa nature et essence, et à travers lequel elle est connue et conçue. Selon lui, l'attribut principal de l'esprit est la pensée, et du corps l'extension⁷¹. D'autre part, les modes de chaque substance dépendent de l'attribut principal pour exister et pour être conçus, tandis que l'attribut reste indépendant de chacun de ses modes :

Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne le pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste⁷².

Puis, dans l'article 54, Descartes affirme que nous pouvons avoir une idée claire et distincte des substances finies à condition d'avoir une idée de leurs attributs principaux respectifs, de l'esprit la pensée, et du corps l'extension : « Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance finie qui pense, et l'autre d'une substance étendue,

⁷¹ Alquié, III, p. 123. A.T, VIII, 25.

⁷² Alquié, III, p. 123-124. A.T, VIII, 25.

pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue »⁷³.

Une des conséquences de la thèse selon laquelle les attributs principaux constituent l'essence des substances, affirmée dans l'article 53, est que les substances ne peuvent pas exister sans ces attributs. Cette conséquence nous semble néanmoins poser un problème pour la notion d'indépendance présente dans la définition cartésienne de substance. Si toute substance possède un seul et unique attribut principal, sans lequel elle ne peut pas exister ni être conçue, alors nous pouvons dire que la substance est dépendante de cet attribut, donc nous pourrions conclure que ni les substances finies ni la substance infinie ne sont des substances, puisqu'elles seraient dépendants de leurs respectifs attributs principaux. Pourtant, ce problème ne serait réel que si Descartes concevait que la substance et ses attributs principaux soient des choses distinctes, ce qui n'est pas le cas⁷⁴.

Finalement, en ce qui concerne l'extension de la définition cartésienne de substance indépendante dans les *Principes*, nous avons les résultats suivants : Dieu est la seule et unique substance absolument indépendante dans le sens causal. Cependant, il est possible d'accepter un sens faible d'indépendance causale et de l'appliquer à l'esprit et au corps « pris en général ». Par conséquent, l'esprit et le corps « pris en général » seraient des substances indépendantes dans un sens faible, et Dieu dans un sens fort. Par ailleurs, Dieu, l'esprit et le corps « pris en général » seraient des substances dans le même sens si par substance indépendante on comprend une indépendance d'inhérence de toutes les autres choses de la nature. Cependant, en aucun cas l'homme ne serait une substance, car il ne correspond à aucun des deux critères d'indépendance (causal et de inhérence) que nous venons de mentionner comme décisifs pour qu'une chose soit considérée comme une substance cartésienne⁷⁵.

⁷³ Alquié, III, p. 124. A.T, VIII, 25-26.

⁷⁴ Cette thèse de l'identité ontologique entre la substance et l'attribut principal sera expliquée en détails dans la section 1.6 de ce chapitre. Pour une défense de cette thèse, voir : PEREYRA, 2008, p. 69.

⁷⁵ De plus, le critère d'indépendance d'inhérence semble représenter un contre-exemple à des interprètes qui veulent défendre la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des substances, sur la base de la discussion sur les substances incomplètes dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*. Dans ce texte, Descartes affirme que la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie, mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète. Comme nous avons vu dans la section 1.4, selon certains interprètes, la main serait un exemple d'une substance finie, dans la mesure qu'elle serait une partie substantielle du corps humain qui serait lui-même une substance finie. Le problème est que si la main en tant qu'une partie substantielle du corps humain est elle-même inhérente au corps humain, qui est lui-même une substance finie, elle ne pourrait pas être considérée comme une substance finie, étant donné le critère d'indépendance d'inhérence. Donc, le critère de l'indépendance d'inhérence, à partir duquel on peut distinguer les modes des substances finies, serait, en effet, un contre-exemple à la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des substances cartésiennes.

1.6 Substance et attribut principal

Dans la littérature sur Descartes il existe un débat entre Paul Hoffman et Vere Chappell pour déterminer si, de la différence existante entre les attributs principaux des substances pensante et de la substance étendue, s'ensuit l'opposition de ces attributs⁷⁶. Hoffman défend que la différence existante entre les attributs principaux et les substances n'implique pas l'opposition de ces attributs, tandis que Chappell défend la vision contraire. Pour soutenir cette lecture, Hoffman attire l'attention sur un extrait de l'*Examen du Susdit Placard*, dans lequel Descartes affirme :

Pour ce qui est de ces autres sortes d'attributs qui constituent la nature des choses, on ne peut pas dire que ceux qui sont divers, et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre, conviennent à un seul et même sujet : car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses; ce qui enferme une manifeste contradiction, au moins lorsqu'il est question, comme ici, d'un sujet simple, et non pas d'un sujet composé⁷⁷.

Selon Hoffman, dans l'extrait ci-dessus, Descartes soutient que dans le cas d'un sujet simple, ce serait une contradiction que d'affirmer qu'il possède deux attributs principaux indépendants, c'est-à-dire des attributs dont le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept de l'autre, car cela équivaldrait à considérer qu'un même sujet aurait deux natures différentes. Pourtant, Hoffman argumente qu'il ne serait pas une contradiction d'accepter qu'un sujet simple ait deux attributs dépendants, c'est-à-dire des attributs dont le concept de l'un est contenu dans l'autre, comme il ne serait pas une contradiction d'admettre un sujet composé de deux attributs principaux indépendants, c'est-à-dire des attributs dont le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept de l'autre⁷⁸.

Une première conséquence d'une telle lecture de l'extrait est de compromettre la validité de la thèse défendue par Descartes dans les *Principes*, I, article 53, selon laquelle il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal dans chaque substance. Car, selon la lecture de Hoffman, Descartes admet dans l'extrait de l'*Examen* qu'un sujet simple peut avoir plus d'un attribut principal, étant donné que le concept d'un attribut est contenu dans le concept de

⁷⁶ Les textes sur lesquels nous nous basons pour examiner ce débat sont trois articles de Paul Hoffman – *Descartes' Cartesian Composites*, *The Union and Interaction of Mind and Body (Part 1)* et *Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments* – et un article de Vere Chappell – *Hoffman on Principal Attributes*.

⁷⁷ Alquié, III, p. 798. A.T, VIII, 349-350.

⁷⁸ HOFFMAN, 2009a, p. 48-49. Id., 2009d, p. 81.

l'autre⁷⁹, et il admet aussi qu'un sujet composé puisse avoir deux attributs principaux, même si le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept de l'autre. De plus, toujours pour Hoffman, les deux sujets, c'est-à-dire les sujets simple et composé, pourraient correspondre à des sujets substantiels.

Cependant, même en reconnaissant que la thèse des *Principes* qu'il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal dans chaque substance serait substituée par l'extrait de l'*Examen*, Hoffman pense qu'il serait possible de les concilier. Selon lui, d'un côté la thèse des *Principes* montre que dans une substance simple créée par Dieu il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal indépendant, c'est-à-dire un attribut dont le concept est conçu indépendamment de tous les autres attributs de cette substance ; d'un autre côté l'extrait de l'*Examen* montre qu'il existe des cas où les substances simples et composées peuvent avoir plus d'un attribut principal. Dans le cas des substances simples, cela arrive lorsque ses attributs sont conçus comme dépendants, c'est-à-dire lorsque le concept de l'un est contenu dans le concept de l'autre. Dans le cas des substances composées, cela arrive lorsque les attributs sont conçus comme indépendants, c'est-à-dire lorsque le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept de l'autre. Hoffman fournit alors deux exemples qui correspondent à ces cas. Premièrement, il affirme que Dieu est une substance simple qui contient une infinité d'attributs principaux différents, bien que les concepts de ces attributs ne soient pas indépendants les uns des autres⁸⁰. Puis, il affirme que l'homme est une substance composée qui a deux attributs principaux différents, mais indépendants, c'est-à-dire des attributs dont le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept de l'autre⁸¹.

La position de Hoffman peut être exprimée dans les termes suivants : si l'attribut principal A est différent de l'attribut principal B, et si le concept d'un attribut est contenu dans

⁷⁹ La position de Hoffman signifie que, dans un sujet simple, il peut y avoir plus d'un attribut principal, étant donné que le concept d'un attribut est logiquement dépendant du concept de l'autre attribut. Comme nous le verrons tout au long de l'analyse, Hoffman suggère que Dieu serait un sujet de ce type. La question est que, si dans un sujet simple il y a un attribut plus basique que les autres, alors seul celui-ci pourrait être le concept d'un attribut principal. Nous pensons que dans le cas de Dieu, son attribut principal serait la perfection.

⁸⁰ HOFFMAN, 2009a, p. 49-50. Id., 2009d, p. 82. L'exemple que Hoffman fournit dans le cadre de la philosophie cartésienne d'une substance simple avec divers attributs principaux est Dieu, une substance infinie. Pourtant, il n'indique aucun extrait des textes cartésiens où Descartes affirme que Dieu aurait une infinité d'attributs principaux et que les concepts de ses attributs seraient indépendants. De plus, il nous semble clair que pour Descartes, l'attribut principal de Dieu serait unique, à savoir, sa perfection. En ce qui concerne cette dernière vision, on peut la trouver dans les *Principes*, I, article 22 : « Nous recevons encore cet avantage, en prouvant de cette sorte l'existence de Dieu, que nous connaissons par même moyen ce qu'il est, autant que le permet la faiblesse de notre nature. Car faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qui n'est bornée d'aucune imperfection ». Alquié, III, p. 104-105. A.T., VIII, 13.

⁸¹ Id., 2009d, p. 82-83.

l'autre, alors un sujet qui contient A et B a deux natures ou essences. Pourtant, Hoffman considère l'objection qu'il serait contradictoire d'admettre qu'une substance simple aurait plus d'une nature ou essence. En réponse à cette objection, Hoffman argumente qu'une substance simple avec deux attributs principaux différents n'aurait pas deux natures ou essences, si le concept d'un attribut est contenu dans l'autre⁸². Par conséquent, les attributs principaux seraient distincts seulement par raison. Pour Hoffman, Dieu représente un cas d'attributs comme ceux-ci, car il a plus d'un attribut principal, mais seulement une essence. Il conclut alors que bien que les attributs principaux de Dieu soient différents, cela ne signifie pas qu'ils sont opposés, dans le sens où ils ne peuvent pas coexister dans un même sujet.

La question est de savoir si un attribut peut être principal même si son concept est dépendant de l'autre, et même qu'il n'est pas logiquement primitif. Dans quelle mesure la dépendance conceptuelle des attributs principaux, proposée par Hoffman, serait-elle compatible avec leurs statuts de principaux ? Nous pensons que la position de Hoffman semble confondre la notion d'attribut principal avec la notion plus général d'attribut, qui se réfère aux modes d'une substance, et ainsi confondre la distinction réelle avec la distinction modale.

Dans son article *Hoffman on Principal Attributes*⁸³, Chappell souligne aussi un extrait de l'*Examen* qui, dans sa vision, invaliderait la lecture de Hoffman. Cet extrait est le suivant : « car lorsqu'il s'agit des attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers. Et lorsqu'il confesse que l'un est différent de l'autre, c'est de même que s'il disait que l'un n'est pas l'autre. Or être et n'être pas sont opposés »⁸⁴. Selon Chappell, dans cet extrait Descartes soutient que dans le cas des attributs principaux, la différence entre eux doit signifier opposition, et cela est suffisant pour nier qu'ils puissent être présents dans un même sujet, c'est-à-dire dans une même substance. Ce qui conduit Chappell à conclure que si les attributs principaux sont opposés, alors il serait contradictoire d'admettre qu'une substance ait deux attributs principaux.

Pour Chappell, la condition additionnelle qui, selon Hoffman, doit être satisfaite pour que deux attributs principaux ne puissent pas être présents dans une substance simple, à savoir que le concept de l'un ne soit pas contenu dans le concept de l'autre, doit être effectivement

⁸² Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments.

Unpublished. IN: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

⁸³ Hoffman on Principal Attributes. Unpublished.

IN: www.courses.umass.edu/chappell/publications.html

⁸⁴ Alquié, III, p. 798. A.T, VIII, 349-350.

satisfaite. Car si le concept d'un attribut est contenu dans le concept d'un autre attribut, alors ce n'est pas une contradiction de considérer que l'un n'est pas l'autre. Pourtant, dans de tels cas, les attributs ne seraient pas des attributs principaux. Pour Chappell, dans l'extrait de l'*Examen*, Descartes admet que deux attributs principaux sont tels que l'un n'est pas l'autre, où « n'est pas » signifie « est contraire » à l'autre. La largeur et la longueur, par exemple, comme l'affirme Chappell, sont deux attributs dont le concept de l'un est contenu dans le concept de l'autre. Cependant, ces attributs ne peuvent pas être en même temps des attributs principaux, précisément parce que l'un de ces attributs doit appartenir à la même substance à laquelle l'autre appartient. Si la largeur peut appartenir à la substance étendue, alors l'étendue doit nécessairement appartenir à cette substance, bien que le contraire ne se soutienne pas (un corps sans étendue, mais avec une largeur). Ainsi, Chappell conclut que l'étendue et la largeur sont des attributs différents, logiquement liés, mais ils ne sont pas tous les deux des attributs principaux.

L'erreur de l'interprétation de Hoffman, selon Chappell, résulte du fait que la différence entre les attributs principaux des substances n'est pas considérée comme une opposition. Pour Chappell, l'explication de Descartes du signifié du terme « différent » dans sa caractérisation des attributs principaux dans l'*Examen* vise à montrer que ces attributs sont différents parce que « le concept de l'un n'est pas contenu dans le concept l'autre », et dans ce cas la différence doit signifier opposition. Si c'est le cas, la position de Chappell serait comme suit : si un attribut principal A est différent d'un attribut principal B, alors A est opposé à B, c'est-à-dire que A est contraire à B ; et si A est contraire à B, alors il serait contradictoire qu'un même sujet ait A et B⁸⁵. Dans la vision de Chappell, il n'y a pas aucune raison pour soutenir, comme Hoffman, que Descartes abandonne dans l'*Examen* la thèse des *Principes* selon laquelle il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal pour chaque substance, car, à son avis, l'extrait de l'*Examen* non seulement ne remplace pas l'extrait des *Principes*, mais le renforce.

Un autre article essentiel pour la clarification de la relation entre la substance et l'attribut principal dans la pensée de Descartes est *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano* d'Ethel Menezes Rocha⁸⁶. Dans cet article, Rocha explique en détail quelles thèses doivent être assumées par Descartes pour que nous puissions conclure que de la différence entre les attributs principaux de la substance pensante et la substance étendue

⁸⁵ Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments. Unpublished.
IN: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

⁸⁶ ROCHA, 2006b, p. 89 -105.

s'ensuit l'opposition de ces attributs. Cette conclusion montre que la position de Hoffman est fautive et que la position de Chappell est correcte. L'argument de Rocha vise à montrer que c'est la compréhension de la thèse de l'identité ontologique entre la substance et son attribut principal qui explique la thèse selon laquelle il ne peut y avoir qu'un seul attribut principal pour chaque substance, et que les attributs principaux de l'esprit et du corps sont opposés, c'est-à-dire contraires. Nous présenterons dans la suite les pas de cette argumentation.

Dans la *Sixième Méditation*, Descartes reprend l'argument introduit dans la *Seconde Méditation* et présente l'argument en faveur de la distinction réelle entre l'esprit et le corps : « Et d'abord, puisque je sais que toutes les choses dont j'ai une intellection claire et distincte peuvent être faites par Dieu telles que j'en ai l'intellection, il suffit que je puisse avoir l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre pour être certain que l'une est différente de l'autre »⁸⁷. Cet argument peut être exprimé de la manière suivante : je peux concevoir A indépendamment de tout recours à quelque propriété de B (et vice-versa), alors A est distinct de B (et vice-versa). Cependant, Rocha attire l'attention sur une difficulté importante de comprendre ainsi l'argument, dans ses mots : « dire que A et B sont distincts parce que je peux penser A indépendamment de B n'exclut pas la possibilité que A et B, tous deux distincts, n'existent que conjugués »⁸⁸. Cette difficulté a aussi été reconnue par Caterus qui écrit à Descartes que le fait que deux choses soient conçues séparément ne prouve pas qu'elles puissent exister séparément. Dans les *Premières Objections*, Caterus reprend un argument de Scotus, selon lequel on peut penser la justice et la miséricorde séparément, bien qu'elles ne puissent pas exister séparément :

et c'est ainsi qu'il distingue la justice de Dieu d'avec sa miséricorde; car elles ont, dit-il, avant aucune opération de l'entendement, des raisons formelles différentes, en sorte que l'une n'est pas l'autre; et néanmoins ce serait une mauvaise conséquence de dire: la justice peut être conçue séparément d'avec la miséricorde, donc elle peut aussi exister séparément⁸⁹.

Dans sa réponse à Caterus, Descartes affirme, en premier lieu, que la distinction entre la justice et la miséricorde de Dieu est une distinction modale, c'est-à-dire une distinction entre modes d'une seule substance, tandis que celle entre l'âme et le corps doit être une distinction réelle, c'est-à-dire une distinction entre substances. Ensuite, il considère que le

⁸⁷ Michelle Beyssade, p. 221. A.T, VII, 78 apud ROCHA, 2006b, 92.

⁸⁸ ROCHA, 2006b, p. 92. Traduction de l'auteure. « dizer que A e B são distintos porque posso pensar A independente de B não exclui a possibilidade de que A e B, embora distintos, só existam enquanto conjugados ».

⁸⁹ Alquié, II, p. 518. A.T, IX, 518 apud ROCHA, 2006b, p. 92-93.

contre-exemple proposé par Caterus est similaire au cas de la distinction entre le mouvement et la figure, selon ses mots :

Pour ce qui regarde la distinction formelle que ce très docte théologien dit avoir prise de Scot, je réponds brièvement qu'elle ne diffère point de la modale [...] Ainsi, par exemple, entre le mouvement et la figure d'un même corps, il y a une distinction formelle, et je puis fort bien concevoir le mouvement sans la figure, et la figure sans le mouvement, et l'un et l'autre sans penser particulièrement au corps qui se meut ou qui est figuré; mais je ne puis pas néanmoins concevoir pleinement et parfaitement le mouvement sans quelque corps auquel ce mouvement soit attaché, ni la figure sans quelque corps où réside cette figure; ni enfin je ne puis pas feindre que le mouvement soit en une chose dans laquelle la figure ne puisse pas être, ou la figure en une chose incapable du mouvement⁹⁰.

Ainsi, Descartes affirme que la distinction modale s'applique aux êtres incomplets, et que la distinction réelle, en tant que distinction entre substances, exige une connaissance complète des substances : « qu'elle [la distinction modale] ne s'étend que sur les êtres incomplets, lesquels j'ai soigneusement distingués de ceux qui sont complets [...] Mais je conçois pleinement ce que c'est le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète) [...] et je conçois aussi que l'esprit est une chose complète »⁹¹. Ensuite, Descartes explique à Caterus que cette connaissance complète ne présuppose pas une connaissance exhaustive de toutes les propriétés d'une substance, mais la connaissance d'un attribut principal :

Mais je conçois pleinement ce que c'est le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), en pensant seulement que c'est une chose étendue, figurée, mobile, etc., encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit; et je conçois aussi que l'esprit est une chose complète [...] encore que je n'accorde point qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l'idée du corps⁹².

Dans le contexte de la réponse de Descartes à Caterus, la connaissance complète d'une substance consiste donc dans la connaissance de son attribut principal, c'est-à-dire dans la connaissance de son essence. Selon Rocha, dans l'argument de la *Méditation Seconde* en faveur de la distinction du corps et de l'âme, qui sera repris dans la *Sixième Méditation*, Descartes montre que la pensée est un attribut principal qui, dans la mesure où il est principal, nous fournit la connaissance complète de l'âme, de telle façon que nous pouvons nier d'elle

⁹⁰ Alquié, II, p. 539. A.T, IX, 94-95 apud ROCHA, 2006b, p. 93.

⁹¹ Alquié, II, p. 540. A.T, IX, 95 apud ROCHA, 2006b, p. 94.

⁹² Alquié, II, p. 540. A.T, IX, 95 apud ROCHA, 2006b, p. 94.

tout ce qui appartient à la nature du corps, et ainsi nous pouvons la concevoir comme existante indépendamment du corps, même si nous admettons que le corps n'existe pas. Pour Descartes, grâce à la connaissance de l'attribut principal d'une substance, nous avons la connaissance complète de cette substance, ainsi que la connaissance de ce qu'elle peut exister indépendamment de toute autre substance⁹³.

Dans un autre texte, dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* à Arnauld, Descartes soutient également que la distinction entre l'âme et le corps implique une connaissance complète de ces substances : « Et un peu après, au même sens que j'ai dit que je concevais pleinement ce que c'est que le corps, j'ai ajouté au même lieu que je concevais aussi que l'esprit est une *chose complète*, prenant ces deux façons de parler, *concevoir pleinement*, et *concevoir que c'est une chose complète*, en une seule et même signification »⁹⁴. Il explique à Arnauld que l'attribut principal d'une substance est une condition suffisante pour connaître quelque chose comme une substance : « quoique peut-être il y ait en moi plusieurs choses que je ne connais pas encore [...] néanmoins, d'autant que ce que je connais être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvait créer sans les autres choses que je ne connais pas encore »⁹⁵.

Par conséquent, dès lors que Descartes connaît l'attribut principal de l'âme, et qu'il reconnaît qu'il n'existe pas de relation nécessaire entre le corps et cet attribut, en s'appuyant sur le concept de substance complète, il admet non seulement que l'âme est distincte du corps, mais qu'elle peut exister sans lui. Cependant, comme Rocha l'observe, cette conclusion semble encore insuffisante pour rejeter la thèse selon laquelle lorsqu'un attribut principal est uni avec un autre, ils peuvent former une autre substance, selon ses mots : « la thèse selon laquelle l'attribut essentiel détermine la nature d'une substance et, en cela même, permet d'affirmer qu'en trouvant un attribut essentiel on a la connaissance complète de la substance dont il est l'attribut, ne semble pas encore suffisante pour rejeter la thèse selon laquelle les modes de la pensée alliés aux modes de l'extension composent une autre substance, c'est-à-dire qu'ils sont complémentaires dans une autre substance »⁹⁶.

⁹³ Cette connaissance, cependant, ne peut être obtenue que dans la *Sixième Méditation*, grâce au recours à la vérité divine.

⁹⁴ Alquié, II, p. 662. A, T, IX, 172 apud ROCHA, 2006b, p. 97.

⁹⁵ Alquié, II, p. 658-659. A, T, IX, 171 apud ROCHA, 2006b, p. 97.

⁹⁶ ROCHA, 2006b, p. 98. Traduction de l'auteur. « a tese de que o atributo essencial determina a natureza de uma substância e, por isso mesmo permite afirmar que ao se encontrar um atributo essencial se tem o conhecimento completo da substância da qual é atributo, parece não ser ainda suficiente para rejeitar a tese de que os modos do pensamento juntamente com os modos da extensão compoñham uma outra substância, isto é, sejam complementares em uma outra substância ».

Car, pour qu'un attribut principal ne puisse pas coexister avec un autre dans une troisième substance, qui serait l'homme, Rocha explique que : « Descartes devra faire le passage de la notion de conception claire et distincte de substance pensante complète, c'est-à-dire une substance qui peut exister sans l'attribut de l'extension, vers la conception de substance qui, en tant que telle, exclut l'attribut extension (et vice-versa) »⁹⁷. Ce passage a comme conséquence l'explication du pourquoi, dans le cas des attributs principaux, la différence entre les attributs doit signifier une opposition entre eux. Il est vrai que Descartes affirme explicitement la thèse selon laquelle l'attribut principal de la substance est contraire et incompatible avec l'attribut principal de la substance étendue. Tout d'abord, il l'affirme dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* : « car c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre »⁹⁸. Postérieurement, il la reprend dans le *Résumé des Méditations*⁹⁹.

Cependant, la justification de cette thèse est fournie par Descartes dans l'*Examen du Susdit Placard*, un texte écrit en réponse à un placard, où Regius présente ce que seraient, dans sa vision, les thèses cartésiennes. Regius affirme que Descartes peut admettre que la pensée coexiste avec l'étendue dans une même substance, étant donné que ces attributs ne sont pas opposés, mais seulement différents (comme nous l'avons vu précédemment, il s'agit de la position de Hoffman). Selon les mots de Regius :

si nous voulons suivre le sentiment de quelques nouveaux philosophes, qui disent que l'étendue et la pensée sont des attributs qui sont en certaines substances, comme dans leurs propres sujets, puisque ces attributs ne sont point opposés, mais simplement divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit, ou la pensée, ne puisse être un attribut qui convienne à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit point comprise dans la notion de l'autre¹⁰⁰.

Comme l'observe Rocha : « l'objection de Regius concerne le fait qu'être différent ne signifie pas être opposé, et que donc si les attributs des substances sont distincts, ils ne sont pas nécessairement opposés »¹⁰¹. Dans sa réponse à Regius, Descartes reconnaît qu'être différent

⁹⁷ ROCHA, 2006b, p. 99. Traduction de l'auteure. « Descartes terá que fazer a passagem, da noção de concepção clara e distinta de substância pensante completa, isto é, substância que pode existir sem o atributo da extensão, para a concepção de substância que, como tal, exclui o atributo extensão (e vice-versa) ».

⁹⁸ Alquié, II, p. 668. A.T, IX, 176 apud ROCHA, 2006b, p. 100.

⁹⁹ Michelle Beyssade, p. 303. A.T, VII, 13 apud ROCHA, 2006b, p. 100.

¹⁰⁰ Alquié, III, p. 789. A.T, VIII, 342-343 apud ROCHA, 2006b, p. 101.

¹⁰¹ ROCHA, 2006b, p. 101. Traduction de l'auteure. « a objeção de Regius diz respeito ao fato de que ser diferente não significa ser oposto e que, portanto, se os atributos das substâncias são distintos não são necessariamente opostos ».

n'est pas la même chose qu'être opposé, mais il explique que dans le cas des attributs principaux, la différence signifie nécessairement opposition. Selon lui, il ne serait possible d'admettre que deux attributs principaux puissent coexister dans une troisième substance que si ces attributs sont conçus comme des modes. Et si les attributs principaux sont ainsi conçus, alors la substance serait conçue comme un simple sujet d'inhérence. Cependant, Descartes a l'intention de rejeter ces conséquences en identifiant l'essence et la nature de la substance avec son attribut principal :

je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle ; mais je n'ai pas dit que ces attributs étaient en ces substances comme en des sujets différents d'eux [...] mais l'étendue même qui est le sujet de ces modes étant considéré en soi, n'est pas un mode de la substance corporelle, mais bien un attribut qui en constitue l'essence et la nature [...] Mais la pensée même, en tant qu'elle est le principe interne d'où procèdent tous ces modes, et dans lequel ils sont comme dans leur sujet, n'est pas conçue comme un mode, mais comme un attribut qui constitue la nature de quelque substance¹⁰².

Dans le passage ci-dessus, Descartes explique à Regius que les attributs principaux des substances ne peuvent pas être conçus comme des modes présents dans les substances en tant que sujets distincts d'elles, ni la substance ne peut être conçue comme un simple sujet d'inhérence, c'est-à-dire dépourvue de toute propriété. Pour Descartes, les attributs principaux constituent l'essence et la nature d'une substance. Cette thèse de l'identité ontologique entre la substance et son attribut principal explique pourquoi, dans chaque substance, il ne peut exister qu'un seul attribut principal, et pourquoi une substance ne peut pas avoir deux attributs principaux différents, comme Regius prétend soutenir. Si l'on comprend par attribut principal l'essence et la nature de la substance, alors nous ne pouvons pas admettre qu'une substance ait deux attributs principaux différents ; car cela reviendrait à affirmer qu'une substance a deux natures distinctes à la fois, ce qui serait contradictoire. Par conséquent, pour Descartes, les attributs principaux de la substance pensante et de la substance étendue sont distincts et s'excluent.

Dans un autre extrait des *Principes*, I, article 63, Descartes reconnaît aussi une identité ontologique entre la substance et son attribut principal, lorsqu'il affirme que l'attribut principal doit être compris comme la substance même : « Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance

¹⁰² Alquié, III, p. 796. A. T, VIII, 349-350.

intelligente et corporelle, et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue ; c'est-à-dire comme l'âme et le corps »¹⁰³. Dans cet extrait, il soutient clairement que l'attribut principal s'identifie avec la substance, c'est-à-dire que la pensée est la substance pensante, et que l'étendue est la substance étendue. Si l'attribut principal s'identifie avec la substance et exprime sa nature, alors il n'y a pas un seul mode d'une substance qui ne soit pas un mode de son attribut principal. Par conséquent, la distinction entre la substance et l'attribut principal est une distinction de raison, comme Descartes l'affirme dans les *Principes*, I, article 62 : « la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte »¹⁰⁴.

Ainsi, le fait qu'il n'existe qu'une distinction de raison, et non une distinction réelle, entre les substances et les attributs principaux, rend contradictoire le fait que ces attributs puissent coexister dans une troisième substance, parce que cela reviendrait à considérer cette substance comme si elle avait deux natures différentes à la fois. Selon les mots de Rocha : « si l'attribut principal s'identifie avec la substance, il est possible de comprendre pourquoi un attribut principal en exclut tout autre : il est impossible qu'une substance soit quelque chose qu'elle n'est pas »¹⁰⁵. De cette manière, la thèse de l'identité ontologique entre la substance et l'attribut principal permet Descartes de conclure que l'âme et le corps sont des substances complètes, dans le sens où leurs natures n'admettent pas de complémentation. Par conséquent, Descartes admet que les attributs principaux de ces substances sont distincts et mutuellement opposés.

1.7 Substance et dualisme

La théorie de la substance a été développée par Descartes à différents moments de son œuvre, et certaines thèses présentes dans cette théorie contiennent des arguments importants pour la défense de son dualisme de substances. L'analyse de la relation entre la substance et l'attribut principal nous a permis de conclure qu'une conséquence importante de ces thèses est le fait que, pour Descartes, l'homme ne peut pas être considéré comme un troisième type de

¹⁰³ Alquié, III, p. 132. A.T, VIII, 30.

¹⁰⁴ Alquié, III, p. 131. A.T, VIII, 30.

¹⁰⁵ ROCHA, 2006b, p. 105. Traduction de l'auteur. « se o atributo principal se identifica com a substância, é possível compreender por que um atributo principal exclui qualquer outro: não é possível uma substância ser algo e ser algo que não ela ».

substance finie. Ainsi, les seules entités qui peuvent satisfaire les définitions de substance fournies par Descartes dans les textes que nous avons analysés dans ce chapitre seraient Dieu, l'âme et le corps.

Toutefois, un problème concernant l'extension du terme « corps » se pose lorsque nous nous demandons si Descartes accepte une seule substance étendue ou plusieurs substances étendues. Il semble possible, à partir des textes, de soutenir ces deux positions. Dans la *Troisième Méditation*, Descartes affirme que la pierre est une substance, cependant, dans le *Résumé*, il semble suggérer que seul le corps « pris en général » serait une substance. Ainsi, en se basant sur ces textes, les deux positions pourraient apparemment être considérées comme exprimant une position cartésienne. Cependant, nous pensons que si nous prenons compte des thèses métaphysiques de Descartes sur la substance, ainsi que certains aspects de sa physique, alors la position selon laquelle il y a une pluralité de substances étendues présente plus de difficultés que la position selon laquelle il n'y a qu'une seule substance étendue. Ce problème sera analysé en détails dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 2

2 La substance étendue selon deux interprétations

En général, beaucoup d'interprètes qui soutiennent que Descartes aurait admis une pluralité de substances étendues, soutiennent également que l'homme pour lui est une substance¹⁰⁶. Selon ces interprètes, la vision selon laquelle Descartes aurait admis une seule substance étendue implique beaucoup plus de problèmes que la précédente en ce qui concerne la compréhension de la nature humaine. Ils argumentent que si l'on acceptait cette vision, il serait plus difficile d'expliquer comment l'union d'un mode de la substance étendue avec une substance pensante pourrait résulter en une unité véritable que d'expliquer comment l'union d'une substance étendue avec une substance pensante pourrait résulter dans cette unité¹⁰⁷.

Toutefois, comme nous l'avons démontré précédemment, pour Descartes, la thèse selon laquelle l'union du composé d'âme et de corps compose une troisième substance finie est incorrecte. Il reste toutefois à déterminer s'il y aurait encore une place dans la physique et métaphysique cartésiennes pour la plausibilité de la thèse selon laquelle les corps particuliers ou les parties de l'étendue sont des substances. S'il est démontré que les corps particuliers ou les parties de l'étendue ne sont pas des substances, et que la vision contraire, selon laquelle ils sont les modes d'une unique substance étendue, est la vision correcte, alors l'union corps-esprit serait l'union d'un mode de la substance étendue avec une substance pensante.

Par conséquent, il serait possible de conclure que Descartes défend un dualisme fort dans la sphère de sa métaphysique, parce qu'il exclut l'homme de sa catégorie de substance finie, et un monisme fort dans la sphère de sa physique, parce qu'il soutient qu'il n'existe qu'une seule substance étendue. Si c'est le cas, alors nous ne pourrions le considérer ni comme

¹⁰⁶ MARKIE, 1994, p. 71. SCHMALTZ, 1992, p. 282, 286, 288, 289. Id., 2009, p. 119. SKIRRY, 2005, p.1-3. HOFFMAN, 1991, p. 171-174. LAPORTE, 1945, p. 183, 186-189, 226, 235. CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, 416-422. KAUFMAN, 2008, p. 39-42, p. 50-57. Kaufman et Chappell, bien qu'ils soient dans la ligne pluraliste, représentent une exception à ce groupe d'interprètes. Ils soutiennent qu'il y a une pluralité de substances étendues, mais ils refusent que l'homme puisse être une substance finie.

¹⁰⁷ HOFFMAN, 1991, p. 171: « There is a standard picture of the Cartesian created universe which perhaps contributes to the tendency to deny that Descartes conceives of a human being as a genuine individual. According to this picture the Cartesian created universe is populated by a lot of minds, but by only one extended substance, the entire extended world, of which individual bodies are merely modes. Such a picture makes it difficult to see how a human being could be a genuine individual. How could a substance, in this case a mind, be combined with a mode of another substance, in this case a human body, to form a genuine unity? ». Voir aussi: SKIRRY, 2005, p. 73.

un trialiste par rapport à sa métaphysique, ni comme un pluraliste par rapport à sa physique¹⁰⁸. C'est cette position que nous voulons défendre.

2.1 L'interprétation pluraliste

Nous appelons pluraliste la vision selon laquelle il existe une pluralité de substances étendues dans la nature. Il existe de nombreux textes dans lesquels Descartes dénomme les corps particuliers de substances. Comme nous avons indiqué précédemment, dans la *Méditation Troisième*, par exemple, il dit que la pierre est une substance¹⁰⁹. Ensuite, dans les *Principes*, I, article 61, il se réfère également à la pierre comme si elle était une substance où des modes, tels que la forme et le mouvement, sont inhérents: « si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre »¹¹⁰. En plus, dans les *Réponses aux Quatrième Objections*, il affirme d'abord que la main d'un homme est une substance, et ensuite il dit le même d'un bras d'un homme : « Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier »¹¹¹. Puis, dans les *Sixième Réponses*, il considère les os et la chair d'un animal comme des substances : « de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair »¹¹². Et, finalement, dans l'*Examen du Susdit Placard*, il désigne les habits d'un homme comme des substances : « ainsi un homme habillé peut être considéré comme un certain tout composé de cet homme, et de ses habits ; mais être habillé, au regard de cet homme, est seulement un mode, ou une façon d'être sous laquelle nous le considérons, quoique ses habits soient des substances »¹¹³.

Pour soutenir la thèse selon laquelle les parties de l'étendue ne sont pas des modes, mais sont elles-mêmes des substances réellement distinctes, les pluralistes trouvent un appui textuel dans un extrait des *Réponses aux Sixième Objections*, où Descartes affirme que la

¹⁰⁸ L'usage de la terminologie dualiste/ trialiste se trouve chez COTTINGHAM, 1991b, p. 236-249 ; et l'usage de la terminologie pluraliste/moniste se trouve chez SCHMALTZ, 2009, p. 118

¹⁰⁹ Michelle Beyssade, p. 115. A. T, VII, 44.

¹¹⁰ Alquié, III, p. 130-131. A.T, IX, 52-53. A. T, VIII, 29-30.

¹¹¹ Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177.

¹¹² Alquié, II, p. 863. A.T, IX, 227.

¹¹³ Alquié, III, p. 800. A.T, VIII, 351.

superficie d'un corps « étant seulement un mode, ne peut pas être partie du corps ; car le corps est une substance dont le mode ne peut être partie »¹¹⁴. Selon ce passage, Descartes semble dire que les « parties » sont différentes des « modes », et cela permet aux pluralistes de soutenir que la distinction en question consiste dans le fait que les « parties » sont des déterminations substantielles, tandis que les « modes » sont de simples variations dans ces parties. Par parties substantielles, ils comprennent soit les corps particuliers, dont le corps humain est un exemple, soit les parties qui composent ces corps, et par le tout substantiel, dont les parties sont constitutives, ils comprennent l'étendue en général. Finalement, étant donné que les parties substantielles ont des modes qui sont susceptibles aux variations, par modes ils comprennent la situation, la figure et le mouvement local des parties, par exemple.

Ce cadre conceptuel, qui configure la vision pluraliste, est illustré en général à partir de la définition VII de l'*Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*¹¹⁵. Selon les pluralistes, Descartes admet dans ce texte que la substance étendue en tant que sujet de propriétés, tels que la figure, la situation, et le mouvement local, ne serait pas toute l'étendue, mais une partie d'elle, un corps en particulier. Donc, ils soutiennent que pour Descartes une partie de l'étendue serait une substance. Néanmoins, un interprète moniste pourrait argumenter que ce sujet de propriétés qui les pluralistes considèrent être une substance pourrait très bien être un mode. Dans ce cas-là, ce terme « corps », indiqué dans ce texte, devrait se référer à un mode d'une seule substance étendue. Ainsi, les pluralistes ne sauvegarderaient son interprétation que s'ils démontreraient que la définition de l'*Exposition Géométrique* est compatible avec la distinction des *Réponses aux Sixièmes Objections* entre parties et modes.

Conscient de ce problème, Tad Schmaltz, dans son article *Descartes on Extension of Space and Time*, argumente que dans un autre extrait de la lettre à Mersenne (pour Hobbes) du 21 avril 1641, Descartes explique que lorsqu'il dit que le mouvement est pour sa détermination ce qu'un corps plan est à son plan ou à sa surface, il ne veut pas dire que le mouvement est semblable au corps, dans le sens où ce sont des substances, mais seulement que ce sont des choses concrètes, et non pas des abstractions : « il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident [...] mouvement était à la détermination du mouvement, comme le corps plan est à son plan ou à sa surface »¹¹⁶. Ainsi, selon Descartes, le corps et le mouvement sont des choses concrètes, à condition que le

¹¹⁴ Alquié, II, p. 874. A.T. IX, 234.

¹¹⁵ Alquié, II, p. 588. A.T. IX, 125.

¹¹⁶ A.T. III, 355 apud SCHMALTZ, 2009, p. 120.

premier soit un sujet ultime de détermination, qui ne dépend pas d'un sujet ultime pour exister et être conçu, c'est-à-dire d'une substance. De la même façon, dans la vision de Schmaltz, le terme « corps » de l'*Exposition Géométrique* pourrait être considéré comme un sujet ultime de détermination où la figure, la situation et le mouvement local seraient inhérents et dépendraient de lui pour exister. Ainsi, pour Schmaltz, cet extrait de l'*Exposition Géométrique* serait compatible avec la distinction entre modes et parties des *Réponses aux Sixièmes Objections*. Cependant, il y a encore l'extrait du *Résumé*, qui représente une forte base textuelle pour la défense de la vision expressément contraire, à savoir, que Descartes aurait admis une seule substance étendue, dont les parties seraient des déterminations modales. La question qui se pose maintenant est alors la suivante : comment les pluralistes lisent cet extrait, afin de le rendre compatible avec les arguments énumérés ci-dessus ?

Une réponse possible, que l'on peut trouver dans certaines interprétations pluralistes, comme chez Vere Chappell¹¹⁷, Dan Kaufman¹¹⁸, Paul Hoffman¹¹⁹ et Edward Slowik¹²⁰, c'est la compréhension selon laquelle, dans l'extrait du *Résumé*, il y aurait encore de la place pour que les corps particuliers soient considérés comme des substances, bien que dans un sens plus faible de substantialité. Selon ces interprétations, de telles entités ne seraient pas des substances pures et incorruptibles, comme l'esprit et la totalité de l'univers étendu, mais des substances impures et corruptibles. Toutefois, d'une manière contraire, Tad Schmaltz, Daniel Garber, Matthew Stuart et Frédéric de Buzon ont vraiment pris au sérieux le critère d'incorruptibilité requis par Descartes dans le *Résumé* pour l'attribution de substantialité. En considérant ce critère assez fort pour exclure le fait que les entités qui ne le possèdent pas soient conçues comme des substances, ils ont dû supprimer, par conséquent, les corps particuliers de la catégorie cartésienne de substance finie, bien qu'ils aient sauvegardé la thèse pluraliste, comme nous le verrons ensuite.

Le premier point que Schmaltz souligne dans son analyse, c'est qu'il n'est pas totalement clair que le corps « pris en général » du *Résumé* se réfère à une seule substance étendue¹²¹. Il argumente que dans d'autres textes Descartes utilise des expressions semblables pour se référer à des parties délimitées de l'étendue. Alors, Schmaltz observe que dans les *Principes*, II, article 12, l'expression l'« étendue en général » se réfère à des parties délimitées

¹¹⁷ CHAPPELL, 2007, p. 260. Id., 1994, p. 408-410, p. 416-422.

¹¹⁸ KAUFMAN, 2008, p. 65.

¹¹⁹ HOFFMAN, 1991, p. 173.

¹²⁰ SLOWIK, 2001, p. 7.

¹²¹ Michelle Beyssade, p. 305. A.T, VII, 14. Je souligne.

de l'étendue conçue généralement¹²². Ensuite, il ajoute que dans la lettre à Mesland du 9 février 1645, l'expression le corps « pris en général » se réfère à une partie déterminée de l'étendue, à un corps en particulier¹²³. Cependant, Schmaltz affirme que l'expression le corps « pris en général » du *Résumé* n'a pas le même signifié que l'expression semblable de la lettre à Mesland. Selon lui, tandis que dans cette lettre Descartes soutient que le corps « en général » n'est pas le même si une partie de lui est retirée et, par conséquent, qu'il est susceptible de changements, c'est-à-dire qu'il est corruptible ; dans le *Résumé* il établit clairement une distinction entre l'incorruptibilité du corps « pris en général » et la corruptibilité du corps humain, ce qui empêche que les expressions, bien que semblables dans les deux textes, signifient la même chose¹²⁴. Que dire alors de l'expression semblable dans les *Principes* l'« étendue en général » ?

Selon Skirry, le corps « pris en général » du *Résumé* doit être conçu comme se référant à un simple mode de penser les corps particuliers généralement¹²⁵. Ce même sens, selon lui, peut être trouvé dans les *Principes*, I, article 58. Dans ce texte, Descartes affirme que l'idée de nombre, dans la mesure où elle peut être appliquée à toutes les choses numérotées, représente le nombre « pris en général » : « De même aussi le nombre, lorsqu'il est considéré non pas dans des choses créées mais seulement de manière abstraite ou générale, est simplement un mode de penser; et de même pour tous les autres universaux, comme on les appelle »¹²⁶. Skirry soutient que, de la même façon que l'idée générale du nombre peut être séparée ou abstraite d'une chose numérotée en particulier et être appliquée à l'ensemble des choses numérotées, l'idée du corps « pris en général », en tant qu'idée de l'étendue en général, peut être séparée ou abstraite d'une chose étendue en particulier et être appliquée à l'ensemble des choses étendues. Ainsi, selon la vision de Skirry, l'expression le corps « pris en général » se réfère au corps dans le sens général du terme, à savoir, dans le sens d'une chose étendue.

¹²² « Il est vrai qu'il y a de la différence en notre façon de penser ; car si on a ôté une pierre de l'espace ou du lieu où elle était, nous entendons qu'on en a ôté l'étendue de cette pierre, parce que nous le jugeons inséparables l'une de l'autre : et toutefois nous pensons que la même étendue du lieu où était cette pierre est demeurée, nonobstant que le lieu qu'elle occupait auparavant ait été rempli de bois, ou d'eau, ou d'air, ou de quelque autre corps, ou que même il paraisse vide, parce que nous prenons l'**étendue en général**, et qu'il nous semble que la même peut être commune aux pierres, au bois, à l'eau, à l'air, et à tous les autres corps, et aussi au vide, s'il y en a, pourvu qu'elle soit de même grandeur, de même figure qu'auparavant, et qu'elle conserve une même situation à l'égard des corps de dehors qui déterminent cet espace ». Alquié, III, p. 157-158. A.T, II, 70-71. Je souligne.

¹²³ « quand nous parlons d'un **corps en général**, nous entendons une partie déterminée de la matière ». Alquié, III, p. 547. A.T, IV, 166. Je souligne.

¹²⁴ SCHMALTZ, 2009, p. 118-12.

¹²⁵ SKIRRY, 2005, p. 73.

¹²⁶ Alquié, III, p. 126. A.T, IX, II, 50. Voir aussi: Alquié, III, p. 127. A.T, IX, II, 51.

Cependant, Schmaltz argumente que dans le *Résumé* Descartes ne considère pas l'expression le corps « pris en général » comme se référant à un simple mode de la pensée, comme l'affirme Skirry, mais à une étendue spécifique actuelle, qui est incorruptible. Dans ce sens, cette étendue s'oppose au corps humain qui, bien qu'il soit une étendue spécifique actuelle, est corruptible. La suggestion de Schmaltz est que cette étendue spécifique actuelle et incorruptible du *Résumé* soit comprise comme se référant à une pluralité de parties substantielles réellement distinctes. Ces parties, dans sa vision, seraient différentes des corps particuliers, dans le sens où les corps seraient individualisés par le mouvement, susceptibles de changements et donc corruptibles, comme c'est le cas du corps humain, tandis que les parties ne seraient pas individualisées par le mouvement, ni soumises à des changements, car elles seraient incorruptibles¹²⁷.

Ainsi, selon la lecture de Schmaltz, le corps « pris en général » du *Résumé* pourrait être placé entre l'« étendue en général » des *Principes* et le corps « en général » de la lettre à Mesland. Il y aurait en commun avec l'« étendue en général » des *Principes* le fait que ni l'un ni l'autre ne seraient individualisés par le mouvement et, par cet aspect, ils se distingueraient du corps « en général » de la lettre à Mesland. Cependant, il serait semblable au corps « en général » de la lettre à Mesland, dans la mesure où ils auraient une étendue spécifique et actuelle, et ainsi qu'ils ne seraient pas de simples modes de la pensée, tels que l'« étendue en général » des *Principes*. De cette façon, selon Schmaltz, Descartes aurait admis, dans le *Résumé*, l'existence des parties de l'étendue réellement distinctes et incorruptibles, qui ne sont pas de simples modes de la pensée, parce qu'elles possèdent une existence actuelle, mais différent des corps particuliers, dans le sens où ceux-ci sont corruptibles, car ils sont individualisés par le mouvement¹²⁸. Cette lecture est illustrée dans le tableau ci-dessous¹²⁹ :

¹²⁷ On pourrait mettre en question la lecture proposée par Schmaltz en se demandant quel serait le principe d'individuation dans ce contexte où les parties ne seraient pas individuées par le mouvement et par la relation avec d'autres objets. La réponse que Schmaltz offre à ce problème est la suivante : « In contrast to the determinate bodies individuated by motion, these substances are individuated by means not relations to other objects, but rather something intrinsic to the substances, namely, the portion of specific extension that is essential to them ». SCHMALTZ, 2009, p. 122. Schmaltz considère encore l'objection de Leibniz dans *De ipsa natura* selon laquelle une partie de l'étendue ne pourrait être distincte d'une autre partie qui serait qualitativement indiscernable de l'étendue. C'est-à-dire que pour Leibniz, les parties de l'étendue ne pourraient être individuées que dans les termes de l'étendue. En réponse à cette objection, Schmaltz affirme que les parties de l'étendue ne seraient distinctes que par le fait qu'elles individualisent des substances corporelles distinctes, selon ses mots : « However, my suggestion on Descartes's behalf is that different portions of specific extension can be distinguished merely by the fact that they individuate distinct corporeal substances. Even if we could not distinguish qualitatively indistinguishable portions of specific extension, God could know which portion goes with which corporeal substance ». Ibid., p. 123, n. 23.

¹²⁸ SCHMALTZ, 2009, p. 121-123.

¹²⁹ Ce tableau se trouve chez Ibid., p. 123.

<i>Principes</i>	<i>Résumé</i>	<i>Lettre à Mesland</i>
<i>Extensio consideratur in genere</i>	<i>Corpus in genere sumptum</i>	<i>Un corps en général</i>
<i>Generic extensio</i>	<i>Specific extensio</i>	<i>Specific extensio</i>
Mode de la pensée	Extra-mental	Extra-mental
Individualisée par la pensée	Individualisée par l'étendue	Individualisée par le mouvement
	Incorruptible	Corruptible

L'interprétation de Schmaltz suggère, par conséquent, que les parties de l'étendue sont distinctes des corps particuliers. Bien que Descartes affirme dans plusieurs textes que les pierres, les habits, la main et le bras d'un homme sont des substances, Schmaltz propose que ces entités soient des sujets substantiels seulement dans le sens où elles sont composées de sujets encore plus simples, qui sont eux-mêmes des substances, dans le sens qui entraîne l'incorruptibilité. Ainsi, Schmaltz soutient que les bases textuelles qui servent d'appui à la thèse selon laquelle les parties de l'étendue sont des substances peuvent être trouvés dans les textes suivants de Descartes: dans les *Principes*, I, article 60, lorsqu'il dit que les parties de l'étendue peuvent être délimitées pour nous, dans notre pensée, comme des substances¹³⁰ ; dans les *Principes*, II, article 55, lorsqu'il considère les parties d'un corps solide comme des substances¹³¹ ; dans *Le Monde*, lorsqu'il reconnaît que chaque corps peut être divisé en parties extrêmement petites non visibles à nos yeux¹³² ; et, finalement, dans la lettre à Gibieuf du 19

¹³⁰ « C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être, et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée doit être distincte réellement de ses autres parties ». Alquié, III, p. 128-129. A. T, VIII, 28.

¹³¹ « Et je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les parties des corps durs, que leur propre repos. Car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même ; car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles plutôt unies par d'autres substances, que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties, que le repos qui est en elles. Mais, outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses ». Alquié, II, p. 206-207. A. T, IX, 94-95.

¹³² « Pensez que chaque corps peut être divisé en parties extrêmement petites. Je ne veux pas, ajoute-t-il, déterminer si leur nombre est infini ou non ; mais du moins il est certain qu'à l'égard de notre connaissance, il est indéfini, et que nous pouvons supposer qu'il y en a plusieurs millions dans le moindre petit grain de sable qui puisse être aperçu de nos yeux ». Alquié, I, p. 326. A. T, XI, 12.

janvier 1642, où Descartes affirme que deux moitiés d'une partie de l'étendue, aussi petites soient-elles, sont des substances¹³³.

Ainsi, dans la tentative de concilier le texte du *Résumé*, qui représente une forte base textuelle pour la défense de la thèse moniste, avec une lecture pluraliste de la substance étendue cartésienne, Schmaltz admet l'existence de parties substantielles dans l'étendue, des parties qui enveloppent l'incorruptibilité requise pour le concept de substance dans ce texte. Daniel Garber partage aussi avec Schmaltz l'interprétation selon laquelle les substances étendues pour Descartes ne sont pas la même chose que les corps particuliers¹³⁴. De la même manière, Frédéric de Buzon défend le fait que la substance étendue est composée d'autres substances étendues du même type¹³⁵. Toujours suivant cette même lecture, Matthew Stuart propose que les substances étendues soient identifiées avec la quantité de matière qui compose les corps particuliers¹³⁶. Ce concept de « quantité de matière », proposé par Stuart, a été reconnu par Schmaltz comme désignant la même chose que le concept de « parties substantielles de l'étendue »¹³⁷.

Jusqu'à présent, comme nous l'avons vu, les interprétations proposées par Schmaltz, Garber, Buzon et Stuart prétendent rendre compatible l'extrait du *Résumé* avec une lecture pluraliste de la substance étendue cartésienne. Ces interprètes pensent qu'il est possible de maintenir la thèse selon laquelle Descartes aurait admis une pluralité de substances étendues, même en admettant que les corps particuliers soient exclus de la catégorie cartésienne de substance. Un point qu'il convient de souligner, c'est le fait qu'aussi bien les pluralistes que les monistes défendent la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des modes. La différence entre eux, c'est le fait que les monistes pensent que les corps sont les modes d'une seule substance étendue, qu'ils comprennent comme étant la totalité de l'univers étendu, et les

¹³³ « Car de cela seul que je considère que les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être, comme deux substances complètes, *et quarum idea non redduntur a me inadequate per abstractionem intellectus*, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles ». Alquié, II, p. 908. A. T, III, 473.

¹³⁴ « Des substances matérielles, si tant est qu'elles existent, ne sont pas la même chose que des corps individuels ». GARBER, 1999, p. 273.

¹³⁵ « Ainsi, le fait que, selon la *Synopsis*, le corps humain soit composé « de membres et d'autres accidents » du même genre n'exclut pas la substantialité tant du corps complet que de ses parties [...] De ce fait, il n'est pas étonnant que la substance étendue soit composée de substances étendues ». BUZON, 1993, p. 178.

¹³⁶ « Descartes identifies extended substances with quantities of matter, things that can survive any rearrangement or scattering of their parts, but not the annihilation of any of them [...] Ordinary physical objects come into and go out of existence with the rearrangement of quantities of matter [...] but quantities of matter themselves can be created or destroyed only by God. Since every part of a quantity of matter is itself a quantity of matter, we also get the desired result that every part of an extended substance is itself an extended substance ». STUART, 1999, p. 99.

¹³⁷ « Stuart's conclusion that Descartes identifies extended substances with quantities of matter is similar to my own ». SCHMALTZ, p. 122, n. 22.

pluralistes croient que les corps sont les modes d'une pluralité de substances étendues, qu'ils comprennent comme étant la quantité de matière qui compose ces corps.

2.2 La négation de l'atome

Selon Garber, les idées aristotéliennes sur la philosophie naturelle dominaient les écoles du XVII^{ème} siècle, de sorte que le contexte dans lequel Descartes a été formé à La Flèche comptait avec l'enseignement de la physique scolastique de la matière et de la forme¹³⁸. Néanmoins, il y avait aussi à cette époque une renaissance d'anciennes doctrines atomistes de Démocrite, Épicure et Lucrèce, doctrines qui s'opposaient sous plusieurs aspects à la physique scolastique. Comme l'explique Garber, l'intérêt pour l'atomisme antique était réapparu en 1417 avec la redécouverte d'une copie du poème épicurien de Lucrèce, à savoir, le *De rerum natura*, publié en 1473. En outre, peu de temps après la publication de Lucrèce, s'ensuivait la publication des premières traductions complètes en latin de *La vie des philosophes* de Diogène Laërce, qui contenait un recueil de textes d'Épicure, et certains écrits de philosophes atomistes, comme Leucippe et Démocrite. Ainsi, la pensée atomiste était très discutée au XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} siècle, notamment par le biais du travail de Bacon et de Galilée, ce qui permit à Descartes de prendre connaissance de la tradition atomiste par diverses sources.

Mais, selon Garber, Descartes aurait surtout été en contact avec les idées atomistes par le biais d'Isaac Beeckman, avec qui il a appris et discuté un modèle de philosophie naturelle mécaniciste qui l'a accompagné tout au long de sa réflexion postérieure. Toujours selon Garber, Descartes est non seulement entré en contact avec la pensée des anciens atomistes et ses futurs partisans, comme il a aussi partagé avec eux la thèse selon laquelle le comportement des corps devrait être expliqué par la grandeur, la figure et le mouvement des petites particules : la vision que les qualités secondaires, comme la chaleur, la couleur et la saveur, ne nous fournissent pas une connaissance scientifique sur le monde, ainsi que la négation des causes finales comme explicatives des phénomènes physiques¹³⁹.

Cependant, bien qu'il y ait des points communs entre la physique cartésienne et la physique atomiste, Garber observe qu'il y a aussi des différences profondes entre ces deux systèmes physiques. Pour Descartes, contrairement aux atomistes, les corps n'ont pas un

¹³⁸ Pour une présentation du contexte historique, voir GARBER, 1999, p. 188-193. Voir aussi COTTINGHAM, 2009, p. 344-372.

¹³⁹ Garber, 1999, p. 189-190.

poids par nature, ni une tendance à se déplacer dans une certaine direction, selon lui, comme l'explique Garber: « les corps ne sont que des choses étendues, ils ne possèdent aucune tendance innée au mouvement ; quelles que soient les tendances que nous observons, elles dérivent de leur propre structure corpusculaire et de l'interaction avec les corps voisins »¹⁴⁰. Mais là où Descartes se distingue plus profondément des atomistes, c'est dans sa conception des constituants élémentaires du monde physique, à partir de laquelle dérive la négation de deux autres thèses atomistes importantes : la thèse selon laquelle il y a des atomes et celle selon laquelle il existe un vide dans la nature¹⁴¹.

Les arguments de Descartes pour le refus des atomes apparaissent dans de nombreux textes. Dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, dans laquelle Descartes expose certaines questions qui l'occupaient pendant qu'il écrivait *Le Monde*, il affirme que bien qu'ils existent des petits corps qui entrent dans un corps déterminé quand il se raréfie et sortent quand il se condense, ces corps ne peuvent pas être considérés comme des atomes¹⁴². Dans le troisième chapitre du *Monde*, où Descartes propose une explication sur la différence entre les corps durs et les corps fluides, explication qui fait partie de sa critique plus générale sur les formes substantielles et les qualités réelles, il soutient que la matière peut être divisée en parties tellement petites qu'elles ne sont pas visibles à nos yeux :

La différence qui est entre les corps durs et ceux qui sont liquides est la première que je désire que vous remarquiez ; et pour cet effet pensez que chaque corps ne peut être divisé en des parties extrêmement petites. Je ne veux point déterminer si leur nombre est infini ou non ; mais du moins il est certain qu'à l'égard de notre connaissance il est indéfini et que nous pouvons supposer qu'il y en a plusieurs millions dans le moindre petit grain de sable qui puisse être aperçu de nos yeux¹⁴³.

¹⁴⁰ Garber, 1999, p. 192.

¹⁴¹ Dans les *Principes*, IV, article 202, en se référant à la théorie physique atomiste, Descartes explique dans quel sens sa physique est semblable à cette théorie et dans quel sens elle est différente. Alquié, III, p. 518-519. A. T., VIII, 325.

¹⁴² « ces petits corps qui entrent lorsqu'une chose se raréfie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers des choses les plus dures, sont de même substance que ceux qui se voient et qui se touchent ; mais il ne les faut pas imaginer comme atomes, ni comme s'ils avaient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps ». Alquié, I, p. 257. A. T., I, 139-140. Dans une lettre postérieure à Mersenne du 28 octobre 1640, Descartes nie une nouvelle fois l'existence des atomes : « Je n'approuve point non plus ses indivisibles [...] Deux indivisibles ne pourraient faire, à tout rompre, qu'une chose divisible en deux parties ; mais avant de dire qu'ils puissent faire un corps, il faut savoir ce qu'on entend par le nom de corps, à savoir, une chose longue, large, et étendue ; ce qui ne peut être composé d'indivisibles, à cause qu'un indivisible ne peut avoir aucune longueur, largeur, ni profondeur ; ou bien, s'il en avait, nous les pourrions diviser du moins par notre imagination, ce qui suffirait pour assurer qu'il n'est pas indivisible ; car si nous le pouvions ainsi diviser, un ange le pourrait diviser réellement ». Alquié, II, p. 270-271. A. T., III, 213-214.

¹⁴³ Alquié, I, p. 326-327. A. T., XI, 12.

Dans les *Météores*, Descartes affirme que la matière peut être divisée indéfiniment, et que ses parties ne peuvent pas être conçues sous la forme d'atomes ou de particules indivisibles¹⁴⁴. De plus, dans la *Sixième Méditation*, quand il explique la différence entre l'esprit et le corps à partir de l'indivisibilité du premier et de la divisibilité du second, il soutient la thèse de la divisibilité de la matière : « dans les choses corporelles ou étendues [...] il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne connaisse être divisible »¹⁴⁵.

Dans les *Réponses aux Premières Objections*, dans l'explication que Descartes donne à Caterus de la raison pour laquelle sa preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu ne peut pas être comparée à la preuve fournie par Saint Thomas, il fait un commentaire sur la question de la divisibilité d'une quantité finie de matière. Selon Descartes, bien que l'entendement humain ne puisse pas comprendre l'infini et, par conséquent, l'infinie divisibilité de la matière, il ne s'ensuit pas que nous puissions conclure à l'existence de particules matérielles indivisibles¹⁴⁶.

Ainsi, dans les *Principes*, I, article 26, il explique dans quel sens la matière doit être conçue comme indéfinie et non pas comme infinie, et en quoi consiste la divisibilité de la matière :

Et, pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue des choses possibles est indéfinie ; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ses parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous pensons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini¹⁴⁷.

Ensuite, dans les *Principes*, II, article 34, Descartes affirme que la matière peut être divisée en parties infinies et innombrables même si nous ne les comprenons pas :

¹⁴⁴ « Mais, afin que vous receviez toutes ces suppositions avec moins de difficulté, sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être rédivisée en une infinité de façons, et qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher ». Alquié, I, p. 726. A.T, VI, 238-239.

¹⁴⁵ Alquié, II, p. 499. A. T, IX, 68.

¹⁴⁶ « Car certainement, de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive avoir une première : comme aussi de ce que ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée ; mais bien il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini ». Alquié, II, p. 525. A. T, VII, 106.

¹⁴⁷ Alquié, III, p. 107-108. A. T, VIII, 15

Toutefois il faut avouer qu'il y a quelque chose en ce mouvement que notre âme conçoit être vrai, mais que néanmoins elle ne saurait comprendre : à savoir, une division de quelques parties de la matière jusques à l'infini, ou bien une division indéfinie, et qui se fait en tant de parties, que nous n'en saurions déterminer de la pensée aucune si petite, que nous ne concevions qu'elle est divisée en effet en d'autres plus petites. Car il n'est pas possible que la matière qui remplit maintenant l'espace G, remplisse successivement tous les espaces qui sont entre G et E, plus petits les uns que les autres par des degrés qui sont innombrables, si quelqu'une de ses parties ne change sa figure, et ne se divise ainsi qu'il faut pour remplir tout justement les grandeurs de ces espaces qui sont différentes les unes des autres et innombrables. Mais, afin que cela soit, il faut que toutes les petites parcelles auxquelles on peut imaginer qu'une telle partie est divisée, lesquelles véritablement sont innombrables, s'éloignent quelque peu les unes des autres ; car, si petit que soit cet éloignement, il ne laisse pas d'être une vraie division¹⁴⁸.

Dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, Descartes soutient que l'idée d'un atome ou d'un corps indivisible représente une idée contradictoire, puisque la nature du corps est d'être divisible, et ainsi une chose qui est étendue ne peut pas être indivisible. Par conséquent, la matière en général et ses parties sont divisibles¹⁴⁹. Dans les *Principes*, II, article 20, qui représente la réfutation de l'atomisme, il explique pourquoi il ne peut pas y avoir d'atomes ou de petites parties indivisibles dans la matière :

Il est aussi très aisé de connaître qu'il ne peut y avoir des atomes, ou des parties de corps qui soient indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé. D'autant que, si petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une entre elles qui ne puisse être encore divisée en deux ou plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elle est divisible. Car, de ce que nous connaissons clairement et distinctement qu'une chose peut être divisée, nous devons juger qu'elle est divisible, parce que, si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous en avons. Et quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême, qu'elle ne pût être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il avait de la diviser, à cause qu'il ne pas possible qu'il diminue sa toute-puissance, comme il a été déjà remarqué. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde, peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Alquié, III, p. 181. A. T, VIII, 59.

¹⁴⁹ « Ainsi nous pouvons dire qu'il implique contradiction, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matière qui aient de l'étendue et toutefois qui soient indivisibles, à cause qu'on ne peut avoir l'idée d'une chose étendue, qu'on ne puisse avoir aussi celle de sa moitié, ou de son tiers, ni par conséquent, sans qu'on la conçoive divisible en 2 ou en 3 ». Alquié, II, p. 907. A. T, III, 477

¹⁵⁰ A. T, VIII, 51-52.

Ce que nous intéresse dans toute cette discussion sur la négation cartésienne des atomes, c'est le fait qu'elle représente une objection à la vision pluraliste de la substance étendue. Sur la base de cette discussion, on pourrait argumenter que la reconnaissance par Descartes de la divisibilité indéfinie des parties de l'étendue, qui constitue un élément important en faveur de la thèse de la négation des atomes dans la nature, pourrait impliquer la corruptibilité de ces parties. Selon cette lecture, la divisibilité des parties de l'étendue serait assimilée à sa corruptibilité. Le problème est que l'un des critères fournis par Descartes pour reconnaître qu'une entité est une substance est justement son incorruptibilité, comme cela ressort clairement du *Résumé*. Si les parties de l'étendue sont divisibles indéfiniment, alors elles sont corruptibles. Ainsi, cela semble suggérer que les parties de l'étendue ne sont pas des substances pour Descartes. Ce problème sera discuté plus en détails dans la session 2.6. Pour l'instant, nous voulons simplement souligner une difficulté, qui peut résulter de la discussion sur la négation cartésienne des atomes, pour quelqu'un qui veut défendre une vision pluraliste de la substance étendue.

2.3 La négation du vide

Dans les *Principes*, II, de l'article 8 au 12, Descartes affirme les thèses suivantes : que l'étendue d'un corps en particulier est la même que l'étendue de l'espace¹⁵¹ ; que la substance étendue ne peut pas être conçue clairement sans son étendue¹⁵² ; qu'il n'y a pas de différence entre un corps et ce qui en lui est contenu¹⁵³ ; et que la différence entre une substance étendue et l'étendue est seulement conceptuelle¹⁵⁴, de telle façon qu'il nie la possibilité du vide¹⁵⁵.

¹⁵¹ « Dont la raison est que la grandeur ne diffère de ce qui est grand et le nombre de ce qui est nombré, que par notre pensée, c'est-à-dire qu'encore que nous puissions penser à ce qui est de nature d'une chose étendue qui est comprise en un espace de dix pieds, sans prendre garde à cette mesure de dix pieds, à cause que cette chose est de même nature en chacune de ses parties comme dans le tout ». Alquié, III, p. 153-154. A. T, VIII, 44-45.

¹⁵² « Car lorsqu'ils distinguent la substance d'avec l'extension et la grandeur, ou ils n'entendent rien par le mot de substance, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance matérielle, et laissent à l'extension la véritable idée de cette substance matérielle, qu'ils nomment accident, si improprement qu'il est aisé de connaître que leurs paroles n'ont point de rapport avec leurs pensées ». Alquié, III, p. 154. A. T, VIII, 45.

¹⁵³ « L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps ; et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois et quantes qu'il est de même grandeur, de même figure, et qu'il n'a point changé de situation au regard des corps de dehors par lesquels nous le déterminons ». Alquié, III, p. 155. A. T, VIII, 45.

¹⁵⁴ « Mais il sera aisé de connaître que la même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu, si, pour mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons du corps, nous prenons pour exemple une pierre et en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Otons-en donc premièrement la dureté, parce que, si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne

Ensuite, dans l'article 16, en argumentant qu'il ne peut pas exister d'attributs du rien et qu'il ne peut pas exister d'espace où il n'y a point de substance, il conclut à l'impossibilité du vide :

Pour ce qui est du vide, au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir, pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme, de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il n'est une substance à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir, que, puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance¹⁵⁶.

Encore pour corriger une fausse opinion par rapport à l'existence du vide, il propose une explication à partir de l'exemple d'un vase concave, dans les *Principes*, II, article 18 :

Nous avons presque tous été préoccupés de cette erreur dès le commencement de notre vie, parce que, voyant qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et le corps qu'il contient, il nous a semblé que Dieu pourrait ôter tout le corps qu'il est contenu dans un vase, et conserver ce vase en son même état, sans qu'il fût besoin qu'aucun autre corps succédât en la place de celui qu'il aurait ôté. Mais, afin que nous puissions maintenant corriger une si fausse opinion, nous remarquerons qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et un tel corps qui remplit, mais qu'elle est si absolument nécessaire entre la figure concave qu'a ce vase et l'étendue qui doit être comprise en cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée, qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu, à cause que le néant, comme il a été déjà remarqué plusieurs fois, ne peut avoir d'extension. C'est pourquoi, si on nous demande ce qui arriverait, en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permît qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement. Car il faut que deux corps s'entre-touchent, lorsqu'il n'y a rien entre eux deux, parce qu'il y aurait de la contradiction que ces deux corps fussent éloignés, c'est-à-dire qu'il y eût de la distance de l'un à l'autre, et

laisserait pas pour cela d'être un corps ; ôtons-en aussi la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur ; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très léger, ne laisse pas d'être un corps ; ôtons-en le froid, la chaleur, et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée que nous en avons consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur : or, cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide ».

Alquié, III, p. 156-157. 11. A. T, VIII, 46.

¹⁵⁵ *Principes*, II, art. 2. Alquié, III, p. 157-158. A.T, VIII, 46.

¹⁵⁶ Alquié, III, p. 161-162. A. T, VIII, 49.

néanmoins cette distance ne fût rien : car la distance est une propriété de l'étendue, qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu¹⁵⁷.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes soutient qu'un vase concave considéré comme vide n'est pas vraiment vide, car il y a une substance étendue en son intérieur. Du fait que les côtés du vase sont à une certaine distance de leurs côtés voisins, et puisque la distance est un mode de l'étendue, il s'ensuit que la substance étendue est présente à l'intérieur de ce vase. Si, par exemple, Dieu ôtait tout le corps qui est dans le vase, alors disparaîtrait la distance entre les côtés du vase, et par conséquent ses côtés se toucheraient immédiatement. Donc, s'il n'y a aucune étendue entre deux corps, alors il n'y a pas de distance entre eux, et ainsi ils se toucheraient.

Une conséquence de la thèse pluraliste selon laquelle il y aurait une pluralité de substances étendues, c'est qu'elle doit présupposer que si les parties de l'étendue sont des substances, alors elles doivent être réellement distinctes les unes des autres. Le problème est que, consentir qu'une partie soit claire et distinctement conçue sans l'autre partie, et ainsi qu'une partie ne dépend pas de l'autre pour sa constitution, semble impliquer l'existence d'un espace vide entre ces deux parties¹⁵⁸. Mais, comme nous l'avons vu, Descartes refuse clairement la notion d'espace vide dans de nombreux textes. En prenant en compte cette difficulté, Edward Slowik, dans son article *Descartes and Individual Corporeal Substance*, en prétendant maintenir la plausibilité de la thèse pluraliste devant la négation cartésienne du vide, offre une expérience mentale dont l'objectif est d'éviter l'existence du vide entre deux parties de l'étendue qui seraient vraiment distinctes. Cette expérience consiste à concevoir la possibilité que Dieu puisse détruire toutes les parties de l'étendue, sauf une¹⁵⁹. Comme l'a bien expliqué Justin Skirry, dans le chapitre 3 de son livre *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, l'argument de Slowik peut être présenté dans les termes suivants :

Choisissez un corps particulier, qui est une partie finie de l'étendue, et supposez que Dieu élimine toutes les parties de l'étendue sauf une. Appelons cette partie b. Selon cette explication, b serait le seul existant dans ce monde

¹⁵⁷ Alquié, III, p. 164. A.T, VIII, 50-51.

¹⁵⁸ Ce problème a été mis en évidence par Spinoza, qui a affirmé, dans le scolie de la proposition 15 de la première partie de *l'Éthique*, que ceux qui nient le vide doivent admettre que l'extension ne peut pas être composé de parties réellement distinctes : « Puisque donc il n'y a pas de vide dans la nature (là-dessus, voir ailleurs), mais que toutes les parties concurrent nécessairement en sorte qu'il n'y ait pas de vide, de là aussi que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer, c'est-à-dire, que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut se diviser ». Spinoza, *Éthique*, p. 45.

¹⁵⁹ SLOWIK, 2001, p. 12.

possible. En tant que tel, b est clairement et distinctement compris en dehors de toutes les autres parties de l'étendue et de l'univers étendu entier¹⁶⁰.

L'expérience mentale, proposée par Slowik, a pour conséquence le fait qu'une partie finie de l'étendue serait clairement et distinctement conçue indépendamment de toute autre partie, et de la totalité de l'univers étendu. Ainsi, le problème du vide entre deux parties de l'étendue réellement distinctes ne se poserait pas, puisque la partie restante ne présupposerait pas le voisinage des autres parties. Alors, Slowik conclut que dans la mesure où une partie finie de l'étendue pourrait être pensée comme réellement indépendante des autres parties et de la totalité de l'univers étendu, s'ensuivrait que n'importe quelle partie finie de l'étendue pourrait être conçue de la même façon, et ainsi serait une substance¹⁶¹. De cette façon, il semble que l'objectif de Slowik serait atteint, à savoir, il existe chez Descartes une pluralité de substances étendues.

2.4 L'explication relationnelle de la superficie d'une partie finie de l'étendue

Pour Skirry, bien que l'expérience mentale de Slowik ait un rôle important pour mettre de côté le problème du vide, elle soulève une difficulté nouvelle, qui résulte de l'explication de Descartes de la superficie des corps particuliers¹⁶². Le point principal de cette difficulté est que si la superficie est un mode partagé par un corps et par d'autres corps environnants, comme l'explique Descartes dans les *Principes*, II, article 15 – « et il est à remarquer que, par la superficie, on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon »¹⁶³ –, alors un corps doit être entouré d'un autre corps ou d'autres corps pour qu'il puisse avoir une superficie limitée et être une partie finie de l'étendue. Selon les mots de Skirry : « Par conséquent, puisque b n'aurait plus de superficie pour le limiter, il ne serait plus une partie finie de l'étendue, contrairement à ce que Slowik propose »¹⁶⁴. Ainsi, selon Skirry, la thèse cartésienne selon laquelle la superficie d'un corps est déterminée par le

¹⁶⁰ SKIRRY, 2005, p. 77. Traduction de l'auteure. « Pick any particular body, which is a finite part of extension, and suppose that God annihilates all parts of extension except for this one. Let's call it b. On this account, b would be the only existent constituting this possible world. As such, b is clearly and distinctly understood apart or independently from all other parts of extension and the entire extended universe ».

¹⁶¹ SLOWIK, 2001, p. 13.

¹⁶² SKIRRY, 2005, p. 77.

¹⁶³ Alquié, III, p. 160-161. A. T, VIII, 47.

¹⁶⁴ Ibid., p. 78. Traduction de l'auteure. « Therefore, since it would no longer have a limiting surface, b would no longer be a finite part of extension, contrary to Slowik supposition that it is ».

voisinage d'autres corps, conduirait l'expérience mentale de Slowik à un résultat encore plus radical, où b serait étendu de façon indéfini. Donc, b ne serait plus fini, mais indéfini. Dans ce sens, l'expérience de Slowik remplacerait seulement un univers étendu indéfiniment pour un autre univers étendu indéfiniment, c'est-à-dire, b, comme l'argumente Skirry¹⁶⁵.

Slowik est toutefois conscient de cette objection, et il offre une réponse fondée sur un passage d'une lettre à Mesland du 9 février 1645 :

Or cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain ; mais ces trois superficies sont, en effet, une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée. A savoir, quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que, bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point ; mais que s'il change, elle change aussi¹⁶⁶.

Dans la vision de Slowik, bien que le passage ci-dessus maintienne la thèse cartésienne selon laquelle la superficie d'une partie déterminée de la matière dépend d'autres parties que l'environne, elle ajoute un nouveau point par rapport aux *Principes*, à savoir que la superficie d'une partie déterminée de l'étendue est invariable selon un changement dans les autres parties qui l'entourent. Comme l'explique Skirry :

Cela suggère que b, qui était environné par d'autres parties de l'étendue, mais maintenant est le seul existant dans ce monde possible, conserve sa superficie, bien que les corps environnants aient été annihilés par Dieu. Slowik reconnaît que cette inférence est problématique et propose qu'une telle partie de l'étendue « voisine » possède un type de vestige de possibilité d'une superficie commune¹⁶⁷.

Cependant, comme l'observe Skirry, la réponse de Slowik est fausse pour au moins deux raisons. D'abord, parce qu'il ne considère pas la différence entre un changement dans les corps qui l'entourent, et l'élimination de tous les corps qui l'entourent, selon les mots de Skirry :

¹⁶⁵ SKIRRY, 2005, p. 78.

¹⁶⁶ Alquié, III, p. 545. A. T, IV, 164.

¹⁶⁷ SKIRRY, 2005, p. 89. Traduction de l'auteure. « This suggest that b, which was surrounded by other parts of extension but is now the sole extended existent in this possible world, retains its surface even though the surrounding bodies have been annihilated by God. Slowik recognizes that this inference is problematic and proposes that such a 'neighborless' part of extension might possess a sort of vestigial possibility of a common surface ».

Un changement dans les corps environnants signifie seulement qu'un ensemble de corps environnants est remplacé par un autre. La superficie demeure précisément parce qu'un ensemble quelconque a remplacé l'ensemble précédent des corps environnants. Mais l'annihilation de tous les corps environnants résulte en l'absence d'un ensemble de corps environnants¹⁶⁸.

Deuxièmement, comme l'explique Skirry, le « vestige de possibilité » proposé par Slowik équivaut à admettre qu'une partie isolée de l'étendue ait potentiellement une superficie, bien qu'elle n'en ait pas de fait : « Un ensemble de corps environnants est exigé pour que b ait une superficie qui le limite actuellement. Ainsi, [...] puisque b n'a pas une superficie qui le limite actuellement, il serait lui-même un univers étendue indéfiniment »¹⁶⁹. Toutefois, Slowik refuse cette conséquence. Il argumente qu'elle conduirait à un autre problème sur comment un corps particulier maintiendrait son individualité, puisqu'il serait indéterminé.

Slowik insiste alors en affirmant qu'une partie déterminée de l'étendue peut être défini pour nous dans la pensée, même si aucune superficie actuelle ne peut exister dans ce monde possible, en se basant sur l'article 60 de la première partie des *Principes*¹⁷⁰. Cependant, selon Skirry, l'argument de Slowik ne nous conduirait pas à la thèse selon laquelle une partie finie de l'étendue serait une substance, qui doit servir d'appui à la vision pluraliste de la substance étendue, dans ses mots : « Bien que b, maintenant lui-même un univers indéfiniment étendue, soit encore une substance, b n'est actuellement plus fini et ainsi il n'est pas démontré qu'une partie de l'étendue (c'est-à-dire un corps particulier) soit une substance cartésienne »¹⁷¹. Donc, Skirry conclut que bien que l'argument de Slowik évite le problème posé par le vide entre deux parties réellement distinctes de l'étendue, il ne résout pas le problème qui surgit à partir de l'explication relationnelle de la superficie d'une partie finie de l'étendue.

¹⁶⁸ SKIRRY, 2005, p. 90. Traduction de l'auteur. « A change in the surrounding bodies means only that one set of surrounding bodies is replaced by another. The surface continues to exist precisely because some set of bodies has replaced the previous set of surrounding bodies. But, the annihilation of all surrounding bodies result in there being no set of surrounding bodies ».

¹⁶⁹ Ibid., p. 79. Traduction de l'auteur. « A set of surrounding bodies is required for b to have an actually limiting surface. So, [...], since b has no actually limiting surface, it would be an indefinitely extended universe unto itself ».

¹⁷⁰ Alquié, III, p. 128-129. A. T, VIII, 28-29. La citation de cet article se trouve dans la page 61, note 131.

¹⁷¹ SKIRRY, 2005, p. 79. Traduction de l'auteur. « Although b, now an indefinitely extended universe itself, would still be a substance, b would no longer be actually finite and so it has not been shown that such a part of extension (i.e. a particular body) is a Cartesian substance ».

2.5 La mutuelle dépendance des parties de l'étendue

Selon Schmaltz, bien que Descartes fournisse des arguments pour nier le vide, lorsqu'il affirme dans les *Principes*, II, article 18, que si Dieu ôtait tous les corps de l'intérieur d'un vase concave, alors il n'y aurait pas de distance entre les côtés du vase et ainsi ils se toucheraient, la possibilité de destruction de la matière pourrait introduire encore un nouveau problème pour la théorie pluraliste : le problème de la mutuelle dépendance des parties de l'étendue¹⁷². Ce problème consiste dans le fait que les parties incorruptibles de la matière, mentionnées dans le *Résumé*, semblent dépendre de toutes les autres parties incorruptibles de l'étendue et, de cette façon, il semble que la substantialité de ces parties soit ébranlée. La réponse à cette question, comme le propose Schmaltz, est liée à une ambiguïté présente dans la notion cartésienne de distinction réelle entre différentes substances.

Comme nous l'avons vu précédemment, dans les *Principes*, I, article 60, Descartes affirme que nous percevons que deux substances sont réellement distinctes quand nous pouvons comprendre clairement et distinctement l'une sans l'autre¹⁷³. Dans l'*Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, il affirme, en outre, que « Deux substances sont dites être distinguées réellement, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre »¹⁷⁴. Ces passages suggèrent, selon la vision de Schmaltz, que la distinction réelle peut être conçue sous deux aspects : A est réellement distinct de B si je peux concevoir A séparé de B ; A est réellement distinct de B si A peut exister séparé de B¹⁷⁵.

Schmaltz soutient que dans la preuve de la distinction réelle, présentée par Descartes dans la *Sixième Méditation*, il s'ensuit que la substance pensante et la substance étendue sont conçues comme réellement distinctes car elles peuvent être séparées dans l'existence. Selon les mots de Descartes :

Et d'abord, puisque je sais que toutes les choses dont j'ai une intellection claire et distincte peuvent être faites par Dieu telles que j'en ai l'intellection, il suffit que je puisse avoir l'intellection claire et distincte d'une chose sans une autre, parce qu'elle peut être posée séparément au moins par Dieu ; et pour qu'elles soient estimées différentes, peu importe par quelle puissance cela se fait. Par conséquent, de cela même que je sais que j'existe, et qu'en même temps je ne remarque absolument rien d'autre qui appartienne à ma nature ou essence si ce n'est seulement que je suis une chose qui pense, je conclus à juste titre que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui

¹⁷² SCHMALTZ, 2009, p. 124.

¹⁷³ Alquié, III, p. 128. A.T, VIII, 28-29.

¹⁷⁴ Alquié, II, p. 588. A. T, VII, 162.

¹⁷⁵ SCHMALTZ, 2009, p. 125.

pense. Et bien que peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai bientôt) j'aie un corps qui m'est fort étroitement conjoint, toutefois, parce que j'ai, d'un côté, une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose pensante et non étendue et, d'un autre côté, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et non pensante, il est certain que je suis réellement distinct de mon corps, et que je peux exister sans lui¹⁷⁶.

D'après Schmaltz, Descartes est clair sur la nécessité d'une mutuelle séparabilité conceptuelle et existentielle dans le cas où les substances réellement distinctes ont différents types d'attributs principaux, comme c'est le cas de la distinction réelle entre la substance pensante et la substance étendue dans le passage ci-dessus. En outre, deux substances pensantes qui ont le même genre d'attribut principal peuvent également exister séparément l'une de l'autre, parce qu'elles sont conçues comme réellement distinctes, comme Descartes soutient dans les *Principes*, I, article 60 :

De même, parce qu'un chacun de nous aperçoit en soi qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle¹⁷⁷.

Cependant, dans le cas de la distinction réelle entre des substances étendues, Schmaltz observe que, bien que l'exigence de séparabilité conceptuelle soit satisfaite, la possibilité de séparabilité existentielle ne doit pas être requise, car aucune partie substantielle de l'étendue ne peut exister séparée d'autres parties substantielles de l'étendue. Alors, pour maintenir la thèse selon laquelle les parties de l'étendue sont des substances réellement distinctes, Schmaltz suggère que Descartes fait usage d'un concept plus faible de distinction réelle dans le cas des substances étendues, puisque la substantialité des parties de l'étendue, au contraire de la substantialité requise pour distinguer la substance pensante de la substance étendue, et les substances pensantes entre elles, n'exige pas la possibilité d'existence séparée de n'importe quelle autre substance du même type. Dans le cas de la distinction réelle entre la substance pensante et la substance étendue, ainsi qu'entre les substances pensantes entre elles, Schmaltz propose qu'un concept fort de distinction réelle serait requis, mais dans le cas des parties substantielles de l'étendue, seul un concept faible serait requis, pour lequel la

¹⁷⁶ Michelle Beyssade, p. 221-222. A.T, VII, 78.

¹⁷⁷ Alquié, III, p. 129. A.T, VIII, 28-29.

possibilité de mutuelle séparabilité existentielle entre ces parties et entre le tout de l'étendue ne serait pas requise.

Ainsi, selon la lecture proposée par Schmaltz, la thèse cartésienne de la mutuelle dépendance des parties de la substance étendue ne représente pas un obstacle à la reconnaissance de la substantialité de ces parties, si l'on accepte que la notion de distinction réelle, dans ce cas, ne doive pas supposer qu'un type déterminé de substances réellement distinctes, les substances étendues, puisse exister séparément¹⁷⁸. En outre, admettre la non-univocité de la notion de distinction réelle, comme le suggère Schmaltz, a pour conséquence la reconnaissance de la non-univocité du concept cartésien de substance finie. En prenant en compte ces conséquences, Schmaltz conclut que, bien que Descartes admette que la substance pensante et la substance étendue soient des substances finies dans le même sens, par le fait qu'elles dépendent seulement du concours de Dieu pour exister, et parce qu'elles sont naturellement incorruptibles, elles sont des substances finies de types différents, dans la mesure où la première est de par sa nature indivisible, et la seconde est de par sa nature divisible en parties réellement distinctes, mais elle ne peut pas exister séparée de l'ensemble de ces parties¹⁷⁹. De cette façon, pour Schmaltz, la substantialité des parties de l'étendue, contrairement à la substantialité des substances pensantes, ne requiert pas la possibilité d'existence séparée des autres substances finies. Ainsi, Schmaltz défend que le concept cartésien de substance finie ne s'applique pas univoquement à la substance pensante et aux substances étendues, étant donné la particularité de ces dernières.

2.6 *Objections à l'interprétation pluraliste*

Certaines difficultés ont été présentées jusqu'ici en ce qui concerne l'interprétation pluraliste de la substance étendue cartésienne. Premièrement, le fait que l'on puisse considérer que des corps particuliers sont des substances peut impliquer soit que le texte du *Résumé*, où Descartes nie que de telles entités soient des substances, ne représente pas sa vraie position, et doit, par conséquent, être lu comme un texte de faible valeur métaphysique, soit que Descartes aurait admis l'existence de degrés de substantialité, c'est-à-dire que les corps particuliers occuperaient un degré plus faible par rapport à la totalité de l'univers étendu : ils seraient des substances impures en opposition aux substances pures, catégorie dans laquelle la totalité de l'univers étendu serait incluse. La première alternative peut être considérée comme

¹⁷⁸ SCHMALTZ, 2009, p. 127.

¹⁷⁹ SCHMALTZ, 2009, p. 128.

incompatibiliste, dans le sens où elle ne rend pas le texte du *Résumé* compatible avec la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des substances étendues ; la seconde alternative peut être considérée comme compatibiliste, et est adoptée par Dan Kaufman, Paul Hoffman et Edward Slowik. D'autre part, admettre avec Tad Schmaltz, Daniel Garber, Matthew Stuart et Frédéric de Buzon, que les parties de l'étendue qui composent les corps particuliers sont les seules entités qui satisfont la catégorie de substances étendues cartésiennes, implique de proposer une troisième alternative interprétative et, en outre, permet de comptabiliser le texte du *Résumé* avec les autres textes où Descartes semble défendre plus clairement une position pluraliste. En prenant compte de ces différentes positions pluralistes, nous soulignerons certaines difficultés sous la forme d'arguments qui visent à les réfuter.

L'argument de Descartes pour nier l'existence d'atomes dans la nature suppose que les corps particuliers ou les parties de l'étendue soient indéfiniment divisibles. La question est que la divisibilité de ces corps ou de ces parties peut entraîner leur corruptibilité. Mais étant donné qu'aucune substance n'est corruptible, comme le défend Descartes dans le *Résumé*, et que les corps particuliers sont corruptibles, alors il semble qu'ils ne sont pas des substances étendues. Cependant, on pourrait remettre en question l'association de la divisibilité indéfinie avec la corruptibilité en attirant l'attention sur le fait que Descartes considère aussi la substance étendue indéfinie comme divisible, bien qu'il n'admette pas qu'elle soit corruptible. Le problème est que l'identification de la divisibilité indéfinie avec la corruptibilité pour exclure la substantialité des corps particuliers implique qu'ils ne sont pas des substances, mais implique aussi que la substance étendue indéfinie ne soit pas une substance. C'est-à-dire que, bien qu'il soit clair que Descartes n'admet pas l'existence d'atomes dans la nature, car l'étendue est indéfiniment divisible, il n'est pas clair que la divisibilité indéfinie de l'étendue implique sa corruptibilité et, par conséquent, que les corps particuliers ou les parties de l'étendue ne sont pas des substances étendues.

Dans le *Résumé*, Descartes affirme que le corps humain, dans la mesure où il diffère des autres corps, est formé et composé d'une configuration de membres et d'autre accidents. Dès lors, quand ce corps subit des modifications ou des décompositions de ses parties, il n'est plus le même corps, c'est-à-dire qu'il périt et se corrompt. Mais toujours dans ce texte, bien que Descartes considère que la substance étendue indéfinie soit divisible, il ne soutient pas que sa divisibilité entraîne sa corruptibilité, comme dans le cas précédent. D'une manière contraire, il affirme que cette substance est incorruptible, sauf si Dieu lui nie son concours. Ainsi, dans le *Résumé*, Descartes admet que la divisibilité du corps humain, par modification

et par décomposition de ses parties, entraîne sa corruptibilité, mais il n'admet pas qu'il en aille de même quant à la divisibilité de la substance étendue indéfinie. Si tel est le cas, une façon de sauvegarder l'argument selon lequel la divisibilité de l'étendue entraîne corruptibilité, basé sur la négation de l'atome, dont l'objectif est d'ébranler la thèse pluraliste, serait d'admettre que seule la divisibilité des corps particuliers entraîne la corruptibilité, car leur divisibilité est actuelle, tandis que la divisibilité de la substance étendue indéfinie n'est que potentielle, c'est-à-dire, la quantité de matière de cette substance est toujours la même, et ne se corrompt jamais dans sa totalité. Cette lecture semble être compatible avec la distinction proposée par Descartes dans le *Résumé* entre le corps « pris en général » et le corps humain.

En prenant en considération cette précision, l'argument en question peut être reformulé dans les termes suivants : d'une part, les corps particuliers sont indéfiniment divisibles, donc il n'y a pas d'atomes dans la nature. De plus, la divisibilité indéfinie de ces corps entraîne la corruptibilité, mais aucune substance ne peut être corruptible, donc les corps particuliers ne sont pas des substances. D'autre part, le corps « pris en général » est indéfiniment divisible, donc il n'y a pas d'atomes dans la nature. Mais la divisibilité indéfinie de ce corps n'entraîne pas sa corruptibilité, donc il est une substance étendue divisible, mais non corruptible. Ainsi, la divisibilité indéfinie des corps particuliers et du corps « pris en général » entraîne qu'il n'y a pas d'atomes dans la nature, mais n'entraîne pas, dans les deux cas, la corruptibilité et, par conséquent, l'exclusion de la substantialité. Seule la divisibilité indéfinie des corps particuliers, et non celle du corps « pris en général », entraîne la corruptibilité.

Cependant, il existe des interprètes pluralistes qui ne défendent pas le fait que les substances étendues cartésiennes sont des corps particuliers. Comme nous l'avons vu, Schmaltz, Garber, Stuart et Frédéric de Buzon soutiennent que seules des parties de l'étendue ou des quantités de matières sont des substances étendues. Pour ces interprètes, les corps particuliers sont corruptibles, mais pas les parties de l'étendue ou les quantités de matière. Selon eux, la thèse qui apparaît dans le *Résumé*, selon laquelle la divisibilité indéfinie dans le particulier entraîne la corruptibilité et, par conséquent, l'exclusion de substantialité, bien qu'elle s'applique aux corps particuliers, ne s'applique pas aux parties de l'étendue ou aux quantités de matière. Selon la lecture de ces interprètes, la substance étendue indéfinie est divisible, mais elle n'est pas corruptible ; les corps particuliers sont divisibles mais ils sont corruptibles ; des parties de l'étendue ou des quantités de matière sont divisibles, mais elles ne sont pas corruptibles. Dans cette perspective, il est possible de conclure que l'argument selon

lequel la divisibilité indéfinie de l'étendue entraîne sa corruptibilité est valide pour réfuter la position d'un interprète pluraliste qui défend que les corps particuliers sont des substances étendues, mais pas celle d'un interprète pluraliste qui défend que seules des parties de l'étendue ou des quantités de matière sont des substances étendues. Dans ce dernier cas, le critère d'incorruptibilité, requis pour toutes les substances cartésiennes, est satisfait.

Une conséquence apparente du fait que les parties de l'étendue sont des substances réellement distinctes est l'existence d'un espace vide entre elles. Cette conséquence, cependant, n'est pas un principe accepté dans la physique cartésienne, car Descartes, dans divers textes, nie l'existence du vide dans la nature. Compte tenu de ce qu'il n'existe pas de vide dans l'univers physique cartésien, Slowik propose une expérience mentale pour éliminer la possibilité du vide entre des substances étendues réellement distinctes. Cette expérience est fournie à partir de l'exemple du vase concave, qui se trouve dans les *Principes*, II, article 18. Pourtant, l'expérience de Slowik, bien qu'elle élimine le problème du vide, nous apporte une nouvelle difficulté qui résulte de l'explication relationnelle de la superficie des corps particuliers.

On peut remettre en question la proposition selon laquelle le fait que les parties de l'étendue soient des substances réellement distinctes implique l'existence d'un espace vide entre elles, comme le suggère Slowik. Cette objection peut être exprimée dans les termes suivants : si tout ce qui possède une longueur, une largeur et une profondeur est une substance étendue pour Descartes, alors ce qui est appelé vide serait aussi une substance étendue. Si tel est le cas, le fait que les parties de l'étendue soient réellement distinctes n'entraîne pas de vide entre elles, car Descartes considère que le vide est une substance étendue. Par conséquent, l'argument proposé par Slowik pour éliminer le problème du vide perd sa valeur, et l'argument basé sur la négation cartésienne du vide devient seulement un problème apparent parce qu'il ne représente plus une objection réelle pour un interprète qui souhaiterait défendre une position pluraliste sur la substance étendue.

Un interprète pluraliste pourrait encore rencontrer un autre type de problème, à savoir, la question de l'explication relationnelle de la superficie d'une partie finie de l'étendue. Dans les *Principes*, II, article 15, Descartes affirme que la superficie est un mode partagé par un corps et par les corps qui l'environnent. Il défend, par conséquent, l'interdépendance des superficies des parties de l'étendue, mais l'interdépendance ne semble pas être un critère satisfait par une substance finie cartésienne. Le problème est que, si d'un côté les superficies des parties de l'étendue sont interdépendantes, ces parties ne sont pas des substances, car

Descartes suppose que les substances finies sont indépendantes de toutes les autres substances, sauf de Dieu, et d'un autre côté, si les superficies des parties de l'étendue ne sont pas interdépendantes, alors il y a de vide entre elles, ce que Descartes n'admet pas.

En réponse à ces difficultés, on peut argumenter que la superficie étant le mode d'une partie de l'étendue, le fait qu'elle soit un mode, et en tant que tel dépendante des autres parties, n'est pas un problème. Il est clair que l'interdépendance des superficies des parties de l'étendue n'est pas un problème, car les superficies sont des modes et non des substances. Pourtant, pour qu'une substance soit une substance étendue particulière, c'est-à-dire une partie déterminée de l'étendue, elle doit posséder une superficie qui la fasse dépendre du voisinage d'autres parties. Car s'il n'est pas possible de concevoir une partie de l'étendue sans sa superficie, alors le recours à l'argument de l'interdépendance des parties de l'étendue reste valide pour problématiser la thèse selon laquelle les parties de l'étendue sont des substances cartésiennes, même en reconnaissant que la superficie est seulement un mode. De cette manière, une fois le problème de l'existence du vide entre deux substances étendues réellement distinctes éliminé, se pose le problème de l'explication relationnelle des superficies des parties de l'étendue.

S'il est possible d'admettre que, pour Descartes, l'étendue possède des parties substantielles, de telles parties doivent être conçues comme dépendantes de toutes les autres parties qui composent la totalité de l'étendue, et par conséquent il semble que la substantialité de ces parties soit ébranlée. Une suggestion, proposée par Schmaltz, est que le concept cartésien de distinction réelle, lorsqu'elle est appliquée aux substances étendues, soit compris de façon distincte de quand il est appliqué à différentes substances pensantes, tout comme quand il est pris pour distinguer des substances pensantes de substances étendues. Dans le cas des substances étendues, Schmaltz suggère que la distinction réelle ne doit pas présupposer que ces substances puissent exister séparées les unes des autres, comme dans les deux autres cas, mais seulement qu'on puisse les concevoir comme différents sujets de certains modes de l'étendue qui sont réellement distincts d'autres sujets d'autres modes de l'étendue.

Cependant, si le statut du mode chez Descartes est sa dépendance à une substance finie, et si le statut des substances étendues, selon Schmaltz, est leur dépendance vis-à-vis d'autres substances étendues, puisqu'elles ne peuvent pas être conçues comme pouvant exister séparées des autres substances étendues, alors dans quelle mesure seraient-elles différentes des modes ? Est-ce que ce affaiblissement de la substantialité des parties de l'étendue ne serait pas suffisant pour vider complètement le sens du concept cartésien de

substance finie, qui se distingue du concept cartésien de mode ? Est-ce que le sens du concept de distinction réelle que Schmaltz propose entre différentes substances étendues ne pourrait-il pas être conçu comme une distinction modale ? En prenant compte des difficultés indiquées ci-dessus, il nous reste à vérifier si elles rendent l'interprétation pluraliste de la substance étendue cartésienne moins avantageuse que l'interprétation moniste pour qui prétend sauvegarder le dualisme de substance proposé par Descartes. Pour atteindre ce but, nous examinerons dans la suite de quelle manière les monistes conçoivent la substance étendue cartésienne, en cherchant à indiquer quelles seraient les difficultés présentes dans cette approche, et si elles seraient moins faibles que celles provenant de la vision pluraliste.

2.7 L'interprétation moniste comme solution

Selon l'interprétation moniste de la substance étendue cartésienne, il y a une seule substance étendue dans l'univers physique, dont la nature se réduit à une seule étendue géométrique, uniforme et homogène en toutes ses parties. Dans les *Principes*, II, article 23, Descartes affirme qu'« Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous la connaissons par cela qu'elle est étendue »¹⁸⁰. En outre, il soutient dans les *Principes*, II, article 10, qu'il n'existe pas de différence réelle entre l'étendue (l'espace) et la substance étendue. Selon ses mots : « la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps »¹⁸¹. Suivant l'interprétation moniste, il existe une seule substance étendue ; les corps particuliers qui composent le monde qui nous entoure sont des modes de cette substance. Cependant, cette unité métaphysique de la substance étendue ne semble pas être en accord avec nos sensations qui nous permettent de distinguer différents corps dans la nature, ni avec la physique cartésienne qui analyse le comportement des corps distincts. Dans ce cas, qu'est-ce qui peut différencier un corps conçu comme un mode d'une seule substance étendue d'un autre corps ? Qu'est-ce qui, dans les corps, les individualise ?

Dans les *Principes*, II, article 25, Descartes définit un corps par le mouvement local : « le mouvement [...] est le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tous ce

¹⁸⁰ Alquié, III, p. 168. A.T, VIII, 52.

¹⁸¹ Alquié, III, p. 155. A.T, VIII, 45.

qui est transporté ensemble »¹⁸². Dans ce texte, le mouvement apparaît comme le principe qui opère une séparation des parties dans l'étendue, dans la mesure où il les distingue les unes des autres, et qu'il assure l'unité physique de ces parties. Cependant, certains cartésiens doutent de la pertinence de cette explication, et attirent l'attention sur la difficulté de distinguer deux corps contigus au repos : si les corps sont individués par le mouvement local, alors ils perdent leur unité quand ils sont en repos les uns par rapport aux autres. Daniel Garber a illustré ce problème avec l'exemple de deux corps en repos qui ne pourraient pas être considérés comme deux corps, mais comme deux parties d'un même corps. Pour Garber, la conséquence paradoxale de ce problème est que Descartes devrait admettre que tout le corps individuel doit être en mouvement¹⁸³. Cette conséquence a conduit Cordemoy à recourir à une vision atomiste pour expliquer l'individuation des corps, une solution que Descartes ne pourrait adopter, étant donnée sa thèse sur la divisibilité de la substance étendue.

Leibniz a également considéré cette explication comme problématique. Ses critiques envers la physique cartésienne et l'individuation par le mouvement apparaissent dans le *De Ipsa Natura*. En ce qui concerne la question de l'individuation, Leibniz a argumenté que même les corps en mouvement ne sont pas réellement individualisés. Si c'est le mouvement local qui individualise les corps, alors dans à un instant donné il ne peut y avoir de distinction entre un corps et l'autre. En l'absence de différences intrinsèques entre les corps à un instant donné, il ne peut exister de différences intrinsèques à travers le temps. S'il ne peut exister de différences intrinsèques entre les corps dans le temps, alors le mouvement local ne peut pas causer ces différences. La critique de Leibniz considère l'univers physique cartésien selon une vision instantanée « photographique », et souligne le fait que le mouvement est un aspect extrinsèque aux corps ; c'est pour cela qu'il ne peut pas expliquer les différences intrinsèques entre eux. Ce problème conduit Leibniz à proposer un principe d'individualisation basé sur un type spécifique d'atome, la monade. Prenant compte de la critique de Leibniz, Garber reconnaît la difficulté de trouver un principe d'individualisation des corps basé sur la physique de Descartes¹⁸⁴.

Cependant, une suggestion pour cette difficulté serait de considérer la quantité de matière des corps comme son principe d'individualisation. Cette explication n'est toutefois

¹⁸² Alquié, III, 169-170. A.T., VIII, 53-54.

¹⁸³ GARBER, 1999, p. 276.

¹⁸⁴ « Je vais continuer à parler comme si Descartes traitait d'un monde de corps individuels, en collision les uns avec les autres, en mouvement et au repos les uns par rapport aux autres. Mais, en fin de compte, je soupçonne qu'il y a quelque chose auquel il n'a pas le droit de prétendre, et cela pourrait ébranler sérieusement l'ensemble de son programme ». GARBER, 1999, p. 280.

pas compatible avec la thèse cartésienne de la divisibilité indéfinie de la matière. Pour Descartes, un corps n'a jamais une quantité fixe de matière, car il est soumis à une division continue ou à l'addition de ses parties par d'autres parties. Dans les *Principes*, IV, article 20, Descartes se réfère à l'impossibilité de conservation d'une même quantité de matière dans les plantes, par exemple : « On voit tous les jours croître les plantes, et il est impossible de concevoir comment elles deviennent plus grandes qu'elles n'ont été, si on ne conçoit que quelque corps est ajouté au leur »¹⁸⁵.

Ainsi, compte tenu des difficultés liées à l'individualisation des corps, que ce soit par le mouvement ou par la quantité de matière, nous pensons qu'aucune de ces solutions ne semble pertinente jusqu'ici. Mais dans ce cas, peut-on en conclure que l'interprétation moniste de la substance étendue rend inviable une explication sur l'individualisation des corps ? Il est certain que ce problème disparaîtrait si Descartes acceptait une vision pluraliste de la substance étendue, selon laquelle les corps seraient des substances étendues, c'est-à-dire des entités indépendantes de toutes les autres choses (sauf de Dieu). Pourtant, dans le chapitre antérieur nous avons souligné les difficultés qui résultent de cette lecture et qui la rend insoutenable. De cette façon, nous essayerons de montrer que, même en adoptant une interprétation moniste de la substance étendue cartésienne, il est possible de trouver une solution pour cette question de l'individualisation des corps.

Nous pouvons examiner cette question à partir de deux aspects : métaphysique et épistémologique¹⁸⁶. Selon l'aspect métaphysique, il s'agit d'étudier ce qui, d'un côté, fait de l'individu ce qu'il est et, d'autre côté, ce qui distingue un individu de tous les autres individus du même type. On peut résumer ces deux questions en une seule, à savoir, la question du principe d'individualisation, c'est-à-dire la question d'une cause intrinsèque qui permet d'individualiser les corps. Selon l'aspect épistémologique, il s'agit de reconnaître les individus et les distinguer des autres choses. Cette dernière question concerne la façon dont on discerne les individus et dont on les distingue les uns des autres. Bien que certaines difficultés concernant la question de l'individualisation selon son aspect métaphysique aient été indiquées antérieurement, lorsque nous avons considéré le principe d'individualisation par le mouvement et par la quantité de matière, nous pensons qu'il est possible de concilier l'aspect métaphysique avec celui épistémique de cette question. De cette façon la solution que nous défendrons concernant l'individualisation des corps se base sur la position soutenue par Alice

¹⁸⁵ Alquié, III, p. 517. A.T, VIII, 324-325.

¹⁸⁶ Cette distinction entre l'aspect métaphysique et l'aspect épistémologique de la question de l'individualisation se trouve chez THIEL, 1998, p. 212.

Sowaal dans son article *Cartesian Bodies*, selon laquelle la pensée serait le principe partiel d'individualisation des corps dans l'univers physique cartésien, partiel parce que le mouvement local aurait aussi un rôle à jouer dans l'individualisation des corps¹⁸⁷. Avant de présenter cette position, nous analyserons les présupposés et engagements de l'interprétation moniste de la substance étendue cartésienne, ensuite, nous essayerons de montrer que rien ne les dissocie d'une explication de l'individualisation des corps.

Dans un fragment conservé par Baillet d'une lettre écrite pendant l'été 1631 à Villebressieu, chimiste et philosophe naturel, Descartes affirme qu'il existe une seule substance étendue dans la nature. Dans ce fragment, il résume d'abord la pensée de son correspondant, en montrant que celui-ci avait une position clairement moniste de la matière, et après avoir ainsi décrit la pensée de Villebressieu, il déclare que celle-ci se cadre parfaitement avec sa manière de philosopher et son mécanisme :

Il me semble même que vous avez déjà découvert des généralités de la nature, comme : qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons dans ces premiers composés que l'on appelle les Éléments. De plus vous avez remarqué que la nature de ces Éléments ou premiers composés, appelés Terre, Eau, Air et Feu, ne consiste que dans la différence des fragments ou petites et grosses parties de cette matière, qui change journellement de l'un en l'autre, par le chaud et le mouvement, des grossières en subtiles ; ou en ignobles, c'est-à-dire de subtiles en grossières, lorsque l'action du chaud et du mouvement vient à manquer. Que de la première mixtion de ces quatre premiers il résulte un mélange, qui pourrait être appelé le cinquième Élément, ce que vous appelez principes, ou la plus noble préparation des éléments, puisqu'elle est, dites-vous, une semence productive ou une vie matérielle qui se spécifie en toutes sortes de ces nobles individus particuliers qui sont sans contredit l'objet de notre admiration. Je suis au reste fort satisfait de votre sentiment, lorsque vous me dites que les quatre éléments qui ont fourni la matière, et le cinquième qui en résulte, se sont tellement changés tous cinq dans ce sujet, qu'aucun d'eux n'est plus ce qu'il était, mais que tous ensemble sont ou l'animal, ou la plante, ou le minéral. Ce qui cadre beaucoup avec ma manière de philosopher, et qui revient merveilleusement à toutes les expériences mécaniques que j'ai faites de la nature sur ce sujet¹⁸⁸.

L'interprétation moniste de la substance étendue cartésienne est partagée par plusieurs interprètes de Descartes, à savoir, Octave Hamelin¹⁸⁹, Henri Gouhier¹⁹⁰, Martial Gueroult¹⁹¹,

¹⁸⁷ SOWAAL, 2004, p. 217-240.

¹⁸⁸ Alquié, I, p. 295-296. A.T, I, 216-217.

¹⁸⁹ « L'étendue sans limites est en même temps douée d'une très forte unité. Étant substance, elle est le plein, et, si elle n'est pas indivisible, les parties qu'elle admet sont toutes solidaires. Et Descartes reconnaît dans l'Abrégé des Méditations [...] qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle dont les corps soi-disant individuels ne sont

Jean-Marie Beyssade¹⁹², Michelle Beyssade¹⁹³, John Cottingham¹⁹⁴, R.S. Woolhouse¹⁹⁵ et Alice Sowaal¹⁹⁶. Bien que ces interprètes croient que pour Descartes il existe une seule substance étendue dans la nature, et que les corps sont les modes de cette unique substance, ils admettent aussi qu'un degré plus faible de substantialité puisse être attribué à ces corps. La base textuelle de cette lecture, au-delà de la lettre à Villebressieu, est le fameux passage du *Résumé des Méditations* sur l'immortalité de l'âme¹⁹⁷.

Dans ce passage, Descartes commence par une description des substances finies, qui sont créées par la substance infinie, c'est-à-dire par Dieu. Ces substances sont décrites comme ayant une nature incorruptible, raison par laquelle elles peuvent être appelées de pures substances. Descartes affirme alors que le corps « pris en général » est une substance de ce type. Ensuite, il oppose le corps « pris en général » au corps humain, et il distingue le corps humain des autres corps particuliers. L'opposition entre le corps « pris en général » et le corps humain se base sur l'incorruptibilité de ses parties dans le premier cas, et dans la corruptibilité de quelques-unes de ses parties dans le second. Encore dans cette perspective, il oppose le corps humain à l'âme, qu'il caractérise d'incorruptible. Finalement, Descartes semble suggérer que le corps « pris en général » et les âmes seraient des substances pures et, dans ce sens, incorruptibles ; tandis que les corps humains et les corps particuliers seraient des substances impures et corruptibles, sujets à des changements de leurs parties.

Selon Sowaal, il aurait deux façons par lesquelles on pourrait distinguer les substances pures des substances impures dans le passage du *Résumé* : (1) les substances pures sont créées par Dieu et périssent en l'absence de son concours, les substances impures sont créées par un quelconque changement dans les parties du corps « pris en général » et périssent par la même

que des modes » ; « Seul le corps en général, l'ensemble des corps, est une substance ». HAMMELIN, 1921, p. 305 apud RODIS-LEWIS, 1950, p. 39.

¹⁹⁰ « Ce qui est substance et de ce fait impérissable, c'est la matière en général [*in genere*] et mon âme [*mens*] prise dans son individualité. Quant à ce morceau particulière de matière qu'est mon corps, il n'est qu'un certain arrangement de parties ». GOUHIER, 1999, p. 392.

¹⁹¹ « il n'existe en réalité qu'une seule substance étendue dont elles [des substances physiques particulières] ne sont que des modes ». GUEROULT, 1953, v. I, p. 105.

¹⁹² « un corps humain, comme corps, ne constitue en aucun sens une substance mais un assemblage (que ce soit de modes ou de parties) ». BEYSSADE, Jean-Marie, 2001, p. 242, n. 53. « l'union substantielle n'unit pas comme on le croit souvent deux substances de même rang, l'âme et le corps, mais bien une vraie substance, l'âme, avec un corps humain qui est un assemblage de modes ». Bulletin cartésien XXI, Archives de Philosophie, 1994 apud BUZON, 1993, p. 186, n. 3.

¹⁹³ « Les corps particuliers, y compris le corps d'un homme, sont des parties de l'unique substance corporelle ou étendue, des parties du corps pris en général ». BEYSSADE, Michelle, 2000, p. 2.

¹⁹⁴ COTTINGHAM, 1989, p. 119.

¹⁹⁵ « The idea then seems to be that unlike human minds, human bodies (as also stones or horses) are not numerically different individual substances, but pieces of corporeal substance or body as such, in the way that pieces of lead are just that – pieces of lead and not 'leads' ». WOOLHOUSE, 1993, p. 22.

¹⁹⁶ « individual bodies are not secondary substances ». SOWAAL, 2004, p. 223.

¹⁹⁷ Michelle Beyssade, p. 305. A.T, VII, 14.

raison ; (2) les substances pures sont incorruptibles, et ainsi elles ne diffèrent pas les unes des autres en fonction du critère de corruptibilité, tandis que les substances impures diffèrent les unes des autres en fonction de ce critère¹⁹⁸. Ainsi, dans la vision de Sowaal, la distinction entre les substances pures et impures du *Résumé* ouvre un espace pour que les corps particuliers soient considérés comme des substances selon un troisième sens.

Gueroult soutient que pour Descartes les corps sont des substances par rapport aux autres corps, parce qu'on peut concevoir chaque corps indépendamment des autres corps. Par exemple, on peut penser la cire comme réellement distincte de la pierre, bien qu'elles soient des modes par rapport à la substance étendue, c'est-à-dire au corps « pris en général », parce qu'elles ne peuvent pas exister indépendamment de cette substance¹⁹⁹. Selon Gueroult, ce qui permet qu'un corps en particulier soit considéré comme une substance cartésienne est le fait qu'il conserve un *invariant numérique* déterminé, qui peut être conçu comme la subsistance d'une même quantité de matière à travers la diversité de ses aspects géométriques²⁰⁰.

¹⁹⁸ SOWAAL, 2004, p. 226.

¹⁹⁹ « En ce qui concerne les corps, nous concevons de telles substances lorsque nous pouvons penser clairement et distinctement chacune d'elles, en excluant de leur idée tout le reste de la substance étendue. Par exemple, ce qui fonde pour moi la substance singulière de tel corps, comme la cire ou la pierre, c'est que je puis penser clairement et distinctement telle partie de l'étendue en excluant d'elle toutes les autres parties [...] Bref, l'exclusion l'une par l'autre de deux parties de l'étendue que nous pouvons penser chacune clairement et distinctement, par le moyen de cette exclusion même fonde entre ces deux parties une distinction réelle qui les constitue à nos yeux comme des substances. Car la « distinction réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances ». La détermination des substances particulières matérielles est donc calquée sur celle des substances universelles (nature intellectuelle en général, étendue) de même que nous concevons celles-ci comme substances en vertu de leur exclusion réciproque, qui nous permet de les penser clairement et distinctement, de même nous concevons dans la substance étendue des substances réellement distinctes lorsque nous pouvons penser clairement et distinctement certains êtres étendus par l'exclusion de tout le reste de la substance universellement étendue. Dans ces conditions, un certain mode de la substance universelle des corps, lui-même diversifié par une infinité de modes subalternes peut être considéré à son tour comme substance en opposition avec les autres modes de cette substance que nous rejetons hors de ce mode pour en avoir une connaissance claire et distincte. Ainsi la cire, la pierre, sont, d'un côté, de simples modes de l'étendue, mais d'un autre côté, chacun de ces modes (par exemple, la cire, mode étendu considéré comme unité de divers modes ou propriétés qui sont ceux de la cire) apparaît comme une substance par rapport à tout le reste de l'étendue ». GUEROUT, 1953, v. I, p. 105-106.

²⁰⁰ « Immutabilité d'un mode de l'étendue qui, lui-même, peut présenter des modifications subalternes, cette substance de la cire n'est pas autre chose que la subsistance d'une certaine quantité d'étendue sous la diversité de ses aspects géométriques. Bref, l'unité et l'identité d'un corps physique, grâce à quoi nous l'identifions comme étant telle substance, c'est la capacité qu'il possède de conserver une même quantité sous divers aspects, gagnant en largeur ce qu'il perd en profondeur ou en épaisseur, et inversement [...] La substance particulière d'un corps n'est donc rien d'autre qu'un *invariant numérique* qui le fait, - dans cette mesure - indépendant du reste, et qui le constitue comme principe d'explication autonome des divers aspects qu'il revêt ». Ibid., p. 106-107. « La thèse de l'invariant numérique conçu comme subsistance du même volume total à travers la diversité de déformations ne s'applique qu'aux substances agrégats, qui d'ailleurs seules sont visibles, par exemple, à ce morceaux de cire ou à ce morceaux de fer. En effet, chaque corpuscule ou molécule d'un corps donné garde à la fois son volume et sa forme. L'invariance numérique de la substance agrégat n'est que la subsistance en lui des mêmes molécules en même quantité, quels que soient les figures et les états de cette substance, tant que cette substance n'est pas détruite. Lorsqu'un corps se dilate ou se contracte sous l'influence d'un agent physique quelconque, il conserve toujours le même volume de matière, la même quantité de molécules, bien qu'en apparence ce volume ait diminuée ou augmentée. C'est que les intervalles entre ses molécules se sont rétrécis ou accrus, étant alors

Cependant, Gueroult ajoute à son explication que cet *invariant numérique*, qui permet qu'un corps particulier déterminé soit considéré comme une substance cartésienne, est seulement apparent, parce que pour Descartes les corps n'ont en fait pas d'indépendance par rapport à la substance étendue, et ne sont donc pas des substances finies au sens fort et strict – qui implique une indépendance d'inhérence et causal vis-à-vis des autres substances finies et une dépendance causal par rapport à Dieu – mais seulement des modes d'une seule substance étendue²⁰¹. Gueroult défend alors la thèse selon laquelle il y aurait des degrés de substantialité dans la métaphysique cartésienne. Ainsi, selon lui, Descartes aurait admis une seule substance de premier ordre qui serait Dieu, deux types de substances de second ordre qui seraient la substance pensante et la substance étendue, et plusieurs substances de troisième ordre qui seraient les corps particuliers²⁰². Cependant, le concept de substance de troisième ordre se réfère, dans la vision de Gueroult, à une compréhension peu stricte du sens du terme

remplis par d'autres corps, comme on peut le comprendre par l'éponge (*Principes*, II, art. 5-7; IV, art. 31, etc.). L'invariant numérique de l'agrégat n'est pas fonction directe de l'invariant numérique de la molécule ou du corpuscule. Un gros corpuscule contient plus de matière (de volume) qu'un petit. Mais si la forme des gros corpuscules est telle qu'ils ne peuvent se serrer les uns contre les autres dans l'agrégat, pour un même volume apparent l'agrégat de gros corpuscules renfermera toujours moins de matière, c'est-à-dire de volume réel, qu'un agrégat de petits corpuscules dont la forme serait telle qu'ils puissent se serrer étroitement les uns contre les autres ». Ibid., p. 107, n. 163.

²⁰¹ « On trouve dans cette application indistincte du concept de la substance tant aux substances universelles créées, étendue et pensée, qu'aux substances particulières étendues, qui sont en réalité des modes ». Ibid., p. 108-109. « Les substances corporelles, ayant des parties, sont sans fondement intrinsèque, et, si elles ne se détruisent pas en fait, restent par nature exposées à la destruction. Si elles se maintiennent, ce n'est pas par soi, c'est en vertu des lois physiques et du jeu de l'ensemble des modes. Ainsi, d'une part, la subsistance de l'invariance numérique permet de penser, tant qu'elle persiste, tel corps, en excluant de lui tous les autres modes distincts de lui et de le concevoir par là comme indépendant, c'est-à-dire comme substance, d'autre part, la physique, révélant que cette persistance elle-même dépend du concours mécanique de l'ensemble des modes de la substance étendue, assure que l'indépendance de telle substance corporelle à l'égard des autres modes n'est au fond qu'apparente. Toutefois, la stabilité de fait présentée par les invariants numériques nous autorise à concevoir les corps d'espèces différentes à la façon de substances et de les traiter comme s'ils étaient absolument tels. Mais ce sont là substances du troisième ordre, substances selon l'opinion commune, non substances du deuxième ordre, ou substance à la rigueur ». GUEROUT, 1953, v. I, p. 115.

²⁰² « En réalité, Dieu est le seul digne de la substantialité, parce qu'il est le seul être à se concevoir par soi au sens absolu du terme, étant le seul être à se causer et à se soutenir par soi. Il peut être sans l'étendue, tandis que celle-ci ne peut être sans lui. Toutefois, une substance créée, quoique ne pouvant être conçue absolument par soi, puisqu'elle dépend de Dieu qui la cause et la soutient, n'a besoin d'aucune autre substance créée pour être et être conçue. Elle peut être conçue sans ses modes, non ceux-ci sans elle. Elle est donc, dans cette mesure, conçue par soi, et peut être investie à ce titre d'une substantialité de second ordre. A leur tour, les substances particulières ne sauraient être des substances dans le sens où l'est l'étendue, car elles en sont des modes et elles ne peuvent être conçues sans celle-ci, tandis que celle-ci peut être conçue sans elles. Mais elles peuvent être investies d'une substantialité de troisième ordre, en tant que, tout en étant des modes, elles n'ont pas besoin des autres modes de la substance universelle à laquelle elles se rapportent pour être conçues clairement et distinctement ». GUEROUT, 1953, v. I, p. 109.

« substance » pour Descartes, de telle façon que ce n'est que sous certaines conditions que l'on pourrait appeler un corps de substance de troisième ordre²⁰³.

Bien que les substances de second ordre – les âmes et le corps « pris en général » – soient dépendantes dans le sens causal de la substance de premier ordre – Dieu –, elles ne dépendent pas les unes des autres ni d'autres choses créées dans ce sens. Mais quoique les substances de troisième ordre ne dépendent pas dans le sens causal des autres substances de troisième ordre, elles dépendent dans le sens d'inhérence de la substance étendue de second ordre. Ainsi, le fait que les substances étendues de troisième ordre – les corps – soient dépendantes dans le sens d'inhérence de la substance étendue de second ordre – le corps « pris en général » – permet aussi de les considérer comme des modes de cette substance. De cette façon, les conditions sous lesquelles Gueroult admet l'existence de substances étendues de troisième ordre dans la métaphysique de Descartes sont compatibles avec une interprétation moniste de la substance étendue cartésienne. Quoique Descartes n'ait pas explicité et développé la terminologie substance de premier, second et troisième ordre, nous pensons qu'elle est utile pour expliquer pourquoi il appelle substance des choses qu'il ne comprend pas réellement comme des substances finies dans sa métaphysique. C'est le cas, par exemple, de son affirmation dans la *Troisième Méditation*, selon laquelle la pierre est une substance. Si Descartes ne considère pas réellement que la pierre soit une substance, alors pourquoi la désigne-t-il comme substance ? La réponse que nous proposons à cette difficulté textuelle se base sur la notion de substance de troisième ordre. Cette notion se réfère à une compréhension peu stricte du sens du terme substance finie chez Descartes. Par substances de troisième ordre, nous comprenons des choses qui sont inhérentes à la substance étendue de second ordre. C'est le cas par exemple de la pierre, de la main, du bras et des vêtements d'un homme. De cette façon, nous pensons que la notion de substance de troisième ordre, qui se réfère aux modes de la substance étendue de second ordre, a la fonction de sauvegarder une lecture moniste de la substance étendue cartésienne et d'expliquer ainsi la raison de certains usages imprécis du terme substance dans les textes de Descartes.

Sowaal partage aussi avec Gueroult la vision selon laquelle il y aurait des substances de troisième ordre dans la métaphysique de Descartes, mais elle se distingue de lui par rapport au critère par lequel les corps sont considérés comme des substances de ce type. Tandis que Gueroult soutient que les corps sont des substances de troisième ordre parce qu'ils ont une

²⁰³ « On comprend dans ces conditions que Descartes puisse réserver le nom de substance stricto sensu aux âmes individuelles, naturellement indestructibles de par leur indivisibilité, et à la substance étendue en général qui, seule, et contrairement aux substances corporelles particulières, est naturellement impérissable ». Ibid., p. 115.

quantité de corps plus simples ou molécules qui leur permettent d'avoir un *invariant numérique* inaltérable, dont les aspects et/ou les formes changent, Sowaal croit qu'ils ne peuvent pas être composés d'une quantité inaltérable de molécules, comme le pense Gueroult, parce que les thèses cartésiennes de la négation des atomes et de la continuelle division des corps empêchent que Descartes puisse soutenir cette vision²⁰⁴. En tous les cas, la position de Gueroult quant à une possible individualisation des corps par leurs quantités de matière avait déjà été considérée comme problématique antérieurement pour les mêmes raisons que Sowaal souligne dans sa critique directe envers l'interprète. Afin de clarifier ce qui compte pour l'individualisation des corps dans le contexte d'une interprétation moniste de la substance étendue cartésienne, il convient alors de considérer, premièrement, l'hypothèse proposée par Sowaal, selon laquelle il est possible de concevoir une distinction de trois niveaux de catégories d'attributs, modes et qualités, en prenant en compte les trois ordres de substances dans le cadre de la métaphysique de Descartes. Il faut ensuite voir de quelle manière ces niveaux correspondent aux divers types de substances existantes dans cette métaphysique.

Dans les *Principes*, I, article 56, Descartes présente une distinction entre les modes, les qualités et les attributs d'une substance :

Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposé ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon ; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualité les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée ; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et, parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs²⁰⁵.

²⁰⁴ « le monde physique présente, en effet, une série de corps qui ont cette propriété de subsister indéfiniment les mêmes sous le changement incessant de leur aspects ou de leur forme. Ils ont donc dans une certaine mesure, en fait, le privilège d'indestructibilité des substances authentiques. C'est pourquoi le sens commun leur a donné le nom. Qu'elle soit froide ou chaude, liquide ou solide, la cire « demeure » et demeure « la même ». Et si certains agents peuvent arriver effectivement à la détruire en la décomposant, l'espèce cire demeure dans l'univers. Que dire lorsqu'il s'agit de corps simples ou des molécules dont sont constitués les premiers éléments, et qui, quoique nés de la division de l'étendue, et comme tels en droit périssables, conservent une véritable indestructibilité de fait? Il y a donc à côté des substances authentiques naturellement impérissables (les âmes), des choses, - à savoir les diverses sortes de corps, - qui naturellement périssables, ont une permanence et une indestructibilité de fait suffisantes pour qu'on puisse les traiter comme des substances ». GUEROULT, 1953, v. I, p. 113. « While I find Gueroult's interpretation appealing, I resist the claim that bodies are composed of a determinate quantity of corpuscles that do not change their shapes ». SOWAAL, 2004, p. 225, n. 17.

²⁰⁵ Alquié, III, p. 125. A.T, VIII, 26.

Dans cet article, quand la substance est considérée à partir de ses affections ou changements, on trouve ses modes ; quand on la conçoit comme modifiée de telle manière que ses modifications nous permettent de la classer comme une substance d'un type déterminé, on trouve ses qualités ; et quand on la pense de manière plus générale, en ce qui en elle est immuable, c'est-à-dire son essence ou nature, on trouve son attribut. Comme chaque substance possède une seule essence ou nature, il n'existe qu'un seul attribut principal en chacune d'elles. Bien que dans l'article, Descartes utilise le terme « attribut » au pluriel, nous pensons que cela ne signifie pas qu'il admet plus d'un attribut principal par substance. À notre avis, dans ce cas, il fait référence aux notions communes de durée, d'ordre, de numéro et d'existence, qui expriment une manière générale selon laquelle on conçoit une substance. Ainsi, pour Descartes les modes et les qualités impliquent des changements dans la substance, tandis que l'attribut principal en exprime la nature ou une façon de la percevoir, mais n'implique pas d'altération en elle. Une fois faites ces précisions quant aux catégories de modes, qualités et attributs, il nous reste à montrer dans quelle mesure elles s'appliquent aux divers types de substances dans la métaphysique de Descartes, et ainsi peuvent être conçues selon trois niveaux distincts.

Descartes accepte une seule substance de premier ordre – Dieu – qui possède une indépendance causale vis-à-vis de toutes les autres substances de sa métaphysique. Étant donnée sa simplicité, Dieu n'admet pas de changements, et ainsi ne peut pas être conçu comme soumis à des affections et des altérations. Par conséquent, pour Descartes Dieu n'a pas de modes et qualités. Mais, considéré à partir de son essence et nature, il possède la perfection comme attribut principal, qui s'exprime à travers d'innombrables propriétés : indépendance, simplicité, suprême intelligence, suprême bonté, éternité, existence nécessaire, etc. Au-delà de cette substance de premier ordre, Descartes accepte aussi deux types de substances de second ordre, à savoir, les substances pensantes et une seule substance étendue – l'âme et le corps « pris en général » – qui sont dépendantes causalement de Dieu, mais indépendantes dans le sens causal et d'inhérence les unes par rapport aux autres et par rapport à toutes les autres choses créées. Dans le cas de la substance étendue de second ordre, qui nous intéresse ici, quand nous la considérons par rapport à sa nature ou essence, nous identifions son étendue comme attribut principal. Mais quand cette substance est considérée à travers ses affections et altérations, qu'expriment ses modes, la question est un peu plus complexe. Dans ce cas-là, il convient de faire deux observations avant d'y répondre. En premier lieu, dans la vision de Descartes, Dieu crée la substance étendue de second ordre et le

fait avec une quantité de matière indéfinie. Mais étant donnée la thèse cartésienne de la simplicité de la substance infinie – en Dieu, penser, vouloir et créer sont un seul acte –, cette quantité de matière, puisqu'elle est créée par Dieu en un seul acte, doit être invariable²⁰⁶. En second lieu, Dieu, en créant cette substance, le fait avec une quantité déterminée de mouvement, qui doit aussi être invariable²⁰⁷.

Pourtant, si les modes d'une substance expriment les affections et les altérations en elle, alors quelles seraient les changements dans la substance étendue de second ordre qui exprimeraient ses modes? Comme nous l'avons vu, cette substance, créée par Dieu, ne peut pas être soumise à des variations de figure, taille, position, mouvement local et superficie, parce que cela impliquerait d'admettre une variation de sa quantité de matière et de mouvement. Si c'est le cas, les modes de cette substance doivent être les corps que l'on perçoit dans l'univers physique. En ce qui concerne les qualités, les changements qui nous permettent de l'identifier comme une substance d'un type déterminé, celles-ci ne se trouvent pas dans la substance étendue de second ordre. Cela est clair du fait qu'il n'existe qu'une seule substance de ce type. Par conséquent, la substance étendue de second ordre – le corps « pris en général » – possède l'étendue comme attribut principal, les corps comme modes, mais elle n'a pas de qualités. Cependant, sous certaines conditions déterminées, les corps peuvent aussi être considérés comme des substances étendues de troisième ordre. Ainsi, en tant que substances, ils ont l'étendue comme attribut principal ; tandis que les changements de figure, taille, position, mouvement local et superficie, que l'on perçoit dans ces corps, expriment ses modes.

Selon la lecture proposée, les corps ne sont pas des substances étendues de seconde ordre, comme le défend l'interprétation pluraliste, mais ils ont un double statut dans la métaphysique de Descartes : du strict point de vue de cette métaphysique, ils sont des modes de la substance étendue de seconde ordre, néanmoins, ils peuvent aussi être conçus, sous certaines conditions, comme des substances étendues de troisième ordre. En tant que substances étendues de troisième ordre, les corps n'ont pas d'individualisation robuste, comme on peut en trouver dans les substances de second ordre, car leur individualisation

²⁰⁶ Alquié, III, p. 75. A.T, IV, 119 : « car l'idée que nous avons de Dieu, nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt*, etc, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose ». Alquié, III, p. 105. A.T, VIIIA, 14 : « Dieu [...] par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout ».

²⁰⁷ « Après avoir examiné la nature du mouvement, il faut que nous en considérions la cause [...] il me semble qu'il est évident qu'il n'y a en point d'autre que Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant ». Alquié, III, p. 182-183. A.T, VIIIA, 61. Vérifier aussi *Le Monde*, chapitre VII: Alquié, I, p. 357. A.T, XI, 43.

dépend du fait que la substance étendue de second ordre a été créée par Dieu avec du mouvement et que l'on peut la concevoir comme ayant une variation interne. Cette variation consiste dans le fait que l'on peut concevoir les corps avec différents figures, tailles, positions, mouvements locaux et superficies, c'est-à-dire à travers ses modes de troisième ordre.

La vision selon laquelle ce n'est pas seulement le mouvement local qui individualise les corps, mais aussi l'activité de notre esprit qui perçoit la substance étendue de seconde ordre comme impliquant une variation interne, comme cela l'a été dit au début, est la solution proposée par Sowaal au problème de l'individualisation des corps dans le cadre d'une interprétation moniste de la substance étendue cartésienne. En outre, comme nous l'avons également souligné auparavant, cette solution de l'individualisation par la pensée est compatible avec l'individualisation par le mouvement local et avec l'explication que Descartes fournit dans les *Principes*, II, article 25²⁰⁸. Selon Sowaal, l'individualisation d'un corps pour Descartes dépend de comment on perçoit les diverses parties qui composent ce corps et ses mouvements. Le mouvement et le repos d'un corps dépendent de comment on conçoit le corps individualisé par rapport aux autres corps que l'on considère comme individualisés. Cette manière de caractériser les mouvements locaux des corps comme des modes de troisième ordre, c'est-à-dire comme des modes de substances de troisième ordre, et les corps comme des substances étendues de troisième ordre, est compatible avec le fait que les corps et leurs tailles, figures, positions, mouvements locaux et superficies sont individualisés dans le sens où l'on perçoit la substance étendue de second ordre comme étant divisée en parties, parties que l'on considère comme des substances étendues de troisième ordre et, dans ce sens, comme réellement distinctes les unes des autres, mais pas de la même manière que les substances de seconde ordre sont réellement distinctes.

En prenant en compte la lecture d'une individualisation partielle des corps par la pensée, il est possible de formuler la question suivante : est-ce que les mouvements et les corps de troisième ordre seraient suffisamment réels pour servir de base pour la construction des lois de la physique, par exemple ? La solution de Sowaal à cette objection est que la physique cartésienne n'exige pas que le mouvement local soit réel au sens strict, c'est-à-dire qu'il soit un mode de la substance étendue de second ordre. Cette solution, selon Sowaal, peut être corroborée par un extrait des *Principes*, II, article 23 :

Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous la connaissons par cela seul qu'elle est étendue ; pour ce que toutes les propriétés que nous

²⁰⁸ Alquié, III, p. 169-170. A.T, VIII, 53-54.

apercevons distinctement en elles, se rapportent à ce qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties. Car, encore que nous puissions feindre, de la pensée, des divisions en cette matière, néanmoins il est constant que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité des formes qui s'y rencontrent dépend du mouvement local²⁰⁹.

Dans l'extrait ci-dessus, Sowaal observe dans un premier temps que Descartes fait référence à la capacité de la substance étendue de second ordre à se diviser, mais il ne se réfère pas à ses divisions actuelles. De la même façon, il se réfère à la capacité de cette substance à se mouvoir, sans faire référence à ses mouvements actuels. Pour Sowaal, les explications que Descartes cherche dans sa physique n'ont pas besoin d'être basées sur des « faits » sur les corps, mais sur la capacité qu'a la substance étendue de second ordre à se diviser et à se mouvoir selon ses parties. Quand cette substance est considérée à partir de cette capacité, c'est-à-dire comme internement variable, on perçoit les corps, qui sont ses modes. Ces corps, en tant que substances étendues de troisième ordre, possèdent des modes et des qualités de troisième ordre qui comptent pour son individualisation.

Toujours dans l'extrait ci-dessus, Descartes affirme qu'on peut, à travers la pensée, imaginer des divisions dans la substance étendue de second ordre. Mais immédiatement après, dans la même phrase, il déclare que notre pensée n'y peut rien changer ; il semble alors dire que les corps qui sont individualisés par la pensée sont inacceptables pour la physique, une vision contraire à celle selon laquelle notre perception pourrait être un principe d'individualisation des corps. Cependant, cette contradiction apparente peut facilement être éliminée, comme le soutient Sowaal, car Descartes considère que les corps inacceptables pour la physique sont ceux qui sont simplement individualisés dans la pensée : dans la version en latin de cet article, on trouve l'expression « *solâ cogitationes* ».

Sowaal soutient que pour Descartes la capacité qu'a la substance étendue de second ordre à se diviser et à se mouvoir ne dépend pas seulement de la façon dont nous la percevons, mais aussi de la façon dont Dieu a créé et conservé cette substance. Puisque Dieu a créé cette substance comme une quantité déterminée de mouvement de second ordre, les divisions et les mouvements locaux de troisième ordre que nous percevons en elle dépendent de Dieu, dans la mesure où il a mis un mouvement de second ordre dans l'univers. Ainsi, selon Sowaal, les mouvements locaux de troisième ordre sont partiellement dépendants de la façon dont nous percevons la substance étendue de second ordre, partiellement car notre perception de cette

²⁰⁹ Alquié, III, p. 168. A.T, VIII, 52-53.

substance présentant une variation de troisième ordre, c'est-à-dire étant divisée en des corps avec leurs tailles, formes, positions, mouvements locaux et superficies, par exemple, dépend du fait que Dieu l'ait créé et conservé avec une quantité déterminée de mouvement de second ordre. Car si Dieu avait créé cette substance avec une quantité déterminée de matière, mais sans quantité de mouvement, nous ne serions pas capables de la percevoir divisée en corps avec des mouvements locaux de troisième ordre.

De cette façon, pour Sowaal, l'individuation des corps – substances étendues de troisième ordre – dépend autant de la façon dont Dieu a créé la substance étendue de second ordre que de la façon dont nous percevons cette substance. Cependant la quantité de matière et la quantité de mouvement que Dieu a mis dans cette substance sont totalement dépendantes de lui et notre perception n'a aucun rôle à jouer dans ce cas. Selon la perspective proposée par Sowaal, nous pensons qu'il est possible de comptabiliser autant l'aspect métaphysique qu'épistémique de la question de l'individualisation des corps. Le fait que la substance étendue de second ordre ait été créé par Dieu avec une quantité déterminée de mouvement répond au premier aspect de cette question, et le fait que nous pouvons percevoir cette substance comme intérieurement variable, divisée en différents corps ayant des variations de troisième ordre de tailles, formes, positions, mouvements locaux et superficie, répond au second.

Jusqu'ici nous avons vu que bien que Gueroult et Sowaal soutiennent une lecture moniste de la substance étendue cartésienne, ils sont en désaccord par rapport aux raisons pour lesquelles les corps possèdent une substantialité de troisième ordre. Gueroult soutient qu'il y aurait un principe intrinsèque aux corps qui les individualiseraient en substances étendues de troisième ordre. Ce principe serait la quantité de matière que chaque corps en particulier posséderait. Mais selon l'approche phénoménaliste de Sowaal, l'individualisation des corps dépendraient de deux facteurs : en premier lieu, du fait que Dieu ait créé une substance étendue de second ordre avec une quantité déterminée de mouvement invariable, en second lieu, qu'on puisse percevoir cette substance comme ayant une variation interne, c'est-à-dire avec des corps qui seraient susceptibles de varier en termes de taille, formes, positions, mouvements locaux et superficies. Nous qualifions cette lecture de phénoménaliste parce que la substance étendue de second ordre est invariable du point de vue métaphysique, de telle façon que les variations que l'on peut percevoir dans cette substance sont seulement de troisième ordre, et elles ont pour cause partielle notre perception.

Cependant, la lecture moniste de la substance étendue cartésienne semble faire face à un problème lorsque nous avons à l'esprit l'hypothèse défendue dans cette thèse, à savoir, que seules des substances de second ordre peuvent être sujets ultimes d'inhérence de propriétés dans le système de Descartes, dont la conséquence est le fait que toute propriété doit toujours se référer en fin de compte à une substance de second ordre. Le problème qui surgit ici est le suivant : si le corps humain est un mode d'une substance étendue de second ordre, alors il ne peut pas être le sujet ultime d'inhérence de propriétés. Si c'est le cas, des propriétés purement corporelles, que Descartes identifie comme le premier degré de réponse sensorielle, dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*²¹⁰, ne pourraient pas avoir comme sujet ultime d'inhérence le corps humain, puisqu'il ne serait pas une substance de ce type, mais un mode de cette substance. Par conséquent, de telles propriétés seraient apparemment des propriétés d'une seule entité substantielle qui serait la totalité de l'univers étendu. Le problème est que cela peut sembler être, à première vue, un contre-sens.

Ainsi, lorsque l'on voit un bâton, les mouvements qu'il produit dans nos nerfs optiques, et qui produisent des mouvements dans notre cerveau, seraient des propriétés de la totalité de l'univers étendue et non d'un corps humain en particulier. De la même manière, des mouvements purement corporels, qui produisent des changements chez les organes des animaux, seraient des propriétés de la totalité de l'univers étendu, et non des animaux en particuliers²¹¹. Ces deux cas attirent notre attention de par la difficulté à soutenir la thèse selon laquelle toute propriété doit présupposer une substance de second ordre comme sujet ultime d'inhérence, à partir d'une lecture moniste de la substance étendue. En aucun cas, comme cela apparaît clairement, le corps humain ou animal seraient des sujets ultimes d'inhérence de propriétés, puisqu'ils ne tombent pas sous le concept de la substance étendue de second ordre.

Une réponse possible à cette objection serait d'argumenter en faveur du fait que les corps peuvent être des sujets d'inhérence de propriétés purement corporels, même qu'ils ne sont pas des sujets ultimes, car seules les substances de second ordre peuvent occuper cette place. Comme nous l'avons vu, dans la lettre à Mersenne (pour Hobbes) du 21 avril 1641, Descartes affirme qu'un mode peut être le sujet d'un autre mode²¹². Ainsi, rien n'empêche qu'une propriété purement corporelle ait pour sujet d'inhérence un corps humain ou animal, à

²¹⁰ Alquié, II, p. 878-879. A.T, XI, 236-237.

²¹¹ Dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, Descartes distingue trois degrés de réponse sensorielle et il caractérise le premier degré par les mouvements purement corporels qui peuvent être trouvés aussi bien dans un corps humain que dans un animal. Cette thèse apparaît aussi dans la lettre à Morus du 5 février 1649. Alquié, III, p. 885-887. A.T, V, 277-278.

²¹² A.T, III, 355.

condition que le corps en question, qui est un mode, ait pour sujet ultime d'inhérence la substance étendue de second ordre dont il est un mode.

Une autre réponse possible à cette objection consiste à argumenter le fait que si les corps peuvent être conçus comme des substances étendues de troisième ordre, alors les variations perçues dans ces corps, c'est-à-dire les propriétés purement corporelles de ces corps, en seraient les modes, même si des modes de troisième ordre. Cependant, qui voudrait soutenir une position moniste de la substance étendue cartésienne n'a pas nécessairement besoin de soutenir qu'il y ait un troisième degré de substantialité dans les corps, il suffit de les considérer simplement comme des modes de la substance étendue de second ordre. Car, comme Descartes l'explique à Hobbes, les modes peuvent être les sujets d'autres modes. Ainsi, la thèse selon laquelle les corps auraient une substantialité de troisième ordre pourrait être ajoutée à la position de qui voudrait soutenir une interprétation moniste de la substance étendue, mais elle ne serait pas nécessaire pour soutenir cette position.

En tous les cas, nous sommes d'accord avec l'interprétation moniste dans le sens où, dans le système cartésien, le sujet ultime d'inhérence de propriétés purement corporelles est une seule substance étendue de second ordre, qui possède une diversité de modes, à savoir, les corps. D'une part, ces modes peuvent être des sujets d'inhérence d'autres modes, mais pas des sujets ultimes. D'autre part, ces modes peuvent aussi être considérés comme des substances étendues de troisième ordre, et ainsi posséder des modes et qualités de troisième ordre. De cette façon, et à partir de ce qui a été dit jusqu'ici, nous pensons que la lecture moniste de la substance étendue cartésienne n'est pas incompatible avec les principes de la métaphysique et de la physique de Descartes, comme nous l'avons montré dans le cas de la lecture pluraliste dans la section antérieure, et est totalement compatible avec son dualisme.

CHAPITRE 3

3 Le corps humain : ressemblances et différences par rapport aux corps en général

Comme nous l'avons soutenu dans le chapitre précédent, le corps humain peut être sujet d'inhérence de propriétés purement corporelles, à condition qu'il soit dépendant d'un sujet encore plus élémentaire et ultime d'inhérence, qui est la substance étendue de second ordre. De la même façon, animaux, horloges, fontaines artificielles, moulins et orgues d'églises, dans la mesure où ils sont des modes de la substance étendue de second ordre, peuvent aussi être sujets d'inhérence de propriétés purement corporelles. Toutefois, bien que Descartes considère que tous ces corps possèdent le même statut métaphysique de modes d'une seule substance étendue de second ordre, il souligne, dans quelques textes, la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps. Dans ces textes, il reconnaît que l'une des marques de cette spécificité est le fait que le corps humain a été programmé par Dieu pour être uni avec l'âme. Néanmoins, certains problèmes découlent de cette reconnaissance du caractère particulier du corps humain, problèmes liés à l'absence de l'indivisibilité réelle chez les animaux et à la question de savoir si Descartes aurait admis une vision hylémorphique dans son anthropologie, par exemple.

Dans ce chapitre, nous examinerons, en premier lieu, la question de ce que constitue à proprement parler la nature du corps humain pour Descartes, en prenant en compte ses ressemblances et différences par rapport aux autres corps de la nature. Dans ce contexte, nous soutiendrons que, sur le plan métaphysique, le corps humain n'a aucun statut différencié des autres corps. Nous montrerons alors que sa spécificité est liée à une forme spéciale d'organisation et de fonctionnement, ainsi qu'à la relation qu'il entretient avec l'âme, une relation d'accueil et d'union. Ces deux raisons qui expliquent la spécificité de ce corps par rapport aux corps en général deviendront plus explicites à la lumière de l'examen des notions d'« unité fonctionnelle », ainsi que d'« unité substantielle », ce qui sera fait dans ce contexte. Finalement, nous analyserons certaines répercussions résultantes de la reconnaissance par Descartes du caractère particulier du corps humain dû à son union avec l'âme. Au cours de cette analyse, nous montrerons que ces répercussions sont plus utiles pour l'élucidation de la question de l'unité de l'homme et de sa compatibilité avec la thèse de la distinction réelle entre l'âme et le corps que pour résoudre des questions à portée métaphysique, par exemple

sur la question de savoir si les corps particuliers sont des modes ou des substances pour Descartes. Ainsi, l'analyse que nous proposons de la théorie cartésienne du corps humain représente une sorte de préambule à la question de l'unité de l'homme, sujet du prochain chapitre.

3.1 *Ressemblances entre la machine du corps humain et les autres machines*

Dans différents textes, Descartes a reconnu qu'il y a des ressemblances entre la machine du corps humain et les autres machines de la nature. Parmi ces ressemblances se trouvent les suivantes : la disposition d'un ensemble de parties assurant un fonctionnement commun, l'élimination des formes substantielles et qualités réelles de l'explication de son fonctionnement, ainsi que le rejet des notions scolastiques d'âme végétative et sensitive, de telle façon que l'explication de ces machines peut se résumer à la capacité qu'elles possèdent de se mouvoir par elles-mêmes, mécaniquement, indépendamment de quelque recours que ce soit à l'âme.

Dans *L'Homme*, Descartes propose une description du corps humain en dehors de son union avec l'âme, sous la forme d'une supposition, et en faisant cela il compare ce corps à une machine qui serait produite par un constructeur. Dotée de membres, ainsi comme une machine possède des pièces et fonctions qui dépendent seulement de la matière, la machine du corps humain est seulement décrite par la disposition de ses organes :

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible : en sorte que, non seulement il lui donne en dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et de dépendre que de la disposition des organes²¹³.

Et de la même façon que les machines produites par les hommes peuvent se mouvoir par elles-mêmes, par exemple, les horloges, les fontaines artificielles et les moulins, Descartes explique que la machine du corps humain, produite par les mains de Dieu, peut aussi mouvoir par elle-même de diverses façons tous les organes dont elle est composée. Cependant, Descartes souligne le fait que cette machine, dans la mesure où elle est produite par Dieu, est

²¹³ Alquié, I, p. 379. A.T, XI, 120.

plus complexe et sophistiquée que n'importe quelle autre machine qui pourrait être produite par l'homme :

Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons ; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage. Or, je m'arrêterai pas à vous décrire les os, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, l'estomac, le foie, la rate, le cœur, le cerveau, ni toutes les autres diverses pièces dont elle doit être composée ; car je les suppose du tout semblables aux parties de notre corps qui ont les mêmes noms, et que vous pouvez vous faire montrer par quelque savant anatomiste, au moins celles qui sont assez grosses pour être vues, si vous les connaissez déjà suffisamment de vous-même²¹⁴.

Postérieurement, Descartes compare le mouvement des esprits animaux dans le cerveau de la machine du corps humain avec le mouvement de l'eau dans les grottes et les fontaines artificielles, en soulignant le fait que les deux mouvements peuvent être expliqués seulement dans le domaine corporel, par la disposition des organes dans le premier cas, et celle des tubes dans le second :

Or, à mesure que ces esprits entrent ainsi dans les concavités du cerveau, ils passent de là dans les pores de sa substance, et de ces pores dans les nerfs ; où selon qu'ils entrent, ou même seulement qu'ils tendent à entrer, plus ou moins dans les uns que dans les autres, ils ont la force de changer la figure des muscles en qui ces nerfs sont insérés, et par ce moyen de faire mouvoir tous les membres. Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l'eau se meut, en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent²¹⁵.

Ensuite, il étend cette analyse, en comparant les nerfs de la machine du corps humain avec les tubes des fontaines artificielles, les muscles et les tendons avec les divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir, le cœur avec la source et les concavités du cerveau avec les regards qui se trouvent dans ces sources :

Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses

²¹⁴ Alquié, I, p. 380. A.T, XI, 120.

²¹⁵ Alquié, I, p. 389-390. A.T, XI, 130.

tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux, à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les concavités du cerveau sont les regards²¹⁶.

Puis il compare la respiration de la machine du corps humain avec le mouvement continu d'une horloge ou d'un moulin : « De plus, la respiration, et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge, ou d'un moulin, que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continu »²¹⁷.

Toujours dans *L'Homme*, Descartes décrit le fonctionnement du cœur et des artères de la machine du corps humain, qui poussent les esprits animaux à suivre leur cours dans les concavités et les pores du cerveau, et le compare avec le fonctionnement des soufflets des orgues d'églises, qui poussent l'air dans certains réceptacles pour qu'il se distribue dans les tubes, selon la manière dont l'organiste remue ses doigts sur le clavier :

Si vous avez jamais eu la curiosité de voir de près les orgues de nos églises, vous savez comment les soufflets y poussent l'air en certains réceptacles, qui, ce me semble, sont nommés à cette occasion les porte-vents ; et comment cet air entre de là dans les tuyaux, tantôt dans les uns, tantôt dans les autres, selon les diverses façons que l'organiste remue ses doigts sur le clavier. Or, vous pouvez ici concevoir que le cœur et les artères, qui poussent les esprits animaux dans les concavités du cerveau de notre machine, sont comme les soufflets de ces orgues qui poussent l'air dans les porte-vents, et que les objets extérieurs, qui, selon les nerfs qu'ils remuent, font que les esprits contenus dans ces concavités entrent de là dans quelques-uns de ces pores, sont comme les doigts de l'organiste, qui, selon les touches qu'ils pressent, font que l'air entre des porte-vents dans quelques tuyaux. Et comme l'harmonie des orgues ne dépend point de ce arrangement de leurs tuyaux que l'on voit par dehors, ni de la figure de leurs porte-vents, ou autres parties, mais seulement de trois choses, savoir, de l'air qui vient des soufflets, des tuyaux qui rendent le son, et de la distribution de cet air dans les tuyaux : ainsi je veux vous avertir, que les fonctions dont il est ici question ne dépendent aucunement de la figure extérieure de toutes ces parties visibles que els anatomistes distinguent en la substance du cerveau, ni de celle de ses concavités ; mais seulement des esprits qui viennent du cœur, des pores du cerveau par où ils passent, et de la façon que ces esprits se distribuent dans ces pores. Si bien qu'il est seulement ici besoin que je vous explique par ordre tout ce que qu'il y a de plus considérable en ces trois choses²¹⁸.

Et finalement, dans les derniers mots de Descartes dans *L'Homme*, il affirme que toutes les fonctions de la machine du corps humain ne doivent être expliquées que par la disposition des organes, sans recours aux notions scolastiques d'âmes végétatives et sensibles, tout comme

²¹⁶ Alquié, I, p. 390. A.T, XI, 131.

²¹⁷ Alquié, I, p. 390. A.T, XI, 131.

²¹⁸ Alquié, I, p. 436-437. A.T, XI, 166.

on explique les mouvements d'une horloge, qui dépendent seulement de la disposition de ses contrepoids et roues :

je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés²¹⁹.

Dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, en suivant le modèle de *L'Homme* d'une reconstitution imaginaire, basée sur une supposition, Descartes se propose de présenter une description du corps humain avant l'insertion par Dieu d'une âme rationnelle :

je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme, entièrement semblable à l'un de nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive, sinon qu'il excitât en son cœur un de ces feux sans lumière, que j'avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui chauffe de foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe²²⁰.

Dans le *Discours*, Descartes affirme aussi que les fonctions de la machine du corps humain doivent être expliquées sans aucun recours à l'âme, dont la nature consiste seulement en penser, de telle sorte que ces fonctions peuvent être trouvées de façon semblables dans les animaux :

Car, examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps, j'y trouvais exactement toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue, et qui sont toutes les mêmes, en quoi on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent : sans que j'y en pusse pour cela trouver aucune de celles qui, étant dépendantes de la pensée, sont les seules qui nous appartiennent en tant qu'hommes, au lieu que je les y trouvais toutes par après, ayant supposé que Dieu créât une âme raisonnable, et qu'il la joignît à ce corps en certaine façon que je décrivais²²¹.

²¹⁹ Alquié, I, p. 479-480. A.T, XI, 202

²²⁰ Alquié, I, p. 618-619. A.T, VI, 45-46.

²²¹ Alquié, I, p. 619. A.T, VI, 46.

Toujours dans ce texte, il compare le mécanisme de la circulation du sang dans le cœur de la machine du corps humain avec le mouvement mécanique d'une horloge :

je les veux avertir que ce mouvement, que je viens d'expliquer, suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes qu'on peut voir à l'œil dans le cœur, et de la chaleur qu'on y peut sentir avec les doigts, et de la nature du sang qu'on peut connaître par expérience, que fait celui d'une horloge, de la force, de la situation et de la figure de ses contrepoids et ses roues²²².

De plus, dans *La Description du corps humain*, il explique la vie par la chaleur dans le cœur : « Et afin qu'on ait d'abord une générale notion de toute la machine que j'ai à décrire : je dirai ici que c'est la chaleur qu'elle a dans le cœur, qui est comme le grand ressort, et le principe de tous les mouvements qui sont en elle »²²³. Ce qu'il reprend dans les *Passions de l'Âme*, I, article 4 :

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme. Et à cause que nous ne doutons point qu'il y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (ce que l'expérience fait voir en la flamme, qui seule a beaucoup plus de chaleur et de mouvement qu'aucun de nos membres), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps²²⁴.

Dans tous ces textes où Descartes reconnaît des ressemblances entre la machine du corps humain et celle des autres corps, il considère toujours le corps humain en dehors de son union avec l'âme, et lorsqu'il s'agit de le comparer avec les machines artificielles produites par l'homme, telles que les horloges, les fontaines artificielles, les moulins et les orgues des églises, il le fait toujours à travers des suppositions ou des reconstitutions imaginaires. Ainsi, il n'affirme à aucun moment que le corps humain est semblable aux machines artificielles, ni

²²² Alquié, I, p. 623. A.T, VI, 50. Voir aussi : Alquié, III, p. 951-955. A.T, XI, 327-332. « Il est vrai qu'on peut avoir de la difficulté à croire que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvements qui ne se déterminent point par notre pensée; c'est pourquoi je tâcherai ici de le prouver, et d'expliquer tellement toute la machine de notre corps, que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre âme qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures ». Alquié, III, p. 823. A.T, XI, 226.

²²³ Alquié, III, p. 823. A.T, XI, 226.

²²⁴ Alquié, III, p. 954-955. A.T, XI, 329.

aux machines naturelles, produites par Dieu, dans le cas de animaux, mais seulement que la machine du corps humain est semblable à ces machines.

En outre, comme l'observe Delphine Antoine-Kolesnik, Descartes ajoute toujours des expressions qui montrent que la machine du corps humain est seulement dans une certaine mesure et pas pleinement semblable à celle des animaux²²⁵. Dans les mots de l'auteure :

Un premier constat lexical s'impose: nombreux sont les passages où Descartes compare, voire assimile, le corps de l'homme à celui de certains grands animaux à sang chaud, au point que la différence entre les dispositions respectives de leurs organes et la figure extérieure qu'ils donnent à percevoir devient négligeable pour le regard interne de l'anatomiste et pour l'observateur extérieur. Descartes rassemble ces deux similitudes, interne et externe, sous le syntagme : « ressemblance de nos corps ». Huit textes-clefs au moins, de *L'Homme* à la *Description du corps humain* insistent ainsi sur les organes et fonctions « tout semblables » et « tous les mêmes » chez les bêtes et les hommes. Mais ils s'accompagnent de modalisations non négligeables: « il y en a de tout semblables », il en existe « plusieurs » qui « se rapportent aux nôtres » (ce n'est donc pas le cas de tous) et au total, ils ne sont « pas fort différents » des nôtres. Bref, ils sont « à peu près », mais « peu près » seulement, en certains animaux comme en nous. En outre, tous ces textes considèrent le corps sans que « notre âme, c'est-à-dire, cette partie distincte du corps dont [...] la nature n'est que de penser, y contribue ». Cela explique qu'on puisse confondre une machine humaine et une machine animale « en celles de nos actions qui ne sont point conduites par la pensée²²⁶ ».

Ainsi, certaines questions méritent d'être soulevées. En premier lieu, si la machine du corps humain n'est pas identique aux autres machines naturelles, mais seulement semblables à elles, on peut en conclure qu'il existerait des dispositions spécifiques dans cette machine qui la rendrait différente des autres ? En second lieu, une fois ces dispositions déterminées, ou du moins reconnues, seraient-elles suffisantes pour distinguer la machine du corps humain des autres machines ou serait-il nécessaire d'ajouter la thèse de son union avec l'âme ? En troisième lieu, dans quel sens l'insertion de l'âme dans la machine du corps humain contribue à distinguer ce corps des autres corps de la nature ? Ces questions trouveront leurs réponses dans la prochaine section.

²²⁵ Dans une lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, Descartes, en discutant la nature des animaux, affirme que « les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres ». Alquié, III, p. 696. A.T., IV, 576.

²²⁶ KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 26. Les deux passages auxquels l'auteure se réfère sont respectivement A.T., VI, 56 et A.T., IV, 573. Les huit textes-clés indiqués sont les suivants : A.T., XI, 120, A.T., XI, 200, A.T., VI, 46, 47 et 58, A.T., IV, 566 et 576, A.T., XI, 226.

3.2 Différences entre le corps humain et les corps en général

Bien que Descartes reconnaisse des ressemblances entre la machine du corps humain et les autres machines produites par Dieu, il affirme aussi, dans certains textes, que la première possède une disposition spécifique par rapport aux autres, qui la rend apte à recevoir une âme. Premièrement, dans la lettre à Regius de décembre 1641, il attire l'attention sur la nécessité pour le corps humain d'avoir toutes les dispositions requises pour qu'il puisse recevoir l'âme, et par dispositions il comprend les dispositions physiologiques : « On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie »²²⁷. Postérieurement, dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, lorsque Descartes décrit le moment où l'âme est insérée dans le corps humain par Dieu, il affirme que ce corps doit posséder toutes les dispositions et les configurations spécifiques qui fournissent les bonnes conditions pour qu'il puisse accueillir l'âme. Ainsi, il explique que cet accueil est ce qui provoque la première passion dans l'âme, qui est décrite comme la joie d'être accueillie par le corps :

Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie. Je dis aussi que l'amour est venue après, à cause que, la matière de notre corps s'écoulant sans cesse ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment, et que l'âme, se joignant de volonté à cette nouvelle matière, a eu pour elle de l'amour ; comme aussi, par après, s'il est arrivé que cet aliment ait manqué, l'âme en a eu de la tristesse. Et s'il en est venu d'autre en sa place, qui n'ait pas été propre à nourrir le corps, elle a eu pour lui de la haine²²⁸.

Puis, dans la lettre au père Dinet, il compare les parties de l'ensemble des *Septièmes Objections* du père Bourdin à certaines parties du corps humain dont les dispositions

²²⁷ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460-461.

²²⁸ Alquié, III, p. 712-713. A.T, IV, 604-605.

physiologiques ne sont pas en parfait état pour pouvoir garantir la santé et la vigueur du composé de corps et âme, c'est-à-dire de l'homme. De cette façon, Descartes semble supposer, une fois encore, la nécessité pour le corps humain d'être quelque chose qui détient une intégrité physique et un fonctionnement adéquat pour pouvoir recevoir une âme : « Et, partant, comme, lorsqu'une des parties de notre corps est dans une telle disposition qu'elle est quasi dans l'impuissance de pouvoir suivre la loi qui est commune à son tout, nous jugeons qu'elle est atteinte de quelque maladie qui lui est particulière, ainsi la dissertation du R. P. fait voir très manifestement qu'il ne jouit pas de cette louable santé et vigueur qui est répandue dans tout le reste du corps de votre Société »²²⁹.

Dans ces textes, Descartes suggère que le corps humain possède une disposition physiologique déterminée, différente des autres machines, qui le rend capable d'assurer les conditions nécessaires pour accueillir l'âme, et pour qu'il puisse ainsi conserver son union avec elle. Cependant, cette spécificité de la machine du corps humain, à savoir qu'elle est une machine programmée pour être unie avec une âme, n'implique en aucune façon l'existence d'une intention ou volonté dans cette machine. Pour Descartes, si le corps humain possède un certain type d'autonomie, elle ne peut être expliquée que par son indépendance par rapport à l'âme, c'est-à-dire dans la sphère des actions mécaniques et automatiques, qui n'impliquent aucune intention ou intelligence, qui seraient des modalités propres à l'âme. Les mots de Pierre Guenancia sur cette question sont précis, et il convient de les souligner :

Le fait que le corps soit programmé pour être uni, c'est-à-dire être utile à l'âme s'oppose, nous paraît-il, à l'idée d'un corps sujet d'un corps qui serait à l'initiative de ses actions, à l'idée d'un corps-intelligent. C'est d'ailleurs aussi parce que le corps est ici une unité fonctionnelle qu'il ne peut avoir dans la théorie cartésienne des passions le rôle d'une puissance ou d'un personnage qui s'oppose à l'âme²³⁰.

Ainsi, le fait que Descartes reconnaisse une autosuffisance du corps par rapport à l'âme suppose, par conséquent, un type d'unité enveloppée dans ce corps qui est indépendante de son union avec l'âme. Cette unité, comme l'indique Guenancia, est une « unité fonctionnelle ».

Descartes se réfère à cette « unité fonctionnelle » dans les *Passions de l'Âme*, I, article 30. Dans cet article, il conçoit le corps comme impliquant une certaine indivisibilité en raison de l'organisation et de la disposition de ses organes, et indépendamment de son union avec

²²⁹ Alquié, II, p. 1076. A.T., VII, 566-567.

²³⁰ GUENANCIA, 2000, p. 312-313.

l'âme : « il [le corps] est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux »²³¹. Dans son analyse de cet extrait, Michelle Beyssade explique que l'indivisibilité du corps à laquelle fait référence Descartes est semblable à l'unité que l'on peut trouver dans une machine, dont le fonctionnement ne dépend d'aucune âme. Beyssade argumente que le fait que les différentes parties du corps impliquent une relation de coordination et subordination garantit au corps une certaine indivisibilité²³². Cependant, Descartes reconnaît la relativité et la précarité de cette indivisibilité, seulement fondée sur le mouvement du corps et la disposition de ses parties, à tel point que lorsqu'il caractérise le corps d'indivisible dans l'extrait en question, il ajoute l'expression « en quelque façon », avec l'objectif d'affaiblir son indivisibilité. Ensuite, mais toujours dans le même article, Descartes affirme que bien que la nature de l'âme n'ait aucune relation avec la nature du corps, elle aurait une relation avec l'ensemble de ses organes : « elle [l'âme] est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes »²³³. Nous pensons que Descartes se réfère dans ce passage à l'« unité fonctionnelle » qui peut être expliquée comme une unité de l'ensemble des organes du corps.

Cependant, dans la lettre du 9 février 1645, Descartes pose en relief un type distinct d'unité, à savoir, l'« unité substantielle », qui ne peut être expliquée par la simple disposition physiologique du corps. Dans cette lettre, premièrement il considère l'expression « le corps d'un homme », et l'observe une équivoque dans l'usage du terme « corps » dans cette expression :

Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot est fort équivoque ; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions pas après que le corps n'est plus totalement le même ou *idem numero*²³⁴.

Descartes affirme dans l'extrait ci-dessus que le terme « corps » possède un premier sens qui correspond à l'expression « un corps en général », qui signifie une partie déterminée de la

²³¹ Alquié, III, p. 976. A.T, XI, 351.

²³² BEYSSADE, Michelle, 2000, p. 7.

²³³ Alquié, III, p. 976. A.T, XI, 351.

²³⁴ Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

matière, c'est-à-dire à un mode de la substance étendue de second ordre. Il explique alors que le corps ainsi conçu est sujet à une constante variation dans son aspect physique. Puisque ses parties sont en changement constant, il peut arriver que l'une de ces parties soit éliminée sans affecter les autres, mais il peut aussi arriver que l'élimination de certaines de ces parties entraîne sa rupture complète, la destruction de son unité et sa conséquente perte d'identité. Après avoir présenté ce premier sens du terme « corps », et décrit ainsi la précarité de son unité, Descartes propose un second sens pour ce terme :

Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de la matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union²³⁵.

Par le terme « corps » dans l'expression « le corps d'un homme », Descartes n'entend pas seulement une partie de la matière, mais aussi « toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ». Puis il affirme qu'en dépit des diverses modifications qui pourront affecter ce corps au fil du temps, augmentation ou diminution de sa quantité de matière, par exemple, on considère toujours qu'il s'agit du même corps, dès lors qu'il demeure uni substantiellement avec la même âme. Ainsi, il soutient que ce corps peut être considéré comme entier, dès lors qu'il possède toutes les dispositions requises pour conserver cette union. Toutefois, Descartes n'explique pas dans la lettre à Mesland quelles seraient ces dispositions. Nous pensons qu'il fait ici référence aux dispositions physiologiques qui assurent l'intégrité physique du corps, et qui assurent son « unité fonctionnelle ». Cette lecture corrobore divers textes soulignés précédemment, dans lesquels Descartes souligne la nécessité pour le corps d'avoir un bon fonctionnement pour qu'il puisse accueillir l'âme. A l'inverse, lorsqu'une de ses principales parties se corrompt, cela peut entraîner sa mort, puisque, comme l'affirme Descartes dans les *Passions de l'Âme*, I, article 6, « la mort n'arrive jamais par faute de l'âme, mais seulement parce que quelqueune des principales parties du corps se corrompt »²³⁶.

Toujours dans la lettre à Mesland, Descartes reprend la question de la variation de la matière qui constitue le corps d'un homme. Cette matière, selon lui, est sujette à une variation

²³⁵ Alquié, III, p. 547. A. T, IV, 166-167.

²³⁶ Alquié, III, p. 955. A.T, XI, 341-342.

continuelle de quantité et de figure à travers le temps, et peut même être complètement remplacée par une autre matière, c'est-à-dire que le corps d'un homme peut un jour n'avoir plus aucune des parties de matière qui auparavant le constituait. Mais ce qui nous permet de dire que l'on possède les mêmes corps depuis notre enfance, et qu'ils sont numériquement les mêmes, c'est le fait qu'ils sont informés par la même âme :

Car il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure ; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme²³⁷.

Descartes semble vouloir montrer, à travers son explication de la variation continuelle de la matière qui constitue nos corps, que l'augmentation ou la diminution de cette matière n'influence en rien la façon dont l'âme informe ce corps, et sur le fait qu'il puisse être numériquement considéré comme le même dès lors qu'il demeure uni avec la même âme. Il argumente que bien que la quantité de matière et la figure d'un corps puissent être complètement remplacées par une autre quantité et par une autre figure, ce corps peut être considéré comme le même, dans la mesure où son identité numérique se réfère à l'unité de l'homme. Cette unité possède une nature réellement distincte de la nature d'une unité fonctionnelle, de telle façon que, reprenant une expression de Guenancia, elle explicite une « signification », selon ses mots : « Dans la lettre à Mesland, le point de vue de Descartes est différent. Il n'explicite pas un fonctionnement (en physicien), *il explicite une signification*, la signification qui le corps a pour l'homme, et même pour *un* homme »²³⁸. Cette « signification » peut être expliquée par l'idée ou conscience que l'âme a de son intime union avec le corps, tellement intime qu'elle le représente comme une modification de soi-même. Et comme l'indivisibilité est une marque caractéristique de sa nature, l'âme représente ce corps selon son image et sa ressemblance, à savoir, comme s'il était indivisible.

²³⁷ Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

²³⁸ GUENANCIA, 2000, p. 314.

De fait, dans la lettre à Mesland, Descartes admet deux significations pour le terme « corps » qui révèlent deux sens complètement distincts d'unité :

Et même, en ce sens-là, il est indivisible: car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant la 1^{ère} signification, mais non pas en le prenant en la 2^{ème} ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme²³⁹.

Il affirme que le corps dans sa première signification correspond à une partie de la matière, c'est-à-dire à un mode de la substance étendue de second ordre. Ensuite, il argumente que si l'on coupe un bras ou une jambe à un homme, alors on peut dire que le corps, compris selon cette première signification, serait divisé. Quant à cela, on peut ajouter que même en admettant que ce corps eût été divisé, Descartes accepterait encore qu'il possède une « unité fonctionnelle ». Et dans la mesure où cette unité admet divisibilité de parties, la simple séparation d'un membre, qui ne compromet pas le fonctionnement de tout le corps, et qui n'entraîne pas sa mort, n'impliquerait pas non plus la perte de cette unité. Puis Descartes reconnaît une seconde signification pour ce terme, selon laquelle le corps se réfère au composé corps et âme, qui n'est rien d'autre que l'homme, selon ses mots : « quelque matière que ce soit [...] pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable ». Il explique alors qu'un homme avec une jambe ou un bras en moins ne pourrait pas être considéré comme moins homme qu'un autre qui n'aurait perdu aucun membre de son corps. Car, indépendamment de la quantité de la matière dont un corps est constitué, il sera toujours un corps entier, c'est-à-dire sans parties, à condition qu'il soit le corps d'un homme. Ainsi, pour Descartes, le corps humain n'est jamais pour l'âme quelque chose dans laquelle elle pourrait habiter comme une étrangère en terres inconnues. Bien au contraire, une fois que l'âme représente le corps auquel elle est unie, elle s'identifie à lui, et cette identité confère unité à l'homme.

Cependant, considéré en dehors de son union avec l'âme, le corps humain peut être conçu comme un mode d'une substance étendue de second ordre, et en tant que tel il possède une « unité fonctionnelle », qui admet une divisibilité de parties. Cette unité présente dans la machine du corps humain est antérieure à son union avec l'âme, mais elle semble être une

²³⁹ Alquié, III, p. 548. A. T, IV, 166-167.

condition pour cette unité. Cette lecture semble avoir encore plus de sens lorsque l'on prend en compte le commentaire de Delphine Kolesnik-Antoine : « dans le seul texte qui eût pu nous laisser croire que l'indivisibilité du corps lui était conférée par son union à l'âme (la lettre à Mesland), Descartes écrit à trois reprises "pendant que", et non "à cause de" ou "parce que" »²⁴⁰. Cela montre qu'il est important pour Descartes de mettre en relief l'autosuffisance du corps par rapport à l'âme, ce qui transparait dans le fait qu'il reconnaisse dans le corps humain une « unité fonctionnelle », qui est indépendante de son union avec l'âme et peut être expliquée par la seule disposition de ses organes.

Indépendamment des variations que le corps humain peut subir tout au long de sa vie, le visage qui gagne des rides, les cheveux qui deviennent blancs, les paupières qui s'affaissent, c'est à dire de l'incessante configuration/reconfiguration de son aspect physique dans le temps, on peut le concevoir comme le même corps au fil du temps, pas seulement parce que l'âme à laquelle il est uni l'identifie avec une modification d'elle, et ainsi confère l'indivisibilité à l'homme, mais aussi parce que la disposition et le fonctionnement spécifique de l'ensemble de ses parties assurent une « unité fonctionnelle » que permet son union avec l'âme. Si l'âme a un rôle à jouer dans ce contexte, ce n'est certainement pas celui d'assurer l'« unité fonctionnelle » de la machine du corps humain, car lorsque l'âme s'unit à cette machine, elle présente déjà toutes les dispositions requises pour exercer ces fonctions.

3.3 La question de l'absence d'indivisibilité réelle chez l'animal

Selon Gueroult, le corps humain considéré en dehors de son union avec l'âme, et conçu comme un simple mode de la substance étendue de second ordre, possède un fonctionnement semblable à celui d'un animal²⁴¹. Cette comparaison que Gueroult établit entre le corps humain considéré en dehors de son union avec l'âme et l'animal a pour fondement le fait que les fonctionnements des deux se ressemblent et peuvent être expliqués par des causes et des mouvements purement mécaniques²⁴². Cependant, lorsque Descartes

²⁴⁰ KOLESNIK-ANTOINE, 2009, p. 29.

²⁴¹ « Il suffit de réduire la réalité psychophysique de l'homme à la machine, c'est-à-dire à la réalité simplement *physique* de l'animal, pour que la « nature de l'homme » au sens étroit, se dissolve et devienne, au même titre que l'animal, un simple mode de la nature matérielle, dépourvu de substantialité individuelle, pure détermination de l'étendue modifiée par le mouvement ». GUEROUT, 2000, v. II, p. 173-174.

²⁴² « Mais, prise en elle-même, cette machine, avec tous ses dispositifs les plus ingénieux, s'explique comme celle du corps animal par des causes purement efficientes et physiques, mouvements, impulsions, chocs, dilatations, condensations, d'où les théories de la circulation du sang des esprits animaux, etc. D'où la comparaison de la machine humaine avec un automate très compliqué. Dans ces conditions il y a parfaite

compare le corps humain à une machine, il le fait toujours à travers des suppositions et expériences mentales, c'est-à-dire en imaginant comment serait ce corps en dehors de son union avec l'âme. Dans ce contexte, Descartes assume qu'il n'existe pas d'indivisibilité réelle dans la machine du corps humain, tout comme il assume que cette indivisibilité n'existe pas chez l'animal. Mais lorsqu'il s'agit de décrire la nature de l'homme, Descartes considère toujours le corps humain dans son union avec l'âme.

Considéré à partir du point de vue de sa nature, qui présuppose son union substantielle avec l'âme, le corps humain ne peut pas être comparé à une machine et, par conséquent, à l'animal, dont l'unité et l'indivisibilité sont relatives, précaires et temporaires. De fait, comme l'observe Gueroult, il n'existe pas d'indivisibilité réelle dans les corps qui existent dans la nature, mais elle existe dans le composé substantiel formé par l'âme et le corps, c'est-à-dire dans l'homme, et d'une certaine manière elle existe aussi dans le corps humain, dans la mesure où c'est un corps uni substantiellement à une âme, et il est ainsi le corps d'un homme²⁴³. En tous les cas, il convient de souligner ici que l'indivisibilité réelle à laquelle Descartes se réfère dans le contexte où il examine la nature du corps humain n'est pas celle que l'on pourrait trouver dans un type spécial de corps en opposition aux autres corps, mais celle qui existe dans la nature humaine, c'est-à-dire chez l'homme. En outre, comme nous le verrons en détails dans le prochain chapitre, Descartes admet que l'homme possède une indivisibilité réelle même sans être une substance.

Pour Gueroult, la distinction proposée par Descartes dans sa discussion sur la différence entre les animaux et les hommes ne serait pas entre la machine du corps de l'animal et la machine du corps humain, mais entre une machine qui fonctionne mécaniquement et automatiquement (l'animal) et une machine unie substantiellement à une âme qui agit librement et spontanément (l'homme)²⁴⁴. Ainsi, une conséquence de cette discussion serait le fait que les animaux, en tant que simples modes d'une substance étendue de second ordre, seraient des « unités précaires et sans réalité », pour reprendre l'expression

homogénéité entre les mêmes effets (machine animale, machine du corps humain) et les mêmes causes (mécanisme) ». Ibid., p. 179-180.

²⁴³ « Dans ce sens, on voit que l'indivisibilité du corps humain n'est nullement le caractère de liaison réciproque entre les différentes parties constituant le tout de la mécanique organique, prise en soi, mais uniquement l'appartenance de cette machine à l'âme qui s'y trouve associée. En conséquence, l'indivisibilité fonctionnelle réelle du corps humain résulte de son union avec l'âme, et il n'y a aucune indivisibilité réelle dans l'animal machine. En outre, l'indivisibilité du corps humain, c'est non pas de celle de la machine, mais celle de l'homme, la nature composée qui le constitue ne pouvant tirer son indivisibilité qui de l'âme qui est en elle, puisque l'âme est seule à posséder cette propriété et s'oppose par la même à l'étendue, toujours divisible ». Ibid., p. 180-181.

²⁴⁴ « S'il y a une cassure entre l'ordre du corps des animaux et l'ordre du corps humain, c'est seulement en ce sens que le corps humain est la seule de toutes les machines à être substantiellement unie à une âme ». GUEROULT, 2000, v. II, p. 179.

de Gueroult²⁴⁵. En prenant en compte cette conséquence, Gueroult attire l'attention sur le problème suivant qui pourrait s'ensuivre : si l'on coupe la patte d'un cheval, serait-il alors moins cheval qu'un autre qui possède toutes ses pattes²⁴⁶ ? Ce problème représente, dans la vision de Gueroult, une question sans réponse dans la métaphysique cartésienne²⁴⁷.

Nous pensons que, en se basant sur une interprétation moniste de la substance étendue cartésienne, il est possible d'accepter avec Gueroult que pour Descartes l'animal serait dépourvu d'indivisibilité réelle. Mais nous ajoutons à cela que rien n'empêche que Descartes puisse admettre que l'animal possède une « unité fonctionnelle », qui peut être expliquée par la disposition de ses parties, par le fonctionnement de l'ensemble de ses organes, et qui permet à l'animal d'être perçu comme un seul et même organisme à travers le temps.

Pour cela, il faut accepter l'argument selon lequel notre esprit peut concevoir la substance étendue de second ordre, qui constitue la totalité de l'univers physique, comme étant divisée en corps particuliers avec variations de taille, figure, position, mouvement local et superficie, bien que du point de vue métaphysique ces corps soient réellement dépourvus d'indivisibilité réelle et stricte. Si c'est le cas, lorsqu'une des pattes du cheval était coupée, il resterait le même cheval, puisque qu'il conserverait une « unité fonctionnelle », et ainsi pourrait être perçu par nous comme étant le même organisme avec ses variations de taille, figure, position, mouvement local et superficie. Bien que la disposition de ses organes et ses mouvements ne fonctionnent plus dans les meilleures conditions, le cheval avec une patte amputée préserverait encore une « unité fonctionnelle » et, finalement, un fonctionnement. Cette « unité fonctionnelle » assurerait au cheval qu'il puisse être perçu par nous comme le même cheval au fil du temps, bien que son unité soit précaire, relative et temporaire, c'est-à-dire dépourvue d'invisibilité réelle et stricte.

²⁴⁵ « Cette union substantielle est précisément ce qui empêche d'identifier le corps humain au corps de l'animal et à tous les autres corps du monde physique, lesquels sont sans unité réelle et ne constituent à l'intérieur de la substance étendue que des unités précaires et sans réalités ». Ibid., p. 175. « l'animal se voit refuser l'indivisibilité foncière et l'unité numérique qui caractérisent le corps humain ». Ibid., p. 177. « Par là on voit très clairement pourquoi le corps de l'animal, bien que présentant une structure organique quasi identique à celle de la machine matérielle du corps humain, est entièrement dépouillé de l'indivisibilité fonctionnelle, du fait qu'il n'est lié à aucune âme dans une nature composée substantielle ». Ibid., p. 186.

²⁴⁶ « Cette conception de l'indivisibilité de l'organisme, propre uniquement à un organisme animé effectivement, recelant une finalité psychophysique, et, par conséquent, réservée à l'homme seul, est extrêmement périlleuse dans ses conséquences, puisque là où cette finalité est conçue comme absente, l'indivisibilité doit disparaître. Dans ces conditions, ne suffira-t-il pas de couper la patte d'un cheval pour qu'il se trouve être moins cheval qu'un autre? ». Ibid., p. 181.

²⁴⁷ « Mais les machines animales n'offrent-elles pas en soi ces dispositions requises pour une union avec une âme? Ne présentent-elles pas les mêmes caractères d'organisation et d'interdépendance des parties entre elles et avec le tout, permettant, en principe, à une âme de s'unir à elles, en transformant le rapport relationnel purement mécanique de leurs éléments en nexus téléologique, leur conférant l'unité fonctionnelle indivisible? Pourquoi de telles « dispositions » restent-elles inutilisées? Question qui demeure sans réponse ». Ibid., p. 193-194.

De cette façon, pour Descartes, l'animal est une machine naturelle, douée d'une disposition complexe, qui possède Dieu comme artifice. Cette machine possède un enchaînement purement mécanique d'actions et réactions, qui explique en même temps la disposition et le fonctionnement de ses parties, de telle façon que l'unité de l'animal est simplement une unité de parties, c'est-à-dire une « unité fonctionnelle ».

3.4 Quelques questions sur la théorie des animaux-machines

Dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, Descartes imagine un « test » pour distinguer les machines qui imitent les animaux des vrais animaux, et les machines qui imitent les hommes des vrais hommes²⁴⁸. Cependant, il affirme que ce test ne fonctionnerait pas pour distinguer la première paire d'oppositions : « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que les animaux »²⁴⁹. Du point de vue de la métaphysique cartésienne, la machine qui imite un singe et le vrai singe sont tous les deux des modes de la substance étendue de second ordre. En tant que modes d'une seule substance, ils ont la même essence ou nature, à savoir, l'étendue. Cela explique le fait qu'ils échoueraient au test de distinction.

Toutefois, Descartes affirme qu'il n'en irait pas de même avec la seconde paire d'oppositions, qui est formée par la machine qui imite l'homme et le vrai homme, car on aurait deux moyens très sûrs pour les distinguer : « au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes »²⁵⁰. Selon Descartes, le premier moyen qui nous permettrait de distinguer les machines qui imitent les hommes des vrais hommes serait la reconnaissance de que les hommes font usage d'un langage pour exprimer leurs pensées aux autres hommes, ce qui n'est pas le cas des machines qui imitent les hommes : « Dont le premier est que jamais

²⁴⁸ Le terme « test » n'apparaît pas dans le texte de Descartes, ce terme est utilisé par Pierre Guenancia dans son analyse de l'extrait en question : « Le « test » imaginé par Descartes dans la 5^e partie du *Discours de la Méthode* procède, comme la fable du nouveau monde ou la supposition d'un malin génie, de la conscience de la nécessité de tordre le bâton dans l'autre sens pour convaincre les hommes malgré les préjugés qui imprègnent leurs croyances [...] Mieux vaut alors *imaginer* une expérience que personne n'a jamais pu faire et qui confronte non pas l'homme à l'animal, mais d'une part l'homme et la machine, d'autre part l'animal et la machine ». GUENANCIA, 2011, p. 53-54.

²⁴⁹ Alquié, I, p. 628. A.T, VI, 56.

²⁵⁰ Alquié, I, p. 628-629. A.T, VI, 56.

elles ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées »²⁵¹. Descartes affirme que bien qu'une machine puisse proférer des paroles et répondre à un stimulus, cela ne signifie pas qu'elle possède un langage divers et créatif, qui est l'expression d'une pensée, et en tant que tel implique une action par connaissance, libre, et pas une action par la disposition des organes :

Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire²⁵².

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes caractérise le langage humain par la diversité, la créativité et l'inventivité avec lesquelles les hommes composent les paroles pour répondre au sens de ce qui leur est communiqué, en opposition à l'expression programmée, déterminée et régulée des paroles proférées par une machine.

Ensuite, mais toujours dans le *Discours*, Descartes ajoute que le second moyen pour distinguer les machines qui imitent les hommes des vrais hommes serait la reconnaissance de ce que les derniers agissent par la connaissance, et non par la disposition des organes, comme les machines : « Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes »²⁵³. Alors, Descartes oppose la variété et la plasticité des actions humaines, qui s'expliquent par la présence d'une pensée libre et intelligente, à l'uniformité, dureté et rigidité des actions d'une machine, qui s'expliquent seulement par le mouvement des organes corporelles :

Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir²⁵⁴.

²⁵¹ Alquié, I, p. 629. A.T, VI, 56.

²⁵² Alquié, I, p. 629. A.T, VI, 56-57.

²⁵³ Alquié, I, p. 629. A.T, VI, 57.

²⁵⁴ Alquié, I, p. 629. A.T, VI, 57.

Ainsi, le test proposé par Descartes a comme résultat le fait qu'il n'est pas possible de distinguer les machines qui imitent les animaux des vrais animaux, mais seulement les machines qui imitent les hommes des vrais hommes. Car, contrairement aux machines qui imitent les hommes, les vrais hommes possèdent un comportement qui suppose la présence d'une pensée, c'est-à-dire d'une intelligence. En outre, Descartes observe que ces deux moyens qui nous permettent de distinguer les vrais hommes des machines qui imitent les hommes, à savoir, l'usage d'un langage divers et créatif et une action par la connaissance et l'intelligence, nous permettent aussi de reconnaître la différence entre les hommes et les animaux, selon ses mots : « Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes »²⁵⁵.

Pour Descartes, cette différence entre les hommes et les animaux peut être expliquée par le fait que, d'un côté, les animaux ne possèdent pas de langage divers et créatif ni, d'un autre côté, un comportement qui suppose une pensée et une intelligence : « Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable »²⁵⁶. Descartes affirme que l'absence de langage divers et créatif chez les animaux ne s'explique pas par l'absence d'organes appropriés chez ces créatures, mais par l'absence d'une pensée en eux. Il argumente qu'il existe des animaux qui peuvent proférer des paroles mécaniquement, mais cela ne signifie pas qu'ils pensent, tandis qu'il existe des hommes qui, nés sourds et muets, ne peuvent pas proférer des paroles, mais par le fait qu'ils pensent, ils peuvent instituer certains signes créatifs et divers pour exprimer leurs pensées :

Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout²⁵⁷.

²⁵⁵ Alquié, I, p. 630. A.T, VI, 57.

²⁵⁶ Alquié, I, p. 630. A.T, VI, 57.

²⁵⁷ Alquié, I, p. 630. A.T, VI, 57-58.

Pour Descartes, la différence entre les hommes et les animaux n'est pas une différence de degré, mais de nature. Tandis que la nature de l'animal est purement corporelle, puisqu'il est un mode de la substance étendue de second ordre, la nature humaine ne se réduit pas au corps, mais elle doit plutôt être conçue comme une union étroite entre deux natures réellement distinctes, à savoir, d'un mode de la substance étendue de second ordre avec une substance pensante de second ordre :

Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égâlât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre²⁵⁸.

Étant donné que les animaux et les hommes ne partagent pas la même nature, Descartes affirme qu'on ne doit pas confondre le langage humain, qui est créatif et divers, et le comportement humain, qui suppose pensée et intelligence, avec les mouvements naturels, purement corporels, pour lesquels les animaux et les machines peuvent être programmés de manière à les exécuter sans qu'aucune pensée, créativité ou diversité ne soit impliquée :

Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage : car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables²⁵⁹.

Toujours dans le *Discours*, Descartes soutient qu'il y a beaucoup d'animaux qui réalisent mieux que les hommes certaines actions, ce qui s'explique seulement par la disposition des organes. Cependant, dans sa vision, ces animaux ne réalisent jamais des actions qui ont pour cause la pensée. Car, Descartes argumente que s'ils réalisaient aussi ce genre d'action, ils seraient meilleurs que les hommes en tout, ce qui n'est pas le cas. Ainsi, Descartes propose que le comportement de l'homme est différent du comportement de l'animal aussi bien parce qu'il est capable de réaliser des actions qui ont pour cause la pensée, que parce que certaines des actions qu'il réalise, et qui ont comme cause la seule disposition de ses organes, sont mieux réalisées par l'animal :

²⁵⁸ Alquié, I, p. 630. A.T, VI, 58.

²⁵⁹ Alquié, I, p. 630-631. A.T, VI, 58.

C'est aussi une chose remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence²⁶⁰.

Finalement, Descartes conclut que l'âme rationnelle ne peut être expliquée par le recours à aucune propriété de la matière, de sorte que si l'on pouvait attribuer quelque espèce d'âme aux animaux, alors elle serait purement corporelle, et ainsi aurait une nature réellement distincte de la nature de l'âme que l'on peut trouver chez l'homme. En tous les cas, Descartes admet seulement une âme unique, dont la nature est purement rationnelle :

J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé [...] Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu [...] il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis ; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps et, par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle²⁶¹.

Dans certains textes, Descartes affirme que les animaux possèdent des sentiments, c'est-à-dire des sensations, des appétits et des passions. Parmi ces textes, l'on peut considérer trois lettres, à savoir, la lettre à Pollot d'avril/mai 1638, au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 et à Morus du 5 février 1649. Cependant, la question qui se pose est de savoir comment il a compris le sentiment des animaux dans ces textes. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de considérer, premièrement, le fameux passage des *Réponses aux Sixièmes Objections*, citée dans l'*Introduction*, où Descartes propose l'existence de trois degrés de réponse sensorielle²⁶². Dans ce passage, il soutient que dans le premier degré de

²⁶⁰ Alquié, I, p. 631. A.T, VI, 59.

²⁶¹ Alquié, I, p. 631-632. A.T, VI, 59.

²⁶² Alquié, II, p. 878-879. A.T, XI, 236-237.

réponse sensorielle se trouvent les mouvements des particules dans les organes corporelles, ainsi que les changements de figure et de situation, qui proviennent de ces mouvements ; dans le second degré, se trouvent les pensées qui se produisent dans l'âme à l'occasion de ces mouvements, à savoir, les sentiments de douleur, de chatouillement, de faim, de soif et des couleurs, qui résultent de l'union de l'âme avec le corps ; enfin, dans le troisième degré, se trouvent tous les jugements qui résultent de notre perception sensible. Selon cette classification en trois degrés de réponse sensorielle, Descartes pourrait accepter que les animaux aient le premier degré, puisque ce degré n'exige pas le concours d'une âme, mais seulement le mouvement des organes corporels. De fait, il a reconnu que les animaux possèdent des sentiments de ce type, car il a affirmé dans les *Réponses aux Sixièmes Objections* que ces mouvements sont communs aux hommes et aux animaux : « Et c'est en ce mouvement du cerveau, qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment »²⁶³. De la même façon, dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, il a reconnu que les hommes possèdent ce premier degré de réponse sensorielle lorsqu'il a décrit les actions qui se réalisent automatiquement et mécaniquement, c'est-à-dire les actions qui ne dépendent pas du concours de l'âme :

Et même il ne le détermine pas toujours ; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, ne ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action ; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l'esprit le puisse empêcher²⁶⁴.

Dans la lettre à Renéri (pour Pollot) de 1638, Descartes imagine la situation hypothétique d'un homme qui n'aurait jamais vu d'animal dans toute sa vie, mais seulement d'autres hommes. Selon lui, cet homme, étant habile dans l'art mécanique, aurait construit plusieurs machines dont certaines auraient la figure des hommes et d'autres auraient la figure d'un cheval, d'un chien, d'un oiseau, enfin, d'animaux de divers types. Ainsi, ces machines auraient été construites de telle façon qu'elles pourraient imiter toutes les actions de animaux,

²⁶³ Alquié, II, p. 879. A.T, XI, 237.

²⁶⁴ Alquié, II, p. 670-671. A.T, XI, 178.

et même les signes naturels, qui chez les hommes, servent à exprimer les passions. Ainsi Descartes affirme que cet homme aurait deux moyens très sûrs pour distinguer les vrais hommes des machines qui imitent les hommes, à savoir, il pourrait constater que les machines ne feraient pas usage d'un langage et agiraient de façon mécanique et régulière :

Et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement en ferait un homme, qui aurait été nourrit toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns autres animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns avaient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêche à discerner, entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure; et à qui l'expérience aurait appris qu'il n'y a, pour les reconnaître, que les deux moyens que j'ai expliqué en la page 57 de ma *Méthode* : dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge; et l'autre que, bien que souvent les mouvements qu'ils font soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils manquent néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne ferraient les plus insensés²⁶⁵.

Ensuite, Descartes soutient que bien que l'homme de la situation hypothétique n'ait jamais vu de vrais animaux, il n'aurait pas de difficultés à les reconnaître, étant donné que le comportement de ces animaux serait semblable au comportement des machines. Il ajoute alors que lorsque cet homme connaîtrait de vrais animaux, il constaterait qu'ils seraient aussi différents des vrais hommes que les machines qui imitent les hommes : « Or il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous, et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates, qui, étant composé par la nature, seraient incomparablement plus accomplis qu'aucun de ceux qu'il aurait faits lui-même auparavant »²⁶⁶. Ainsi, Descartes suggère que les signes naturels, que l'on peut observer aussi bien dans les machines que chez les animaux, possèdent une nature purement corporelle et réellement distincte des sentiments qu'ils peuvent évoquer chez

²⁶⁵ Alquié, II, p. 55-56. A.T, II, 39-40. Alquié explique dans une note que l'édition d'Adam et Tannery ignore le destinataire de cette lettre, et considère qu'elle est datée de mars 1638.

²⁶⁶ Alquié, II, p. 56-57. A.T, II, 41.

certaines créatures, ces sentiments que seuls les composés substantiels d'âme et de corps seraient capables de posséder.

Dans la lettre à Morus du 5 février 1649, Descartes affirme que tous les mouvements que les animaux peuvent exécuter doivent être expliqués sans recours à aucun principe au-delà de la disposition des organes :

Mais ayant pris garde, après y avoir bien pensé, qu'il faut distinguer deux différents principes de nos mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme, que j'ai défini une substance qui pense, j'ai cherché avec grand soin si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d'un seul. Or, ayant connu clairement qu'ils pouvaient venir d'un seul, c'est-à-dire du corporel et du mécanique, j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât. Je ne m'arrête point à ces tours et finesses des chiens et des renards, ni à toutes les choses que les bêtes font, ou par crainte, ou pour attraper à manger, ou pour l'amour : je m'engage à expliquer tout cela très facilement par la seule conformation des membres de animaux²⁶⁷.

Toujours dans cette lettre, il soutient que bien que l'on soit capable de percevoir des mouvements naturels de haine, de peur, de faim et d'autres semblables chez les animaux, nous n'avons aucune raison d'affirmer que ces animaux possèdent un langage ou un ensemble de signes qui révéleraient que ces mouvements sont accompagnés de pensée chez ces créatures :

Mais la principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel²⁶⁸.

Ainsi, Descartes reconnaît qu'il n'y a aucune preuve qu'il existe un langage et une pensée chez les animaux, et il déclare à la fin de cette lettre que, malgré cela, il n'a jamais nié la vie, ni même le sentiment à ces créatures, à condition que la vie soit comprise dans ce cas-là

²⁶⁷ Alquié, III, p. 884. A.T, V, 276.

²⁶⁸ Alquié, III, p. 886. A.T, V, 278.

comme se référant à la chaleur du cœur, et le sentiment comme désignant seulement les mouvements des organes corporels : « Je passe, pour abrégé, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps »²⁶⁹.

Puis, dans la lettre du marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, Descartes affirme que les chiens, les chevaux et les singes sentent la peur, l'espoir et la joie, mais il ajoute que ces sentiments doivent être expliqués sans la présence d'aucune pensée chez ces animaux : « car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement d'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée »²⁷⁰. Ainsi, dans cette lettre, Descartes décrit les animaux possédant des sentiments, comprenant par sentiments les mouvements dans les organes corporels, qui correspondent au premier degré de réponse sensorielle des *Réponses aux Sixièmes Objections*. Cependant, bien que Descartes soutienne que les sentiments des animaux désignent seulement des mouvements dans la matière, cela ne signifie pas que pour lui les animaux soient insensibles. Cette thèse, Descartes ne l'a jamais soutenue, comme l'a récemment souligné Pierre Guenancia :

La machine de Descartes n'est pas insensible : elle peut agir, pâtir, sentir. Mais comme une machine, c'est-à-dire sans penser qu'elle agit, qu'elle pâtit ou qu'elle sent. De ce mode de vie, il faut bien reconnaître que nous ne pouvons pas faire une idée distincte. Mais, justement, cette limite de la compréhension ne doit pas être franchie en posant une thèse négative comme : les bêtes ne pensent pas, donc elles ne vivent pas, ne sentent pas, pas plus que des horloges ou des instruments de musique. Cette thèse, nous espérons bien l'avoir montré, n'est pas celle de Descartes²⁷¹.

Ce que nous pouvons conclure jusqu'ici sur la base des lettres de Descartes sur la théorie des animaux-machines est le fait qu'il caractérise le comportement animal comme mécanique,

²⁶⁹ Alquié, III, p. 886. A.T, V, 279.

²⁷⁰ Alquié, III, p. 694-695. A.T, IV, 574-575.

²⁷¹ GUENANCIA, 2010a, p. 58.

régulier, uniforme, habituel et automatique, en opposition au comportement humain qui est créatif, irrégulier, plastique et spontané.

De plus, en ce qui concerne la différence entre les hommes et les animaux, dans la version latine des *Principes*, I, article 37, Descartes affirme que les hommes agissent librement, et à cause de cela ils sont moralement responsables de leurs fautes et vertus : « c'est une suprême perfection dans l'homme que d'agir par volonté, c'est-à-dire librement, d'être ainsi d'une manière particulière l'auteur de ses actions, et de mériter la louange à cause d'elles. En effet, on ne loue pas les automates d'effectuer exactement tous les mouvements pour lesquels ils ont été établis, puisqu'ils les effectuent ainsi nécessairement »²⁷². Il est intéressant de noter que Descartes n'affirme pas, dans cet extrait, que les animaux sont inférieurs aux hommes parce qu'ils agissent mécaniquement. Ce qu'il soutient, c'est que les animaux n'agissent pas librement, et à cause de cela ils ne sont pas moralement responsables de leurs actions, tandis que les hommes agissent librement, et à cause de cela ils peuvent être loués ou blâmés pour leurs actions. Descartes reconnaît que parce que les actions des animaux sont mécaniques, elles ne peuvent pas être moralement évaluées, mais il n'affirme pas que ces actions soient inférieures aux actions libres des hommes. Ainsi, il ne semble pas y avoir d'évidence textuelle qui nous permette de reconnaître un mépris de la part de Descartes pour les machines ou pour les animaux, dont les mouvements et actions sont mécaniques et réguliers. En général, les machines dont Descartes décrit le fonctionnement dans ses textes représentaient des symboles de richesse et d'admiration pour la société de son époque. En effet, ces machines pouvaient être trouvées dans les jardins des rois²⁷³, dans les églises²⁷⁴ et quelques-unes représentaient d'importantes figures mythologiques, comme Diana et Neptune²⁷⁵. Ainsi, il est possible de supposer que, pour Descartes, les machines produites par

²⁷² Moreau, p. 115. A.T, VIII, 18-19.

²⁷³ « Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l'eau se meut, en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent ». Alquié, I, p. 390. A.T, XI, 130.

²⁷⁴ « Si vous avez jamais eu la curiosité de voir de près les orgues de nos églises, vous savez comment les soufflets y poussent l'air en certains réceptacles, qui, ce me semble, sont nommés à cette occasion les porte-vents ; et comment cet air entre de là dans les tuyaux, tantôt dans les uns, tantôt dans les autres, selon les diverses façons que l'organiste remue ses doigts sur le clavier ». Alquié, I, p. 436. A.T, XI, 165.

²⁷⁵ « Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes de ses sens [...] sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes et fontaines, causent eux-mêmes sans y penser des mouvements qui s'y font en leur présence : car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains carreaux tellement disposés, que, par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des roseaux ; et s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune qui les menacera de son trident ; ou s'ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l'eau contre la face ; ou choses semblables, selon le caprice des ingénieurs qui les ont faites ». Alquié, I, p. 390-391. A.T, XI, 131.

les hommes étaient des objets d'admiration et, de plus, symbolisaient la richesse dans une société. Mais si les machines qui sont produites par les hommes sont ainsi considérées par Descartes, alors les machines naturelles, c'est-à-dire les animaux, qui sont produits par le plus parfait des artisans, présentent des raisons encore plus fortes d'être admirées :

Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi de mouvements plus admirables, qu'aucun de celles qui peuvent être inventées par les hommes²⁷⁶.

Un important aspect de la théorie cartésienne des animaux-machines est la thèse selon laquelle les machines naturelles sont créées par le plus parfait des artisans, à savoir, Dieu. L'argument de Descartes semble être le suivant : étant donné que les machines artificielles sont objets d'admiration pour les hommes et symbole de richesse pour la société, alors les machines naturelles qui sont produites par le plus parfait des artisans ont encore plus de raisons d'être admirées. Par conséquent, comme Gordon Baker et Katherine Morris l'ont observé, dans le livre *Descartes Dualism*, deux implications morales semblent être facilement déduites de cet argument. En premier lieu, si les machines artificielles, produites par les hommes, étaient détruites sans aucun motif ou raison, cela serait considéré non seulement comme un acte de vandalisme pour la société, mais comme une offense à son artisan ; en second lieu, si les machines naturelles, produites par le meilleur des artisans, étaient sacrifiées sans motif ou raison, cela serait considéré non seulement comme un crime par la société, mais comme une offense à Dieu²⁷⁷. De cette façon, il est possible de conclure que la théorie

²⁷⁶ Alquié, I, p. 628. A.T, VI, 55-56. Vérifier aussi un extrait de la lettre à Regius de janvier 1642 : « Je voudrais expliquer comment les automates sont aussi des ouvrages de la nature, et que les hommes en les fabriquant ne font qu'appliquer les choses actives aux passives, comme, par exemple, en semant du grain, ou en procurant la génération d'un mulet; ce qui n'apporte aucune différence essentielle, mais seulement naturelle. Cette différence pourtant du plus ou moins est grande, comme vous dites, parce que le peu de roues qui composent une horloge ne peuvent entrer en aucune comparaison avec le nombre infini d'os et de nerfs, de veines, d'artères, etc., qui se trouvent dans le plus viril de tous les plus petits animaux ». Rodis-Lewis, p. 89. A.T, III, 504. Vérifier aussi un passage de l'*Homme*, à savoir, Alquié, I, p. 380. A.T, XI, 120.

²⁷⁷ « The logical point, that the *Bête-machine* Doctrine requires God as the Artificer [...] First, this point has the power to refuse the common criticism that his doctrine is morally outrageous. It would be a serious form of wrongdoing to smash up the products of another's labor and skill; not mere vandalism to destroy a clock, but rather an injury to the clock-maker (in a different sense, to the whole village in the case of a church clock). (We today might react with similar outrage to vandalism of an Old Master's painting). The wanton harming or destruction of animals would be an even more heinous crime – nothing less than doing an injury to *God*. A serious misunderstanding is involved in the widespread objection that Descartes' *Bête Machine* Doctrine makes the torturing of brutes morally blameless ». BAKER e MORRIS, 1996, p. 95.

cartésienne des animaux-machines n'implique aucun mépris ni envers les machines, ni envers les animaux, puisque Descartes les considère comme des objets d'admiration pour les hommes et comme des symboles de richesse pour une société, surtout dans le cas des animaux, dont l'artisan est le plus parfait de tous. Cette admiration provient du fait que les machines et les animaux sont capables de réaliser toutes les actions de façon autonome par rapport à l'âme, et cette autonomie, caractéristique de leurs actions, était pour Descartes la marque de leur perfection.

3.5 Hylémorphisme et théorie du corps humain

Certains interprètes soutiennent que pour Descartes l'union entre le corps humain et l'âme peut être expliquée à travers des concepts présents dans la pensée scolastique. Dans *L'individualité selon Descartes*, Geneviève Rodis-Lewis affirme que le modèle hylémorphique est adopté par Descartes pour expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme : « Dans le domaine de l'union de l'âme et du corps, la composition hylémorphique retrouve ainsi son sens originel, indûment étendue à la matière : loin d'être une survivance mal adaptée au reste de son système, la thèse cartésienne de "l'âme, forme du corps" explique la genèse de l'anthropomorphisme qui caractérise la physique scolastique »²⁷⁸. Dans *The Unity of Descartes Man*, Hoffman soutient que Descartes considère l'âme comme inhérente au corps, comme les scolastiques considéraient la forme comme inhérente à la matière²⁷⁹. Cela révèle, pour Hoffman, une conception hylémorphique de l'union corps et âme dans la pensée cartésienne, qui reflétait les visions des philosophes médiévaux Scotus et Ockham²⁸⁰. Dans cette section, nous examinerons les arguments de Hoffman en faveur de l'existence d'une vision hylémorphique présente dans la pensée de Descartes sur l'union du composé substantiel de corps et âme, et nous montrerons que ses arguments présentent certaines incompatibilités avec la métaphysique cartésienne et, surtout, avec la théorie cartésienne de la substance. Ainsi, nous soutiendrons que, bien que Descartes utilise une terminologie scolastique dans certains textes, cette terminologie n'exprime pas une adhésion

²⁷⁸ RODIS-LEWIS, 1950, p. 5.

²⁷⁹ « In part II, it will be argued that Descartes believes mind inheres in body as form inheres in matter, and this hylomorphic conception of the union of mind and body does real philosophical work for him ». HOFFMAN, 1991, p. 170.

²⁸⁰ « In discussing the most important objection against taking his hylomorphism seriously, I will argue contrary to Gilson that Descartes's account of the *per se* unity of his man compares favorably with medieval accounts of *per se* unity, and, indeed, is remarkably close to the views of Scotus and Ockham ». HOFFMAN, loc. cit.

conceptuelle de sa part. Cette position est en harmonie avec les travaux d'Étienne Gilson²⁸¹, Henri Gouhier²⁸², Jean Laporte²⁸³ et, plus récemment, de Marleen Rozemond²⁸⁴.

Une première difficulté qui se présente à la lecture de Hoffman est le fait que, dans la lettre à Regius de janvier 1642, Descartes reconnaisse que la théorie scolastique des formes substantielles n'est pas nécessaire pour fournir des explications sur la nature, dans le cadre de son système philosophique:

Je souscris ici volontiers au sentiment de M. le recteur, qui dit qu'il ne faut pas chasser sans sujet de leur ancien domaine de [pauvres] innocents, c'est-à-dire ces êtres qu'on appelle formes substantielles et qualités réelles; pour nous jusqu'ici nous ne les avons pas encore absolument rejetés. Nous déclarons seulement que nous n'avons pas besoin d'eux pour rendre raison des choses naturelles, et nous croyons que nos sentiments sont particulièrement recommandables, en ce qu'ils sont indépendants de ces êtres supposés incertains, [et dont on ignore la nature] : mais comme en cette occasion c'est presque la même chose de dire qu'on ne veut pas se servir de ces êtres, et de dire qu'on les rejette, parce que la seule raison qui les fait admettre aux autres est qu'ils les croient nécessaires pour expliquer la cause des effets naturels, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que nous les rejetons entièrement²⁸⁵.

Cependant, dans cette même lettre, où Descartes critique la théorie scolastique des formes substantielles, il affirme aussi que l'âme serait la vraie forme substantielle de l'homme – « l'âme, qui est la véritable forme substantielle de l'homme²⁸⁶ » – et qu'elle serait l'unique forme substantielle, tandis que les autres formes substantielles seraient composées de configuration et de mouvement des parties de la matière : « l'âme humaine [...] laquelle étant

²⁸¹ « Nous n'oublions pas l'art qu'eut toujours Descartes de verser du vin nouveau dans des vieilles outres; mais il n'y en a pas moins lieu de se demander si ce n'étaient là que des concessions verbales dont il aurait pu se dispenser, ou si c'étaient des expressions à l'usage desquels il était acculé, ou si, enfin, il ne gardait pas avec l'expression quelque chose de l'idée. C'est, semble-t-il, la dernière hypothèse qui est la vraie, et l'on peut en apporter une preuve décisive ». GILSON, 1967, p. 247.

²⁸² « Ce que Descartes retient de la philosophie scolastique, c'est précisément ce qui n'a rien de philosophique » ; « S'il arrive que des formules scolastiques se glissent sous la plume de Descartes, on ne saurait les comparer au mur de la basilique romane que l'architecte a conservé dans la construction de la cathédrale gothique : elles ne servent en aucune manière à l'édification de la nouvelle philosophie. Elles sont là pour servir à sa communication ». GOUHIER, 1999, p. 352. « Sous la plume, la formule thomiste de l'union va donc couvrir cette thèse non thomiste par laquelle l'âme est une substance complète sans le corps et le corps une substance complète sans l'âme ». Ibid., p. 353.

²⁸³ « Mais, en se servant ici de l'expression scolastique, il lui donnera un sens nouveau : l'union, en l'espèce, ne peut être entendue, à la façon aristotélico-thomiste, comme celle de la forme et de la matière ; car l'âme est bien, si l'on veut, la forme du corps en ce qu'elle est pour lui principe de mouvement (1), mais elle est beaucoup plus que la forme du corps, puisque la forme n'est distincte de la matière que par abstraction, et que l'âme est distincte du corps d'une distinction réelle (2) ». LAPORTE, 2000, p. 227-228.

²⁸⁴ « The mere occurrence of Aristotelian language is certainly not sufficient to support a hylomorphic interpretation ». ROZEMOND, 1998, p. 152.

²⁸⁵ Rodis-Lewis, p. 83. A.T., III, 501. Voir aussi les autres extraits de cette lettre : Rodis-Lewis, p. 73. A.T., III, 491. Rodis-Lewis, p. 87-89. A.T., III, 503. Rodis-Lewis, p. 93. A.T., III, 506.

²⁸⁶ Rodis-Lewis, p. 93. A.T., III, 506.

seule reconnue forme substantielle, et les autres ne consistant que dans la configuration et le mouvement des parties, cette seule prérogative qu'elle a sur les autres montre clairement qu'elle diffère des autres en nature »²⁸⁷. Ces différences déclenchent une discussion, dans le contexte de la littérature, sur la question de savoir si Descartes aurait ou non abandonné la théorie scolastique des formes substantielles et, par conséquent, s'il aurait ou non adopté une théorie hylémorphique pour expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme.

Hoffman défend une position intermédiaire, il reconnaît que Descartes ne considère pas la théorie hylémorphique valide pour fournir des explications sur la physique, mais il argumente que les deux plus grandes raisons que le philosophe fournit pour la rejeter de son système ne s'appliquent pas à l'âme. Selon Hoffman, la première raison consiste dans le fait que Descartes affirme dans la lettre à l'abbé de Launay du 22 juillet 1641²⁸⁸ que les formes substantielles et les qualités réelles sont des entités anthropomorphiques, dans la mesure où elles attribuent des propriétés aux corps qui appartiennent seulement à l'âme :

c'est à savoir, que les premiers jugements que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps ; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme, en la composition des idées, qu'ils forment des qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée²⁸⁹.

Ainsi, Hoffman affirme dans un premier temps qu'il est évident que l'argument selon lequel les formes substantielles sont des entités anthropomorphiques ne serait pas une raison pour exclure l'âme de cette catégorie, puisque l'âme est humaine. Puis il considère la seconde raison fournie pour Descartes pour rejeter ces entités de son système, à savoir, que les formes substantielles sont des entités simplement théoriques et dispensables, parce qu'elles n'ont pas de valeur explicative, ce qui peut être vérifié dans la lettre à Morus du 13 juillet 1638:

Car si l'on considère qu'en tout ce qu'on a fait jusqu'à présent en la physique, on a seulement tâché d'imaginer quelques causes par lesquelles on pût expliquer les phénomènes de la nature, sans toutefois qu'on ait guère pu y réussir; puis si on compare les suppositions des autres avec les miennes, c'est-à-dire toutes leurs qualités réelles, leurs formes substantielles, leurs éléments et choses semblables, dont le nombre est presque infini, avec cela seul, que

²⁸⁷ Rodis-Lewis, p. 87. A.T., III, 503. Vérifier aussi les extraits suivants de cette lettre : Rodis-Lewis, p. 73. A.T., III, 491. Rodis-Lewis, p. 87-89. A.T., III, 503. Rodis-Lewis, p. 93. A.T., III, 506.

²⁸⁸ Dans une note, Alquié affirme qu'il n'est pas certain ni de la date ni du destinataire de cette lettre, et que les indications fournies se trouvent chez A.T., III, 419.

²⁸⁹ Alquié, II, p. 353-354. A.T., III, 419.

tous les corps sont composés de quelques parties, qui est une chose qu'on voit à l'œil en plusieurs, et qu'on peut prouver par une infinité de raisons dans les autres (car pour ce que je mets de plus, à savoir que les parties de tel ou tel corps sont de telle figure, plutôt que d'une autre, il est aisé de le démontrer à ceux qui avouent qu'ils sont composés de parties) ; et enfin si on compare ce que j'ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nuages, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduits ; bien que je me réserve à le démontrer en un autre endroit²⁹⁰.

Pour Hoffman, l'argument selon lequel les formes substantielles sont des entités théoriques et dispensables aussi ne pourrait pas être appliqué à l'âme, parce qu'elle existe, ce qui est affirmé dans la *Seconde Méditation*. Ainsi il conclut que Descartes aurait rejeté l'usage de la théorie des formes substantielles et des qualités réelles pour fournir des explications sur le monde physique, mais qu'il aurait ouvert une exception pour le cas de l'âme, de telle façon qu'elle serait la seule forme substantielle admise dans son système métaphysique.

Outre la lettre à Regius, Hoffman trouve dans d'autres textes cartésiens des affirmations qui appuient la vision selon laquelle pour Descartes l'âme serait inhérente au corps comme la forme est inhérente à la matière. Dans la règle XII, des *Règles pour la Direction de l'Esprit*, Descartes affirme que l'esprit de l'homme informe son corps : « je voudrais exposer ici ce qu'est l'esprit de l'homme, ce qu'est son corps, comment celui-ci est informé par celui-là »²⁹¹. Dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, Descartes reconnaît que : « bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni »²⁹². Et dans l'article 189 de la quatrième partie des *Principes*, il soutient que l'âme informe tout le corps : « Il faut donc savoir que l'âme humaine, même si elle informe le corps entier, a toutefois son siège principal dans le cerveau, dans lequel seul non seulement elle connaît par l'entendement et imagine, mais aussi sent »²⁹³. En ce qui concerne ce dernier texte, il convient de donner une précision. Vere Chappell observe que dans la traduction française des *Principes* de 1647, postérieure à la version latine de 1644, Descartes a substitué l'expression « informe le corps entier » par l'expression « soit unie à tout le corps »²⁹⁴. Ce changement, selon Chappell, suggère un souci de Descartes pour une

²⁹⁰ Alquié, II, p. 75. A.T, II, 200.

²⁹¹ Alquié, I, 135. A.T, X, 411.

²⁹² Alquié, II, p. 885. A.T, VII, 441-442.

²⁹³ Moreau, p. 203. A.T, VIII, 315.

²⁹⁴ Alquié, III, p. 503-504. A.T, IX, 310.

précision conceptuelle, ce qui pourrait expliquer son exclusion de la terminologie scolastique²⁹⁵.

En outre, d'autres interprètes, tels comme Étienne Gilson, Henri Gouhier, Jean Laporte et Marleen Rozemond, croient que la terminologie scolastique utilisée par Descartes dans certains textes ne représente pas sa vraie position philosophique. Le commentaire de Gouhier est clair : « Ce que Descartes retient de la philosophie scolastique, c'est précisément ce qui n'a rien de philosophique »²⁹⁶. Cependant, contrairement à ces interprètes, Hoffman prétend soutenir qu'un modèle scolastique d'explication, basé sur une théorie hylémorphique, aurait été adoptée par Descartes pour résoudre des problèmes concernant l'union du composé substantiel corps et âme. Dès lors, pour défendre la plausibilité de sa lecture, Hoffman se propose d'examiner quatre objections à sa position, lesquelles nous présenterons dans la suite, ainsi que les respectives réponses, dans l'objectif de proposer des arguments pour combattre ces dernières.

La première objection examinée par Hoffman se base sur un extrait de la *Sixième Méditation*, où Descartes observe que la substance pensante et la substance étendue de second ordre sont différentes, basé sur l'argument que la première substance est indivisible et la seconde divisible : « De fait, pour commencer, je remarque ici qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps de par sa nature est toujours divisible, et l'esprit, lui, absolument indivisible »²⁹⁷. Cet argument a des implications sur la compréhension de l'unité de l'homme. Si, pour Descartes, l'homme peut être conçu comme une substance composée d'un esprit et d'un corps, et ainsi comme ayant deux attributs principaux, la pensée et l'étendue, alors cela implique de le concevoir comme étant indivisible et divisible en même temps, ce qui serait contradictoire. Par conséquent, l'homme ne pourrait pas être considéré comme un individu dans la philosophie cartésienne. En réponse à cette objection, Hoffman argumente que bien que Descartes affirme que l'âme est indivisible, il n'affirme pas la même chose en ce qui concerne l'homme.

Le principal problème que nous voyons dans cette discussion se réfère à un faux présumé que l'objection prétend combattre, et qui ne s'applique pas à la théorie cartésienne de la substance. En visant à lier individualité avec substantialité, cette objection a pour objectif de combattre la thèse selon laquelle l'homme pour Descartes serait une substance, et à partir de là on en déduit la difficulté de coexistence de deux attributs principaux de natures

²⁹⁵ CHAPPELL, 1994, p. 415

²⁹⁶ GOUHIER, 1999, p. 351.

²⁹⁷ Michelle Beyssade, p. 247-248. A.T, VII, 85-86.

incompatibles dans une substance. Cependant, comme nous l'avons vu dans la section 1.6, étant donné l'identité ontologique entre la substance et l'attribut principal, il serait contradictoire que deux attributs principaux puissent coexister dans une substance, parce que cela reviendrait à considérer une substance avec deux natures différentes en même temps. Si c'est le cas, Descartes ne peut pas admettre l'existence d'une substance composée de deux attributs principaux, c'est-à-dire de pensée et d'étendue. Comme conséquence, l'homme n'est pas une substance composée, et ainsi il n'est pas indivisible et divisible au même temps. Cependant, bien que l'homme ne soit pas une substance, nous pensons qu'il peut être considéré comme un individu du fait de son unité, comme Descartes semble clairement le suggérer dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, comme nous l'avons indiqué dans l'*Introduction*²⁹⁸. Cette question de l'unité de l'homme sera examinée en détails dans le prochain chapitre.

La seconde objection qu'Hoffman examine contre sa position se base sur les observations de Gouhier sur les définitions de substance fournies par Descartes dans *l'Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections* et dans les *Principes*, I, article 51. Gouhier soutient que selon ces définitions, une substance est un sujet qui métaphysiquement comme grammaticalement ne peut pas être un attribut, où le terme « attribut » est conçu dans son sens général de modes ou qualités²⁹⁹. Ainsi, pour Gouhier, si par définition aucune substance ne peut être un mode ou une qualité, alors il serait contradictoire pour Descartes de soutenir qu'elle serait une qualité du corps, c'est-à-dire de soutenir qu'elle serait inhérente au corps.

En réponse à Gouhier, Hoffman argumente que la thèse selon laquelle l'âme ne peut pas être une qualité du corps n'est une conséquence d'aucune des deux définitions de substance. Pour Hoffman, sans la définition des *Réponses aux Secondes Objections*, selon laquelle la substance est une chose dans laquelle et à travers laquelle des qualités existent comme dans un sujet, il n'y a rien qui implique qu'une substance ne puisse pas exister dans une chose comme dans un sujet. De la même façon, il affirme que dans la définition des *Principes*, I, article 51, selon laquelle la substance finie est une chose qui a seulement besoin du concours de Dieu pour exister, il n'y a rien qui implique que la substance ne puisse pas exister comme une qualité. Dans la vision de Hoffman, ce que cette définition dernière implique, c'est seulement qu'une substance finie, au contraire d'un mode, est capable d'exister sans sujet, c'est-à-dire qu'elle peut exister sans être la qualité d'une substance finie.

²⁹⁸ Alquié, II, p. 887-888. A. T, VII, 444. Voir page X, note 20.

²⁹⁹ GOUHIER, 1999, p. 353.

Toutefois, il argumente que de cela il ne s'ensuit pas qu'une substance, qui peut exister en soi et par soi, de fait, n'existe pas dans un sujet. Ainsi Hoffman soutient qu'il existe des évidences décisives pour appuyer sa façon de comprendre la substance finie cartésienne comme une chose capable d'exister aussi bien dans un sujet que sans sujet, et qu'une partie de ces évidences est la propre terminologie utilisée par Descartes. Selon Hoffman, une substance finie et un « *ens per se* » sont des choses qui peuvent exister par soi-même, et qui n'ont pas besoin d'exister dans un sujet. Il affirme que ces caractéristiques de la substance finie cartésienne s'ensuivent directement du sens que Descartes attribue au terme « *per* » dans l'expression « *ens per se* ».

Cependant, Hoffman observe aussi que dans les *Réponses aux Secondes Objections*, Descartes utilise le terme « *per* » pour caractériser la relation entre une qualité et son sujet : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut »³⁰⁰, dans la version en latin ; « Omnis res cui ineft immediate, ut in subjecto, five **per** quam exiflit aliquid quod percipimus, hoc eft aliqua proprietas, five qualitas, five attributum »³⁰¹. En outre, il attire l'attention sur le fait que les entités que Descartes cite comme exemples de choses incomplètes sont des modes (par exemple, le mouvement, la forme et les facultés de l'esprit), et les modes, selon lui, sont dépendants dans le sens où ils ont besoin de quelque chose pour exister³⁰². Finalement, il souligne ce qui lui semble être une évidence textuelle plus forte pour sa lecture de la substance finie cartésienne, à savoir, un extrait des *Réponses aux Sixièmes Méditations*, où Descartes affirme que le type d'existence séparée suffisante pour considérer une chose comme une substance finie est sa seule capacité d'exister séparée d'un sujet :

De plus, c'est une chose entièrement impossible et qui ne se peut concevoir sans répugnance et contradiction, qu'il y ait des accidents réels, parce que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet : or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance, et non point un accident. Et il ne sert de rien de dire que les accidents réels ne peuvent pas naturellement être séparés de leurs sujets, mais seulement par la toute-puissance de Dieu ; car être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de

³⁰⁰ Alquié, II, p. 587.

³⁰¹ A.T, VII, 161. Je souligne.

³⁰² Alquié, II, p. 663. A.T, VII, 222-224. Comme nous l'avons montré dans la section 1.4, Descartes présente deux définitions des substances incomplètes dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*. Premièrement, il définit la substance incomplète comme une chose qui existe dans un autre, mais il rejette cette définition car il la considère imprécise. Il en propose alors une seconde, plus précise, selon laquelle la substance incomplète serait complète prise en soi, mais incomplète par rapport au tout non-substantiel qu'elle forme avec une autre substance. Certainement, Hoffman a en vue cette première définition.

Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire, et laquelle, ne mettant rien de nouveau dans les choses, n'en change point aussi la nature ; de sorte que, si tout ce qui peut être naturellement sans sujet est une substance, tout ce qui peut aussi être sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse être, doit aussi être appelé du nom de substance³⁰³.

Ensuite, Hoffman cite un autre extrait des *Réponses aux Sixièmes Objections*, où Descartes fournit une analogie entre la gravité et l'âme. Hoffman croit que dans cet extrait il aurait reconnu que l'âme serait une qualité du corps. Car, Descartes affirme que de la même façon que la gravité peut être considérée comme une qualité réelle, c'est-à-dire une qualité qui existe dans le corps, mais qui peut exister séparée de lui, l'âme peut aussi être considérée comme une qualité du corps, même si elle peut exister séparée de lui :

Par exemple, lorsque je concevais la pesanteur comme une qualité réelle, inhérente et attachée aux corps massifs et grossiers, encore que je la nommasse une qualité, en tant que je la rapportais aux corps dans lesquels elle résidait, néanmoins, parce que j'ajoutais ce mot de réelle, je pensais en effet que c'était une substance : de même qu'un habit considéré en soi est une substance, quoiqu'étant rapporté à un homme habillé, il puisse être dit une qualité ; et ainsi, bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni³⁰⁴.

Bien qu'Hoffman reconnaisse que l'explication de la gravité est incorrecte du point de vue de la physique cartésienne, car si elle était une chose pouvant exister sans sujet, elle serait une substance, ce qu'elle n'est pas, il argumente que Descartes soutient que ceux qui comprennent cette explication auraient beaucoup plus de facilité à accepter la notion d'union du composé substantiel de corps et âme. Pour appuyer cette lecture, Hoffman cite un extrait de la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 :

en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'âme meut le corps, qu'à ceux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance ; car en effet ils la conçoivent comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle, et que par quelque puissance, à savoir par la puissance divine elle peut exister sans la pierre³⁰⁵.

Cependant, dans la lettre à Elisabeth du 23 mai 1643, il y a un extrait qui semble représenter une objection à la lecture d'Hoffman sur l'analogie de la gravité. Dans cet extrait,

³⁰³ Alquié, II, p. 875-876. A.T, IX, 235.

³⁰⁴ Alquié, II, p. 885. A.T, IX, 240.

³⁰⁵ Alquié, III, p. 864. A.T, V, 222-223.

Descartes affirme que si l'on considère la façon dont la gravité meut le corps vers le centre de la terre, alors on n'aura pas de difficulté à reconnaître de quelle manière l'âme meut le corps :

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 corps³⁰⁶.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes semble soutenir qu'il ne recourt pas à l'analogie de la gravité pour expliquer la nature de l'union du composé substantiel de corps et âme, à partir d'une solution qui aurait comme corrélat une vision hylémorphique, mais pour expliquer l'action de l'âme sur le corps. Le cas échéant, Descartes semble admettre que la fonction de l'analogie de la gravité ne serait pas d'expliquer la nature de l'union du composé substantiel de corps et âme, comme Hoffman le propose³⁰⁷. Contrairement à Hoffman, nous pensons que Descartes possède une théorie de la substance qui ne permet pas que l'âme soit conçue comme inhérente au corps (comme sa qualité), mais comme pouvant exister séparée de lui par un décret divin. Pour Descartes, les substances, au contraire des modes, ne peuvent pas exister comme des entités inhérentes à un sujet distinct d'elles-mêmes, cela signifie qu'elles sont des sujets ultimes d'inhérence de propriétés.

Une autre caractéristique des substances finies pour Descartes est le fait qu'elles possèdent une indépendance soit dans le sens causal soit dans le sens d'inhérence. Ces deux caractéristiques des substances finies se trouvent dans la définition V de *l'Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, et dans les *Principes*, I, article 51, respectivement. Dans le premier texte, Descartes définit la substance comme sujet de propriétés et il considère le terme « sujet » dans le sens de sujet ultime d'inhérence de propriétés, « ultime » parce que cela lui permet de distinguer les substances des modes. Dans le second texte, Descartes définit la substance comme possédant une indépendance causale et une indépendance d'inhérence par rapport à toutes les autres choses qui existent dans la nature, sauf Dieu, dans le cas de l'indépendance causal. Cela lui permet de considérer les

³⁰⁶ Alquié, III, p. 21-22. A.T., III, 667. Vérifier aussi la lettre à Arnauld 29 juillet 1648. Alquié, III, p. 864. A.T., V, 222-223.

³⁰⁷ Cette position est soutenue par Marleen Rozemond. Voir : ROZEMOND, 1998, p. 119.

modes comme dépendants des substances finies dans les sens d'inhérence. De cette façon, nous sommes d'accord avec Gouhier que Descartes ne peut pas considérer l'âme comme une qualité du corps, parce que cela ne serait pas compatible avec ses définitions de substance. Par conséquent, pour Descartes, une substance finie ne peut pas exister comme une qualité, comme Hoffman prétend le soutenir.

La troisième objection à la position de Hoffman a pour objectif de critiquer le modèle hylémorphique qu'il utilise pour expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme, à partir de l'argument selon lequel cette analogie de la gravité, sur laquelle ce modèle est basé, serait incorrecte. Cette objection est présentée dans deux parties sous la forme d'arguments contre cette analogie. Ces arguments sont proposés par Margaret Wilson et Étienne Gilson, respectivement. Dans son livre *Descartes*, Wilson examine une théorie sur l'union du composé substantiel de corps et âme dans la philosophie de Descartes qui, dans sa vision, confonde beaucoup plus qu'elle n'explique cette union³⁰⁸. Cette théorie, nommée par Wilson théorie de la Co-extension, se base sur les *Réponses aux Sixièmes Objections*, où Descartes semble affirmer que l'âme, comme la gravité, serait coextensive à tout le corps :

Et bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout corps qui est pesant [...] Et même lorsque cette pesanteur était ainsi également étendue par tout le corps, je voyais qu'elle pouvait exercer toute sa force en chacune de ses parties, parce que, de quelque façon que ce corps fût suspendu à une corde, il la tirait de toute sa pesanteur, comme si toute cette pesanteur eût été renfermée dans la partie qui touchait la corde. Et certes je ne conçois point encore aujourd'hui que l'esprit soit autrement étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier en chaque partie³⁰⁹.

Dans la vision de Hoffman, dans l'extrait ci-dessus, Descartes semble considérer que si la gravité entière d'un corps peut agir sur n'importe quelle partie à partir de laquelle une corde est attachée, alors elle doit exister dans le corps entier et dans chacune de ses parties. En prenant en compte cette explication, Hoffman affirme que si une chose existe dans le corps entier, alors elle peut exister dans chacune de ses parties et, par conséquent, si une chose existe entière dans chacune de ses parties, alors elle agit dans chaque partie. De cette façon, Hoffman conclut que pour Descartes l'âme, comme la gravité, existe dans le corps entier et dans chacune de ses parties.

³⁰⁸ WILSON, 1978, p. 207.

³⁰⁹ Alquié, II, p. 885-886. A.T, IX, 240-241.

Cependant, Wilson argumente que la théorie de la Co-extension ne semble pas être compatible avec l'explication aussi proposée par Descartes et selon laquelle l'âme exerce sa fonction dans la glande pinéal. Cette explication se trouve dans les *Passions*, I, article 31 :

Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande forte petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande³¹⁰.

Dans sa réponse à l'objection de Wilson, Hoffman affirme être d'accord avec l'auteure sur le fait que l'analogie de la gravité n'explique pas comment l'âme existe entière dans tout le corps, ni comment elle existe entière dans chacune de ses parties, mais il ajoute à cela que la dernière phrase de l'extrait des *Réponses aux Sixièmes Objections* suggère que Descartes pense cela. La question est que Hoffman n'est pas d'accord avec Wilson sur le fait qu'il ne serait pas possible de concilier l'explication selon laquelle l'âme existe entière dans le corps et entière dans chacune de ses parties, basée sur l'analogie de la gravité, avec l'explication selon laquelle l'âme exerce ses fonctions dans la glande pinéale, basée sur les *Passions de l'âme*, I, article 31. Alors, pour montrer qu'il serait possible de concilier ces explications, Hoffman s'appuie sur un argument de Thomas d'Aquin.

Cet argument, selon Hoffman, apparaît dans la réponse à une possible objection que Thomas d'Aquin se fait à lui-même dans la *Somme Théologique* et qui, dans la vision d'Aquin, pourrait avoir été faite par Aristote, à partir de ce qui est dit dans *Le Mouvement des Animaux*. Ainsi, Hoffman observe que dans la *Somme Théologique*, une des objections que Thomas d'Aquin considère contre sa vision selon laquelle l'âme existe entière dans chacune des parties du corps, c'est l'affirmation d'Aristote dans *Le Mouvement des Animaux*, selon laquelle il n'est pas nécessaire que l'âme soit dans chacune partie du corps, car elle est dans

³¹⁰ Alquié, III, p. 977. A.T, XI, 351.

n'importe quelle origine gouvernant le corps³¹¹. La solution de Thomas d'Aquin à ce problème consiste à considérer qu'Aristote parle ici du pouvoir moteur de l'âme. Selon Hoffman, l'argument d'Aquin est le suivant : étant donné que l'âme est la forme substantielle du corps, elle existe entière dans le corps, et elle existe dans chacune de ses parties, mais son pouvoir n'a pas besoin d'exister dans chacune de ses parties, parce qu'il peut se limiter à une seule partie, qui est le cerveau. Pour Hoffman, Descartes aurait défendu la même thèse que Thomas d'Aquin dans ses textes. Premièrement, il observe que, dans les *Passions de l'Âme*, I, article 30, Descartes affirme que l'âme est unie à tout le corps et à chacune de ses parties³¹². Puis, il attire l'attention sur le fait que dans les *Passions de l'Âme*, I, article 31, Descartes soutient que l'âme exerce ses fonctions seulement dans la glande pinéale³¹³. Hoffman conclut alors que Thomas d'Aquin et Descartes admettent que l'âme existe entière dans tout le corps, et qu'elle existe entière dans toutes les parties du corps, même si son pouvoir moteur, ou le local d'où elle opère, dans le cas de Descartes, est dans une seule partie. Cependant, Hoffman observe que tandis que pour Thomas d'Aquin le moteur de l'âme est le cerveau ou le cœur, pour Descartes, la partie du corps d'où l'âme exerce ses fonctions est la glande pinéale. En outre, il affirme que Thomas d'Aquin soutient que si une forme n'est pas divisée lorsque son sujet est divisé, alors elle est entière dans chacune des parties du corps. Ainsi, dans la vision de Hoffman, ce serait, précisément, ce que Descartes aurait affirmé dans la *Sixième Méditation* :

Car, en vérité, lorsque je considère celui-ci, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucune partie : je suis une chose absolument une et entière, j'en ai l'intellection. Et bien que ce soit au corps dans sa totalité que l'esprit dans sa totalité semble être uni, toutefois, si un pied, un bras ou toute autre partie du corps est arrachée, je sais que rien n'est pour autant retranché de l'esprit³¹⁴.

Hoffman ajoute encore que l'on peut trouver dans les lettres de Descartes du 9 février 1645 à Mesland et celle de 1645 ou 1646 à Mesland, une autre thèse soutenue par Thomas d'Aquin, selon laquelle le corps humain est actualisé par l'âme³¹⁵. Dans la deuxième lettre à Mesland, Descartes affirme que l'âme est la forme du corps : « comme il ne laisse pas d'être vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière

³¹¹ *Summa Contra Gentiles*, bk. 2, ch. LXXII apud HOFFMAN, 1991, p. 177, n. 38.

³¹² Alquié, III, p. 976. A.T, XI, 351.

³¹³ Alquié, III, p. 977. A.T, XI, 351-352.

³¹⁴ Michelle Beyssade, p. 247. A.T, VII, 86.

³¹⁵ *Summa Contra Gentiles*, pt. I, Q.76, art. 4 apud HOFFMAN, 1991, p. 178, n. 38.

dont il est composé soit changée, à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme »³¹⁶. Ce que ce passage suggère, dans la vision d'Hoffman, c'est que si une partie déterminée de la matière qui était unie avec une âme déterminée se séparait de cette âme, alors elle ne constituerait plus son corps. Hoffman argumente que même si cette partie a pu continuer à exister avec un corps, dans ce cas comme un cadavre, selon les circonstances de sa mort, elle ne constituera plus le corps d'un homme. Ainsi, il soutient que pour Descartes le corps humain est une entité simplement potentielle, puisqu'il dépend de l'âme pour l'actualiser, de telle façon que ce corps existe seulement dans la mesure où il est uni avec l'âme³¹⁷.

La seconde objection à la lecture de Hoffman du signifié de l'analogie de la gravité pour Descartes est fournie par Gilson dans *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Gilson accuse Descartes de contradiction, dans la mesure où, d'une part, il utilise la notion de la gravité pour expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme et, d'autre part, il affirme que cette notion serait confuse parce qu'elle exprime une contamination des idées de l'âme sur les idées du corps³¹⁸. Dans sa réponse, Hoffman affirme que Gilson a raison quand il considère que l'analogie avec la gravité ne sert pas à expliquer comment l'âme peut exister séparée du corps, parce que ce n'est qu'en confondant la gravité avec l'âme que l'on pense qu'elle peut exister séparée du corps, mais il ajoute à cela que cette analogie serait utile pour expliquer comment l'âme existe entière dans toutes les parties du corps. Ainsi, même en reconnaissant que cette analogie ait des difficultés, Hoffman croit qu'elle serait valide pour expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme dans la philosophie de Descartes, à partir d'un modèle hylémorphique.

³¹⁶ Alquié, III, p. 630. A. T, IV, p. 346.

³¹⁷ HOFFMAN, 1991, p. 179.

³¹⁸ « Le point culminant de la critique cartésienne des formes substantielles était, on s'en souvient peut-être, l'analyse psychologique de l'erreur aristotélicienne. L'origine des notions de *forme* et de *qualité* se trouvait expliquée par une sorte de contamination de la nature physique par l'expérience humaine de l'union de l'âme et du corps. Est-il besoin maintenant de faire observer que cette explication deviendrait caduque, et avec elle la critique qu'elle légitime, si cette union n'était pas une réalité? Puisque l'homme a inventé les formes substantielles en étendant au monde de l'étendue son expérience personnelle, il faut bien que cette expérience soit celle d'une forme substantielle. La copie peut être fautive, mais on n'en comprendrait même pas l'existence si le modèle n'était pas vrai. C'est ce que Descartes ne pouvait manquer de comprendre et il l'a si bien compris, que lorsqu'on le pressait d'expliquer en quoi consiste l'union de l'âme et du corps si difficile à concevoir dans sa doctrine, il répondait tranquillement: concevez-la comme vous croyez concevoir les autres formes substantielles, et par exemple la pesanteur, car celle-ci existe, bien que les autres n'existent pas. Ainsi le cercle se ferme: comme l'union de l'âme et du corps était invoquée pour expliquer l'illusion des formes substantielles, l'illusion des formes substantielles est invoquée maintenant pour nous aider à concevoir l'union de l'âme et du corps [...] Ce philosophe dont toute la métaphysique vise à dissoudre les formes substantielles, parce que nous n'en avons aucune idée, nous renvoie donc à l'idée que nous en avons lorsque nous lui demandons comment nous pouvons représenter l'union de l'âme et du corps. Il nous renvoie, pour comprendre l'union de l'âme et du corps, à ce dont la suppression, qu'il a lui-même voulue, nous empêche maintenant de la concevoir ». GILSON, 1950, p. 247-248.

En premier lieu, nous ne sommes pas d'accord avec la réponse de Hoffman aux objections de Wilson et de Gilson en ce qui concerne la détermination de la fonction de l'analogie de la gravité dans le système de Descartes. Contrairement à Hoffman, nous pensons que Descartes recourt à cette analogie pour montrer que l'âme peut agir sur le corps, et non pas pour expliquer comment l'âme est unie au corps. Ainsi, nous pensons que Descartes n'a pas l'intention de fournir d'explication sur la nature de l'union du composé substantiel de corps et âme, selon un modèle hylémorphique, à travers cette analogie. Car cela le conduirait à se compromettre avec des notions existantes dans la philosophie scolastique, qui sont incompatibles avec sa théorie de la substance. En outre, nous pensons que la tentative d'Hoffman pour répondre à l'objection de Wilson qui dit que l'âme ne peut pas être entière dans le corps et entière dans chacune de ses parties, en ayant recours à la distinction proposée par Thomas d'Aquin entre existence et action – c'est-à-dire à la distinction entre le fait que l'âme existe entière dans le corps et entière dans chacune de ses parties, et le fait qu'elle agisse seulement dans la glande pinéale – est incompatible avec l'exigence d'indépendance d'inhérence qu'une substance finie doit posséder dans la métaphysique cartésienne. Pour Descartes, l'âme ne peut pas être inhérente au corps et à chacune de ses parties, bien que son action se limite à la glande pinéale, parce qu'une substance finie ne peut pas être inhérente à une autre substance finie, seuls les modes peuvent être inhérents à des substances. Par conséquent, étant donné que l'âme ne peut pas être inhérente au corps, il ne peut pas être son sujet. C'est-à-dire que l'union ou le mélange de l'âme avec le corps ne peut pas être pensée selon le modèle d'inhérence.

Le second point de désaccord avec la position d'Hoffman concerne son analyse de deux lettres à Mesland sur la transsubstantiation, où Descartes suggère que le corps humain est actualisé par l'âme, et où il affirme que l'âme est la forme de ce corps. Contrairement à Hoffman, nous pensons que dans ces lettres Descartes n'a plus pour objectif d'offrir une explication sur la nature de l'union du composé substantiel de corps et âme, explication qui impliquerait un contenu hylémorphique. Dans ces lettres, comme nous l'analyserons dans la section 3.2, Descartes est soucieux de discuter la spécificité du corps humain par rapport aux corps en général, et pour cela il examine la question de son identité à travers le temps³¹⁹. Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec Hoffman qui affirme que, pour Descartes, le corps

³¹⁹ Cette identité, comme nous avons vu, suppose une « unité fonctionnelle », c'est-à-dire, l'unité enveloppée dans un organisme et dans l'ensemble de ses parties. Mais elle suppose aussi autre type d'unité, à savoir, une « unité substantielle ». Cette dernière enveloppe une signification, c'est-à-dire, la signification que le corps a pour l'âme auquel il est uni. Elle concerne l'unité d'un individu, c'est-à-dire, l'unité de l'homme.

humain est une entité déficiente métaphysiquement ou incomplète lorsqu'elle n'est pas unie à l'âme. Selon la théorie mécaniciste de Descartes, les opérations et les mouvements d'un corps doivent pouvoir être expliqués sans recours aux actions de l'âme. En prenant cela en compte, on pourrait argumenter que seul le fonctionnement des corps en général pourraient être ainsi expliqués, puisqu'ils n'ont pas d'âmes. Cependant, dans la lettre à Regius de la mi-décembre 1641 et dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, Descartes soutient que le corps humain doit posséder toutes les dispositions physiologiques requises pour pouvoir accueillir l'âme. En raison de cela, nous pensons que Descartes avait pour objectif d'attirer l'attention sur le fait que lorsque Dieu unit l'âme à ce corps en particulier, le rôle de l'âme ne peut pas être de l'actualiser, comme Hoffman l'affirme.

En outre, cette vision semble être présente dans les *Passions de l'Âme*, I, article 6, où Descartes élimine tout soupçon d'hylémorphisme de sa théorie du corps humain. Dans ce texte, il propose une analogie entre le corps d'un homme et une horloge, et il compare le corps d'un homme vivant avec une horloge montée et le corps d'un homme mort avec une horloge cassée³²⁰. Descartes soutient dans cet article que la différence entre le corps d'un homme vivant et celui d'un homme mort consiste dans le fait que dans le premier cas le principe corporel des mouvements est en action, et dans le second il a cessé d'agir. Cela révèle une vision anti-aristotélique de sa part, dans le sens où l'âme n'est pas le principe de vie et d'action du corps humain, car ce principe provient du corps. Cette lecture a aussi été admise par Marleen Rozemond dans son livre *Descartes' Dualism*³²¹. Postérieurement, dans *La Description du corps humain*, Descartes affirme que la vie et le fonctionnement du corps humain ne peuvent pas être expliqués par les actions de l'âme :

Mais parce que nous avons tous éprouvé, dès notre enfance, que plusieurs de ses mouvements obéissaient à la volonté, qui est une des puissances de l'âme, cela nous a disposés à croire que l'âme est le principe de tous. A quoi aussi a beaucoup contribué pour l'ignorance de l'Anatomie et des Mécaniques : car ne considérant rien que l'extérieur du corps humain, nous n'avons point imaginé qu'il eut en soi assez d'organes, ou de ressorts, pour se mouvoir de soi-même, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut. Et cette erreur a été confirmée, de ce que nous avons jugé que les corps morts avaient les mêmes organes que les vivants, sans qu'il leur manquât autre chose que l'âme, et que toutefois il n'y avait en eux aucun mouvement³²².

³²⁰ Alquié, III, p. 955. A.T, XI, 331.

³²¹ « This statement is very un-Aristotelian indeed ». ROZEMOND, 1998, p. 163.

³²² Alquié, III, p. 821-822. A. T, XI, 224.

Ainsi, ce que ces textes nous montrent, c'est que les explications de Descartes sur la nature et le fonctionnement du corps humain ne corroborent pas la lecture proposée par Hoffman selon laquelle Descartes aurait recouru à une vision hylémorphique pour expliquer l'union du composé substantiel du corps et de l'âme.

La quatrième objection à la position de Hoffman prétend montrer que Descartes ne peut pas utiliser le modèle de la matière et de la forme, qui dérive des explications médiévales de l'unité *per se*, et en dernière instance d'Aristote, pour élucider sa conception de l'unité de l'homme. Cette objection est la suivante : bien que l'on puisse admettre que pour Descartes l'âme soit inhérente au corps comme la forme est inhérente à la matière, néanmoins, aucune substance, et aucun *ens per se*, ne peut avoir comme substance tous ces composants. Cela implique que Descartes ne peut pas soutenir que le corps, l'âme et l'homme seraient tous des substances. Dans sa réponse à cette objection, Hoffman défend que Descartes possède une explication, dont l'origine se trouve dans la philosophie médiévale, qui lui permet de soutenir que le corps, l'âme et l'homme seraient tous des substances. Selon Hoffman, cette explication se base sur la notion d'« unité de composition » que l'on peut trouver chez les philosophes médiévaux, tels que Thomas d'Aquin, Scotus et Ockham et, surtout, dans la solution fournie par ces deux derniers. De fait, pour Hoffman, la position de Descartes serait la même que celle soutenue par Scotus et Ockham.

Hoffman observe que Thomas d'Aquin soutient qu'un *ens per se* ne peut pas avoir une pluralité de constituantes actuelles. Pour Aquin, une substance doit posséder une seule entité actuelle, qui serait la forme substantielle, de telle façon que la matière prime serait une entité potentielle. Dans sa réponse à l'objection de Thomas d'Aquin, Scotus argumente que si la matière prime était conçue comme une pure potentialité, alors elle ne serait pas un sujet ultime d'inhérence, car une entité purement potentielle serait un non-être et un non-être ne pourrait pas être un sujet ultime d'inhérence de propriétés. Encore selon l'explication de Hoffman, Ockham et Scotus défendent, contrairement à Thomas d'Aquin, qu'un *ens per se* pourrait être composé d'une pluralité de choses actuelles. Selon Ockham, la matière prime, la forme de la corporéité, l'âme sensible et l'âme intellectuelle seraient toutes des constituantes actuelles de l'homme, qui serait un *ens per se*. Pour Ockham, ce qui permettrait l'unité essentielle du composé ne serait pas l'exigence de non-actualité de tous ces composants, mais le fait qu'ils ne seraient pas des choses complètes, c'est-à-dire des substances.

Dans ce contexte, Hoffman soutient que bien que la position de Descartes puisse être rapprochée de celle d'Ockham, la thèse soutenue par le premier selon laquelle des substances

réellement distinctes composent un *ens per se* ne serait pas acceptée par le dernier. Car, pour Descartes, une substance finie ou une chose complète doit être capable d'exister sans être inhérente à un sujet. Ainsi, Hoffman observe que Scotus, Ockham et Descartes admettent que les choses qui peuvent exister séparés l'unes des autres peuvent former un *ens per se*, à condition qu'elles partagent une relation d'inhérence. Mais ils ne sont pas d'accord sur quelles seraient les entités qui pourraient exister séparées les unes des autres, ainsi que sur le signifié du terme « substance » ou « chose complète ». Selon Hoffman, Scotus et Ockham sont d'accord, mais pas Descartes, sur le fait que la blancheur peut exister séparée d'un sujet, qui serait une substance. Cependant, le fait que la blancheur puisse exister séparée d'un sujet n'implique pas pour Scotus et Ockham qu'elle soit une substance, mais pour Descartes oui. Malgré cela, Hoffman soutient que Scotus, Ockham et Descartes sont d'accord sur les conditions formelles de l'unité *per se* des composés, ce qui leur permet de soutenir que l'homme est un *ens per se*.

Ensuite, Hoffman attire l'attention sur une difficulté qui pourrait résulter de la conception hylémorphique de l'unité de l'homme proposée par ces philosophes. Il argumente que si les complexes hylémorphiques de Scotus, Ockham et Descartes contiennent des composants qui peuvent exister séparés les uns des autres, alors il semble s'ensuivre que l'union de ces composants ne soit que contingente, et par conséquent ils auraient une unité simplement accidentelle, et non pas une unité *per se*. Hoffman propose alors une solution pour éliminer cette difficulté. Selon lui, Descartes pourrait recourir à son explication de l'identité du corps humain, selon laquelle l'identité numérique de ce corps serait déterminée par son union avec l'âme. Ainsi, pour Hoffman, Descartes pourrait répondre qu'une union qui résulte en une unité *per se* ne doit pas être accidentelle au moins pour un de ses composants. Ce qui lui permettrait de considérer que l'homme est un *ens per se*, car il serait un composé substantiel de l'âme avec un corps humain, en opposition à un composé substantiel d'une âme avec une partie déterminée de matière.

Cependant, comme l'observe Hoffman, cette solution pourrait soulever un nouveau problème, qui peut être formulé dans les termes suivants : pour nier que l'union soit accidentelle, Descartes admet une certaine dépendance entre l'âme et le corps, et cela semble entrer en conflit avec sa thèse selon laquelle ces substances sont réellement distinctes et s'excluent. Car, si le corps humain ne peut exister sans être uni à l'âme, alors il semble s'ensuivre que l'âme et le corps seraient seulement distincts de manière modale. Pour éviter cette conséquence, Hoffman argumente que la thèse cartésienne de la distinction réelle

n'exige pas que l'âme et le corps soient capables d'exister séparés, mais seulement qu'ils soient capables d'exister sans avoir l'attribut principal de l'autre en existant en eux, de telle façon que cette exigence serait compatible avec l'affirmation selon laquelle le corps humain doit être uni à l'âme pour exister.

En outre, Hoffman ajoute que même dans ce cas, cette solution pourrait encore être contestable, car elle implique un sens faible d'unité *per se*. Le fait que l'homme soit un *ens per se*, dans la mesure où son union n'est pas accidentelle pour au moins un de ses composants, semble impliquer qu'il serait aussi un *ens per accidens*, puisque son union serait accidentelle avec l'âme. Hoffman propose alors deux réponses à cette objection. Premièrement, il suggère que, dans le cas ordinaire, Descartes pourrait concéder qu'un composé serait un *ens per accidens* pour au moins l'un de ses composants, mais il ajoute la condition que le composé est un *ens per se* lorsque l'union est accidentelle pour au moins un de ses composants, du fait du pouvoir divin. Pour soutenir cette lecture, Hoffman cite un extrait de la lettre de Descartes à Regius de décembre 1641. Dans cet extrait, Descartes conseille à Regius de soutenir que l'union du corps et de l'âme n'est pas accidentelle ; en outre, il suggère à Regius de ne pas nier la thèse selon laquelle c'est simplement par miracle que l'âme et le corps peuvent exister séparés :

On peut seulement vous objecter qu'il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais c'est sa propre nature, parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens ; mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps ; c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant un être accidentel³²³.

Hoffman considère que l'affirmation de Descartes, dans l'extrait ci-dessus, que « en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme » semble suggérer que le sujet de l'âme serait un corps, dont la condition d'identité ne dépendrait pas de son union avec l'âme. Dans la vision de Hoffman, cela semble indiquer que le sujet de l'âme ne serait pas le corps humain, mais une partie déterminée de la matière. Ainsi, il semble que Descartes n'admet pas que l'âme actualise son sujet.

³²³ Alquié, II, p. 902. A.T., III, 460.

Pour rejeter cette conséquence, Hoffman argumente qu'une partie de la critique de Scotus à Thomas d'Aquin sur l'unité composée consiste justement à nier qu'une forme substantielle ait besoin d'actualiser son sujet, parce que son sujet doit déjà être actuel. Ainsi, en considérant la différence entre *ens per accidens* et *ens per se* – basée sur la distinction proposée antérieurement entre unions accidentelles ordinaires et unions qui ne seraient accidentelles que parce que Dieu possède le pouvoir de créer un des composants sans union réelle avec l'autre –, Hoffman soutient que pour Descartes l'homme est un *ens per se*, même si le sujet de l'âme n'est pas le corps humain, mais une partie déterminée de matière. Mais il ajoute que pour cela il faudrait l'occurrence d'un miracle, pour que cette partie déterminée de la matière ait toutes les dispositions requises pour accueillir l'âme et pour exister séparée d'elle. Cependant, Hoffman observe que le problème de concevoir la différence entre un *ens per accidens* et un *ens per se*, basée sur la distinction entre unions accidentelles ordinaires et unions qui seraient accidentelles seulement parce que Dieu aurait le pouvoir de créer l'un de ses composants séparés d'une union réelle avec l'autre, c'est que bien que Descartes attribue cette dernière distinction à ses opposants, il ne la soutient pas. De fait, Hoffman reconnaît que Descartes nie que cette distinction puisse être faite, selon lui, comme nous pouvons le vérifier dans les *Réponses aux Sixièmes Objections* : « car être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire »³²⁴.

Pourtant, Hoffman argumente qu'il serait totalement plausible pour Descartes d'admettre, d'un côté, que la condition suffisante pour qu'une chose soit une substance est le fait qu'elle peut exister séparée d'un sujet, même si cette séparation est causée par le pouvoir divin et, d'un autre côté, que la condition nécessaire pour qu'une chose soit un *ens per se* est le fait que ses constituants ne peuvent exister séparés de leur union réelle que par le fait du pouvoir divin, et non pas par le pouvoir naturel. Bien que cette solution lui semble satisfaisante, Hoffman affirme qu'elle pourrait encore entrer en conflit avec la thèse qu'il soutient, selon laquelle pour Descartes les corps sont des substances finies et, par conséquent, *ens per se*. Le problème est que si les corps peuvent avoir leurs parties rompues naturellement par l'action des autres corps, de la même façon que leurs parties peuvent continuer à exister sans aucune action particulière de Dieu, alors ils ne sont pas des *ens per se*, et ainsi ils ne sont pas substances. Pour résoudre cette difficulté, Hoffman propose une distinction entre un *ens per se* et une substance. Dans sa vision, pour qu'une chose soit une substance, elle doit

³²⁴ Alquié, II, p. 876. A.T, VII, 235.

pouvoir exister séparée d'un sujet, mais pour qu'une substance soit un *ens per se*, elle doit aussi pouvoir exister séparée d'un sujet, à condition que sa séparation ne puisse être réalisée que par le pouvoir divin. Cette distinction permet à Hoffman d'affirmer que les corps ou les parties de l'étendue seraient des substances, mais pas des *ens per se*.

La seconde réponse de Hoffman à l'objection que l'homme pour Descartes ne pourrait pas être un *ens per se* se base sur la même lettre à Regius de décembre 1641. Dans cette lettre, Descartes conseille à Regius de dire qu'une chose peut être aussi bien un *ens per se* qu'un *ens per accidens* : « et pour faire voir que ce qui est un être par soi-même peut devenir un être par accidents, les rats, qui sont engendrés ou faits par accident des ordures, sont cependant des êtres par eux-mêmes »³²⁵. Ensuite, il explique à Regius que l'homme pourrait être considéré comme un *ens per se* : « car vous y avez dit que l'âme et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et dès là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un être par soi-même »³²⁶. Mais il explique aussi que, selon un certain aspect, l'homme serait un *ens per accidens* : « en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps ; c'est pourquoi j'ai dit que l'homme est en quelque façon, et non absolument parlant, un être accidentel »³²⁷. Ensuite, Hoffman observe que dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes introduit la distinction entre les notions de substance complète et incomplète et reconnaît aussi qu'une chose puisse être considérée aussi bien comme un *ens per se* qu'un *ens per accidens*. Mais il argumente que cela représentait l'intention de Descartes d'éviter la controverse sur le problème de l'unité de l'homme. Pour Hoffman, Descartes possède une solution qui trouve son origine dans la pensée de Scotus et Ockham, de telle façon que ces philosophes partagent la vision selon laquelle l'homme, en tant que *ens per se*, peut être constitué d'entités actuelles, c'est-à-dire de substances qui peuvent exister séparées les unes des autres, du moins par le pouvoir de Dieu. Hoffman défend alors que Descartes aurait conçu que l'âme soit la forme du corps dans le même sens adopté par Scotus et Ockham. Il affirme que pour Descartes, une substance finie est capable d'exister séparée d'un sujet par le pouvoir divin, bien qu'elle puisse aussi exister comme inhérente dans un sujet. Ainsi, Hoffman considère que l'âme, en tant que substance finie, est capable d'exister séparée du corps par le pouvoir divin, mais elle est aussi capable d'exister comme inhérente au corps.

³²⁵ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460.

³²⁶ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460.

³²⁷ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 460.

Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec Hoffman sur le fait que, pour Descartes, une substance finie pourrait être inhérente à une autre substance finie. Selon notre vision, dans la théorie cartésienne de substance, toute substance finie doit avoir une indépendance d'inhérence vis-à-vis de toutes les autres choses de la nature, car c'est cela que permet de la distinguer des modes et qualités. Cela a pour conséquence le fait qu'une substance finie, pour Descartes, doit être un sujet ultime d'inhérence de propriétés, ce que Hoffman n'accepte pas. En outre, bien que dans la lettre à Regius de décembre 1641 Descartes affirme deux fois que l'âme est la forme substantielle du corps, il ne fait pas cela dans le but d'offrir une solution hylémorphique pour résoudre le problème de l'unité de l'homme, comme Hoffman le soutient³²⁸. Dans cette lettre, Descartes explique que la reconnaissance de ce que l'âme est une forme substantielle serait utile pour prouver son immatérialité et immortalité :

On peut ajouter au second point, qu'au contraire le sentiment qui établit les formes substantielles peut très facilement nous faire tomber dans l'opinion de ceux qui disent que l'âme humaine est corporelle et mortelle, laquelle étant seule reconnue forme substantielle, et les autres ne consistant que dans la configuration et le mouvement des parties, cette seule prérogative qu'elle a sur les autres montre clairement qu'elle diffère des autres en nature, et cette différence de nature nous fournit un moyen très facile pour prouver son immatérialité et son immortalité, comme on peut voir dans les Méditations sur la métaphysique qu'on vient d'imprimer depuis peu ; en sorte qu'on ne saurait inventer là-dessus une opinion qui convienne mieux aux principes de la théologie³²⁹.

Ensuite, Descartes discute la question de la production des formes substantielles et il affirme que l'âme est la vraie forme substantielle :

Les raisons ou les démonstrations physiques contre les formes substantielles, que nous croyons capables de convaincre tout esprit qui aime la vérité, sont principalement les suivantes tirées de ma métaphysique ou théologie naturelle, [et qu'on peut appeler] a priori [ou preuve d'un effet par ses causes] : il est contre le bon sens que quelque substance que ce soit existe de nouveau, si Dieu ne l'a créée de nouveau ; cependant nous voyons tous les jours que plusieurs de ces formes qu'on nomme substantielles commencent d'être de nouveau, quoique ceux qui les admettent pour substances ne croient pas que Dieu les crée. Ils se trompent donc, ce qui est confirmé par l'exemple de l'âme, qui est la véritable forme substantielle de l'homme ; car la véritable raison pour laquelle on croit que Dieu l'a créée immédiatement dans chaque

³²⁸ Dans son livre *Descartes's Dualism*, Marleen Rozemond soutient que la préoccupation de Descartes dans son examen des formes substantielles était de discuter les conséquences de cette théorie dans le contexte théologique, c'est-à-dire religieux. Voir : ROZEMOND, 1998, p. 125-133.

³²⁹ Rodis-Lewis, p. 87. A.T, III, 503.

corps, c'est qu'elle est une substance ; par conséquent comme on ne croit pas que les autres soient créées de la même manière, mais seulement qu'elles sont tirées de la puissance de la matière, il ne faut pas croire aussi qu'elles soient des substances. On voit par là clairement que ce n'est pas ceux qui nient les formes substantielles, mais plutôt ceux qui les admettent, qui méritent à plus juste titre, *par une suite nécessaire de raisonnement, le nom de bêtes et d'athées*³³⁰.

Selon l'extrait ci-dessus, premièrement Descartes considère que les formes substantielles sont des substances, et les substances, comme il l'affirme, doivent être créées par Dieu. Puis il observe que les scolastiques admettent d'autres formes substantielles qui ne sont pas créées par Dieu, mais il déclare qu'ils se trompent en pensant ainsi. Pour Descartes, l'argument de ce que les formes substantielles sont des substances et que les substances sont créées par Dieu, est important pour sauvegarder la thèse selon laquelle l'âme n'est pas déduite de la matière, c'est-à-dire qu'elle est incorporelle et immortelle. Cela explique sa vraie affirmation de ce que l'âme est la vraie forme substantielle de l'homme, « vraie » parce que, au contraire des autres formes substantielles, elle est une substance créée par Dieu. Ainsi, Descartes critique les scolastiques qui défendent l'existence de formes substantielles qui ne sont pas créées par Dieu, mais qui sont seulement déduites de la matière. Il argumente que les formes qui ne sont pas créées par Dieu ne peuvent pas être considérées comme des substances. Il en conclut que si l'on admet ces formes, on peut devenir des bêtes ou des athées, dans la mesure où on aurait des doutes sur l'origine de l'âme humaine, c'est-à-dire si elle serait créée par Dieu ou proviendrait de la matière, comme les âmes des animaux, et ainsi on pourrait expérimenter un sentiment de scepticisme sur l'immortalité de l'âme³³¹.

En prenant en compte ces extraits de la lettre à Regius examinés jusqu'ici, il est possible de conclure que le rejet de Descartes des diverses formes substantielles, d'un côté, et la reconnaissance de ce que l'âme serait la seule forme substantielle existante dans la nature, d'un autre côté, peuvent compter comme des éléments en faveur de l'éclaircissement de ses thèses selon lesquelles l'âme est incorporelle et immortelle. Ainsi, au contraire de Hoffman, nous pensons que Descartes ne soutient pas que l'âme est la forme substantielle du corps dans l'objectif d'expliquer l'union du composé substantiel d'âme et de corps, à travers un modèle hylémorphique, mais pour distinguer différents types de formes substantielles, en indiquant que seules celles qui sont créées par Dieu sont les vraies formes substantielles, parce qu'elles

³³⁰ Rodis-Lewis, p. 91-93. A.T., III, 505.

³³¹ L'analyse de cet extrait de la lettre à Regius de décembre 1641 se base sur les chapitres *The Theological Argument* et 5.3 *The Soul as Substantial Form in Descartes* du livre *Descartes' Dualism* de Marleen Rozemond. Voir : ROZEMOND, 1998, p. 125-137, 151-155.

seraient les seules qui pourraient effectivement être considérées comme des substances, dans sa vision. En outre, la distinction proposée par Descartes entre différents types de formes substantielles, et son exclusion des formes substantielles qui ne sont pas créées par Dieu, mais qui viennent de la matière, est un argument utile pour corroborer sa thèse selon laquelle l'âme est incorporelle et immortelle. De cette façon, il est possible de supposer que Descartes n'adopte pas le modèle hylémorphique de la matière et de la forme pour expliquer l'union entre le corps et l'âme, comme Hoffman le soutient. Car, même lorsqu'il affirme que l'âme est la forme substantielle du corps, il ne semble pas avoir l'intention d'expliquer l'union du composé substantiel de corps et âme.

3.6 Le corps humain selon une interprétation moniste de la substance étendue

Nous pensons qu'il est possible d'admettre au moins quatre références pour le terme « corps » dans les textes de Descartes, et quatre types d'unités qui correspondent à ces références. Cette classification se trouve décrite ci-dessous.

Une première référence pour ce terme est la substance étendue de second ordre, qui est actuellement indivisible, mais potentiellement divisible. Bien que cette substance puisse être divisée en parties, ces parties sont interdépendantes, de telle façon qu'il n'existe qu'une seule référence dans ce cas. Nous appelons l'unité correspondante à cette référence l'« unité de nature »³³², dans le sens où ce qui est reconnu comme tel et qui reste le même à travers le temps, est une substance de second ordre.

Une autre référence possible pour ce terme est de le comprendre comme désignant une partie de l'étendue. Sur le plan métaphysique, cette référence correspond à un mode de la substance étendue de second ordre. Nous appelons l'unité correspondante à cette référence l'« unité physique ». Cette unité est relative et temporaire, car elle dépend du mouvement et du repos des parties. Les parties de l'étendue, qui constituent la totalité de l'univers physique, sont en continuel changement et mouvement à travers le temps, et c'est pour cette raison que leur unité est relative et temporaire.

De plus, ce terme peut aussi se référer à un ensemble de parties de l'étendue disposée de façon à être doué d'un fonctionnement. Selon ce sens, ce terme se réfère à toutes les

³³² L'usage du terme « unité de nature » pour caractériser l'unité enveloppée dans des substances finies de second ordre, c'est-à-dire dans des âmes et dans le corps « pris en général », est fait par Descartes dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*. Dans la section 4.2 du chapitre à suivre, nous examinerons la notion « d'unité de nature » pour la distinguer de « l'unité de composition ».

machines artificielles, comme les fontaines, les moulins et les horloges, par exemple, ainsi qu'aux machines naturelles, comme les animaux et les corps humains. J'appelle l'unité que ces entités partagent l'« unité fonctionnelle », dans le sens où cette unité dépend du fonctionnement en commun de l'ensemble de ses parties. Cette unité est relative et temporaire, comme l'« unité physique », car elle dépend du fait que le changement dans les parties qui composent une machine ne détruit pas son fonctionnement.

Finalement, la dernière référence que nous proposons par ce terme est le corps humain. Descartes comprend ce corps comme un ensemble de parties de l'étendue spécialement disposée de façon à exercer sa fonction d'accueil de l'âme. Sur le plan métaphysique, le corps humain est un mode d'une substance étendue de second ordre, et en tant que tel il possède une « unité physique » et une « unité fonctionnelle ». Mais sur le plan de la signification, ce corps est le corps d'un homme, et en tant que tel possède une « unité substantielle ». L'« unité substantielle » du corps humain n'est pas substantielle parce que son résultat serait une substance de second ordre, si c'était le cas elle devrait être appelée d'« unité de nature », mais parce qu'elle suppose une union étroite et intime entre une substance pensante de second ordre et un mode d'une substance étendue de second ordre, dont le résultat est l'homme. Ainsi, l'« unité substantielle » du corps humain n'est rien d'autre que l'unité de l'homme. Les mots de Pierre Guenancia sur l'unité en question sont explicatifs :

Mon humanité est donc inséparable de mon corps et fait de lui la possession inaliénable de chaque homme : mon corps ne peut être ni un autre que moi, ni à un autre que moi. La conscience de notre propre corps modifie considérablement la nature de ce corps que l'on ne peut pas qualifier de matériel et moins encore d'extérieur. Certes mon corps n'est pas moi, mais je ne suis pas moi sans mon corps, c'est-à-dire sans la conscience que j'ai de son unité, abstraction faite des parties qui le composent et de leur hiérarchie supposée. Comme les planches du bateau de Thésée, toutes les parties de mon corps peuvent, en droit du moins, être changées sans que je cesse d'être, à mes yeux du moins la même personne. Le corps c'est l'idée du corps, ce corps est mon corps tant que je le représente comme mien. Un corps, même amputé d'un membre, est toujours *un* corps. Une idée est en effet indivisible. En ce sens, la conscience de notre propre corps est inséparable de la conscience de nous-mêmes. Mais nous ne savons pas quelle est la part de l'une dans la constitution de l'autre³³³.

Selon la lecture proposée, il y a quatre références pour le terme « corps » dans les textes de Descartes, à savoir, la substance étendue de second ordre, les parties de l'étendue, les machines artificielles et naturelles et, enfin, le corps humain. Ces références impliquent

³³³ GUENANCIA, 1995, p. 593-594.

quatre types distincts d'unité, à savoir, l' « unité de nature », l' « unité physique », l' « unité fonctionnelle » et l' « unité substantielle », respectivement. Dans le cadre de cette classification, le corps humain possède un double statut. D'une part, il est un mode de la substance étendue de second ordre, et en tant que tel est constitué par l'ensemble des parties de l'étendue qui sont disposées de façon à être dotées d'un fonctionnement. Selon cette conception – en tant que mode de la substance étendue de second ordre –, le corps humain possède une « unité physique » et une « unité fonctionnelle ». D'autre part, il s'agit du corps d'un homme, et en tant que tel il possède une « unité substantielle » qui n'est rien d'autre que l'unité de l'homme.

CHAPITRE 4

4 L'unité de l'homme

Dans plusieurs textes, Descartes discute la question de l'unité de l'homme et présente des solutions à cette question, solutions qui montrent que l'union de l'âme avec le corps humain forme une vraie unité. Malgré cela, dans tous ces textes, il conserve la différence de nature entre l'âme et le corps humain et n'affirme jamais que l'homme ait un attribut principal qui lui garantirait le statut métaphysique d'être un troisième type de substance finie. Dans la *Sixième Méditation*, par exemple, Descartes soutient que l'âme n'est pas juxtaposée au corps, comme un pilote en son navire, mais étroitement unie, mélangée et confondue avec lui, de telle façon que le composé substantiel de l'âme et du corps humain constitue un seul et même tout. Dans ce même texte, il offre une preuve de l'union de l'âme avec le corps humain. Ensuite, dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, il distingue la notion d'« unité de nature » de la notion d'« unité de composition » et se réfère à la dernière pour caractériser l'unité de l'homme. Postérieurement, dans la lettre à Regius de janvier 1642, il examine deux types d'union : l'« union accidentelle » et l'« union essentielle ». Ainsi, il considère l'union entre l'âme et le corps comme essentielle. Enfin, dans un ensemble de textes, à savoir, *Discours de la Méthode*, *Sixième Méditation* et la lettre à Regius de janvier 1642, il soutient que l'image du pilote dans son navire et l'image d'un ange logée dans un corps humain ne représentent pas ce qu'il considère être un vrai homme. Ainsi, en prenant compte des textes indiqués ici, notre objectif est de les examiner dans les prochaines sections, en soulignant les thèses et notions qui s'y trouvent présupposées.

4.1 La preuve de l'union de l'âme et du corps et l'union substantielle

La preuve de l'union de l'âme et du corps est présentée dans la *Sixième Méditation*, dans le contexte où Descartes examine la fonction et les limites des sensations comme sources de connaissance, après avoir prouvé la distinction réelle de l'âme et du corps, et l'existence des corps particuliers. Bien que la preuve de l'existence des corps particuliers et la preuve de l'union de l'âme et du corps dépendent de l'examen des sensations, ainsi que de la preuve de la véracité divine, il n'en va pas de même dans le cas de la preuve de la distinction réelle.

Cette dernière ne se base pas sur les sensations, comme les précédentes, mais sur l'analyse des idées claires et distinctes de l'entendement et sur la preuve de la véracité divine. Avant d'analyser les thèses impliquées dans la preuve de l'union, ce qui est l'objectif de cette section, deux observations préliminaires méritent d'être faites sur les preuves de la distinction et de l'union.

En premier lieu, dans la preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps, la distinction proposée par Descartes semble être faite entre une substance pensante de second ordre et une substance étendue de second ordre, c'est-à-dire entre l'âme et le corps « pris en général ». Il est à noter que dans son argument en faveur de la distinction réelle entre l'âme et le corps, dans la *Sixième Méditation*, Descartes oppose l'idée claire et distincte de l'essence de son âme à l'idée claire et distincte du « corps », et non de « mon corps », c'est-à-dire du corps auquel je suis uni : « Et bien que peut-être [...] j'aie un corps qui m'est fort étroitement conjoint, toutefois, parce que j'ai, d'un côté, une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose pensante et non étendue et, d'un autre côté, une idée distincte du **corps** en tant qu'il est seulement une chose étendue et non pensante »³³⁴.

Cependant, dans sa conclusion de l'argument, Descartes affirme que son âme est réellement distincte de son corps, c'est-à-dire, d'un mode de la substance étendue de second ordre : « il est certain que je suis réellement distinct de **mon corps**, et que je peux exister sans lui »³³⁵. Néanmoins, bien que dans la preuve de la distinction réelle entre l'âme et le corps Descartes semble admettre qu'une substance pensante de second ordre soit réellement distincte de la substance étendue de second ordre, qui dans ce cas serait le corps « pris en général », rien n'empêche qu'il puisse aussi conclure à partir de cela que la substance pensante de second ordre est réellement distincte d'un mode de la substance étendue de second ordre, c'est-à-dire du corps humain.

Malgré cela, on pourrait argumenter que le fait que le corps humain soit un mode d'une substance étendue de second ordre rend difficile d'accepter une distinction réelle entre ce corps et l'âme. Car, apparemment, pour Descartes une distinction réelle ne serait possible qu'entre des substances réellement distinctes, comme nous pouvons le vérifier dans les *Principes*, I, article 60 : « La [distinction] réelle se trouve à proprement parler seulement entre

³³⁴ Michelle Beyssade, p. 223 : « quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, ex alia parte distinctam ideam **corporis** quatenus est tantum res extensa, non cogitans ». Je souligne.

³³⁵ Michelle Beyssade, p. 223. A.T., VII, 78 : « certum est me a **corpore meo** revera esse distinctum, et absque illo posse existere ». Je souligne.

deux ou plusieurs substances »³³⁶. En fait, bien que celle-ci soit une définition de distinction réelle possible pour Descartes, cela ne l'empêche pas d'offrir une autre forme de définition de cette distinction. Dans les *Principes*, I, article 61, il affirme qu'entre le mode d'une substance et une autre substance il y a une distinction réelle, selon ses mots : « Pour ce qui est de la distinction dont la façon³³⁷ d'une substance est différente d'une autre substance [...] il me semble qu'on la doit nommer réelle plutôt que modale, à cause que nous ne saurions connaître les modes sans les substances dont ils dépendent »³³⁸. Ainsi, Descartes peut admettre que le corps humain, bien qu'il soit un mode d'une substance étendue de second ordre, est réellement distinct de l'âme, c'est-à-dire d'une substance pensante de second ordre.

En second lieu, dans la preuve de l'union de l'âme et du corps, Descartes prétend montrer comment il est possible de connaître l'union d'une substance pensante de second ordre avec un mode de la substance étendue de second ordre, mode qui a un statut particulier par rapport à tous les autres modes. Cela semble être ainsi par le fait que tout au long de la preuve de l'union, Descartes ajoute au terme « corps » le déterminant « mon », ce qui semble indiquer que son objectif, en faisant cela, serait de souligner le caractère modal de ce terme dans cette circonstance, mais aussi la spécificité de ce mode par rapport aux autres modes, c'est-à-dire la spécificité du corps humain par rapport aux corps en général. Ainsi, ce que cette preuve permet de connaître, en première instance, c'est l'union de mon âme avec mon corps et, postérieurement, que cette union implique un mélange entre mon âme et mon corps.

La preuve de l'union de l'âme et du corps est présentée dans la *Sixième Méditation*. Dans ce texte, Descartes distingue les perceptions claires et distinctes des perceptions confuses qui proviennent des sens :

Peut-être toutefois n'existent-elles pas toutes entièrement telles que je les comprends par le sens, puisque cette compréhension des sens est en bien des choses fort obscure et confuse ; mais il y a au moins en elles tout ce dont j'ai une intellection claire et distincte, c'est-à-dire tout ce qui, envisagé en général, est compris dans l'objet de la mathématique pure. Pour ce qui est de toutes les autres choses [...] encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois le fait même que Dieu n'est pas trompeur, et que pour cette raison il n'est pas possible qu'il se trouve de la fausseté dans mes opinions sans qu'il y ait aussi en moi quelque faculté accorder par Dieu pour la corriger, me montre et m'assure l'espoir d'atteindre en ce domaine aussi la vérité³³⁹.

³³⁶ Alquié, III, p. 131. A.T., VIII, 28-29.

³³⁷ Dans la version latine des *Principes*, I, article 61, le terme « façon » correspond à « *modus* » : « Quant à la distinction par laquelle un **mode** d'une substance diffère d'une autre substance ». Moreau, 2009, p. 151. Je souligne.

³³⁸ Alquié, III, p. 130-131. A.T., VIII, 29-30.

³³⁹ Michelle Beyssade, p. 229. A.T., VII, 80.

Ensuite, il présente deux significations différentes pour le terme « nature », et affirme que les deux contiennent une certaine vérité. Pour Descartes, ce terme peut autant signifier le « système ordonné des choses créées que Dieu a institué » que « ma nature », c'est-à-dire l'union de mon âme avec mon corps, union dont la cause est Dieu :

Et, vraiment, il n'est pas douteux que tous les enseignements de la nature comportent de la vérité. Par la nature, en effet, envisagée en général, je n'entends maintenant rien d'autre que Dieu même, ou le système ordonné des choses créées que Dieu a institué, et rien d'autre, par ma nature en particulier, que l'assemblage de tout ce que Dieu m'attribue³⁴⁰.

Ensuite, Descartes présente effectivement l'argument en faveur de la thèse selon laquelle j'ai un corps auquel mon âme est unie. Dans cet extrait, Descartes soutient que j'ai un corps au travers duquel j'expérimente des sentiments confus qui me permettent de conclure que je suis affecté par d'autres corps : « Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément sinon que j'ai un corps auquel il arrive du mal quand je sens de la douleur, qui manque de nourriture ou de boisson quand j'éprouve la faim ou la soif, et choses semblables; et par conséquent je ne dois pas douter qu'il y ait en cela de la vérité »³⁴¹.

Dans son article, *O argumento em favor da união corpo e alma em Descartes*, Ethel Menezes Rocha observe que l'argument selon lequel les contenus de mes sensations sont involontaires, bien qu'il soit suffisant pour prouver que les corps en général existent, n'est pas suffisant pour prouver que mon corps existe et qu'il existe uni à mon âme³⁴². En prenant compte de cela, Rocha propose le recours à la thèse du caractère imprévu de l'occurrence de sensations comme élément indispensable pour prouver que mon âme est unie à mon corps, et pour expliquer que les corps en général peuvent m'affecter. Cette thèse est offerte par Descartes dans les *Principes*, II, article 2:

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus³⁴³, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant

³⁴⁰ Michelle Beyssade, p. 229-230. A.T, VII, 80.

³⁴¹ Michele Beyssade, p. 231. A.T, VII, 80.

³⁴² ROCHA, 2008b, p. 217-220.

³⁴³ Dans la version latine des *Principes*, II, article 2, l'expression « nous arrivent sans que nous les ayons prévus » correspond à l'expression « nous remarquons nettement que nous arrivent à l'improviste ». Moreau, 2009, p. 187. Annotations en gras de l'auteure.

qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme³⁴⁴.

Ce que le passage ci-dessus nous montre, selon la vision de Rocha, c'est que si les douleurs et les autres sensations nous arrivent à l'improviste, alors je dois conclure que *moi* (purement âme), j'ai un corps auquel je suis uni³⁴⁵. Ainsi, jusqu'à ce moment de la preuve de l'union de l'âme et du corps, je peux soutenir que mon âme est unie à mon corps, et que le fait que j'ai un corps explique pourquoi mon âme est affectée par les corps en général. Tout en continuant cette preuve, Descartes montre que la façon dont mon âme est unie à mon corps lui permet de sentir les affections de mon corps comme siennes :

La nature m'enseigne aussi que par ces sentiments de douleur, faim, soif, etc., que je ne suis pas seulement là dans mon corps comme un pilote dans un bateau, mais que je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un [...] Car en vérité ces sentiments de soif, de faim, de douleur, etc., ne sont rien d'autre que de certaines modalités confuses du penser naissant de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps³⁴⁶.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes affirme que mon âme n'est pas logée dans mon corps, comme un pilote dans un bateau, mais étroitement conjointe et mélangée à lui. Du fait que mon âme est de telle façon unie à mon corps, j'expérimente des pensées confuses de douleur, de faim, de soif, etc.

Puisque dans la métaphysique de Descartes les modes doivent toujours posséder une substance de second ordre comme sujet ultime d'inhérence, et que l'homme n'est pas une substance de ce type, il est possible de conclure que les pensées confuses ne sont pas des modes de l'homme. Mais, si c'est le cas, alors de quelle substance ces pensées sont-elles des modes ? Notre hypothèse est que Descartes utilise le terme « sentiment » pour se référer aussi bien aux modes d'une substance pensante de second ordre, qui se trouve unie étroitement à un corps humain, qu'aux modes de la substance étendue de second ordre. Ainsi, nous pensons que le terme « sentiment » est un terme ambigu dans les textes de Descartes, dans la mesure où il peut se référer à des modes de deux substances réellement distinctes. En effet, selon la lecture proposée, les sentiments désigneraient deux choses réellement distinctes : d'un côté, ils désigneraient des pensées confuses, c'est-à-dire des perceptions confuses d'une âme unie

³⁴⁴ Alquié, III, p. 147-148. A.T, VIII, 41 apud ROCHA, 2008b, p. 219-220.

³⁴⁵ ROCHA, 2008b, p. 218.

³⁴⁶ Michelle Beyssade, p. 233. A.T, VII, 81.

étroitement avec un corps ; d'un autre côté, ils désigneraient des purs mouvements dans les organes de mon corps, ainsi que de purs mouvements dans les organes des animaux. Dans le cas où les sentiments désigneraient des pensées confuses, ils seraient conçus comme spécifiquement humains. Dans le cas où les sentiments désigneraient des purs mouvements dans les organes corporels, ils pourraient être conçus soit comme humains soit comme animaux. Dans le cas des sentiments communs aux hommes et aux animaux, leur nature serait purement corporelle, et ainsi serait opposée à la nature incorporelle mais et confuse des sentiments spécifiquement humains. Sur la base de cette distinction, il semble possible d'admettre que dans la *Sixième Méditation*, dans la preuve de l'union de l'âme et du corps, Descartes considère les sentiments seulement dans leur nature spécifiquement humaine, c'est-à-dire en tant que pensées confuses, puisque son objectif dans cette preuve était d'expliquer, sur la base de ces pensées, la spécificité de la nature humaine. De fait, très peu de fois il considère les sentiments dans leur nature commune aux hommes et aux animaux, c'est-à-dire en tant que mouvements dans la matière, et quand il le fait, c'est pour discuter non pas de la spécificité de la nature humaine, mais de la théorie des animaux-machines³⁴⁷.

En tous les cas, il est un point qui, dans cette discussion, nous semble important : le fait que Descartes ait conçu les sentiments comme désignant une nature purement corporelle, dans certains textes, et ainsi comme des modes d'un mode d'une substance étendue de second ordre ; il ne les a pas conçus comme désignant une nature purement mentale, et ainsi comme de purs actes mentaux. Le fait que Descartes appelle les sentiments de pensées confuses dans la *Sixième Méditation*, dans le contexte où il les considère dans leur nature spécifiquement humaine, c'est-à-dire en tant que modes d'une substance pensante de second ordre, semble exprimer son souci de distinguer les pensées confuses, qui sont les actes d'une âme étroitement unie à un corps humain, des pensées claires et distinctes, qui peuvent être les actes d'une âme considérée en dehors de son union avec un corps humain, ou simplement les actes d'une âme logée dans un corps humain, dont l'image est le pilote dans son navire. Dans la *Sixième Méditation*, Descartes affirme que si une âme était juxtaposée à un corps, elle percevrait les modifications de ce corps à travers des idées claires et distinctes, comme un pilote perçoit les accidents de son bateau. Cependant, il reconnaît aussi que les perceptions de ce type ne correspondent pas aux perceptions confuses que mon âme expérimente dans la mesure où elle est étroitement unie et mélangée avec mon corps :

³⁴⁷ Alquié, III, p. 694-695. A.T, IV, 74-575. Alquié, III, p. 886. A.T, V, 278. Alquié, III, p. 886. A.T, V, 279.

Autrement en effet, quand le corps est blessé, moi qui ne suis rien d'autre qu'une chose qui pense, je ne sentirais pas pour autant de la douleur, mais je percevrais cette blessure par l'entendement pur, comme le pilote perçoit par la vue ce qui se casse dans le bateau; et quand le corps manque de nourriture ou de boisson, j'en aurais une intellection expresse, et non des sentiments confus de faim et de soif³⁴⁸.

Ainsi, pour Descartes, les sentiments spécifiquement humains ne sont pas des perceptions claires et distinctes d'une âme logée dans un corps, mais des perceptions confuses d'une âme étroitement unie avec un corps, de telle façon que le caractère confus de ces sentiments doit être expliqué par le fait qu'ils sont le résultat d'une union, et ainsi dépendent autant de mon corps que de mon âme. D'une part, les sentiments spécifiquement humains dépendent de mon corps, parce que, en ayant pour cause les corps en général, ils supposent des mouvements dans les organes de mon corps, d'autre part ils dépendent de mon âme parce qu'ils sont des actes mentaux impurs, c'est-à-dire des modes de mon âme étroitement unie à mon corps.

Dans les *Quatrièmes Objections*, Arnauld présente une objection à la conclusion de la preuve de l'union entre l'âme et le corps. Il soutient que l'argument fourni par Descartes dans la *Sixième Méditation* pour prouver la distinction réelle entre l'âme et le corps aurait prouvé plus qu'il ne le devrait, au point de culminer dans la vision platonique selon laquelle l'homme serait simplement un esprit se servant d'un corps³⁴⁹. La réponse de Descartes à cette objection, qui touche directement sa vision de la nature de l'union entre le corps et l'âme, consiste, premièrement, à rappeler à Arnauld que bien que dans la *Sixième Méditation* il ait prouvée la distinction réelle entre l'âme et le corps, il a aussi fourni des raisons fortes et convaincantes pour prouver qu'ils sont étroitement unis :

Car, dans la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni ; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes³⁵⁰.

Bien que l'âme soit étroitement unie au corps, Descartes explique que cela n'empêche pas qu'on puisse avoir une idée claire et distincte de l'âme en tant que chose complète, selon ses mots : « parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète »³⁵¹.

³⁴⁸ Michelle Beyssade, p. 232-233. A.T, VII, 81.

³⁴⁹ Alquié, II, p. 640. A.T, IX, 158.

³⁵⁰ Alquié, II, p. 668-669. A.T, IX, 177.

³⁵¹ Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177.

Ainsi, dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, comme nous pouvons le vérifier dans les extraits cités précédemment, Descartes introduit, par rapport à la *Sixième Méditation*, deux nouvelles expressions pour caractériser la nature de l'union de l'âme et du corps, à savoir, « substantiellement unis » et « union substantielle ». Nous pensons que l'objectif de Descartes, en faisant cela, était de souligner le fait que la preuve de l'union présuppose une étroite liaison entre l'âme et le corps. Malgré cela, Descartes souligne aussi expressément que cette preuve est parfaitement compatible avec la preuve de la distinction réelle, et qu'elle n'implique aucun affaiblissement de cette dernière, selon ses mots : « Je ne nie pas néanmoins que cette étroite liaison de l'esprit et du corps, que nous expérimentons tous les jours, ne soit cause que nous ne découvrons pas aisément, et sans une profonde méditation, la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre »³⁵². De cette façon, dans sa réponse, Descartes n'accepte pas l'accusation de Arnauld que la preuve de la distinction réelle aurait pour conséquence l'affaiblissement de la preuve de l'union entre l'âme et le corps, et pour exprimer encore plus clairement ce qu'il pense, il introduit deux nouvelles expressions qui mettent en relief la nature intime de cette union.

4.2 Sur l'unité de composition

Dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, Descartes distingue deux façons dont nous pouvons percevoir deux choses, qui sont en nous sous la forme d'idées différentes, comme une seule et même chose. Selon lui, cela arrive quand ces choses ont soit une « identité ou une unité de nature », soit une « unité de composition », selon ses mots : « Or il faut remarquer que les choses dont nous avons différentes idées peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose : c'est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition »³⁵³. Ensuite, il offre deux exemples de choses qui ont une « unité de nature » :

Ainsi, par exemple, il est bien vrai que l'idée de la figure n'est pas la même que celle du mouvement ; que l'action par laquelle j'entends est conçue sous une autre idée que celle par laquelle je veux [...] Et néanmoins nous concevons fort bien que la même substance, à qui la figure convient, est aussi capable de mouvement, de sorte qu'être figuré et être mobile n'est qu'une même chose, en unité de nature ; comme aussi n'est-ce qu'une même chose, en unité de nature, qui veut et qui entend³⁵⁴.

³⁵² Alquié, II, p. 669. A.T, IX, 177.

³⁵³ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226.

³⁵⁴ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226.

Selon l'extrait ci-dessus, les choses que Descartes décrit comme possédant une « unité de nature » expriment la relation existante entre une substance, son attribut principal et ses modes. Ainsi, la figure et le mouvement sont deux choses différentes, mais ils ont la même essence (l'étendue), et ainsi ils peuvent composer une même chose en « unité de nature » : un corps possède une figure et il est capable de mouvement. De même, l'acte de concevoir est différent de l'acte de vouloir, mais ils ont la même essence (la pensée), et ainsi ils peuvent composer une même chose en « unité de nature » : un esprit qui conçoit et veut.

Quant à l'« unité de composition », le premier exemple de ce type d'unité, proposée par Descartes, est la façon dont la chair et l'os d'un animal composent une seule et même chose : « Mais il n'en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair : ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant que c'est un même animal qui a de la chair et des os »³⁵⁵. Dans ce cas-là, ils ne composent pas la même chose parce qu'ils ont la même essence, mais parce qu'ils sont des parties d'un même « organisme », à savoir, l'animal³⁵⁶. Le second exemple d'« unité de composition », proposé par Descartes, est la façon dont l'âme et le corps composent une seule et même chose. L'argument ici est identique au précédent, c'est-à-dire que l'âme et le corps ne composent pas la même chose parce qu'ils ont la même essence, mais parce qu'ils sont les parties d'un même sujet, à savoir, l'homme :

Maintenant la question est de savoir si nous concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue, soient une même chose en unité de nature [...] ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux en un même homme, comme des os et de la chair en un même animal, Et pour moi, c'est là mon sentiment; car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair³⁵⁷.

Si l'âme et le corps composaient la même chose parce qu'ils ont la même essence, alors ils composeraient une substance finie. Cependant, Descartes n'a pas accepté cette conséquence, et il semble vouloir distinguer le problème de la substantialité des choses du problème de leur unité. Cela est évident par la compréhension de sa notion d'« unité de

³⁵⁵ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226.

³⁵⁶ Cette idée de l'« unité de composition » qui est l'unité d'un « organisme » se retrouve chez ROCHA, 2008b, p. 224, n. 12.

³⁵⁷ Alquié, II, p. 862. A.T, IX, 226-27

composition », à travers laquelle il admet que même les choses qui n'ont pas la même essence et ainsi ne peuvent pas composer une substance, possèdent une unité. En outre, une conséquence de la notion d' « unité de composition », bien que hors de la portée anthropologique, est le fait qu'elle permet à Descartes de reconnaître que l'animal possède une unité, bien que son statut dans la métaphysique cartésienne soit celui d'un mode de la substance étendue de second ordre. Ainsi, grâce à la notion d' « unité de composition », Descartes peut soutenir que des choses que ne supposent pas une identité et unité de nature peuvent former soit un seul et même « organisme », soit un seul et même « sujet », dans le cas de l'homme :

Car cela ne se peut entendre, sinon lorsqu'on considère que les idées d'une chose qui pense, et d'une chose étendue ou mobile, sont entièrement diverses et indépendantes l'une de l'autre, et qu'il répugne que des choses que nous concevons clairement et distinctement être diverses et indépendantes, ne puissent pas être séparées, au moins par la toute-puissance de Dieu; de sorte que, tout autant que nous les rencontrons ensemble dans un même sujet, comme la pensée et le mouvement corporel dans un même homme, nous ne devons pas pour cela estimer qu'elles soient une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition³⁵⁸.

D'après l'extrait ci-dessus, Descartes soutient que des natures différentes et contraires, comme la pensée et le mouvement corporel, composent un seul et même « sujet ». Cela signifie que l'union de natures différentes et contraires ne résulte pas en une pluralité de sujets, c'est-à-dire d'une âme et d'un corps ou d'une âme et d'un corps lié à elle. Mais cela signifie aussi que ce dernier et le même « sujet » résultat de cette union n'a pas une seule nature ou essence, et ainsi qu'il n'est pas une substance. Dans ce cas, qu'y a-t-il de positif dans ce « sujet » ?

La positivité de ce « sujet » s'explique par le fait que, malgré sa composition, il est un seul et même « individu ». Bien que le terme « individu » n'apparaisse pas dans le texte en question, nous pensons qu'il est utile pour souligner le fait que l' « unité de composition » a pour résultat un sujet réel qui, bien qu'il ne soit pas une substance, a une conséquence ontologique. Descartes reconnaît que l'homme a une « unité de composition ». Cette unité, dans le cas de l'homme, suppose une union étroite et un mélange de deux choses dont les natures sont différentes et contraires, à savoir, d'une substance pensante de second ordre avec un mode de la substance étendue de second ordre. Descartes reconnaît aussi que l'animal a une « unité de composition ». Cette unité, dans le cas de l'animal, suppose une union étroite et

³⁵⁸ Alquié, II, p. 865. A.T, IX, 228.

un mélange de différentes modes de la substance étendue de second ordre, qui est la totalité de l'univers étendue. Car, sur le plan métaphysique, l'animal est un mode qui est composé d'autres modes de la substance étendue de second ordre. Ainsi, pour Descartes, l'homme et l'animal ont une « unité de composition ». L'homme a une « unité de composition » parce qu'il est un « individu », et l'animal a une « unité de composition » parce qu'il est un « organisme ». Dans les deux cas, il s'agit de sujets réels qui ont une conséquence ontologique. Malgré cela, Descartes ne soutient pas que l'homme et l'animal soient des substances finies de second ordre, et ainsi il les oppose aux entités qui ont une « unité de nature ».

4.3 Sur l'union accidentelle et l'union essentielle

Nommé professeur de médecine à l'université de Utrecht en 1638, Regius enseignait les idées de Descartes. Cependant, en décembre 1641, il soutient quelques thèses qui éveillent l'indignation de Voetius, professeur de théologie et recteur de cette université. Parmi ces thèses, on trouve celle selon laquelle l'homme est un « *ens per accidens* ». Conscient de ce contexte, Descartes écrit deux lettres à Regius, pendant l'hiver 1641-1642, où il conseille à son disciple d'apaiser un possible conflit qui pourrait surgir avec Voetius et, en outre, il éclaircit quelques points sur sa conception de l'unité de l'homme³⁵⁹.

Dans la première lettre de mi-décembre 1641, Descartes explique à Regius qu'affirmer que l'homme est un « *ens per accidens* », comme il l'avait fait, pourrait éveiller de mauvaises intentions chez ses ennemis, selon ses mots : « Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, *que l'homme est un être par accident* »³⁶⁰. Ensuite, Descartes propose à Regius de corriger son affirmation :

Je ne vois pas de plus sûr moyen pour corriger cela que de dire que dans votre neuvième thèse vous avez considéré *tout l'homme par rapport aux parties qui le composent*, et que dans la dixième vous avez considéré *les parties par rapport au tout* ; que dans la neuvième, dis-je, vous avez dit que *l'homme est composé d'une âme et d'un corps par accident*, pour marquer qu'on pourrait dire *en quelque façon* qu'il était accidentel au corps d'être uni à l'âme, et à

³⁵⁹ Pour un approfondissement du contexte dans lequel ces lettres ont été écrites, voir la lettre à Dinet (Alquié, II, 1074-1097), dans laquelle Descartes fait un résumé détaillé des événements à Utrecht. BAILLET, 2002, p. 187-208; RODIS-LEWIS, 2000, p. 183-193; Id., 1993, p. 34-46; GAUKROGER, 1999, p. 437-441, p. 497.

³⁶⁰ Alquié, II, p. 901. A.T, III, 460.

l'âme d'être unie au corps, puisque le corps peut exister sans l'âme, et l'âme sans le corps³⁶¹.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes conseille à Regius d'expliquer le contexte dans lequel il avait affirmé que l'homme est un « *ens per accidens* », en montrant que son intention, en faisant cela, était seulement d'indiquer le fait qu'il est « en quelque façon » accidentel au corps d'être uni à l'âme et à l'âme d'être unie au corps. Selon Descartes, le fait que l'homme est un composé substantiel d'une âme et d'un corps permet de le considérer aussi bien sous la perspective de ses parties que sous celle de son tout. Ainsi, considérer l'homme par rapport aux parties qui le compose signifie, d'une part, avoir à l'esprit l'idée claire et distincte de l'âme et, d'autre part, l'idée claire et distincte du corps. Par conséquent, le corps peut exister sans l'âme et l'âme sans le corps, et ainsi ils ont une indépendance causale et une indépendance d'inhérence l'un par rapport à l'autre³⁶². C'est cette indépendance du corps par rapport à l'âme et vice-versa qui explique, pour Descartes, pourquoi Regius peut admettre qu'il est « en quelque façon » accidentel au corps d'être uni à l'âme et à l'âme d'être unie au corps, bien qu'il ne puisse pas soutenir que l'homme soit un « *ens per accidens* ».

Puis, Descartes propose à Regius qu'il dise à ses ennemis qu'il n'avait pas l'intention de dire que l'homme est un « *ens per accidens* », puisque dans sa vision l'homme serait un « *ens per se* » : « mais que vous n'avez pas prétendu dire que l'homme soit un être par accident, et que vous aviez fait voir dans votre dixième thèse que vous entendiez qu'il est un être par soi-même »³⁶³. On observe que, dans cet extrait, Descartes ne suggère pas à Regius qu'il dise que l'homme est une substance. Ainsi, l'expression « être par soi-même » ne signifie pas la même chose que le terme « substance » dans cette lettre. Postérieurement, Descartes, reprenant la terminologie et la discussion des *Réponses aux Quatrièmes Objections*, attire l'attention de Regius sur le fait que si l'âme et le corps sont des substances incomplètes par rapport à l'homme, alors ce qu'elles composent ne peut être qu'un « *ens per se* » : « car vous y avez dit que l'âme et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et dès là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un

³⁶¹ Alquié, II, p. 901. A.T., III, 460.

³⁶² Une conséquence qu'il convient de souligner, parce qu'elle a une répercussion sur la nature de l'unité de l'homme, c'est le fait que l'homme étant un composé substantiel d'âme et de corps, sa composition ne peut pas être conçue comme l'inhérence de l'âme dans le corps, car cela impliquerait de concevoir l'âme comme un mode du corps, ce que Descartes n'admet pas. Ainsi, l'âme n'est pas inhérente au corps dans la composition de l'homme, mais étroitement mêlée à lui, ce qui justifie les explications précédentes de Descartes sur le fait que l'union entre l'âme et le corps est substantielle.

³⁶³ Alquié, II, p. 901-902. A.T., III, 460.

être par soi-même »³⁶⁴. Il convient ici d'apporter un bref éclaircissement. Dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes soutient que l'âme et le corps sont incomplets par rapport à l'homme, mais cela n'ébranle pas sa thèse selon laquelle l'âme est complète par rapport au corps et vice-versa. Car, le sens d'incomplétude, dans ce cas, préserve la substantialité de l'âme et du corps. Jusqu'à ce moment de la lettre, par conséquent, nous avons le résultat suivant : Descartes conseille à Regius de substituer son affirmation fausse que l'homme est un « *ens per accidens* », et aussi d'expliquer à ses ennemis que son intention, quand il affirmait cela, était seulement d'indiquer le fait qu'il est « en quelque façon » accidentel au corps d'être uni à l'âme et à l'âme d'être uni au corps.

Après cette explication, Descartes prévient Regius sur deux objections qu'il pourrait rencontrer. La première est qu'il ne serait pas accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, parce qu'il a toutes les dispositions requises pour la recevoir, dispositions qui le rendent spécial par rapport au corps en général :

On peut seulement vous objecter qu'il n'est pas accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie³⁶⁵.

La seconde objection est qu'il ne serait pas accidentel à l'âme d'être unie au corps, mais qu'il lui serait seulement accidentel d'être séparée du corps après la mort : « On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps, ce qu'il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens »³⁶⁶. Dans la vision de Descartes, ce que Regius doit répondre à ces objections est que l'âme et le corps peuvent être appelés de substances accidentelles, dans la mesure où il n'y a rien en eux, en tant que substances finies, qui exige leur union : « mais cependant il faut répondre qu'on peut appeler ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps »³⁶⁷. Observe que Descartes ne dit pas qu'il n'existe rien dans le corps humain qui exige son union avec l'âme, mais seulement que le *corps* n'exige pas cette union. Ainsi, ce qu'il semble appeler de

³⁶⁴ Alquié, II, p. 901-902. A.T, III, 461.

³⁶⁵ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 461.

³⁶⁶ Alquié, II, p. 902. A.T III, 461.

³⁶⁷ Alquié, II, p. 902. A.T, III, 461.

« substance accidentelle » par rapport à l'âme est la substance étendue de second ordre, c'est-à-dire la totalité de l'univers étendu. Cela est en cohérence avec le fait que le résultat de la preuve de l'union de l'âme et du corps n'est pas l'union de l'âme avec la totalité de l'univers étendue, mais avec un corps particulier, par l'entremise duquel l'homme est affecté par d'autres corps et peut ainsi avoir des sensations, des appétits et des passions, c'est-à-dire des sentiments ; ce corps est le corps humain. En outre, si le corps humain est un mode de la substance étendue de second ordre, alors il ne peut pas être appelé de « substance accidentelle » comme l'âme. De cette façon, bien que Descartes admette qu'il soit accidentel à une substance finie d'être unie à une autre substance finie³⁶⁸, il n'affirme pas que l'union de l'âme avec le corps humain est accidentelle et, par conséquent, que le produit de cette union est un accident, selon ses mots : « c'est pourquoi j'ai dit un peu auparavant que l'homme est *en quelque façon*, et non *absolument* parlant, un être accidentel »³⁶⁹.

La seconde lettre à Regius de janvier 1642 peut être divisée en trois parties : conseils à Regius du point de vue social et formel ; précisions conceptuelles sur l'unité de l'homme ; formulation d'un modèle de réponse pour Regius à présenter à Voetius, où Descartes présente différentes critiques à la théorie scolastique des formes substantielles et reprend quelques questions discutées dans la seconde partie. Dans la lettre de 1642, Descartes informe premièrement à Regius qu'il est entretenu des affaires d'Utrecht, et lui conseille d'éviter des disputes publiques, ainsi que des paroles trop dures qui pourraient conduire à des malentendus contre lui : « J'ai eu ici toute cette après-midi l'illustre M. Alphonse ; il m'a entretenu fort longtemps des affaires d'Utrecht, avec bonne santé et sagesse ; je suis tout à fait de son avis que vous devez vous abstenir durant un certain temps des disputes publiques, et vous donner bien de garde d'aigrir personne contre vous par des paroles trop dures »³⁷⁰.

Puis, Descartes soutient qu'il n'est pas adéquat de nier ouvertement les opinions anciennes, et que le plus adéquat serait de proposer, à la place de ces opinions, de nouvelles raisons qui montrent leur inutilité : « Je souhaiterais bien aussi que vous n'avancassiez aucunes opinions nouvelles ; mais que vous vous tinssiez seulement de nom aux anciennes, vous contentant de donner des raisons nouvelles, ce que personne ne pourrait reprendre, et ceux qui prendraient bien vos raisons en concluraient d'eux-mêmes ce que vous souhaitez

³⁶⁸ Puisque pour Descartes les modes ne sont pas conçus sans les substances dont ils sont des modes, le fait que le corps humain soit étroitement uni avec l'âme dans la composition substantielle de l'homme implique que la totalité de l'univers étendu soit aussi unie à l'âme d'une certaine façon, mais pas aussi étroitement qu'une partie particulière d'elle, à savoir, le corps humain.

³⁶⁹ Alquié, II, p. 902. A.T., III, 461.

³⁷⁰ Rodis-Lewis, p. 73. A.T., III, 491.

qu'on entende »³⁷¹. Ce que Descartes lui-même explicite, ensuite, lorsqu'il affirme qu'il n'a pas eu besoin de nier les formes substantielles, mais seulement de montrer qu'elles n'étaient pas nécessaires pour expliquer ses opinions : « Par exemple, sur les formes substantielles et sur les qualités réelles, quelle nécessité de les rejeter ouvertement? Vous pouvez vous souvenir que dans mes *Météores*, page 164, j'ai dit en termes exprès que je ne les rejetais ni ne les niais aucunement, mais seulement que je ne les croyais pas nécessaires pour expliquer mes sentiments »³⁷². Ainsi, mesurer les paroles quand il faut déclarer des opinions contraires à celles de ses ennemis, défendre avec prudence les nouvelles idées, corriger et clarifier les erreurs ou imprécisions, telles sont les stratégies suggérées par Descartes à Regius, en prenant en compte le contexte troublé de l'université d'Utrecht : « Si vous eussiez tenu cette conduite, aucun de vos auditeurs ne les aurait admises, quand il se serait aperçu qu'elles ne sont d'aucun usage, et vous ne vous seriez pas chargé de l'envie de vos collègues : mais ce qui est fait est fait ; le seul remède, présentement, est de défendre les propositions vraies que vous avez avancées, le plus modestement qu'il vous sera possible ; et s'il vous en est échappé quelques-unes de fausses, ou qui ne soient pas assez exactes, vous les corrigerez sans entêtement »³⁷³.

Après avoir fait ces observations de caractère formel et social, Descartes reprend l'examen conceptuel de l'affirmation problématique de Regius selon laquelle l'homme est un « *ens per accidens* », un examen qu'il avait déjà commencé dans la lettre précédente de la mi-décembre 1641. Descartes affirme alors qu'il n'a rien de plus louable pour un philosophe que de reconnaître sincèrement ses erreurs³⁷⁴. Puis il conseille à Regius de dire que l'homme est un vrai « *ens per se* » : « vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est *un véritable être par soi et non par accident* »³⁷⁵. En expliquant ce que cela signifie, Descartes affirme alors que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, et qu'elle est ainsi unie par une vraie union : « l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi), mais qu'elle est, [dis-je], unie au corps par une véritable union »³⁷⁶. Dans cet extrait, Descartes soutient que l'union

³⁷¹ Rodis-Lewis, p. 73. A.T, III, 491-492.

³⁷² Rodis-Lewis, p. 73-75. A.T, III, 492.

³⁷³ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492.

³⁷⁴ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492.

³⁷⁵ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492.

³⁷⁶ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492.

substantielle de l'âme et du corps est opposée à l'union par simple juxtaposition de l'âme dans le corps.

Postérieurement, Descartes suggère à Regius qu'il explique à ses opposants quelle serait la nature de l'union substantielle en se basant sur l'analyse des sentiments, c'est-à-dire en considérant le fait que l'âme a des perceptions confuses, qui montrent qu'elle est réellement unie au corps : « Cependant vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps »³⁷⁷. Pour Descartes, l'union substantielle de l'homme est distincte de l'union de juxtaposition qui peut arriver si un ange était uni à un corps humain. Car, au contraire d'un vrai homme, un ange n'a pas de sentiments ou de perceptions confuses, mais seulement des pensées pures : « car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme »³⁷⁸.

Finalement, dans la dernière et plus grande partie de la lettre, Descartes propose à Regius un projet de réponse à un ensemble de thèses soutenues en décembre, sous la commande de Voetius, appelé *Appendix ac corollaria theologico-philosophica*, qui avait pour principal objectif d'attaquer la philosophie cartésienne enseignée par Regius dans l'université d'Utrecht. Dans ce contexte où Descartes discute avec détails la théorie scolastique des formes substantielles, il reprend avec plus de force la question de l'unité de l'homme, et introduit une distinction nouvelle par rapport aux textes antérieurs sur le sujet. Descartes propose une distinction entre deux types d'union, à savoir, l' « union accidentelle » et l' « union essentielle ». Il soutient alors que les choses qui composent un « *ens per accidens* » présentent le premier type d'union, et que les choses qui composent un « *ens per se* » présentent le second type. Puisque l'homme est un « *ens per se* », son union est essentielle « Mais en tant que nous considérons l'homme totalement en lui-même, nous disons qu'il est un être existant *par soi-même*, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'âme ensemble n'est point accidentelle, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est point homme »³⁷⁹. Ainsi, selon les lettres à Regius, nous pouvons conclure que bien que Descartes affirme que l'homme est un « être existant par soi-même », cette

³⁷⁷ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 492-493.

³⁷⁸ Rodis-Lewis, p. 75. A.T, III, 493.

³⁷⁹ Rodis-Lewis, p. 97. A.T, III, 508.

expression ne signifie pas que l'homme soit une substance. Malgré cela, elle suppose un type spécial d'union entre l'âme et le corps humain, à savoir, une « union essentielle », qui se distingue d'une « union accidentelle ». Cette union doit être expliquée par le fait qu'il est essentiel pour la constitution de l'homme que l'âme soit étroitement unie avec un corps humain et vice-versa ; dans le cas contraire, l'homme n'existerait pas. Tandis qu'il est accidentel pour la constitution de l'âme qu'elle soit étroitement unie à un corps humain, ainsi qu'il est accidentel pour la constitution du *corps* qu'il soit étroitement uni à l'âme³⁸⁰.

4.4 *La notion primitive de l'union entre l'âme et le corps*

Descartes introduit la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps dans la lettre à Elisabeth datée du 21 mai 1643, dans le contexte où deux autres notions de ce type lui sont comparées, à savoir, la notion d'étendue et la notion de la pensée³⁸¹. Si, d'un côté, pour Descartes, la notion primitive particulière de l'étendue représente l'attribut principal du corps, c'est-à-dire de la substance étendue de second ordre, et la notion primitive particulière de la pensée représente l'attribut principal de l'âme, c'est-à-dire de la substance pensante de second ordre, d'un autre côté la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps ne représente l'attribut principal d'aucune substance. Cependant, elle indique une nature, à savoir, la nature de l'homme en tant que composé substantiel de l'âme et du corps. Cette nature, bien qu'elle ne soit pas une essence, parce que l'homme n'est pas une substance de second ordre, suppose une unité. C'est en raison du fait que l'homme a une unité, une « unité de composition », qu'il peut être conçu comme une seule et même chose, c'est-à-dire comme un « individu », à travers la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps.

Ce que Descartes comprend par les notions primitives particulières, ce sont les notions qui n'en supposent pas d'autres qui les expliquent. Étant donné que ces notions sont primitives, elles sont des représentations primaires, simples et élémentaires, à partir desquelles il est possible de faire dériver d'autres notions. En outre, en tant que représentations, elles sont des idées innées, dans le sens où l'âme a la capacité de les produire, c'est-à-dire qu'elles sont des modes de l'âme, selon les mots de Descartes : « car nous ne

³⁸⁰ Par *corps*, nous comprenons ici la substance étendue de second ordre. Cependant, le corps humain, considéré en dehors de son union avec l'âme, est un mode de la substance étendue de second ordre, et en tant que tel il est réellement distinct de l'âme. Ainsi, dans sa condition métaphysique de mode d'une substance étendue, on peut aussi considérer qu'il est accidentel pour sa constitution qu'il soit uni avec l'âme.

³⁸¹ Alquié, III, p. 19. A.T., III, 665.

pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme qui les a toutes en soi par sa nature »³⁸². Une autre caractéristique commune aux notions primitives est le fait qu'elles sont des idées claires. Descartes présente une définition de perception claire dans les *Principes*, I, article 45 : « J'appelle claire celle [perception] qui est présente et manifeste à un esprit attentif »³⁸³. Selon cette définition, pour être claire, une idée doit supposer l'attention, ce qui est incontestable dans le cas de la perception d'une grande douleur, comme Descartes l'affirme dans les *Principes*, I, article 46 : « Par exemple, lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard »³⁸⁴. Ainsi, pour Descartes, les perceptions basées sur les sensations qui supposent la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps sont claires et même très claires pour l'âme qui les perçoit. Cependant, bien que ces perceptions soient claires, elles ne le sont que dans un sens précis, à savoir, en tant que manières confuses de penser d'une âme étroitement liée à un corps humain, comme nous pouvons le vérifier dans les *Principes*, I, article 66 :

Il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte³⁸⁵, pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaissons précisément par le moyen de notre entendement et dont nous serons assurés par la raison. Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion³⁸⁶.

Descartes explique à Elisabeth, dans la lettre du 28 juin 1643, que bien que les perceptions basées sur les sensations, appétits et passions nous fournissent des connaissances claires, ces connaissances ne sont pas claires dans le même sens que celles basées sur les perceptions de l'entendement pur et sur les perceptions de l'entendement pur aidé de l'imagination, selon ses mots : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens »³⁸⁷. Pour Descartes, tandis que les perceptions de l'entendement pur et celles de l'entendement aidé de l'imagination peuvent

³⁸² Alquié, III, p. 21. A.T, III, 665.

³⁸³ Alquié, III, p. 117. A. T, VIII, 21.

³⁸⁴ Alquié, III, p. 118. A. T, VIII, 21.

³⁸⁵ Dans la version latine des *Principes*, I, article 66, le terme « distincte » est supprimé : « Il reste les sensations, les affects et les appétits, qui peuvent certes eux aussi être perçus **clairement** ». Moreau, 2009, p. 159. A.T, VIII, 21. Annotations en gras de l'auteur.

³⁸⁶ Alquié, III, p. 135. A.T, VIII, 26-27.

³⁸⁷ Alquié, III, p. 44. A.T, III, 691-692.

nous fournir des connaissances claires sur la nature de notre corps et des corps en général, les perceptions basées sur les sensations, appétits et passions ne peuvent nous fournir des connaissances claires que sur le fait que l'âme est étroitement unie au corps humain, ainsi que sur ce qui est utile ou nuisible à la préservation de cette union³⁸⁸.

Ayant ainsi expliqué ce qui est clair dans la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps, il reste à expliquer ce qui en elle est distinct³⁸⁹. Dans les *Principes*, I, article 45, Descartes fournit une définition de la perception distincte : « distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »³⁹⁰. De plus, dans la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, il soutient que les notions primitives, dans la mesure où elles sont primitives, ne peuvent pas être déduites par d'autres notions :

Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ; car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même³⁹¹.

Ainsi, pour Descartes, la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps ne peut pas être expliquée à partir de la notion primitive particulière de la pensée ou de la notion primitive particulière de l'étendue, parce que cela impliquerait de concevoir l'homme soit comme une pure âme soit comme un pur corps. En outre, cette notion ne peut pas être conçue comme le résultat de la simple composition de ces deux autres notions, car, comme Descartes

³⁸⁸ Dans la *Sixième Méditation*, Descartes utilise plusieurs fois l'expression « la nature m'enseigne » pour décrire des connaissances fournies par les perceptions des sens. Ces connaissances, selon lui, sont claires lorsqu'elles sont limitées au domaine de la nature du composé substantiel de corps et d'âme : « car c'est un fait que de ces perceptions des sens, qui n'ont été proprement données par la nature que pour signifier à l'esprit ce qui est bon ou mauvais pour le composé dont il est une partie, et qui, dans ces limites, sont suffisamment claires et distinctes, je me sers comme de règles certaines pour discerner immédiatement ce qu'est l'essence des corps situés hors de nous, sur laquelle pourtant elles ne signifient rien si ce n'est de manière fort obscure et confuse ». Michelle Beyssade, p. 239. A.T, VII, 83.

³⁸⁹ Pour la caractérisation de la notion d'union comme distincte nous basons sur la lecture de Raul Landim : « La propriété de distinction de toutes les notions primitives, bien qu'elle ne soit pas expressément affirmée par Descartes, est une conséquence logique du fait qu'elles sont primitives ». LANDIM, 1994, p. 58-59. Traduction de l'auteure. « A propriedade de distinção de todas as noções primitivas, embora não seja expressamente afirmada por Descartes, é uma consequência lógica do fato delas serem primitivas ».

³⁹⁰ Alquié, III, p. 117-118. A.T, VIII, 21-22.

³⁹¹ Alquié, III, p. 20. A.T, III, 665.

l'affirme dans les *Principes*, I, article 48, elle suppose une étroite et intime union entre l'âme et le corps³⁹².

Admettre que la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps puisse être conçue comme le résultat de la composition entre la notion primitive d'étendue et la notion primitive de la pensée signifie admettre que l'homme est une âme juxtaposée ou logée dans un corps humain. Pour éviter cette conséquence, Descartes attire l'attention sur le fait que chacune de ces notions primitives particulières se réfère à une réalité qui est irréductible aux autres, et qui ne peut être conçue que par soi-même. Malgré le fait que Descartes admette que la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps est distincte des notions primitives de pensée et d'étendue, il n'admet pas que l'on puisse appréhender toutes ces notions de la même manière. Tandis que les deux dernières peuvent être conçues par l'entendement pur, la notion de l'union ne peut être appréhendée qu'à travers une expérience. Cela ressort clairement du fait que dans les *Principes*, I, article 48, Descartes utilise l'expression « nous expérimentons en nous-mêmes » pour se référer à la manière dont nous appréhendons le contenu de la notion de l'union entre l'âme et le corps, en opposition à la manière dont nous appréhendons les contenus des notions de pensée et étendue.

Ainsi, bien que dans un sens précis du terme « distinction » nous puissions admettre que, pour Descartes, la notion de l'union entre l'âme et le corps est distincte des autres notions, à savoir, dans le sens où elle n'est pas connue à travers la notion de pensée, ni à travers la notion d'étendue et non plus par la juxtaposition de ces deux notions, nous ne pouvons pas admettre que cette notion soit distincte par le fait que nous avons d'elle une idée claire et distincte de l'entendement pur, comme nous avons des notions de la pensée et de l'étendue. Dans les *Principes*, I, article 54, après avoir spécifié dans l'article précédent quels sont les attributs principaux des substances pensante et étendue, Descartes affirme que nous pouvons avoir des idées claires et distinctes de ces attributs et, par conséquent, de ces substances, ainsi que de la substance pensante incréée et indépendante, c'est-à-dire de Dieu, mais il n'affirme pas que la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps est un exemple d'idées de ce type :

Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance finie qui pense, et l'autre d'une substance étendue, pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue. Nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense et qui est indépendante, c'est-à-dire, d'un

³⁹² Alquié III, p. 119-120. A.T., VIII, 22-23.

Dieu, pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui, et que nous n'y mêlions rien par une fiction de notre entendement ; mais que nous prenions garde seulement à ce qui est compris véritablement en la notion distincte que nous avons de lui et que nous savons appartenir à la nature d'un être tout parfait³⁹³.

La notion primitive de l'union entre l'âme et le corps sera explorée plus en détails dans le contexte où nous discutons le type de causalité présupposée entre le corps et l'âme dans l'occurrence de sentiments, c'est-à-dire dans l'occurrence de sensations, appétits et passions. Ce que nous prétendons souligner, pour le moment, c'est le fait que, pour Descartes, la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps est une notion distincte dans un sens précis. Nous retrouvons ce sens dans la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, citée précédemment.

Dans le cas des notions primitives particulières de l'étendue et de la pensée, les réalités auxquelles elles se réfèrent sont les substances pensantes de second ordre et la substance étendue de second ordre, et les notions qui en dérivent sont ses modes. Cependant, dans le cas de l'union entre l'âme et le corps, la réalité à laquelle cette notion se réfère n'est pas une substance et les notions qui en dérivent ne sont pas ses modes. Mais alors à quoi cette notion se réfère ? Elle se réfère au composé substantiel de l'âme et du corps, qui compose une « unité de composition » et peut ainsi être conçu comme un « individu ». Ainsi, même sans être une substance, le composé substantiel de l'âme et du corps peut être conçu à travers une notion primitive particulière parce qu'il a une unité. Cette notion, en revanche, permet que l'homme soit conçu comme un sujet auquel les actes qui dépendent de l'interaction entre l'âme et le corps peuvent être attribués³⁹⁴. Ainsi, en nous basant sur la notion d' « unité de composition » et sur la notion primitive particulière de l'union, nous pouvons admettre que pour Descartes l'homme est le vrai sujet des sensations, appétits et passions, c'est-à-dire des sentiments. Cependant, cette solution ne peut être acceptée qu'au détriment d'une distinction entre la notion de « sujet ultime d'inhérence » et la notion de « sujet d'attribution ». Cette distinction permet de déterminer dans quel sens l'homme peut être considéré comme le sujet

³⁹³ Alquié, III, p. 124. A. T, VIII, 25-26.

³⁹⁴ Cette interprétation selon laquelle bien que pour Descartes l'homme ne soit pas une substance, il est le sujet d'attribution des actes qui dépendent de l'interaction entre l'âme et le corps, semble être proposée par Raul Landim dans son article *A referência do dêitico "eu" na gênese do sistema cartesiano* : « Par conséquent, l'union, sans être une substance, compose une unité. De plus, elle est représentée par une notion primitive ainsi comme il arrive avec les substances. De la notion de l'union découlent certains actes qui, sans être considérés en tant que modes, sont des actes qui ne peuvent être attribués proprement qu'au composé d'esprit et de corps. Ainsi, selon cet aspect, l'homme peut être considéré en tant que sujet d'attributions ». LANDIM, 1994, p. 60. Traduction de l'auteure. « Portanto, a união, sem ser uma substância, forma uma unidade. Além disto, ela é representada por uma noção primitiva tal como ocorre com as substâncias. Dela decorrem certos atos que, sem serem considerados como modos, são atos que só podem ser atribuídos propriamente ao composto de mente e de corpo. Assim, sob este aspecto, o homem pode ser considerado como sujeito de atribuições ».

des sentiments pour Descartes. Bien que cette terminologie ne se trouve pas dans les textes de Descartes, nous croyons que la distinction conceptuelle est compatible avec sa pensée.

Quand nous nous demandons quel est le sujet des actes qui supposent l'interaction entre l'âme et le corps pour Descartes, c'est-à-dire des prédicats qui dénotent des passions, des appétits et des sensations, ce qui peut être en question c'est l'inhérence d'une propriété à quelque chose, dans ce cas, l'inhérence de modes à une substance de second ordre. Cependant, Descartes n'admet pas que l'homme soit une substance de second ordre dans laquelle des modes sont inhérents. Si tel est le cas, il ne peut pas être le « sujet ultime d'inhérence » des actes qui dépendent de l'interaction entre l'âme et le corps comme les substances sont les « sujets ultimes d'inhérence » de ses modes. Cela signifie que, pour Descartes, le sujet ultime de ces actes, dans le sens de « sujet ultime d'inhérence », doit être une substance de second ordre, c'est-à-dire soit une substance pensante de second ordre, soit une substance étendue de second ordre.

Cependant, quand nous nous demandons quel est le sujet des actes qui supposent l'interaction entre l'âme et le corps, c'est-à-dire des prédicats qui dénotent des passions, des appétits et des sensations, ce qui peut être en question c'est l'attribution d'un prédicat à un sujet. Dans ce cas, ce prédicat est dit d'un sujet, mais il n'existe pas dans ce sujet, dans le sens où un mode existe dans une substance. Si tel est le cas, pour Descartes l'homme est le « sujet d'attribution » des prédicats qui dénotent des passions, des appétits et des sensations, c'est-à-dire des actes qui dépendent de l'interaction entre l'âme et le corps, même si ces actes n'existent pas dans l'homme de la même manière que les modes existent dans les substances. Cela signifie que la notion primitive particulière entre l'âme et le corps sauvegarde la possibilité ontologique que, pour Descartes, celui qui sent et qui a des passions c'est l'homme.

Ainsi, la distinction proposée entre la notion de « sujet ultime d'inhérence » et la notion de « sujet d'attribution », d'un côté préserve les engagements supposés dans la théorie de la substance de Descartes qui empêchent que les actes qui supposent l'interaction entre l'âme et le corps soient conçus comme des modes et l'homme comme une substance dans laquelle ces modes sont inhérents ; d'un autre côté cette distinction suggère une lecture alternative qui nous permet de considérer l'homme comme le vrai sujet de ces actes, c'est-à-dire en tant que sujet réel. De cette façon, il est possible de conclure que, pour Descartes, l'homme est le « sujet d'attribution » des actes qui supposent l'interaction entre l'âme et le corps, bien qu'il ne soit pas le « sujet ultime d'inhérence » de ces actes.

4.5 Pilotes, anges et vrais hommes

Dans la fin de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, Descartes, faisant référence au *Traité de l'Homme* où il avait présenté un examen détaillé du corps humain avant l'insertion de l'âme par Dieu, fournit une explication sur la nature de l'union entre l'âme et le corps. Dans ce texte, il affirme que l'âme n'est pas logée dans le corps humain, comme un pilote l'est dans son navire, mais elle est étroitement unie à ce corps, ce qui lui permet d'avoir des sentiments et des appétits, et ainsi de composer un vrai homme :

J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée ; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme³⁹⁵.

Puis, dans la *Sixième Méditation*, il soutient que nous connaissons l'union entre notre âme et notre corps par l'entremise des sentiments de douleur, faim, soif etc., et que cette union est distincte de celle qui suppose une âme logée dans un corps humain, dont l'exemple serait un pilote dans un bateau. Car, dans sa vision, l'union entre l'âme et le corps humain suppose une confusion et un mélange de ses composants, ainsi que la composition d'un seul et même tout, qui est l'homme : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, faim, soif, etc., que je ne suis pas seulement là dans mon corps comme un pilote dans un bateau, mais que je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un »³⁹⁶. De plus, dans la lettre à Regius de janvier 1642, comme nous avons vu précédemment, il affirme que : « si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme »³⁹⁷.

Dans ces textes, Descartes distingue pilotes et anges des vrais hommes, et souligne quelques caractéristiques présentes dans la nature humaine qui contribuent pour une délimitation plus précise de cette nature. Parmi ces caractéristiques, Descartes admet

³⁹⁵ Alquié, III, p. 631-632. A.T, VI, 59.

³⁹⁶ Michelle Beyssade, p. 231. A.T, VII, 81.

³⁹⁷ Alquié, II, p. 915. A.T, III, 493.

l'existence d'une union étroite entre l'âme et le corps humain, et recourt à l'expression « mélange et confusion » pour mieux décrire cette union. De plus, il reconnaît la présence de sentiments confus dans le composé substantiel de l'âme et du corps humain, des sentiments qui indiquent à l'âme ce qui est utile ou nocif à la préservation de son union avec le corps humain : « et de ce que certaines de ces perceptions [sensibles] me sont agréables, d'autres désagréables, je tire la certitude entière que mon corps, ou plutôt moi-même tout entier en tant que je suis composé de corps et d'esprit, peut-être affecté diversement en bien ou en mal par les corps qui l'environnent »³⁹⁸.

Cette discussion sur les sentiments confus semble suggérer que les sentiments de bien-être, par exemple, sont exclusivement ceux de composés substantiels d'âme et de corps humain, ce que nous pouvons vérifier dans les *Principes*, II, article 3 :

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard³⁹⁹.

Bien qu'un corps, considéré en dehors de son union avec l'âme, puisse fonctionner pleinement lorsqu'il est sain, et une âme juxtaposée à un corps puisse avoir des perceptions claires et distinctes sur ce qui arrive dans le corps auquel elle est liée, seules les âmes étroitement unies à des corps humains, c'est-à-dire des vrais hommes, possèdent et peuvent ainsi avoir des sentiments de bien-être lorsque leurs corps sont sains.

Cela a pour conséquence le fait que les animaux peuvent sentir lorsqu'ils sont sains et que leurs corps fonctionnent dans un parfait état (dans ce cas, en considérant leur sentiments en tant que mouvements dans la matière), et les anges peuvent avoir des perceptions claires et distinctes de mouvements dans la matière, mais ni les animaux ni les anges ne peuvent avoir de sentiments de bien-être, étant donné que ces sentiments dépendent d'une étroite union entre l'âme et le corps humain. Cette union suppose une interaction de l'âme avec le corps humain.

Ainsi, pour Descartes, l'image du pilote dans un bateau et l'image de l'ange logé dans un corps humain sont insuffisantes pour représenter l'union entre l'âme et le corps humain qui caractérise les vrais hommes. Cette insuffisance peut être expliquée, d'un côté, par l'absence chez le pilote et chez l'ange d'une union étroite entre l'âme et le corps humain, union qui

³⁹⁸ Michelle Beyssade, p. 233. A.T, VII, 81.

³⁹⁹ Alquié, III, p. 148. A.T, VIII, 41-42.

suppose une interaction entre des natures réellement distinctes et, d'un autre côté, par l'absence de pensées confuses chez le pilote et chez l'ange, c'est-à-dire des sensations, des appétits et des passions, qui assurent que l'âme perçoit les modifications du corps auquel elle est unie en tant que modification de son corps.

De cette façon, il est possible de conclure que les pensées confuses, qui supposent une interaction entre l'âme et le corps humain, ont le rôle de garantir non seulement l'expérience de l'union d'une âme avec un corps humain, mais, surtout, le fait que cette union suppose, en premier lieu, qu'une âme soit étroitement unie avec un corps humain, en second lieu, que ce corps est affecté par d'autres corps. Ainsi, l'âme à laquelle le corps humain est étroitement lié sent les affections de ce corps comme ses affections. Cela a pour résultat le fait que pour Descartes les vrais hommes, contrairement aux anges et aux pilotes, ne sont pas de purs esprits ou des esprits se servant de leurs corps, comme le pensait Arnauld.

4.6 Quelques remarques sur le concept cartésien de personne

Descartes ne peut pas soutenir qu'une personne soit essentiellement un corps, parce qu'il n'admet pas que la totalité des actes d'une personne puisse être réduite à des purs mouvements dans la matière. D'un autre côté, il ne peut pas non plus soutenir qu'une personne soit essentiellement une âme, parce qu'il n'admet pas que la totalité des actes d'une personne puisse être réduite à des purs actes de l'entendement. De plus, il ne peut pas soutenir qu'une personne soit une âme logée dans un corps humain, parce que ce qui la distingue des animaux et des objets, par exemple, n'est pas simplement le fait qu'elle a une âme. Si tel était le cas, un ange logé dans un corps humain serait une personne, mais il insiste en soutenant que ce n'est pas le cas. Ainsi, pour Descartes, une personne n'est pas essentiellement un corps, ni essentiellement une âme, mais n'est pas non plus une juxtaposition d'un corps et d'une âme.

Dans la vision de Descartes, une personne est un « individu ». Bien qu'une personne soit un composé d'une âme et d'un corps humain, cette composition n'empêche pas qu'elle puisse être conçue comme une seule et même chose. Ce qui permet qu'une personne soit ainsi conçue, c'est le fait que le composé substantiel d'âme et de corps humain qui la constitue compose une « unité de composition ». Cette unité permet qu'un composé de deux choses soit conçu comme une seule et même chose, c'est-à-dire comme un « individu ». Dans ce cas, c'est la notion primitive particulière de l'union entre l'âme et le corps qui a la fonction

d'indiquer cette unité. En outre, dans la mesure où Descartes admet qu'une personne a une unité, et peut être conçue comme un « individu », à travers une notion primitive particulière, il est possible de lui attribuer des prédicats. Ces prédicats contribuent à déterminer le type d'« individu » qu'une personne est. Descartes admet que les prédicats qui peuvent être attribués à une personne sont aussi ceux qui décrivent les actes qui supposent une interaction entre l'âme et le corps humain, donc les prédicats qui désignent des sentiments, c'est-à-dire des passions, des appétits et des sensations.

Cependant, pour Descartes, bien qu'une personne soit une seule et même chose, c'est-à-dire un « individu », elle n'est pas une substance de second ordre, et ainsi elle n'a pas tout l'apparat conceptuel qui constitue des entités substantielles, à savoir, un attribut principal, des modes et des qualités. Malgré cela, Descartes peut considérer une personne comme un sujet auquel nous pouvons attribuer certains actes qui supposent l'interaction entre l'âme et le corps, même si ces actes ne sont pas ses modes. Si tel est le cas, Descartes peut concevoir une personne en tant que « sujet d'attributions », c'est-à-dire un sujet réel, qui a une conséquence ontologique, mais pas comme un « sujet ultime d'inhérence » auquel des modes sont inhérents. Ces brèves remarques sur le concept cartésien de personne montrent que ce concept a un statut positif dans la pensée de Descartes, bien qu'il n'ait pas de statut métaphysique.

CHAPITRE 5

5. La causalité dans la sphère des sentiments

Dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*, Descartes a admis trois degrés de réponse sensorielle et il a reconnu qu'il existe une différence de nature entre le premier et les deux derniers. Dans ce texte, il a aussi affirmé que le premier degré de réponse sensorielle correspond à des purs mouvements corporels, tandis que le second et le troisième correspondent aux idées sensibles et aux jugements fondés sur ces idées, respectivement⁴⁰⁰. Puis, dans certaines lettres qui traitent de la théorie des animaux-machines, il a reconnu que les animaux ont des sentiments, en ne comprenant par sentiments que des purs mouvements corporels. Cependant, dans la plupart de ses textes, surtout dans la *Sixième Méditation*, il a reconnu que les hommes ont des sentiments dans un sens complètement distinct des animaux, à savoir, en comprenant par sentiments des idées sensibles et des jugements fondés sur ces idées. Dans le cadre de cette classification, il est possible d'admettre que Descartes attribue des sentiments soit aux animaux soit aux hommes, mais seulement au détriment de sauvegarder la spécificité de ce que signifie sentir pour chacune de ces créatures. En prenant compte de cette spécificité, qui révèle une différence de nature, nous prétendons examiner dans ce chapitre quelles théories de la causalité expliquent, selon Descartes, l'occurrence de sentiments chez les animaux et chez les hommes. La réponse à cette question nous conduira à déterminer le type de causalité que Descartes aurait admis comme explicative de la causalité entre les corps, ainsi que de la causalité entre le corps et l'âme. De cette façon, nous soutiendrons que Descartes a offert des explications causales distinctes pour les sentiments animaux, qui sont limités à la causalité entre les corps, et pour les sentiments humains, qui admettent une causalité plus complexe qui suppose une relation entre le corps et l'âme. Cette différence de nature, reconnue par Descartes, entre les sentiments animaux et humains, comme nous le montrerons tout au long de ce chapitre, révèle des explications causales distinctes.

⁴⁰⁰ Tandis que le premier degré de réponse sensorielle est un mode de la substance étendue de second ordre, les deux derniers degrés sont des modes de substances pensantes.

5.1 La théorie occasionaliste

La théorie occasionaliste a été adoptée par certains cartésiens comme Géraud de Cordemoy, Louis de la Forge, Arnold Geulincx et Johannes Clauberg, par exemple, mais elle a surtout été systématisée par Nicolas Malebranche. D'une manière générale, cette théorie suppose que toute action se produit par l'entremise de Dieu. Cela signifie que les changements que les corps causent sur les autres corps, et les changements que les corps causent sur l'âme et vice-versa sont, en réalité, causés par Dieu et peuvent être exprimés selon la formule « x occasionne y ». Cette formule signifie que l'action par laquelle x occasionne y suppose l'intervention de Dieu, dans le sens où il joue un rôle causal essentiel dans la production de y.

Dans *De la Recherche de la vérité*, Malebranche distingue la notion de « cause naturelle ou occasionnelle » de celle de « cause principale ou vraie ». Sur la base de cette distinction, on trouve les notions de « force » ou « pouvoir », ainsi que de « connexion nécessaire ». Ainsi, Malebranche affirme que les corps sont des causes occasionnelles de mouvements dans d'autres corps parce qu'ils n'ont pas la force ou le pouvoir requis pour de telles actions⁴⁰¹. Même dans le cas du choc entre deux boules de billard, il n'admet pas qu'une boule soit la cause principale ou véritable qui conduit l'autre boule à se mouvoir⁴⁰². Dans sa vision, une boule est la cause naturelle ou occasionnelle du mouvement qu'elle communique à l'autre boule⁴⁰³. Cela parce que seul Dieu est la véritable cause des mouvements entre les corps et, par conséquence, la seule cause qui a force et pouvoir pour agir dans la nature⁴⁰⁴. De la même façon que les corps sont seulement des causes occasionnelles des mouvements d'autres corps, mais ils ne sont pas leurs causes véritables, Malebranche soutient que les âmes sont seulement des causes occasionnelles des mouvements volontaires parce qu'elles n'ont

⁴⁰¹ « Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer » Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 277.

⁴⁰² « Ainsi les corps n'ont aucune action, et, lorsqu'une boule qui se remue en rencontre et en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait, car elle n'a pas elle-même la force qu'elle communique » Ibid., p. 278.

⁴⁰³ « Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle, et qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre » Malebranche, loc. cit.

⁴⁰⁴ « Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit et facta sunt*, et il remue toutes choses et produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps et parce que ces lois sont efficaces, elles agissent, et les corps ne peuvent agir » Malebranche, loc. cit.

pas le pouvoir ou la force pour être considérées comme leurs causes véritables⁴⁰⁵. Pour Malebranche, toute cause véritable doit supposer une connexion logiquement nécessaire entre elle et son effet⁴⁰⁶. En prenant compte de ce critère, il ajoute qu'il n'existe pas de telle connexion entre les actes volontaires des esprits finis et les mouvements corporels qui sont déclenchés par ces actes⁴⁰⁷. Cette connexion, dans sa vision, ne peut être trouvée qu'entre ces actes et la volonté de Dieu⁴⁰⁸. De cette façon, Malebranche soutient que la véritable cause de ces actes est Dieu et, par conséquent, qu'ils sont seulement des causes occasionnelles de la volonté divine⁴⁰⁹. Ainsi, pour Malebranche, il n'existe pas de connexion nécessaire entre la volonté d'un esprit fini de lever le bras d'un corps auquel il est uni et le mouvement de ce bras, et puisque une telle connexion n'existe qu'entre la volonté de Dieu et les actions qui se produisent dans la nature, il s'ensuit que cette volition n'est pas la cause véritable de cet effet, mais seulement sa cause occasionnelle⁴¹⁰. Selon cette vision, la volonté de Dieu concourt dans toutes les actions volontaires, et représente ainsi la véritable efficacité causale de ces actions⁴¹¹. Ce que nous pouvons extraire de la position occasionaliste de Malebranche jusqu'ici, comme Nadler l'a clairement résumé dans son article *Malebranche on Causation*,

⁴⁰⁵ « Mais non seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance ». Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 278.

⁴⁰⁶ « Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends ». Ibid., p. 280.

⁴⁰⁷ « Mais, quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit, on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir; on doit aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvait remuer soi-même ». Ibid., p. 277.

⁴⁰⁸ « Mais non seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leur corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent l'être [...] Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps ». Ibid., p. 280.

⁴⁰⁹ « De sorte que toutes les volontés des esprits ne sont que des causes occasionnelles ». Ibid., p. 281.

⁴¹⁰ « Or il me paraît très certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde, car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras, et le mouvement de notre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force et l'efficacité de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer ». Ibid., p. 279.

⁴¹¹ « Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, et communiquer sa puissance c'est communiquer l'efficacité de sa volonté. Mais communiquer cette efficacité à un homme ou à un ange ne peut signifier autre chose que vouloir que lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or en ce cas je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu et celle de l'ange, et afin de connaître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas que, lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et le mouvement de ce corps, et par conséquent c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, et la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle ». Ibid., p. 280-281.

c'est la vision que les corps et les âmes sont totalement dépourvus de réelles efficaces causales, puisque Dieu est le véritable agent causal de tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire la cause véritable des phénomènes, qui sont seulement des causes occasionnelles ou naturelles de cette cause principale⁴¹².

Dans son article *Descartes and Occasionalism*, Daniel Garber a soutenu que Descartes pourrait être considéré comme un défenseur de la position occasionnaliste du type que nous pouvons trouver chez Malebranche en ce qui concerne la causalité entre les corps (quand, par exemple, une boule de billard entre en collision avec une autre boule de billard), ainsi que en ce qui concerne la causalité entre les corps et les âmes (quand, par exemple, nous sentons de la chaleur ou de la tristesse), mais non dans le cas de la causalité entre les âmes et les corps (quand, par exemple, nous exécutons le mouvement volontaire de lever le bras). Pour Garber, Descartes admet que Dieu est la cause véritable du mouvement des corps et considère que les mouvements particuliers que nous pouvons trouver dans les corps sont seulement les causes occasionnelles de la volonté divine⁴¹³. Cependant, en ce qui concerne la causalité entre les âmes et les corps, il pense que Descartes n'est pas, dans ce cas, un occasionnaliste⁴¹⁴. Selon lui, Descartes est bien clair quand il soutient que les âmes ont la capacité de causer des mouvements. Cette thèse, comme le défend Garber, peut être trouvée dans certains textes cartésiens. Par exemple, dans la lettre à Morus du 15 avril 1649, Descartes affirme que de la même manière que nous concevons que Dieu, une substance incorporelle, est capable de mouvoir les corps, même s'il n'a pas d'étendue, nous pouvons aussi reconnaître que nous sommes capables de mouvoir notre corps à travers notre pensée :

J'ajoute seulement que je n'ai rien trouvé jusqu'ici sur la nature des choses matérielles dont je ne puisse donner très facilement une raison mécanique, et comme il ne messied pas à un philosophe de croire que Dieu peut mouvoir le corps, quoiqu'il ne pense pas que Dieu soit corporel, il ne lui messied pas aussi de croire quelque chose de semblable des substances incorporelles. Et

⁴¹² « Occasionalism is the doctrine that all creatures, finite entities that they are, are absolutely devoid of any causal efficacy, and that God is the only true causal agent ». NADLER, 2006, p. 115.

⁴¹³ « It seems to me as clear as anything that, for Descartes, God is the only cause of motion in the inanimate world of bodies, that bodies cannot themselves be genuine causes of change in the physical world of extended substance ». GARBER, 1993, p. 205. « I think that it is reasonably clear, then, that in the material world, at least, God is the only genuine causal agent ». Ibid., p. 208.

⁴¹⁴ « For Descartes, I think, mind can be a genuine cause of motion in the world, indeed, as genuine a cause as God Himself ». GARBER, 1993, p. 211. « Descartes is here quite clear that some created substances, at the very least our minds, have the ability to cause motion ». Ibid., p. 209. « It would then be quite strange if Descartes held that minds are only the occasional causes of motion in the world ». Ibid., p. 212: « Minds can cause motion in Descartes' world; there is genuine mind-body causation for him, it would seem ». Ibid., p. 211. « For Descartes, God is responsible for all motion in the inanimate world, while in the world of animate creatures, creatures like us who have souls, minds can cause motion in bodies ». Ibid., p. 213.

bien que je croie qu'aucune manière d'agir ne convient dans le même sens à Dieu et aux créatures, j'avoue cependant que je ne trouve en moi-même aucune idée qui me représente une manière différente dont Dieu ou un ange peuvent mouvoir la matière, de celle qui me représente la manière dont je suis convaincu, en moi-même, que je puis mouvoir mon corps par ma pensée. Et véritablement mon âme ne peut pas tantôt s'étendre, tantôt se rassembler par rapport au lieu à raison de sa substance, mais seulement à raison de sa puissance, qu'elle peut appliquer à des corps plus grands ou plus petits⁴¹⁵.

Puis, dans une lettre postérieure à Morus d'août 1649, il soutient que le mouvement d'un corps peut être causé par l'âme : « Et la force mouvante peut venir de Dieu qui conserve autant de transport dans la matière qu'il y en a mis au premier mouvement de la création, ou bien de la substance finie, comme de notre âme, ou de quelque autre chose que ce soit à qui il a donné la force de mouvoir le corps »⁴¹⁶. De plus, dans les *Principes*, I, dans les articles 36⁴¹⁷ et 40⁴¹⁸, respectivement, il ouvre la possibilité que les âmes puissent être la cause de mouvements dans le monde. Ce qu'il affirme clairement dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 : « Maintenant l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement »⁴¹⁹.

Cependant, lorsqu'il s'agit de la causalité entre les corps et les âmes, la position de Descartes est décrite d'une manière plus complexe. En premier lieu, Garber argumente que si nous admettons que pour Descartes les corps sont seulement des causes occasionnelles des mouvements d'autres corps, puisque Dieu est la cause véritable de ces mouvements, alors il semble contradictoire d'accepter qu'ils soient les causes véritables des idées sensibles dans l'âme⁴²⁰. Pour Garber, Descartes serait un occasionnaliste par rapport à la causalité entre le corps et l'âme. De fait, Garber décrit Descartes comme si, tout au long de sa vie, il avait commencé en défendant une position interactionniste et, postérieurement, il avait adopté une position occasionnaliste sur la causalité entre le corps et l'âme. Pour Garber, bien que dans la *Sixième Méditation*, dans la preuve de l'existence des choses matérielles, Descartes ait

⁴¹⁵ Alquié, III, p. 914. A.T., V, 347.

⁴¹⁶ Alquié, III, p. 933. A.T., V, 403-404.

⁴¹⁷ Alquié, III, p. 183-184. A.T., VIII, 62.

⁴¹⁸ Alquié, III, p. 191. A.T., VIII, 65.

⁴¹⁹ Alquié, III, p. 865. A.T., V, 222.

⁴²⁰ « It seems to me that he should be committed to the position that the body cannot be a genuine cause of sensation in the mind. It seems to me that if the motion of bodies is due directly to God, and if bodies cannot be genuine causes of changes in the states of other bodies, then it follows that bodies cannot be genuine causes of changes in minds either. This, at least, is the logic of Descartes' position ». GARBER, 1993, p. 213.

défendu la thèse selon laquelle les corps sont les causes véritables des idées sensibles qui sont produites dans nos esprits, il aurait de plus en plus adopté, dans des textes ultérieurs, une position occasionnaliste en ce qui concerne ce type de causalité⁴²¹.

Ainsi, en prenant en considération la différence entre les versions latine et française des *Principes*, II, article 1, Garber soutient que, dans la dernière version de cet article, Descartes aurait changé d'avis sur la causalité entre le corps et l'âme, et aurait commencé à soutenir que les corps ne sont que des causes occasionnelles des idées sensibles, c'est-à-dire des causes dont les effets sont produits en dernière instance par l'activité de Dieu⁴²². Puis, dans un extrait de l'*Examen du Susdit Placard*, comme l'observe Garber, il aurait affirmé que les idées sensibles ne peuvent pas provenir directement des mouvements corporels qui les causent, car dans la mesure où ces idées sont des idées innées, elles sont éveillées dans l'âme à l'occasion de ces mouvements, qui sont communiqués au cerveau par les organes sensibles :

rien ne peut venir des objets extérieurs, jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçues par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*. D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous : et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter⁴²³.

Ces textes indiqués jusqu'ici, conduisent Garber à considérer qu'il y aurait eu une évolution dans la position de Descartes sur la causalité entre le corps et l'âme, dans le sens où, initialement, dans le contexte de la preuve de l'existence des choses corporelles, dans la *Sixième Méditation*, il aurait défendu une position interactionniste selon laquelle les corps sont les causes véritables des idées sensibles produites dans l'âme, mais postérieurement, dans

⁴²¹ GARBER, 1993, p. 217.

⁴²² Dans la version latine de cet article, Descartes affirme : « En effet, cette matière, nous l'entendons clairement que son idée **provient de** choses situées hors de nous, auxquelles elle est entièrement semblable ». Moreau, p. 185. I. A.T., VIII, 41. Annotations en gras de l'auteur. Dans la version française de cet article, il a substitué l'expression « provient de » par « à l'occasion de » : « car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous **à l'occasion des** corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable ». Annotations en gras de l'auteur. Alquié, III, p. 147. A.T., IX, 64. Ce changement représente, dans la vision de Garber, une adoption de la part de Descartes de la position occasionnaliste en ce qui concerne la causalité entre le corps et l'âme : « Descartes' main point is simply that sensory ideas cannot come directly from the motions that cause them, but must, at best, be innate ideas that are elicited by the motions communicated to the brain by the sense organs ». GARBER, loc. cit.

⁴²³ Alquié, III, p. 809. A.T., VIII, 359.

la version française des *Principes*, II, article 1, et surtout, dans l'extrait de l'*Examen du Susdit Placard*, il aurait soutenu une position occasionnaliste selon laquelle Dieu est la cause véritable des idées sensibles à l'occasion des mouvements corporels.

De cette façon, pour Garber, Descartes ne serait pas un occasionnaliste strict parce que bien qu'il ait défendu une position occasionnaliste en ce qui concerne la causalité entre les corps, ainsi qu'entre le corps et l'âme, il ne l'aurait pas appliqué à la causalité entre l'âme et le corps⁴²⁴. Garber conclut, par conséquent, que Descartes reconnaît une causalité réelle dans cette dernière sphère et qu'il n'aurait pas nié l'efficace causale des causes finies simplement en raison de sa finitude, comme l'avait fait Malebranche⁴²⁵.

5.2 Objections à l'interprétation occasionnaliste de Descartes

Le cas de la causalité corps-corps

Si l'on défend que Descartes ait adopté une théorie occasionnaliste pour expliquer les changements qui se produisent dans la nature, on doit faire face au problème de comptabiliser cette théorie avec les textes où il semble suggérer que les corps causent des mouvements chez d'autres corps. Comme l'a observé Michael Della Rocca, dans son article "*If a Body Meet a Body*" *Descartes on Body-Body causation*, il n'existe aucun texte où Descartes nie que les corps puissent être les causes de mouvements chez d'autres corps, ce que serait attendu s'il était occasionnaliste⁴²⁶. De plus, il existe certains textes en faveur de la vision opposée, comme nous l'indiquerons ici.

⁴²⁴ « While it seems clear that mind can be a genuine cause of motion in the physical world, it also seems clear that God is the real cause of change in the inanimate world of physics, and it seems probable that God is the real cause behind body-mind interaction, the causation of sensations in the mind. It thus seems clear that while Descartes may share some doctrines with the later occasionalists of the Cartesian school, he is not an occasionalist, strictly speaking, insofar as he does allow some finite causes into his world, minds as the very least ». GARBER, 1993, p. 218.

⁴²⁵ « For many of Descartes' later followers, what is central to the doctrine of occasionalism is the denial of the efficacy of finite causes simply by virtue of their finitude ». GARBER, loc. cit. « the infinitude of God is central to the main argument that Malebranche offers for occasionalism in his major work, *De la recherche de la vérité*. The title on the chapter in which he presents his main arguments for the doctrine is "The most dangerous error in the philosophy of the ancients". And the most dangerous error he is referring to is their belief that finite things can be genuine causes of the effects that they appear to produce, an error that, Malebranche claims, causes people to love and fear things other than God in the belief that they are genuine causes of their happiness or unhappiness ». Ibid., p. 219. « But, as I understand it, Descartes' motivation is quite different. He seems to have no particular worries about finite causes as such. If I am right, he is quite happy to admit our minds and angels as finite causes of motion in the world of bodies ». GARBER, loc. cit.

⁴²⁶ « It is important to note that Descartes never says that bodies are not genuine causes of motion, although if he were an occasionalist in this case one would expect that he would at some point make such a claim ». DELLA ROCCA, 1999, p. 49.

Dans la deuxième partie des *Principes*, après avoir examiné la nature du mouvement, Descartes passe à l'examen de sa cause. Ainsi, dans l'article 36, il établit une distinction entre la cause universelle « qui produit généralement tous les mouvements qui sont au monde »⁴²⁷ et la cause particulière « qui fait que chaque partie de la matière en acquiert, qu'elle n'avait pas auparavant »⁴²⁸. Sur la base de cette distinction, Descartes soutient que Dieu est la cause première et universelle du mouvement. De plus, il ajoute que, en tant que tel, Dieu non seulement crée la matière avec le mouvement et le repos, mais il conserve aussi dans l'univers, par son concours ordinaire, la même quantité de matière qu'il a créée, ainsi que la même quantité de mouvement et de repos, selon ses mots : « Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant »⁴²⁹. Un aspect important, souligné par Tad Schmaltz dans son livre *Descartes on causation*, est le fait que la reconnaissance par Descartes, dans les *Principes*, II, article 36, que Dieu est la cause première et universelle du mouvement, ne signifie pas qu'il soit la seule cause efficace des effets naturels, comme c'est le cas dans le contexte d'une théorie occasionnaliste, mais seulement que toutes les autres causes sont essentiellement subordonnées à la cause première et universelle⁴³⁰. De plus, en ce qui concerne le concours ordinaire de Dieu, Schmaltz attire l'attention sur le fait que, pour Descartes, l'acte par lequel Dieu crée la quantité totale de matière, mouvement et repos est identique à l'acte par lequel il conserve cette même quantité⁴³¹.

Quant à la question de la cause particulière du mouvement, Descartes réserve son examen pour les articles postérieurs, dans lesquels il discute les lois du mouvement. Mais parmi les trois lois du mouvement qu'il présente dans la seconde partie des *Principes*, dans les

⁴²⁷ Alquié, III, p. 183. A.T, VIII, 61.

⁴²⁸ Alquié, III, p. 183. A.T, VIII, 61.

⁴²⁹ Alquié, III, p. 183. A.T, VIII, 61.

⁴³⁰ « In the previous chapter, I noted the claim in Descartes that God is the “universal and total cause” of everything that occurs in nature (see § 2.2.1). There I defended a reading on which such a claim endorse not the occasionalist conclusion that God is the only cause of natural effects, but rather the more modest conclusion that all other causes of natural effects are essentially subordinated to God’s universal causality ». SCHMALTZ, 2008, p. 90.

⁴³¹ « In the article of the *Principes* that concerns God’s universal causation of motion, however, there is no corresponding distinction between *conservatio* and *concursus*. Descartes indicates in this article that God’s ordinary *concursus* is to be explicated in terms of his conservation of matter “in the same manner and according to the same reason that he first created it” (PP II.36, AT 8-1:62). Moreover, Descartes emphasizes in a later article that a portion of his third law of nature is “demonstrated by the immutability of the operation of god, now continually conserving the world by the same action which he created in then” (PP II. 42, AT 8-1:66). As indicated previously, Descartes adopts the Suárezian position that the divine *conservation* is identical to God’s initial creation of an object (see § 2.2.3). In suggesting that ordinary *concursus* is identical to God’s initial act of creation, then, he seems to indicate that is identical as well to continued divine conservation ». SCHMALTZ, 2008, p. 100.

articles 37, 39 et 40, respectivement, seule la troisième semble discuter plus directement cette question. Ainsi, dans les *Principes*, II, article 40, où Descartes présente sa troisième loi du mouvement, il explique comment un corps gagne ou perd un mouvement à travers le choc avec un autre corps:

La troisième loi que je remarque en la nature, est que, si un corps qui se meut et qui en rencontre un autre, a moins de force, pour continuer de se mouvoir en ligne droite, que cet autre pour lui résister, il perd sa détermination sans rien perdre de son mouvement ; et que, s'il a plus de force, il meut avec soi cet autre corps, et perd autant de son mouvement qu'il lui en donne⁴³².

Et en expliquant ce que cette loi comprend, il inclut toutes les causes particulières des changements qui se produisent dans les corps, et par ces causes il semble concevoir les corps. Cela semble être ainsi par le fait que, dans ce texte, il exclut de ces causes les anges et les pensées des hommes et, d'un autre côté, les restreint aux causes corporelles, qui semblent être elles-mêmes les corps, selon ses mots : « Les causes particulières des changements qui arrivent aux corps, sont toutes comprises en cette règle, au moins celles qui sont corporelles ; car je ne m'informe pas maintenant si les anges et les pensées des hommes ont la force de mouvoir les corps : c'est une question que je réserve au traité que j'espère faire de l'homme »⁴³³.

Puis, dans un autre texte, la lettre à Silhon de 1648, Descartes affirme qu'un corps est capable de mouvoir un autre corps : « Premièrement donc, je vous dirai que je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement dans toute matière créée, qui n'augmente ni même diminue jamais ; et ainsi, que lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne »⁴³⁴. Et toujours dans cette lettre, il présente des exemples de comment des corps transfèrent des mouvements à partir du contact ou du choc avec d'autres corps, comme il l'avait fait dans la troisième loi du mouvement, qui est présentée dans les *Principes* :

Comme, lorsqu'une pierre tombe de haut contre terre, si elle ne retourne point et qu'elle s'arrête, je conçois que cela vient de ce qu'elle ébranle cette terre, et ainsi lui transfère son mouvement. Mais, si ce qu'elle meut de terre contient mille fois plus de matière qu'elle, en lui transférant son mouvement, elle ne lui donne que la millième partie de sa vitesse. Et, parce que, si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l'un que l'autre, cette pareille quantité

⁴³² Alquié, III, p. 190-191. A.T, VIII, 65.

⁴³³ Alquié, III, p. 191. A.T, VIII, 65.

⁴³⁴ Alquié, III, p. 846. A.T, V, 135.

de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu'au plus petit, on peut dire en ce sens que, plus un corps contient de matière, plus il a d'inertie naturelle. A quoi l'on peut ajouter qu'un corps qui est grand peut mieux transférer son mouvement aux autres corps qu'un petit, et qu'il peut moins être mû par eux⁴³⁵.

Une autre base textuelle en faveur de la thèse selon laquelle pour Descartes les corps sont des causes effectives de mouvements chez d'autres corps peut être trouvée à partir de l'analyse de sa notion de tendance d'un corps. Cette notion apparaît dans le contexte de la première et seconde loi du mouvement. Dans les *Principes*, II, article 37, où Descartes énonce la première loi, il affirme que « chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et jamais elle ne le change que par la rencontre des autres »⁴³⁶. Ce que Descartes semble concevoir, dans ce texte, lorsqu'il se réfère à des causes externes, semble effectivement être les corps. Car, dans l'article suivant, il affirme que les corps en mouvement se conservent dans cet état jusqu'à ce qu'ils soient empêchés par d'autres corps : « chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres »⁴³⁷. Ce qui suggère que les corps sont des causes. Cette vision est encore plus claire lorsque Descartes énonce la seconde loi, dans les *Principes*, II, article 39 : « chaque partie de la matière, en son particulier, ne tend jamais à continuer de se mouvoir suivant des lignes courbes, mais suivant des lignes droites, bien que plusieurs de ces parties soient souvent contraintes de se détourner, parce qu'elles en rencontrent d'autres en leur chemin »⁴³⁸. Dans ce texte, il admet que des parties de l'étendue sont capables d'être des causes de changements dans la nature. De cette façon, il est possible de conclure que les explications de Descartes sur la permanence d'une chose dans son état si rien ne l'empêche, dans la première loi du mouvement, ainsi que la tendance d'un corps à persévérer en ligne droite, dans la seconde loi, suppose la thèse selon laquelle les corps causent des mouvements chez d'autres corps.

Toujours dans cette perspective, la notion de force, telle qu'elle apparaît dans les *Principes*, contribue aussi à corroborer la thèse selon laquelle Descartes n'adopte pas une position occasionnaliste pour expliquer la causalité entre les corps. Car, si Descartes adoptait cette position, il devrait admettre, comme le fait Malebranche, que les corps n'ont pas une force pour causer des mouvements chez d'autres corps, et sont ainsi des causes occasionnelles

⁴³⁵ Alquié, III, p. 846. A.T., V, 135.

⁴³⁶ Alquié, III, p. 185. A.T., VIII, 61.

⁴³⁷ Alquié, III, p. 185. A.T., VIII, 63. Cette loi est valable aussi pour les corps au repos qui continuent d'être dans le même état jusqu'à ce qu'ils soient empêchés par d'autres corps.

⁴³⁸ Alquié, III, p. 187-188. A.T., VIII, 63.

de ces actions⁴³⁹. Mais il ne semble pas l'admettre. Dans les *Principes*, III, article 55, il nous fournit une explication de l'effort d'un corps : « Je tâcherai maintenant d'expliquer le plus exactement que je pourrai quel est l'effort que font ainsi non seulement les petites boules qui composent le second élément, mais aussi toute la matière du premier, pour s'éloigner des centres Sff et semblables, autour desquels elles tournent »⁴⁴⁰. Ensuite, dans les *Principes*, III, article 56, il soutient que ce qu'un corps s'efforce de faire il le fera sauf s'il est empêché par des causes externes :

Quand je dis que ces petites boules font quelque effort, ou bien qu'elles ont de l'inclination à s'éloigner des centres autour desquels elles tournent, je n'entends pas qu'on leur attribue aucune pensée d'où procède cette inclination, mais seulement qu'elles sont tellement situées et disposées à se mouvoir qu'elles s'en éloigneraient en effet si elles n'étaient retenues par aucune cause⁴⁴¹.

Dans les *Principes*, II, article 45, Descartes affirme que les corps ont la force de causer ou d'empêcher des mouvements chez d'autres corps :

Or, afin que nous puissions déduire de ces principes comment chaque corps en particulier augmente ou diminue ses mouvements, ou change leur détermination à cause de la rencontre des autres corps, il faut seulement calculer combien il y a de force en chacun de ces corps, pour mouvoir ou pour résister au mouvement, parce qu'il est évident que celui qui en a le plus, doit toujours produire son effet, et empêcher celui de l'autre⁴⁴².

Toujours dans les *Principes*, II, article 37, lorsque Descartes décrit une partie de la matière en repos, puis en mouvement, il se réfère à la force que cette partie possède pour se maintenir dans le même état où elle se trouve :

Ainsi nous voyons tous les jours, lorsque quelque partie de cette matière est carrée, qu'elle demeure toujours carrée, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change sa figure ; et que, si elle est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi-même. Mais lorsqu'elle a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force, pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement⁴⁴³.

⁴³⁹ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chapitre III, p. 277.

⁴⁴⁰ Alquié, III, p. 257. A.T, VIII, 108.

⁴⁴¹ Alquié, III, p. 257. A.T, VIII, 108.

⁴⁴² Alquié, III, p. 195-196. 45. A.T, VIII, 67.

⁴⁴³ Alquié, III, p. 185-186. A, T, VIII, 61.

Et dans les *Principes*, II, dans l'article 40⁴⁴⁴, Descartes se réfère à la force qu'un corps a pour continuer son mouvement en ligne droite. Ce qu'il reprend dans les *Principes*, II, article 43, selon ses mots :

Outre cela il faut remarquer que la force dont un corps agit contre un autre corps ou résiste à son action, consiste en cela seul, que chaque chose persiste autant qu'elle peut à demeurer au même état où elle se trouve, conformément à la première loi qui a été exposée ci-dessus. De façon qu'un corps qui est joint à un autre corps, a quelque force pour empêcher qu'il n'en soit séparé ; et que, lorsqu'il en est séparé, il a quelque force pour empêcher qu'il ne lui soit joint ; et aussi que, lorsqu'il est en repos, il a de la force pour demeurer en ce repos et pour résister à tout ce qui pourrait le faire changer. De même que, lorsqu'il se meut, il a de la force pour continuer de se mouvoir avec la même vitesse et vers le même côté. Mais on doit juger de la quantité de cette force par la grandeur du corps où elle est, et de la superficie selon laquelle ce corps est séparé d'un autre, et aussi par la vitesse du mouvement, et les façons contraires dont plusieurs divers corps se rencontrent⁴⁴⁵.

Après ce bref examen des quelques textes où Descartes discute la cause du mouvement, ainsi que les notions de « tendance » et de « force », il est possible de constater qu'il y a des bases textuelles qui corroborent la thèse selon laquelle il n'est pas occasionnaliste en ce qui concerne la causalité entre les corps. Bien que Descartes admette que Dieu est la cause première et universelle de la quantité total de matière, mouvement et repos, qui constitue la substance étendue de second ordre, il admet aussi que cela est compatible avec le fait que les corps sont des causes secondaires et particulières de mouvements chez d'autres corps, et ainsi qu'ils possèdent des tendances et forces qui leur permettent de causer des mouvements chez d'autres corps, et qui sont elles-mêmes exprimées par les lois du mouvement⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Alquié, III, p. 190-191. A.T, VIII, 65.

⁴⁴⁵ Alquié, III, p. 193-194. A. T, VIII, 66-67.

⁴⁴⁶ Cette position est soutenue avec beaucoup de détails par Schmaltz, dans le chapitre 3 de son livre *Descartes on causation* : « God conserves motion or motive force simply by continuing his act of creating matter divided into parts with motions that possess collectively a certain total strength of duration, and that possess individually instantaneous inclinations to motion along a straight path. The continuation of the initial act of creation results in the continuing presence of the forces and inclinations that provide the foundation for the three laws of nature. The laws therefore follow from God's immutability in the sense that they follow from the matter in motion that he immutably creates/conserves as universal and primary cause. The laws are particular causes, moreover, in the sense that they reflect the nature of the inclinations and forces that are themselves the particular and secondary causes of changes in motions. Contrary to what one might think initially, then, Descartes does not hold that God directly creates the laws, which in turn condition matter in motion. Rather, the view that I find in him is that God directly creates matter in motion and that the laws merely reflect the natures of what God has created ». SCHMALTZ, 2008, p. 124.

Le cas de la causalité corps-âme

Si l'on souhaite défendre le fait que Descartes aurait adopté une théorie occasionnaliste pour expliquer la causalité qui se produit entre les corps et les âmes, c'est-à-dire dans les cas où nous expérimentons des sensations, des appétits et des passions, il faudrait faire face au problème de comptabiliser cette théorie avec la preuve de l'existence des corps présentée par le philosophe dans la *Sixième Méditation*. Cette preuve suppose que les corps sont des causes effectives des idées sensibles dans l'âme.

Premièrement, Descartes observe qu'il existe une faculté passive de sentir : « Maintenant, c'est bien en moi qu'il y a une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et connaître des idées de choses sensibles, mais je ne pourrais en avoir aucun usage s'il n'existait aussi, en moi ou en autre chose, une certaine faculté active de produire ou causer ces idées »⁴⁴⁷. Une fois reconnue l'existence de cette faculté passive de sentir, qui correspond à une faculté active, elle-même cause des idées sensibles dans l'âme, Descartes se demande si cette dernière faculté est présente dans quelque substance différente de l'âme : « Or il est sûr que cette faculté ne peut pas être en moi : elle ne présuppose en effet pas du tout d'intellection, et c'est sans que je coopère, souvent même malgré moi, que ces idées-là sont produites. Il reste donc qu'elle soit en quelque substance différente de moi »⁴⁴⁸. La réponse de Descartes est que la faculté active n'est ni dans l'âme, ni en Dieu, mais dans les corps, puisque Dieu n'est pas trompeur et que nous avons une forte inclination à croire que les idées sensibles sont causées par les corps :

Mais puisque Dieu n'est pas trompeur, il est tout à fait manifeste qu'il ne m'envoie pas ces idées ni par lui-même immédiatement, ni non plus par l'entremise de quelque créature qui contiendrait non pas formellement mais seulement éminemment la réalité qui est en elles objective. Puisqu'en effet il ne m'a donné absolument aucune faculté pour en avoir connaissance, mais au contraire une grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées par des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait reconnaître qu'il n'est pas trompeur, si elles étaient envoyées d'ailleurs que des choses corporelles. Par conséquent, il existe des choses corporelles⁴⁴⁹.

La conclusion de Descartes est que les corps sont les causes des idées sensibles et que, par conséquent, ils existent. Si Descartes admet dans la preuve de l'existence des choses

⁴⁴⁷ Michelle Beyssade, p. 225. A.T, VII, 79.

⁴⁴⁸ Michelle Beyssade, p. 227. A.T, VII, 79-80.

⁴⁴⁹ Michelle Beyssade, p. 227-228. A.T, VII, 80.

corporelles que les corps sont les causes des idées sensibles, alors il ne peut pas être considéré comme un occasionnaliste en ce qui concerne la causalité entre le corps et l'âme.

En prenant compte cette possible objection à une interprétation occasionnaliste de Descartes, Garber tente de la résoudre en suggérant qu'il y aurait eu une évolution dans la pensée du philosophe, de telle manière que dans la *Sixième Méditation*, dans le contexte de la preuve de l'existence des choses corporelles, il aurait adopté une position interactionniste sur ce type de causalité, mais qu'il l'aurait progressivement abandonné dans la période qui s'étend de la version latine des *Principes*, en passant par la version française de ce texte, jusqu'au texte postérieur de l'*Examen du Susdit Placard*⁴⁵⁰. Cependant, il nous semble peu probable que Descartes puisse être décrit de cette manière, comme le prétend Garber. Car, s'il admet, comme nous avons pu le constater précédemment dans divers textes, que les corps possèdent des forces et des tendances qui leur permettent de causer des mouvements chez d'autres corps, et ainsi d'être considérés comme des causes secondaires de mouvements corporelles dans la nature, alors il ne semble pas y avoir d'empêchement à ce qu'ils soient aussi considérés comme des causes de modifications dans l'âme.

5.3 La théorie interactionniste

En générale, la théorie interactionniste suppose que toute action se fait par une causalité efficiente. Cela signifie que les changements que les corps causent sur d'autres corps, et les changements que les corps causent sur les âmes, et vice-versa, peuvent être exprimés selon la formule « x cause y ». Admettre qu'il s'agit là de la position de Descartes semble impliquer d'accepter que les corps ont une efficacité causale pour agir sur d'autres corps, et que les âmes ont une efficacité causale pour agir sur les corps, et vice-versa. Certains interprètes de Descartes lui attribuent cette théorie. Martial Gueroult, dans son article *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes*, soutient que les corps possèdent des forces que les rendent capables d'être considérés comme des causes efficientes de changements chez d'autres corps⁴⁵¹, et plus récemment, en opposition à la lecture occasionnaliste proposée par

⁴⁵⁰ GARBER, 1993, p. 214-218.

⁴⁵¹ « One can see from this capital importance of the distinction that Descartes expressly sets up between *forces* and *modes*. Motion and rest, geometrically defined, are modes of extension. The force of rest and the force of motion, in as much as they are forces, are not modes but the power that makes a thing with such a mode exist. They are not 'dependencies' of extended substance but are, on the contrary, that on which the latter depends as to the mode of its existence. They directly express the creative action or will of God. But the will of God is the 'first cause' whereas the forces of rest or motion, which are in nature, are 'second causes' governed by laws that the immutability of the Divine will grounds according to the three principles of conservation, inertia and the

Daniel Garber, dans son article “*If a Body Meet a Body*” *Descartes on Body-Body causation*, Michael Della Rocca reprend, avec certains raffinements, la position de Gueroult⁴⁵². Toujours dans le cadre de cette perspective interactionniste, Tad M. Schmaltz, dans les chapitres 3 et 4 de son livre *Descartes on causation*, affirme que Descartes admet non seulement que les corps sont des causes efficientes de mouvements chez d’autres corps, mais aussi que les corps sont un type particulier de causes efficientes d’idées sensibles sur les âmes⁴⁵³.

La notion de cause efficiente remonte à Aristote. Une cause efficiente, pour Aristote, est ce qui est le principe immédiat du changement, le père, par exemple, est la cause efficiente de son fils⁴⁵⁴. Si c’est le cas, cette notion pourrait être expliquée selon les termes suivants : si x est cause efficiente de y, alors x est ce que produit y. Au-delà de ce sens large de la notion de cause efficiente, que nous pouvons trouver chez Aristote, Descartes adopte aussi un sens plus strict de cette notion, selon lequel elle est associée à la notion de raison. Dans le premier axiome de *l’Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, il assimile la cause à la raison : « Il n’y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu ; non qu’il ait besoin d’aucune cause pour exister, mais parce que l’immensité même de sa nature est la

rectilinearity of motion. The characteristic of these forces, in contradistinction to the Divine will that they manifest, is that they are immanent in ‘nature’ or extension and, in virtue of the three preceding principles, they can calculate at each instant for each body, according to the formula *mv* ». GUEROUT, 1980, p. 198.

⁴⁵² « In suggesting that for Descartes bodies do have genuine force, I am in agreement with Martial Gueroult and Alan Gabbey. However, I am not clear on the extent to which they hold, as I do, that this force is nothing but a tendency grounded in God’s activity. I believe that I emphasize more than they do that this force or tendency is nothing but a body’s standing in a certain relation to God. Cartesian forces, as Gueroult and Gabbey conceive them, seem to be less austere than this [...] In one sense, then, my view falls between that of Garber, on the one hand, and those of Gueroult and Gabbey, on the other. Like Garber, I emphasize that for Descartes bodies are purely geometrical objects and that whatever force or tendency they have is grounded solely in their relation to God. Gueroult and Gabbey, as Garber points out, do not seem to take proper account of the purely geometrical nature of bodies. However, unlike Garber, I hold that for Descartes this force grounded in God’s activity is a genuine force that a body possesses. In Descartes’s view, as I interpret it, what it is for a body really to have force is for it to stand in a certain relation to God and his immutability. In saying that bodies do really have force for Descartes, my view, then, is in one respect more like Gueroult’s and Gabbey’s view than it is like Garber’s ». DELLA ROCCA, 1999, p. 60.

⁴⁵³ « I consider Descartes’ account of that portion of the union involving body-to-mind action. The difficulties with this account can be understood in terms of the scholastic problem of the relation of the bodily senses to intellectual cognition. Such difficulties are reflected most clearly in a famous passage in which Descartes refers to motions in the brain as “occasions” for the formation of sensory ideas by an innate faculty of mind. But though it is tempting to take the occasioning here to be noncausal, there is evidence that Descartes wants to make room for the position that brain motions serve as a special sort of efficient cause ». SCHMALTZ, 2008, p. 130-131.

⁴⁵⁴ Aristote, *Métaphysique*, Livre Delta, 1013a29. Aristote, *Physique*, II, 3, 194b29.

cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister »⁴⁵⁵. Cela signifie que la relation entre la cause et l'effet correspond à une séquence intelligible d'évènements⁴⁵⁶.

Pour Gordon Baker et Katherine J. Morris, dans leur livre *Descartes's Dualism*, Descartes admet deux types de séquences intelligibles d'évènements dans la nature : les relations logiques qui existent entre les idées et les relations mécaniques qui existent entre les corps par contact avec d'autres corps⁴⁵⁷. Ces deux types de séquences intelligibles, admises par Descartes, sont exclusifs et exhaustifs, comme ils l'observent⁴⁵⁸. Et ce que caractérise une séquence intelligible d'évènements, c'est la ressemblance supposée entre la cause et l'effet. Ce critère n'est pas problématique dans le contexte des deux exemples fournis par Baker et Morris, car dans ces exemples la cause possède la même nature ou essence que l'effet : la pensée, dans le premier cas, et l'étendue, dans le second. Ainsi, la quête de la cause efficiente du fonctionnement d'une horloge, par exemple, exige l'observation du mécanisme par lequel les parties de cette machine interagissent entre eux par contact. Dans la vision de Descartes, ce mécanisme, c'est-à-dire le fonctionnement de l'engrenage d'une horloge, est totalement intelligible pour l'intellect humain. Dans ce cas, l'effet et la cause partagent la même essence, qui est l'étendue, et ainsi on suppose une ressemblance entre la cause et l'effet. Un autre exemple, en consonance avec celui de l'horloge, est le cas du choc entre deux boules de billard. Cependant, Descartes ne prend pas le modèle de l'intelligibilité mécanique, qu'il utilise pour expliquer la causalité qui se produit entre les corps, pour expliquer la causalité qui se produit entre le corps et l'âme. Au contraire, il affirme, dans la *Sixième Méditation*, qu'il n'existe aucune affinité et aucune relation qui soient intelligibles à l'intellect humain sur comment le corps agit sur l'âme :

Mais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit une certaine tristesse de l'esprit, et du sentiment de plaisir une certaine joie, pourquoi ce je ne sais quel tiraillement de l'estomac que j'appelle faim me pousse à prendre un aliment, et la sécheresse de la gorge une boisson, et ainsi du reste, je n'en voyais vraiment aucune raison sinon que tel est l'enseignement de la nature ; il n'y a en effet absolument aucune affinité (du moins que mon entendement reconnaisse) entre ce tiraillement et la volonté de prendre un aliment, ou entre

⁴⁵⁵ Alquié, II, p. 591-592. A.T, VII, 164-165. Annotations en gras de l'auteur.

⁴⁵⁶ Cependant, Descartes n'assimile pas dans tous les cas « cause » et « raison ». Par exemple, dans son explication de la relation causale entre l'âme et le corps, cette assimilation n'est pas possible, comme nous le verrons.

⁴⁵⁷ « There are two forms of intelligible connections. One kind holds between certain modes of thinking: logical relations among thoughts (entailment, contrariety, mutual contradiction). The other kind holds between corporeal substances: mechanical relations of displacement by impact; or more generally, motions of matter linked by mechanisms (gear-trains, systems of wires, springs, and pulleys, etc.) ». BAKER & MORRIS, 1996, p. 146.

⁴⁵⁸ « They are mutually exclusive and jointly exhaustive ». Ibid., p. 147.

le sentiment de la chose qui apporte de la douleur et la pensée de tristesse née de ce sentiment⁴⁵⁹.

Au vu de la reconnaissance par Descartes de la non-intelligibilité de la relation causale existante entre le corps et l'âme, on peut se poser la question suivante : Est-ce que le fait que pour Descartes la causalité entre le corps et l'âme n'est pas intelligible pour l'intellect humain et, par conséquent, ne peut pas être expliquée selon un modèle mécanique, invalide le fait que les corps puissent être considérés comme des causes efficientes d'idées sensibles dans l'âme ? Est-ce qu'en séparant la notion de cause efficiente des critères d'intelligibilité et de ressemblance Descartes nie qu'il peut y avoir une véritable causalité efficiente entre le corps et l'âme ?

Nous pensons que bien que Descartes admette que les critères d'intelligibilité et de ressemblance soient suffisants pour la reconnaissance d'une causalité efficiente dans la nature, il n'admet pas que ces critères soient nécessaires dans tous les cas. Car, bien qu'il caractérise la causalité entre les corps d'intelligible et, par conséquent, mécanique, il n'applique pas ce type de caractérisation à la causalité qui se produit entre le corps et l'âme. Malgré cela, nous soutenons qu'il ne nie pas que la relation causale entre eux puisse être expliquée par la notion de cause efficiente. Contrairement à la position de Baker et Morris, il ne nous semble pas qu'en séparant la notion de cause efficiente des notions d'intelligibilité et de ressemblance, Descartes aurait ainsi complètement vidé le sens de cette notion. Car nous ne pensons pas que la notion de cause naturelle ou occasionnelle soit adéquate pour caractériser, dans la vision de Descartes, la causalité qui se produit entre les corps et les âmes, comme le soutiennent ces interprètes⁴⁶⁰.

De cette façon, une conséquence de la lecture que nous proposons est que la notion de cause efficiente, adoptée par Descartes, possède deux sens : un sens large, qui remonte à Aristote, selon lequel la cause doit être conçue simplement comme le principe du changement⁴⁶¹ ; et un sens strict, qui décrit un processus mécanique, selon lequel la cause doit être conçue comme la raison ou le principe d'intelligibilité de ce processus, de manière à ce qu'il doive exister une ressemblance entre elle et son effet. Sur la base de ces deux sens de cause efficiente, que nous pouvons retrouver dans les textes de Descartes, nous prétendons montrer que le premier, qui correspond à la causalité entre le corps et l'âme, sert de modèle

⁴⁵⁹ Michelle Beyssade, p. 217. A.T, VII, 76.

⁴⁶⁰ « Lack of resemblance between thoughts and movements amounts to a denial of *efficient* causation. The correlation between them is a matter of *Natural* causation ». BAKER & MORRIS, 1996, p. 155-156.

⁴⁶¹ Schmaltz soutient qu'il existe chez Descartes un sens particulier de la cause efficiente qui correspond justement à la relation causale entre les corps et les âmes. Voir la page 42, note 121.

explicatif des sentiments humains, et le second, qui correspond à la causalité entre les corps ou entre les parties de l'étendue, sert de modèle explicatif des sentiments animaux (qui ne possèdent pas d'âmes). Cette lecture et ses conséquences seront explorées dans les prochaines sections.

5.4 Objections à l'interprétation interactionniste de Descartes

Dans la *Troisième Méditation*, dans le contexte de la preuve de l'existence de Dieu, Descartes présente deux formulations du principe de causalité. Dans la première formulation, il affirme que : « il doit y avoir pour le moins autant dans la cause efficiente et totale que dans l'effet de cette cause »⁴⁶². Selon cette formulation, la cause ne peut pas avoir un degré moindre de réalité que son effet. Une difficulté par rapport à cette formulation concerne la causalité entre le corps et l'âme. Si, pour Descartes, un mode a moins de réalité qu'une substance, alors il est nécessaire d'expliquer comment un corps, c'est-à-dire un mode de la substance étendue de second ordre, peut être la cause efficiente et totale d'une âme, c'est-à-dire de la substance pensante de second ordre, puisqu'il a moins de réalité que cette substance. Nous pensons que cette difficulté, qui se base sur le problème de la différence de degré de réalité entre un mode et une substance, ne serait effective que si la causalité entre le corps et l'âme signifiait que le corps était la cause de l'âme, c'est-à-dire qu'un mode soit la cause d'une substance. Cependant, dans ce cas ce qui se produit est seulement le fait que les modes sont les causes de modes, c'est-à-dire le fait que les mouvements dans la glande pinéale sont les causes efficientes de sensations, des appétits et des passions dans l'âme. Ce qui peut être formulé dans les termes suivants : x cause y ; x et y sont modes ; donc, mode cause mode. Dans ces termes, il est possible de conclure que le problème de la différence de degré de réalité entre un mode et une substance ne s'applique pas à la causalité entre le corps et l'âme, tout comme il ne s'applique pas à la causalité entre les corps. Si tel est le cas, le fait que les corps possèdent des forces pour causer des mouvements chez d'autres corps, dans la sphère de l'explication des sentiments animaux, comme ils possèdent des forces pour causer des sensations, des appétits et des passions chez les âmes humaines, dans la sphère de l'explication des sentiments humains, suppose, dans les deux cas, que la cause possède autant de réalité que son effet, de telle façon que la première formulation du principe de causalité, relative au degré de réalité entre la cause et l'effet, est satisfaite.

⁴⁶² Alquié, III, p. 103. A.T, VII, 41.

Dans la seconde formulation du principe de causalité, toujours dans la *Troisième Méditation*, Descartes affirme que : « par exemple, qu'une pierre qui n'existait pas avant commence maintenant à exister, si elle n'est produite par une chose où se trouve, soit formellement, soit éminemment, tout ce qui est mis dans la pierre »⁴⁶³. Selon cette formulation, Descartes semble admettre que l'effet obtient son être de la cause, ce qui suggère qu'il existe une transmission ou communication d'être entre la cause et l'effet. Une première difficulté par rapport à cette formulation concerne le problème de l'hétérogénéité entre la cause et l'effet. Descartes affirme, dans le passage précédent, que la cause doit avoir les mêmes choses qui existent dans l'effet ou d'autres plus excellentes. Cette exigence est satisfaite dans le cas de la causalité entre les corps, car en tant que modes d'une seule substance étendue de second ordre, ils partagent la même essence ou nature, qui est l'étendue. Cela signifie qu'il y a une ressemblance entre la cause et l'effet lorsqu'il s'agit de la causalité entre les corps. Cependant, lorsqu'il s'agit de considérer la causalité entre le corps et l'âme, c'est-à-dire entre les mouvements corporels et les sensations, appétits et passions dans l'âme, il se pose alors le problème de l'hétérogénéité entre la cause et l'effet. Dans ce cas, il s'agit d'une relation entre modes de substances réellement distinctes, qui ne possèdent pas la même l'essence ou nature, mais des essences ou natures justement contraires, et ainsi la relation de causalité entre ces modes ne suppose pas une ressemblance entre la cause et l'effet.

Une autre difficulté qui surgit de la seconde formulation du principe de causalité concerne le problème de la transmission d'être ou d'essence entre la cause et l'effet. Cette difficulté semble immédiatement ne pas s'appliquer au cas de la causalité entre les corps, puisqu'ils possèdent le même attribut principal, et ainsi semblent pouvoir facilement transférer un être ou une essence les uns aux autres. Dans les *Principes*, II, article 40, Descartes utilise des expressions qui peuvent nous conduire à penser qu'il admet que des mouvements peuvent être transférés d'un corps à un autre lorsqu'il se produit des chocs entre eux⁴⁶⁴. Cependant, dans un passage de la lettre à Morus du 30 août 1649, il rejette explicitement la vision selon laquelle les corps peuvent transférer du mouvement à d'autres corps :

Vous remarquez fort bien que le mouvement, en tant qu'il est mode du corps, ne peut passer d'un corps dans un autre, et je ne l'ai dit aussi. Bien plus, je crois que le mouvement, en tant qu'il est un tel mode, reçoit des changements continuels [...] Or lorsque j'ai dit qu'il restait toujours autant de mouvement

⁴⁶³ Alquié, III, p. 103. A.T, VII, 41.

⁴⁶⁴ Alquié, III, p. 190-191. A.T, VIII, 65.

dans la matière, j'ai entendu cela de la force qui, pousse ses parties, laquelle force s'applique tantôt à une partie de la matière tantôt s'applique aux autres, selon les lois proposées dans l'art. 45, et dans les suivants de la seconde partie⁴⁶⁵.

La réponse à cette apparente incompatibilité entre l'article des *Principes* et le passage de la lettre à Morus se trouve dans l'explication que Descartes fournit sur la manière dont les mouvements sont altérés lorsque les corps se choquent les uns avec les autres. Cette explication peut être extraite des *Principes*, II, article 45, où il affirme que pour savoir comment les corps augmentent ou diminuent leurs mouvements, ou changent leur détermination lorsqu'ils se choquent les uns avec les autres, « il faut seulement calculer combien il y a de force en chacun de ces corps, pour mouvoir ou pour résister au mouvement »⁴⁶⁶. Dans cet extrait, comme l'observe Schmaltz, Descartes semble concevoir la communication de mouvement entre les corps non pas en termes de transmission d'être ou d'essence, mais plutôt en termes de production de modes numériquement distincts des mouvements à travers l'application d'une force⁴⁶⁷. Ainsi, Schmaltz propose que dans le cas de la causalité corps-corps, Descartes considère la cause efficiente, qui formellement contient son effet, non pas comme en transférant un être ou une essence, mais plutôt comme produisant un mode numériquement distinct de cet être ou cette essence qu'elle possède. Si tel est le cas, bien que Descartes puisse admettre que les corps sont des causes efficientes et totales de mouvements chez d'autres corps, nous sommes d'accord avec Schmaltz quand il n'admet pas cela par le fait que les corps transfèrent un être ou une essence, mais parce qu'ils possèdent des forces que les rendent capables de produire des modes numériquement distincts des mouvements chez d'autres corps⁴⁶⁸.

En ce qui concerne la causalité entre le corps et l'âme, nous pensons qu'elle ne suppose pas non plus la communication d'être ou d'essence entre la cause et l'effet, ainsi que

⁴⁶⁵ Alquié, III, p. 934. A.T, V, 405.

⁴⁶⁶ Alquié, III, p. 195-196. A.T, VIII, 67.

⁴⁶⁷ « The indication here is that the communication of motion is to be understood in terms not of the migration of the very same mode of motion, but rather of the production of a numerically distinct mode of motion by means of the application of a force ». SCHMALTZ, 2008, p. 114.

⁴⁶⁸ « However, I am not persuaded that Descartes takes occasional causes to produce effects by some means other than efficient causality. Nadler finds in Descartes's account of body-body interaction the suggestion that in the case of efficient causation, "something literally passes from cause to effect, either because the cause gives up something to effect or because it multiplies something of its own to share with the effect" (Nadler 1994, 38). But though Descartes does suggest at times what Broughton calls the "migration theory of motion", I have argued that his more considered view is that a body serves as an efficient cause of motion not by transferring its own mode of motion, but rather by applying its force in a manner that results in the production of a numerically distinct mode of motion (see § 3.2.1 (iii)). Thus, the fact that motion cannot literally transfer a sensory idea into the mind does not show that it cannot serve as an efficient cause of such an idea ». SCHMALTZ, 2008, p. 159.

la causalité entre les corps ne la supposent pas. Cela nous semble clair par le fait que les mouvements dans la glande pinéale et les idées sensibles dans l'âme peuvent être considérés comme des modes qui correspondent à des substances réellement distinctes et hétérogènes, et donc aucune ressemblance n'est supposée exister entre ces modes. Malgré cela, nous pensons que, pour Descartes, aussi bien la causalité entre les corps que la causalité entre le corps et l'âme sont des exemples de causalité efficiente, bien qu'ils représentent des types distincts de causalité efficiente. Bien que les corps soient des causes efficientes et totales de mouvements chez d'autres corps, ils sont seulement des causes efficientes et partielles de sensations, passions et appétits dans l'âme. Partielles parce que l'occurrence de ces sentiments dans l'âme humaine dépend, au-delà des mouvements dans la glande pinéale du corps auquel l'âme est unie, de l'activité d'une faculté mental innée de produire des idées. Ainsi, selon la lecture que nous proposons, Descartes doit admettre que la cause efficiente et totale des sentiments humains suppose la conjonction de deux facteurs, à savoir, des mouvements dans la glande pinéale et de l'activité de la faculté mental innée de produire des idées – qui sont elles-mêmes des causes efficientes et partielles de ces sentiments –, mais ne suppose pas, dans le domaine de cette relation causale, la communication d'être ou d'essence entre la cause et l'effet. Cette lecture interprétative du problème de la causalité entre le corps et l'âme chez Descartes, basée sur la distinction entre deux types de causes efficientes, à savoir, les causes efficientes et totales et les causes efficientes partielles, consiste en l'ingénieuse suggestion proposée par Schmaltz⁴⁶⁹.

5.5 *Sur l'usage de deux langages causals*

C'est un fait que Descartes n'a pas utilisé les termes occasionnalisme et interactionnisme dans ces textes, ni lorsqu'il a discuté la causalité entre les corps, ni lorsqu'il a examiné la causalité entre le corps et l'âme. Malgré cela, nous avons fait usage de ces termes dans les sections précédentes pour exprimer ce que seraient deux théories hypothétiques de la causalité, dans le but de déterminer sur quels points Descartes pourrait être considéré partisan de l'une ou l'autre de ces théories. Bien que Descartes n'ait pas

⁴⁶⁹ « I noted earlier the suggestion in Descartes that there can be efficient causes that are not total or adequate causes, and so are not fully subject to the containment axiom (see § 2.1.2). In light of this suggestion, one could argue on Descartes's behalf that though brain motions do not formally contain everything that comes about in the mind, they are still *partial* efficient causes of sensory ideas. Perhaps the total and efficient cause in this case is the combination of the motions and the innate mental faculty ». SCHAMLTZ, 2008, p. 154. « On my interpretation, the final position in the Comments is that brain motions are real efficient causes of sensory ideas, albeit causes supplemented by activity of the innate mental faculty ». Ibid., p. 157.

réellement réfléchi sur ces théories selon les termes que nous avons propos précédemment, dans divers autres textes il a fait l'usage de deux langages causales, qui semblent s'y référer. Ces langages peuvent être observés par l'usage d'expressions comme « faire », « causer », « agir », « provoquer » et « produire », d'un côté, et « donner l'occasion », « institué de la Nature », « naturellement » et « donner naturellement », d'un autre côté.

Parmi les textes dans lesquels Descartes fait usage d'un langage interactionniste, nous pouvons souligner aussi bien des passages qui discutent de la causalité entre les corps que d'autres qui discutent de la causalité entre le corps et l'âme. Ainsi, dans les *Principes*, II, article 40, dans le contexte où Descartes présente la troisième loi du mouvement, il décrit les changements qu'un corps peut causer chez autre corps par choc⁴⁷⁰. Et dans les *Principes*, II, article 45, il explique que la causalité entre les corps se produit par contact⁴⁷¹. Toujours dans la sphère d'une causalité purement corporelle, dans les *Réponses aux Quatrième Objections*, il décrit la manière dont les corps externes causent des mouvements dans le cerveau qui déterminent les esprits animaux à passer par les nerfs, de façon à produire des mouvements dans les membres du corps :

Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action ; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine, et sans que l'esprit le puisse empêcher⁴⁷².

Puis, dans un extrait de la *Sixième Méditation*, il affirme que les sentiments humains sont causés par les mouvements qui se produisent dans une partie du cerveau :

Je remarque enfin que, puisque chacun des mouvements se produisant dans la partie du cerveau qui affecte immédiatement l'esprit n'apporte à celui-ci qu'un seul sentiment, tout ce qu'on peut s'imaginer de mieux en cela est qu'il apporte celui qui, de tous ceux qu'il peut apporter, contribue le mieux et le plus souvent possible à la conservation de l'homme en bonne santé⁴⁷³.

Ensuite, il se réfère à la causalité qui se produit, premièrement, dans la sphère d'un mécanisme purement corporelle, à savoir, entre les mouvements qui commencent dans les

⁴⁷⁰ Alquié, III, p. 190-191. A.T., VIII, 65.

⁴⁷¹ Alquié, III, p. 195. A.T., VIII, 67.

⁴⁷² Alquié, II, p. 671. A.T., IX, 178.

⁴⁷³ Michelle Beyssade, p. 251. A.T., VII, 87.

nerfs du pied et se prolongent jusqu'au cerveau et, postérieurement, dans la sphère d'une causalité plus complexe entre un mouvement dans le cerveau et une idée sensible dans l'âme :

Ainsi, par exemple, quand les nerfs qui sont dans le pied sont mis en mouvement avec violence et plus que de coutume, ce mouvement qui est en eux, passant par la moelle de l'épine dorsale pour aboutir jusqu'à l'intérieur du cerveau, y donne à l'esprit un signe pour lui faire sentir quelque chose, en l'occurrence une douleur qui est comme dans le pied, par laquelle il est incité à en écarter autant qu'il le peut la cause, comme dangereuse pour le pied⁴⁷⁴.

Toujours dans la *Sixième Méditation*, il utilise l'expression « causer » pour caractériser la causalité entre un mouvement dans le cerveau et une idée sensible dans l'âme, selon ses mots : « parce qu'un même mouvement dans le cerveau ne pouvant causer en l'esprit qu'un même sentiment »⁴⁷⁵. Dans un autre texte, dans les *Passions de l'âme*, I, article 43, Descartes se réfère à la causalité entre la pensée ou la volonté de marcher et les mouvements des membres et, ensuite, il se réfère à la causalité purement corporelle entre les mouvements qui commencent dans la glande pinéale et se prolongent jusqu'aux muscles, selon ses mots : « quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet »⁴⁷⁶. Toujours dans les *Passions de l'âme*, I, article 44, il se réfère à la causalité entre la volonté de regarder un objet fort éloigné et le mouvement de dilatation de la prunelle : « si on veut disposer à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit »⁴⁷⁷. Et dans la lettre à Clerselier sur les *Cinquièmes Objections*, il affirme qu'il est faux de considérer que l'âme et le corps ne peuvent pas agir l'un sur l'autre :

Pour les deux questions qu'ils ajoutent aussi à la fin, à savoir, « comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle, et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels », elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses écrites [...] Mais je vous dirai à vous que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir, que si l'âme et le corps sont deux substances de diverses natures, cela les empêche de pouvoir agir l'un contre l'autre⁴⁷⁸.

⁴⁷⁴ Michelle Beyssade, p. 253. A.T., VII, 87.

⁴⁷⁵ Alquié, II, p. 502-503. A.T., VII, 88.

⁴⁷⁶ Alquié, III, p. 986. A.T., XI, 361.

⁴⁷⁷ Alquié, III, p. 987. A.T., XI, 361-362.

⁴⁷⁸ Alquié, II, p. 847-848. A.T., IX-1, 213.

Parmi les textes dans lesquels Descartes utilise un langage occasionnaliste, nous pouvons souligner, par exemple, un passage de l'*Homme* où il soutient que certains mouvements dans le cerveau donnent l'occasion à l'âme de concevoir l'idée de la couleur et de la lumière :

Ce sens dépend aussi en cette machine de deux nerfs, qui doivent sans doute être composés de plusieurs petits filets, les plus déliés, et les plus aisés à mouvoir qui puissent être ; d'autant qu'ils sont destinés à rapporter au cerveau ces diverses actions des parties du second élément, qui, suivant ce qui a été dit ci-dessus, donneront occasion à l'âme, quand elle sera unie à cette machine, de concevoir les diverses idées de couleurs et de la lumière⁴⁷⁹.

L'expression « donner l'occasion » est reprise deux fois dans ce texte. Premièrement, Descartes affirme qu'un mouvement dans le cerveau peut donner l'occasion à l'âme de concevoir l'idée de soif :

Mais il monte aussi continuellement plusieurs de leurs parties vers le gosier, et lorsqu'elles n'y viennent pas en assez grande abondance pour l'humecter, et remplir l'humecter, et remplir ses pores en forme d'eau, elles y montent seulement en forme d'air, ou de fumée, et agissant pour lors contre ses nerfs d'autre façon que de coutume, elles causent un mouvement dans le cerveau, qui donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée de la soif⁴⁸⁰.

Puis, il soutient que les figures tracées dans la glande pinéale donnent l'occasion à l'âme de sentir divers qualités et passions :

Et notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités ; et même celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions⁴⁸¹.

De plus, dans la quatrième partie de la *Dioptrique* sur le sens en général, Descartes utilise l'expression « donner l'occasion » pour caractériser la causalité entre les images dans le cerveau et les sensations dans l'âme :

⁴⁷⁹ Alquié, I, p. 415. A.T., XI, 151.

⁴⁸⁰ Alquié, I, p. 435-436. A.T., XI, 164.

⁴⁸¹ Alquié, I, p. 450. A.T., XI, 176.

Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. Comme, lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusques à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de la main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs ; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau⁴⁸².

Et dans la sixième partie de la *Dioptrique* sur la vision, il conserve l'usage d'un langage occasionnaliste et soutient que les mouvements dans le cerveau causés par des objets externes sont « institués de la Nature » pour permettre à l'âme d'avoir certains sentiments :

Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir ; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments⁴⁸³.

L'expression « institué de la Nature » est reprise encore une fois dans ce texte :

La vision de la distance ne dépend, non plus de celle de la situation, d'aucunes images envoyées des objets, mais, premièrement, de la figure du corps de l'œil ; car, comme nous avons dit, cette figure doit être un peu autre, pour nous faire voir ce qui est proche de nos yeux, que pour nous faire voir ce qui en est plus éloigné, et à mesure que nous la changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance⁴⁸⁴.

Puis, dans les *Principes*, IV, article 190, il utilise une autre fois un langage occasionnaliste pour expliquer la causalité entre le sentiment de joie et le mouvement des nerfs :

Ainsi, lorsque nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés ; et faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait

⁴⁸² Alquié, I, p. 685-686. A.T., VI, 114.

⁴⁸³ Alquié, I, p. 699. A.T., VI., 130.

⁴⁸⁴ Alquié, I, p. 706. A.T., VI., 138.

aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joie⁴⁸⁵.

Finalement, dans la lettre à Chanut du 1 février 1647, il affirme que certains mouvements du cœur sont « naturellement » liés à certaines pensées : « Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance »⁴⁸⁶. Ensuite, il observe que la bonne disposition du corps « donne naturellement » à l'âme le sentiment de la joie, selon ses mots : « lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie »⁴⁸⁷.

Après avoir observé l'usage de Descartes de deux langages causals dans ses textes, il est possible de soutenir que ces langages expriment quelques aspects de deux théories hypothétiques de la causalité que nous avons proposées antérieurement, mais non sans avoir considéré quelques réserves quant à cette identification terminologique et conceptuelle. Si le principe causal qui régit la théorie interactionniste est une causalité efficiente, qui peut être exprimée selon la formule « x cause y », où x est la cause efficiente et totale de y, selon la première formulation du principe de causalité, alors Descartes peut accepter que cette théorie serve pour expliquer la causalité entre les corps, et ainsi pour expliquer la causalité qui se produit dans la sphère des sentiments animaux, qui est purement corporelle et mécanique. Cela explique son usage d'un langage interactionniste dans ces contextes.

Cependant, Descartes ne peut pas accepter que des mouvements dans la glande pinéale soient des causes efficaces et totales d'idées sensibles dans l'âme. Bien qu'il puisse accepter que la formule « x cause y » s'applique à la causalité entre le corps et l'âme, dans ce cas, x doit être conçu seulement comme la cause partielle de y, dans la mesure où la production de y dépend aussi de l'activité mentale innée de produire des idées. Ainsi, pour Descartes, la cause efficiente et totale des sentiments humains serait la conjonction de deux types de causes efficaces et partielles. Cette précision dans la théorie interactionniste général, qui consiste en l'introduction d'un type spécial de cause efficiente par rapport à la cause efficiente et totale, indiquée dans la première formulation du principe de causalité, à savoir, la cause efficiente et partielle, explique l'usage par Descartes d'un langage occasionnaliste dans le contexte de la causalité entre le corps et l'âme. Ainsi, dans la vision de Descartes, un mouvement dans la glande pinéale, par exemple, est cause efficiente et partielle d'un sentiment dans l'âme, dans la mesure où ce mouvement « donne occasion » pour que l'âme puisse aussi exercer son

⁴⁸⁵ Alquié, III, p. 505. A.T., VIII, 316-318.

⁴⁸⁶ Alquié, III, p. 712. A.T., IV, 603-604.

⁴⁸⁷ Alquié, III, p. 713. A.T., IV, 604-605.

efficacité causale et partielle dans la production de ce sentiment, c'est-à-dire dans la production de cette idée sensible.

Cependant, quand nous portons notre attention plus étroitement sur le fait que la causalité entre le corps et l'âme est aussi décrite par Descartes à travers un langage occasionnaliste, une difficulté peut surgir. S'il fait usage de ce langage, dans certains textes, et si elle exprime une théorie occasionnaliste, alors cela semble impliquer que Descartes défendait la thèse selon laquelle le corps n'a aucun pouvoir d'agir sur l'âme, puisque seul Dieu a cette véritable efficacité causale, selon cette théorie. En réponse à cette difficulté, nous pensons que l'usage par Descartes d'un langage occasionnaliste, dans ce contexte, n'exprime pas son adhésion conceptuelle à la thèse d'une complète inefficacité causale du corps sur l'âme, mais seule sa reconnaissance que le corps a une efficacité causale partielle sur les idées sensibles qui se produisent dans l'âme. Cette efficacité partielle du corps est néanmoins compatible avec une interprétation interactionniste de Descartes de la causalité entre le corps et l'âme. Ainsi, nous pensons que Descartes utilise un langage occasionnaliste pour décrire la causalité entre le corps et l'âme parce qu'il prétend soutenir que des mouvements dans la glande pinéale sont des causes efficientes et partielles d'idées sensibles dans l'âme, dans la mesure où ils ne sont pas leurs causes efficientes et totales. Mais bien que les mouvements dans la glande pinéale soient seulement la cause efficiente et partielle des idées sensibles dans l'âme, cela n'est pas incompatible avec la thèse selon laquelle pour Descartes la causalité entre le corps et l'âme est réelle. Ce que la rend réelle, c'est le fait qu'elle déclenche l'effet, même si elle ne le cause pas totalement. Par conséquent, pour Descartes, les mouvements dans la glande pinéale sont des causes efficientes et partielles d'idées sensibles dans l'âme, puisque l'occurrence de ces idées dépend autant de ces mouvements que de l'activité d'une faculté mentale innée de les produire, de telle manière que la cause efficiente et totale des idées sensibles consiste dans la conjonction de deux types de causes efficientes et partielles.

De cette façon, nous pouvons observer jusqu'ici que bien que Descartes utilise toujours un seul langage causal (interactionniste) pour décrire la causalité entre les corps, il utilise deux langages causals (interactionniste et occasionnaliste) pour décrire la causalité entre le corps et l'âme. Nous croyons que l'usage de deux langages causals, dans ce contexte, a pour but de souligner l'existence d'un type spécial de cause efficiente, à savoir, la cause efficiente et partielle, qui se distingue de la cause efficiente et totale. Cette dernière est prise pour Descartes comme modèle explicatif des processus mécaniques supposés dans l'interaction entre les corps. Tandis que lorsqu'il examine la causalité entre le corps et l'âme,

et recourt ainsi à l'usage de deux langages causals, il n'a pas pour objectif d'exprimer deux théories incompatibles de la causalité, ni même d'exprimer un changement d'avis de sa part, mais plutôt d'attirer l'attention sur la complexité de la relation causale supposé dans la production des sentiments humains, qui ne peuvent pas être réduits à un processus mécanique.

5.6 Animaux, sentiments et causalité

Dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, Descartes reconnaît l'occurrence de mouvements dans le corps humain qui sont causés sans que l'âme ait quelque rôle à jouer dans ces actes (tels que le bâtiment du cœur, la digestion des aliments, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, l'acte de mettre les mains en avant pour se protéger d'une chute, etc.)⁴⁸⁸. Ensuite, il ajoute que des mouvements de ce type se produisent aussi chez les animaux, qui ne possèdent pas d'âmes, et il considère d'une manière purement mécanique la façon dont une brebis, en voyant un loup, sent la peur et ainsi le fuit : « Or, puisque nous expérimentons cela en nous-mêmes, pourquoi nous étonnerons-nous tant, si la lumière réfléchie du corps du loup dans les yeux de la brebis a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite ? »⁴⁸⁹. Ce qui cause la fuite de la brebis, c'est la transmission de l'image du loup à ses nerfs optiques, lesquels produisent certains mouvements qui, par l'entremise des esprits animaux, sont transmis au cerveau de l'animal, de façon à ce que toute l'histoire causale de cet événement se limite à un mécanisme purement corporel. Prenant compte de cette explication, Descartes conclut que si certains mouvements qui se produisent chez les animaux sont semblables à ceux qui se produisent en nous, alors nous devons les comprendre sans l'exercice de quelque action de l'âme :

Après avoir remarqué cela, si nous voulons un peu raisonner pour connaître si quelques mouvements des bêtes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministère de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux et de la disposition des organes, il faut considérer les différences qui sont entre les uns et les autres, lesquelles j'ai expliquées dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, car je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autres ; et alors on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont

⁴⁸⁸ « Et même il ne le détermine pas toujours ; car, entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même, de ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action ». Alquié, II, p. 670-671. A.T, XI, 178.

⁴⁸⁹ Alquié, II, p. 671. A.T, XI, 178

seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue⁴⁹⁰.

Dans un autre texte, la lettre à Plempius (pour Fromondus) du 3 octobre 1637, Descartes affirme que nous pouvons admettre que les animaux ont des perceptions sensibles comme nous, si nous considérons seulement l'aspect physique de nos perceptions :

mon opinion n'est pas que les bêtes voient comme nous lorsque nous sentons que nous voyons, mais seulement qu'elles voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs. En ce cas, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine, et peut-être aussi que leurs impressions, faites sur les nerfs optiques, déterminent nos membres à divers mouvements, nous ne sentons toutefois rien de tout cela, et nous ne nous mouvons point alors autrement que des automates⁴⁹¹.

Puis, dans les *Passions de l'âme*, I, article 35, il décrit la vision à travers un mécanisme purement corporel que les animaux pourraient partager avec nous :

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui regarde ses concavités ; puis, de là, par l'entremise des esprits dont ses cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de l'autre image, lequel représente la même partie de cet animal, au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal⁴⁹².

Cependant, aussi bien dans l'article précédent que dans le postérieur, dans les *Passions de l'Âme*, I, article 36, il admet que ce mécanisme purement corporel ne représente pas la perception sensible humaine dans son intégralité, qui suppose, au-delà du processus causal, un autre bien distinct, à savoir, la production d'une idée sensible dans l'âme : « Et, outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire, si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme »⁴⁹³.

⁴⁹⁰ Alquié, II, p. 671. A.T, XI, 178.

⁴⁹¹ Alquié, I, p. 786. A.T, I, 423-424.

⁴⁹² Alquié, III, p. 981. A.T, XI, 355-356.

⁴⁹³ Alquié, III, p. 981. A.T, XI, 356.

La cible est ici néanmoins la discussion sur la causalité dans la sphère des sentiments chez les animaux dont le mécanisme est purement corporel. La question qui surgit est donc de savoir comment nous devons comprendre cette causalité. Nous pensons que le modèle explicatif basé sur la formule « x cause y », où x est la cause efficiente et totale de y, est pleinement satisfaisant dans ce cas-là. Mais qu'est-ce qui caractérise ce modèle ? En premier lieu, comme nous l'avons souligné auparavant, quand la causalité en question concerne celle qui existe entre les corps particuliers ou les parties de l'étendue, c'est-à-dire entre celle des modes de la substance étendue de second ordre, la cause possède le même degré de réalité que l'effet, de telle manière que l'effet doit déjà être formellement contenu dans la cause et, de plus, on suppose une ressemblance entre la cause et l'effet. Ainsi la causalité purement corporelle, qui caractérise la perception sensible animale, est marquée par une connexion constante entre les mouvements causés par les corps externes et leur transmission par les esprits animaux, à travers des nerfs jusqu'au cerveau de l'animal. Dans les *Passions de l'Âme*, I, article 12, Descartes fait une analogie de cette rigide connexion causale, purement corporelle, à travers l'image d'une corde, pour montrer qu'il existe une explication mécanique pour décrire la façon dont les corps extérieurs agissent sur le corps humain :

Il reste encore ici à savoir les causes qui font que les esprits ne coulent pas toujours du cerveau dans les muscles en même façon, et qu'il en virent quelques fois plus vers les uns que vers les autres. Car, outre l'action de l'âme, qui véritablement est en nous l'une de ces causes, ainsi que je dirai ci-après, il y en a encore deux autres qui ne dépendent que du corps, lesquelles il est besoin de remarquer. La première consiste en la diversité des mouvements qui sont excités dans les organes des sens par leurs objets, laquelle j'ai déjà expliquée assez amplement en la *Dioptrique* ; mais afin que ceux qui verront cet écrit n'aient pas besoin d'en avoir lu d'autres, je répéterai ici qu'il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir : leur moelle, ou substance intérieure, qui s'étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d'où elle prend son origine, jusqu'aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés ; puis les peaux qui les environnent et qui, étant continues avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux depuis le cerveaux jusqu'aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l'extrémité de quelqu'un d'eux est attachée fait mouvoir par même moyen la partie du cerveau d'où il vient, en même façon que lorsqu'on tire un des bouts d'une corde on fait mouvoir l'autre⁴⁹⁴.

Cette connexion nécessaire, décrite dans ce texte, entre les mouvements causés par les corps externes et les mouvements dans le cerveau, représente toute l'histoire causale des sentiments des animaux, qui sont conçus comme de purs mouvements corporels. Cette histoire suppose

⁴⁹⁴ Alquié, III, p. 961. A. T, XI, 336-337.

un déterminisme et ainsi une régularité dans leurs comportements, que Descartes illustre à travers l'exemple des chiens de chasse dont les actions peuvent être prévues, calculées et réglées, comme nous pouvons le vérifier dans les *Passions de l'Âme*, I, article 50 :

Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangerait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent⁴⁹⁵.

Ce qui semble clair jusqu'ici, c'est que les sentiments des animaux, tels qu'ils sont conçus par Descartes, consistent en des réponses mécaniques aux actions qui proviennent des corps externes, dont le modèle explicatif peut être exprimée par la formule « x cause y », où x est la cause efficiente et totale de y.

5.7 Hommes, sentiments et causalité

Les sentiments humains, tels que Descartes les décrit, supposent l'occurrence d'un mécanisme purement corporel, selon lequel des corps externes causent des mouvements dans le corps humain et ces mouvements, par l'entremise des esprits animaux, causent des mouvements dans la glande pinéale, qui se trouve dans le cerveau. En d'autres termes, cela signifie que des modes de la substance étendue de second ordre (corps externes) causent des mouvements chez un autre mode de la substance étendue (mon corps) et que ces mouvements causent encore des mouvements chez un autre mode de cette substance (la glande pinéale). Le mécanisme jusqu'ici est limité à l'interaction entre les corps, qui ne peut pas être expliquée sans le recours à la thèse selon laquelle Dieu est la cause première du mouvement, et sa thèse conséquente selon laquelle les corps sont des causes secondaires qui ont des forces qui les rendent capables de causer des mouvements chez autres corps.

⁴⁹⁵ Alquié, III, p. 995. A. T, XI, 368-370.

Cependant, pour Descartes, les sentiments humains ne se limitent pas à ce mécanisme purement corporel et ne peuvent pas être expliqués en leur intégralité à travers ce mécanisme. Car ils supposent le passage des mouvements dans la glande pinéale pour les idées sensibles dans l'âme. Ce passage ne peut pas être expliqué selon la formule « x cause y », où x est cause efficiente et totale de y. Dans le cas de la causalité entre les corps, c'est-à-dire entre les modes de la substance étendue de second ordre, il n'y a pas de problème pour l'expliquer de cette manière, car du fait que les modes d'une seule substance étendue partagent la même essence ou nature, la relation causale entre eux suppose que l'effet se trouve totalement contenu dans la cause. Mais quand il s'agit de la causalité entre les mouvements dans la glande pinéale et les idées sensibles dans l'âme, se pose le problème de l'hétérogénéité entre la cause et l'effet et, par conséquent, le problème de la communication d'essence ou d'être de la cause à l'effet, parce que la relation causale, dans ce cas-là, est entre un mode de la substance étendue de second ordre et un mode d'une substance pensante, c'est-à-dire entre des modes de substances réellement distinctes.

Pourtant, une solution face à cette difficulté apparente serait de considérer que, pour Descartes, la relation entre les mouvements dans la glande pinéale et les idées sensibles dans l'âme n'est pas régie par le même type de causalité efficiente qui explique la causalité entre les corps. Dans le cas de la causalité entre les mouvements dans la glande pinéale et les idées sensibles dans l'âme, il n'y a pas de ressemblance entre la cause et l'effet, et ainsi il n'y a pas de communication d'essence ou d'être. Malgré cela, Descartes admet que ces mouvements sont des causes efficientes et partielles de ces idées, et qu'ils ont ainsi une véritable efficacité causale sur elles. Bien que Descartes affirme, dans certains textes, que des mouvements dans la glande pinéale causent des idées sensibles dans l'âme, ce langage est compatible avec le fait que l'âme, dotée d'une faculté innée de produire des idées et étroitement unie à un corps en particulier, a un rôle actif dans le passage des mouvements dans la glande pinéale pour l'occurrence des idées sensibles. Ce rôle actif de l'âme a aussi été reconnu par Descartes. Par exemple, dans l'*Homme*, il affirme que l'âme considère les images dans la glande pinéale pour alors imaginer et sentir⁴⁹⁶:

⁴⁹⁶ Pour Descartes, les images qui se trouvent dans le cerveau et que l'âme considère lorsqu'elle imagine et sent n'apparaissent pas pour elle comme des signaux dans une toile, mais comme des manières de penser. Dans la sixième partie de la *Dioptrique*, Descartes critique l'idée selon laquelle l'âme considère ces images comme s'il avait deux yeux en plus dans notre cerveau, par lesquels elle pourrait les contempler. Alquié, I, p. 699. A.T, VI, 130.

Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, et du sens commun, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsque étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet⁴⁹⁷.

Puis, dans sa définition II de *l'Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, il affirme que nous ne devons pas comprendre par idées les simples images qui sont dépeintes en la fantaisie, c'est-à-dire qu'il distingue clairement les idées des images corporelles qui se trouvent dans le cerveau. Dans ce texte, il soutient aussi que c'est justement lorsque l'âme s'applique à ces images qu'elle forme alors ses idées (sensibles, dans ce cas) :

Par le nom d'*idée*, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifié par mes paroles. Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau⁴⁹⁸.

De plus, dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections*, il soutient que l'esprit s'applique aux images qui se trouvent dans le cerveau quand il imagine et sent :

Vous demandez ici « comment j'estime que l'espèce ou l'idée du corps, lequel est étendu, peut être reçue en moi qui suis une chose non étendue ». Je réponds à cela qu'aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit, mais que la conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle ; et quant à l'imagination, qui ne peut être que des choses corporelles, il est vrai que pour en former une il est besoin d'une espèce qui soit un véritable corps et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit reçue dans l'esprit [...] Et il [l'esprit] ne conçoit pas l'extension par une espèce étendue qui soit en lui, bien qu'il l'imagine en se tournant et s'appliquant à une espèce corporelle qui est étendue, comme j'ai dit auparavant. Et enfin il n'est pas nécessaire que l'esprit soit de l'ordre et de la nature du corps, quoiqu'il ait la force ou la vertu de mouvoir le corps⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Alquié, I, p.450. A.T, XI, 176-177 apud MACHAMER & MCGUIRE, 2009, p. 210. Dans le chapitre 6 "The Mind-Body Union" du livre *Descartes's Changing Mind*, Machamer et McGuire indiquent divers passages dans les textes de Descartes où il souligne le rôle actif de l'âme dans la formation des idées sensibles.

⁴⁹⁸ Alquié, II, p. 124. A.T, IX, 124. A.T, VII, 160-161 apud MACHAMER & MCGUIRE, 2009, p. 210-211.

⁴⁹⁹ Alquié, II, p. 835-836. A.T, VII, 387 apud MACHAMER & MCGUIRE, 2009, p. 211.

La reconnaissance de la part de Descartes du rôle actif de l'âme dans la formation des idées, et même dans la formation des idées sensibles, a pour toile de fond sa théorie des idées innées. Cette théorie a été développée de manière un peu plus explicite dans l'un de ses derniers travaux, à savoir, l'*Examen du Susdit Placard*, écrit en réponse à Regius⁵⁰⁰. Dans ce texte, Descartes explique ce qu'il comprend par idées innées :

Car, je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets de dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser : pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler étrangères, ou faites à plaisir, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres ; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter⁵⁰¹.

Dans son commentaire de l'extrait ci-dessus, Alquié observe que la thèse cartésienne selon laquelle les idées sont innées suppose que l'idée est une manière de penser, et qu'en tant que telle elle a la nature de l'âme, qui représente ce pouvoir : « Dès maintenant, il est clair qu'il accorde l'innéité à un pouvoir de l'esprit, et non à des idées toutes faites, statiques et se présentant à nous en leur actualité »⁵⁰². En suivant cette même lecture, Guenancia propose que l'innéisme de Descartes soit appelé dynamique en opposition à statique, selon ses mots : « Aussi, tout de suite après avoir refusé un innéisme que nous dirions statique, Descartes convertit-il ce refus en affirmation de l'innéité de toutes les idées, revendiquant ainsi un innéisme que nous nommerions dynamique »⁵⁰³. Cela signifie que, bien que pour Descartes les idées sensibles aient pour cause efficiente et partielle une entité hétérogène à l'âme, à savoir, le corps, elles ont aussi comme cause efficiente et partielle l'activité d'une faculté innée de l'âme à produire des idées. Cette dernière activité explique le fait que les idées

⁵⁰⁰ La théorie cartésienne des idées innées apparaît aussi dans la *Cinquième Méditation*, à travers l'exemple de l'idée du triangle, ainsi que dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections*, dans le commentaire de Descartes sur cet exemple. De plus, dans les *Réponses aux Troisièmes Objections*, dans sa réponse à la dixième objection de Hobbes, Descartes présente une définition d'idée innée : « Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire ». Alquié, II, p. 622. A.T, IX, 147.

⁵⁰¹ Alquié, III, p. 807. A.T, VIII, 357-358.

⁵⁰² Alquié, III, p. 807, n. 1.

⁵⁰³ GUENANCIA, 1998a, p. 126.

sensibles sont des modes de l'âme et lui sont ainsi « naturelles » ou « innées ». Pour illustrer cette vision, comme nous avons vu dans l'*Examen*, Descartes observe que, tout comme la générosité est naturelle chez certaines familles, et que certaines maladies sont naturelles à d'autres, les idées sont naturelles à l'âme, dans le sens où l'âme possède la disposition naturelle d'avoir des idées, c'est-à-dire un pouvoir ou une faculté à les produire⁵⁰⁴.

Puis, toujours dans l'*Examen*, Descartes affirme que c'est une fausse opinion de soutenir que l'âme n'a pas la faculté de produire les idées sensibles, par le fait que ces idées auraient leur origine dans quelque chose d'extérieur à l'âme :

comme si la faculté de penser qu'a l'esprit ne pouvait d'elle-même rien produire et qu'elle n'eût jamais aucune perception ou pensée que celles qu'elle a reçues de l'observation des choses ou de la tradition, c'est-à-dire des sens. Ce qui est tellement faux que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée ; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser⁵⁰⁵.

Il explique alors que dans le cas des idées sensibles ce n'est pas l'expérience, par l'entremise des organes corporelles, et selon le modèle de la formule « x cause y », où x est cause efficiente et totale de y, qui transfère ces idées à l'âme, mais plutôt quelque chose (une image dans le cerveau) qui donne l'occasion à l'âme, par la faculté naturelle qu'elle possède, de former ces idées :

si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience : par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous ; non pas à la vérité que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre⁵⁰⁶.

Ensuite, il soutient que bien que les objets extérieurs aient de la force pour causer des mouvements dans le corps humain qui sont transférés par l'entremise des organes des sens au cerveau, selon la forme d'une connexion causale efficiente et totale, ces mouvements ne causent pas les idées sensibles dans l'âme, selon cette même connexion. Au lieu de cela, ils

⁵⁰⁴ Alquié, III, p. 807. A.T, VIII, 357-358.

⁵⁰⁵ Alquié, III, p. 808. A.T, VIII, 358.

⁵⁰⁶ Alquié, III, p. 808. A.T, VIII, 358.

donnent l'occasion à l'âme pour qu'elle puisse les représenter, c'est-à-dire qu'ils fonctionnent comme des causes efficientes et partielles qui activent les dispositions latentes dans l'âme pour qu'elle, à travers sa faculté innée à produire des idées, actualise les idées sensibles qui lui sont naturelles :

Car, comme notre auteur même assure dans l'article dix-neuvième, conformément à ce qu'il a appris de mes *Principes*, rien ne peut venir des objets extérieurs, jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçues par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*. D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous : et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter⁵⁰⁷.

Dans ce contexte, Descartes soutient aussi qu'il n'existe pas de ressemblance entre les mouvements corporels et les idées sensibles. Cette affirmation est en consonance avec la thèse de la distinction réelle, qui suppose une différence de nature entre les modes de la substance étendue de second ordre et les modes de substances pensantes. Puis il propose une distinction entre deux façons par lesquelles nous pouvons dire qu'une chose provient d'une autre, à savoir, soit par sa cause proche et principale, sans laquelle l'effet n'est pas produit, soit par sa cause distante et accidentelle, qui donne occasion à la cause principale, dans un moment précédent, de produire l'effet : « il faut considérer qu'on peut dire en deux façons qu'une chose vient d'une autre ; à savoir : ou parce que cette autre en est la cause prochaine et principale, sans laquelle elle ne peut être ; ou parce qu'elle en est la cause éloignée et accidentelle seulement, qui donne occasion à la principale de produire son effet en un temps plutôt qu'en un autre »⁵⁰⁸. Il présente alors deux exemples de ces causes : les ouvriers qui sont les causes principales et prochaines de leurs ouvrages, et ceux qui leur ordonnent de les faire, qui sont les causes accidentelles et éloignées : « C'est ainsi que tous les ouvriers sont les causes principales et prochaines de leurs ouvrages, et ceux qui leur ordonnent de les faire, ou qui leur promettent quelque récompense s'ils les font, en sont les causes accidentelles et éloignées, à cause que peut-être ils ne les feraient point si on ne leur commandait »⁵⁰⁹. Puisque les idées des sens ou de l'imagination supposent l'occurrence d'images corporelles

⁵⁰⁷ Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

⁵⁰⁸ Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

⁵⁰⁹ Alquié, III, p. 810. A.T, VIII, 359.

dans le cerveau qui donnent occasion à l'âme d'avoir ces idées, Descartes semble suggérer qu'il est possible de considérer que de telles images seraient leurs causes distantes et accidentelles. Ainsi, il affirme que ces images de Dieu, qui sont représentées par les peintres, doivent être considérées comme des causes de ce type, bien qu'elles soient considérées par les athées, et même par un homme qui a perdu le sens, comme les causes proches et effectives de l'idée de Dieu :

Or il n'y a point de doute que la tradition ou l'observation des choses ne soit souvent la cause éloignée qui fait que nous venons à penser à l'idée que nous pouvons avoir de Dieu et à la rendre présente à notre esprit; mais que c'en soit la cause prochaine et effective de cette idée, cela ne se peut dire que par celui qui croit que nous ne concevons jamais rien autre chose de Dieu sinon quel est ce nom-là : Dieu, ou quelle est la figure corporelle sous laquelle il nous est ordinairement représenté par les peintres. Car de vrai, que si l'observation se fait par la vue, elle ne peut d'elle-même représenter autre chose à l'esprit que des peintures, et même des peintures dont toute la variété ne consiste dans celles de certains mouvements corporels, comme notre auteur même l'enseigne. Si elle se fait par l'ouïe, elle ne peut représenter que des sons et des paroles; que si c'est par les autres sens qu'elle se fasse, une telle observation ne saurait rien contenir qui puisse être rapporté à Dieu. Et certes c'est une chose si véritable que la vue ne représente de soi rien autre chose à l'esprit que des peintures, ni l'ouïe que des sons et des paroles, que personne ne le révoque en doute [...] Or personne, s'il ne veut passer ouvertement pour un athée, et même pour un homme qui a perdu le sens, ne peut assurer que nous ne saurions rien connaître de Dieu que le seul nom ou la figure corporelle dont les peintres ou les sculpteurs se servent pour nous le représenter⁵¹⁰.

Toujours dans ce texte, il explique que les idées proviennent de la faculté de nous avons de penser, et sont ainsi naturelles à cette faculté. C'est-à-dire qu'elles existent en potence dans l'âme, en tant que manières ou façons de penser :

Si bien que tout ce que nous concevons de plus que ces paroles et ces peintures, comme les choses signifiées par ces signes, doit nécessairement nous être représenté par des idées, qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser, et qui par conséquent sont naturellement en elle, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance ; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement ; vu que le nom même de faculté ne veut dire autre chose que puissance⁵¹¹.

Cette brève analyse de certains passages de l'*Examen*, où Descartes expose sa théorie des idées innées, nous permet de conclure qu'il considère que la causalité entre les images dans le cerveau et les idées sensibles dans l'âme dépend autant des mouvements dans la

⁵¹⁰ Alquié, III, p. 810-811. A.T., VIII, 359-360.

⁵¹¹ Alquié, III, p. 811. A.T., VIII, 360.

glande pinéale que de l'activité de l'âme à produire des idées, c'est-à-dire de l'actualisation des dispositions présentes dans l'âme, et ainsi ne correspond pas à une relation causale qui suppose une communication d'être ou d'essence de la cause pour l'effet. Cette causalité est décrite, dans ces passages, par l'expression « donner l'occasion ». La connexion causale entre l'image corporelle dans le cerveau et l'idée sensible dans l'âme est aussi caractérisée par Descartes, dans certains textes, par la notion d' « institution de la nature »⁵¹². Quand il s'agit de la causalité exprimée par cette notion, il n'est supposé aucune ressemblance entre la cause et l'effet, et de plus, Dieu possède un rôle à jouer dans cette relation. Ce rôle se réfère au fait qu'il est l'agent causal qui unit étroitement les corps humains avec les âmes humaines en composant ainsi la nature humaine ou « ma nature », selon le langage de Descartes⁵¹³. Il le fait comme une corrélation naturelle entre des mouvements corporels dans la glande pinéale et des idées sensibles dans l'âme. Cette corrélation correspond à la traduction simultanée des mouvements corporels en idées sensibles et vice-versa⁵¹⁴.

Descartes a aussi recours à l'analogie des signes pour expliquer la causalité entre les mouvements corporels et les idées sensibles dans l'âme, comme nous pouvons le vérifier dans le premier chapitre du *Monde* :

Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leur syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouï un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrions pas dire en quelle langue il aura été prononcé. Or, si les mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir les sentiments de la lumière, bien que

⁵¹² Les textes où Descartes a recours à la notion d' « institution de la nature » pour caractériser la causalité entre le corps et l'âme sont les suivants : le premier chapitre du *Monde*, Alquié, I, p. 315-316. A.T, VI, 130, et aussi Alquié, I, p. 706, A.T, VI, 138, l'article 190 de la quatrième parties des *Principes*, Alquié, III, p. 504-506, A.T, VIII, 316-318, et l'article 36 de la première partie des *Passions de l'Âme*, Alquié, III, p. 981-982, A.T, XI, 356-357.

⁵¹³ L'expression « ma nature » apparaît dans la *Sixième Méditation* et elle est définie par Descartes dans ce contexte, selon ses mots : « [...] par ma nature en particulier, [je n'entends maintenant rien d'autre] que l'assemblage de tout ce que Dieu m'a attribué ». Michelle Beyssade, p. 231. A.T, VII, 81.

⁵¹⁴ Les mots de Guenancia nous aident à éclaircir ce point : « Il est très significatif que Descartes n'évoque jamais l'institution de la nature comme un commencement mais toujours comme une opération constante et actuelle, ni ne désigne par cette expression un ensemble d'effets renvoyant à une cause lointaine et originaire, mais plutôt la présence simultanée de l'effet et de la cause. Ce qui demande à être institué, ce ne sont pas les propriétés respectives de la substance corporelle et de la substance pensante mais la présence simultanée des unes et des autres qui, sans réduire leur hétérogénéité, permet une sorte de transition immédiate des unes aux autres, une contiguïté temporelle qui se substitue à une impensable affinité naturelle. Il revient donc au même de dire qu'un mouvement est institué de la nature pour faire avoir à l'âme tel sentiment ou que de ce mouvement suit tel sentiment. Cette expression ne dénote rien d'autre une pure consécution, mais constante et universelle ». GUENANCIA, 2000, p. 325.

ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes ?⁵¹⁵

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes explique que, tout comme les mots institués par les hommes ne s'assimilent pas à ce qu'ils signifient, il est possible de penser que la nature, instituée par Dieu, possède certains signes qui, eux aussi, ne s'assimilent pas à ce qu'ils signifient. Ces signes naturels sont le rire, les larmes, etc., c'est-à-dire les mouvements corporels qui signifient à l'âme les sentiments de joie et de tristesse, par exemple. Ce qui caractérise ces relations, c'est le manque de similitude entre les signes naturels ou artificiels et les idées qu'ils signifient pour l'âme. Dans les *Principes*, IV, article 197, Descartes utilise aussi l'analogie des signes pour tracer un parallèle entre les signes d'institution, les signes naturels et leurs signifiés :

Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions. Sur un même papier, avec la même plume, et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes, ou des furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes ; au lieu que, si vous remuez la plume d'une autre façon presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, de paix, de repos, de douceur, et exciter en eux de passions d'amour et de joie. Quelqu'un répondra peut-être que l'écriture et les paroles ne représentent immédiatement à l'âme que la figure des lettres et leurs sons, en suite de quoi, elle qui entend la signification de ces paroles, excite en soi-même les imaginations et passions qui s'y rapportent. Mais que dira-t-on du chatouillement et de la douleur ? Le seul mouvement dont une épée coupe quelque partie de notre peau nous fait sentir de la douleur, sans nous faire savoir pour cela quel est le mouvement ou la figure de cette épée. Et il est certain que l'idée que nous avons de cette douleur n'est pas moins différente du mouvement qui la cause, ou de celui de la partie de notre corps que l'épée coupe, que sont les idées que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs ou des goûts. C'est pourquoi on peut conclure que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements de quelques corps peuvent aussi bien exciter en elle tous ces divers sentiments, que celui d'une épée y excite de la douleur⁵¹⁶.

Dans l'extrait ci-dessus, Descartes affirme que si les mouvements corporels ont la même nature que les paroles écrites sur le papier, les idées qui sont déclenchées à l'occasion de ces mouvements n'existent pas dans l'âme de cette façon, comme une chose existe dans l'autre. Elles existent dans l'âme en tant que manières de penser, en tant que compréhension d'un

⁵¹⁵ Alquié, I, p. 315-316. A.T, XI, 4.

⁵¹⁶ Alquié, III, p. 511-512. A.T, VIII, 320-321.

signe, c'est-à-dire sa signification. Aussi, dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, Descartes reprend encore une fois le parallèle avec le langage pour expliquer la relation entre les mouvements corporels et les idées sensibles dans l'âme :

Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées ; en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses ; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots⁵¹⁷.

Pour Descartes, la causalité qui s'explique entre les mouvements corporels et les idées sensibles dans l'âme, basée sur l'analogie des signes, suppose la connexion de ces mouvements avec ces idées. Cette connexion peut être expliquée comme un acte de compréhension par un sujet rationnel, comme quand nous lisons certains mots et nous devenons conscients de leurs signifiés. En tous les cas, il admet que pour que l'âme ait des idées sensibles, il est nécessaire qu'il existe des mouvements ou des images corporelles dans le cerveau du corps humain auquel elle est étroitement unie. Car, en l'absence de ces images, l'âme ne formerait pas d'idées de ce type.

Ce que nous pouvons conclure jusqu'ici en ce qui concerne la théorie cartésienne de la causalité, c'est que bien que Descartes se soit appuyé sur une explication causale mécanique pour expliquer les sentiments des animaux, il a eu recours à une explication causale non-mécanique pour expliquer les sentiments humains. Puisqu'il a compris ces sentiments comme des pensées confuses, qui sont les modes d'une âme humaine étroitement unie à un corps humain, il a dû les concevoir comme possédant la même nature intelligente, rationnelle et libre que la substance de laquelle ils sont des modes. De cette façon, pour Descartes, les sentiments animaux et les sentiments humains désignent des modes de natures complètement distinctes, et ainsi les causalités qui les régissent expriment aussi, de leur côté, des ordres complètement distincts de connexions causales.

⁵¹⁷ Alquié, III, p. 712. A.T, IV, 603-604.

CONCLUSION

L'analyse de la métaphysique du dualisme de substances chez Descartes, qui a orienté les questions discutées dans cette thèse, est née de la tentative de fournir une réponse à un problème spécifique dans le contexte du système cartésien. Ce problème, comme nous l'avons explicité dans l'introduction, concerne la question de savoir quel serait le sujet des prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes de Descartes. L'hypothèse proposée a été que seules les substances peuvent être considérées comme des « sujets ultimes d'inhérence » de ces prédicats dans ces textes. Ainsi, les prédicats qui dénotent des sentiments en tant qu'idées confuses causées par des mouvements dans la matière ont pour « sujet ultime d'inhérence » l'âme, puisque les idées dans leurs diverses modalités sont dans tous les cas des modes de substances pensantes. D'un autre côté, les prédicats qui dénotent des sentiments en tant que mouvements dans la matière ont pour « sujet d'inhérence » les corps particuliers, mais seul le corps « pris en général » pour « sujet ultime d'inhérence », puisque les mouvements dans la matière sont en dernière instance des modes de la substance étendue de second ordre.

Bien que la distinction entre « sujet d'inhérence » et « sujet ultime d'inhérence » ne soit pas explicitée et développée par Descartes, nous pensons qu'elle se trouve d'une certaine façon supposée dans les définitions de substance qui se trouvent dans l'*Exposition Géométrique des Réponses aux Secondes Objections* et dans les *Principes*, I, article 51. Dans la définition V de l'*Exposition Géométrique*, Descartes présente une définition de substance comme sujet d'inhérence de propriétés, qualités et attributs. Dans le chapitre 1, section 1.3, où nous examinons ce texte, nous attirons l'attention sur le fait que les modes de substances finies pourraient aussi satisfaire cette définition de substance, puisque Descartes a reconnu, dans la lettre à Mersenne (pour Hobbes) du 21 avril 1641, que les modes peuvent être des sujets d'inhérence d'autres modes. Alors, pour distinguer les substances finies de ses modes, nous proposons que la caractérisation des substances finies comme « sujets ultimes d'inhérence » soit plus adéquate que leur caractérisation en tant que simples « sujets d'inhérence ».

La distinction entre ces notions est analysée dans la section 1.5, où nous examinons les articles de la première partie des *Principes* dans lesquels Descartes discute la question de la substance. Dans ce contexte, sur la base de la définition cartésienne de la substance en tant qu'entité indépendante, nous expliquons que les substances finies, contrairement aux modes,

ont non seulement une indépendance causale vis-à-vis de toutes les autres substances de ce type, sauf de la substance infinie, mais sont aussi indépendantes dans le sens d'inhérence de toutes les autres substances finies, ainsi que de la substance infinie. Ainsi, nous proposons que la notion de « sujet d'inhérence » soit conçue comme faisant référence aux modes de substances finies, tandis que la notion de « sujet ultime d'inhérence » soit conçue comme faisant référence aux substances finies. De cette façon, et grâce au fait que pour Descartes l'homme n'est pas une substance finie, comme nous l'argumentons dans le chapitre 1, particulièrement dans la section 1.6, il ne peut pas être considéré comme le « sujet ultime d'inhérence » de prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes cartésiens, car cela impliquerait d'admettre que ces prédicats soient des modes de l'homme.

Pourtant, bien que nous ne puissions pas considérer l'homme comme le « sujet ultime d'inhérence » de ces prédicats, nous croyons que nous pouvons le considérer comme son « sujet d'attribution ». Il est difficile de trouver un passage qui justifie textuellement l'usage de cette terminologie. De fait, elle dépend plus d'une interprétation de la thèse cartésienne sur l'unité de l'homme (et de l'animal) qu'à proprement parler d'un usage textuel. Comme nous l'exposons dans le chapitre 4, section 4.2, dans les *Réponses aux Sixièmes Objections* Descartes introduit la notion d' « unité de composition » pour caractériser l'unité que l'on peut trouver chez les hommes et chez les animaux, en opposition à la notion d' « unité de nature » qu'il introduit pour caractériser l'unité que l'on peut trouver chez les substances finies. Premièrement, il affirme que la chair et l'os d'un animal forment dans un même organisme une « unité de composition ». Puis il affirme que l'âme et le corps humain forment dans un même homme ce même type d'unité. Ainsi, pour Descartes, l'homme et l'animal ont une « unité de composition », et dans les deux cas cette unité a pour résultat des sujets réels, qui existent. Sûrement, l' « unité de composition » de l'homme n'empêche pas son unité substantielle, c'est-à-dire le fait qu'il est un seul et même individu. De plus, l' « unité de composition » de l'animal n'empêche pas non plus qu'il puisse être considéré comme un seul et même organisme.

De cette façon, comme nous l'avons indiqué précédemment, bien que la différence entre les notions de « sujet d'inhérence » et « sujet ultime d'inhérence » se réfère à la différence entre les modes et les substances finies dans la métaphysique de Descartes, la différence entre les notions de « sujet ultime d'inhérence » et « sujet d'attribution » se réfère à celle entre des substances finies et des créatures qui, bien qu'elles ne soient pas des substances, possèdent une « unité de composition », qui permet à certains types de prédicats

de leur être attribués. Ainsi, nous pensons que Descartes peut admettre que l'homme est le « sujet d'attribution » des prédicats qui dénotent des sentiments dans ses textes, dans la mesure où un sujet de ce type, contrairement à un « sujet ultime d'inhérence », n'a pas besoin de satisfaire le critère d'être une substance finie, mais seulement le critère de posséder un type spécial d'unité. Ce type d'unité, Descartes a reconnu qu'il existe aussi chez les animaux.

Cette lecture n'affaibli néanmoins pas la thèse cartésienne selon laquelle les sentiments en tant qu'idées confuses causées par des mouvements dans la matière sont des modes de substances pensantes, c'est-à-dire, des âmes. Par conséquent, le fait que nous pouvons considérer l'homme comme le « sujet d'attribution » de ces prédicats montre seulement qu'il a une unité, à savoir, une « unité de composition », où nous pouvons trouver réunis des prédicats de natures réellement distinctes, par exemple, des idées confuses et des mouvements dans la matière. Ainsi, la thèse cartésienne selon laquelle tout mode est en dernière instance un mode d'une substance finie de second ordre est conservée. Toujours dans cette perspective, la vision selon laquelle les prédicats qui dénotent des sentiments en tant que mouvements dans la matière désignent des modes de la substance étendue de second ordre, c'est-à-dire du corps « pris en général », est aussi conservée. Donc, le fait que nous pouvons considérer les animaux comme des « sujets d'attribution » de ces prédicats montre seulement qu'ils ont une « unité de composition », ce qui nous permet de leur attribuer des prédicats de natures purement corporelles.

Une question qui peut être soulevée, dans ce scénario interprétatif, est celle de savoir comment Descartes pourrait expliquer des phrases du type « J'ai faim » dans ses textes. En premier lieu, nous pensons que le terme « Je », qui occupe la fonction de sujet dans cette phrase, serait un terme ambigu pour Descartes. Car il pourrait se référer soit à des « sujets d'attribution », qui possèdent une « unité de composition », à savoir, à des hommes, soit à des « sujets ultimes d'inhérence », à savoir, à des substances pensantes. En ce qui concerne la détermination du sujet du prédicat dans la phrase en question, une précision se fait nécessaire. Bien que les animaux puissent être considérés comme des « sujets d'attribution » de certains types de prédicats, dans la mesure où ils ont une « unité de composition », ils ne peuvent pas être considérés comme des « sujets d'auto-attribution » dans aucun cas, car cette caractérisation suppose une conscience de soi. Pour Descartes, les animaux n'ont pas d'âmes, et ainsi ils n'ont pas la capacité de se référer à soi mêmes. Si c'est le cas, le terme « Je » dans la phrase « J'ai faim » ne peut pas se référer aux animaux, même s'ils peuvent être considérés comme des « sujets d'attribution ». Cependant, nous pensons que Descartes pourrait accepter

que le terme « Il », qui occupe la fonction de sujet dans la phrase « Il a faim », se réfère soit aux animaux soit aux hommes.

Alors, et en second lieu, nous pensons que le terme « faim », qui occupe la fonction de prédicat dans la phrase « Il a faim », serait aussi un terme ambigu pour Descartes. Car il pourrait désigner des modes de natures réellement distinctes, qui appartiendraient à deux types réellement distincts de substances finies de second ordre. Dans ce cas, le terme « faim » pourrait désigner, d'un côté, soit un mouvement purement corporel dans la matière et, en tant que tel, ce serait un mode d'un mode (c'est-à-dire d'un animal) de la substance étendue de second ordre ; soit il pourrait désigner, d'un autre côté, une pensée confuse et, en tant que telle, ce serait exclusivement un mode d'une substance pensante.

Ainsi, sur le plan métaphysique, le terme « faim », qui a la fonction de prédicat dans la phrase « Il a faim », désignerait soit des modes de modes de la substance étendue de second ordre, soit des modes de substances pensantes. Parallèlement, le terme « Il », qui a la fonction de sujet dans la phrase en question, correspondrait, sur le plan métaphysique, à des « sujets ultimes d'inhérence », c'est-à-dire à des substances finies. Cependant, sur le plan ontologique, le terme « faim », bien qu'il désigne soit des modes de modes de la substance étendue de second ordre, soit des modes de substances pensantes, pourrait aussi être attribué à des sujets qui ne seraient pas des substances de ce type, étant donné que ceux-ci possèderaient une « unité de composition ». De cette façon, le terme « Il », sur le plan ontologique, correspondrait soit à des hommes soit à des animaux, c'est-à-dire à des sujets non-substantiels.

Cette interprétation a l'avantage de montrer que le dualisme cartésien de substances n'a pas pour résultat de nier l'unité de l'homme reconnue par Descartes dans plusieurs textes. De plus, elle est utile pour clarifier une thèse issue de la théorie cartésienne des animaux-machines, à savoir, celle selon laquelle Descartes aurait nié les sentiments aux animaux. Par rapport à cette thèse, nous pensons que, à partir de ce qui a été dit jusqu'ici, elle peut être comprise selon les termes suivants : on ne peut pas accepter que Descartes nie des sentiments aux animaux, en considérant les sentiments comme de purs mouvements dans la matière, mais on peut accepter qu'il nie des sentiments aux animaux, en considérant les sentiments comme des pensées confuses causées par des mouvements dans la matière.

Dans le chapitre 3, section 3.4, nous attirons l'attention sur le fait que, dans certains textes, Descartes affirme que les animaux possèdent des sentiments. Parmi ces textes, nous soulignons trois lettres dans lesquelles il discute la théorie des animaux-machines. Dans la

lettre à Morus du 5 février 1649 en particulier, Descartes soutient que bien que l'on soit capable de percevoir des mouvements naturels de haine, de peur, de faim et autres semblables chez les animaux, nous n'avons aucune raison d'affirmer que ces animaux possèdent un langage ou un ensemble de signes qui révéleraient que ces mouvements sont accompagnés de pensée chez ces créatures. Ainsi, dans cette lettre, ce que Descartes comprend par la faim que l'on peut percevoir chez les animaux ne sont que des purs mouvements dans la matière, qui doivent être expliqués sans recours à aucun principe au-delà de la disposition de leurs organes. Il ne s'agit sûrement pas là de la compréhension qu'il a de la faim que les hommes éprouvent et qui, dans sa vision, doit être expliquée comme une idée confuse causée par un mouvement dans la matière. Par conséquent, la faim en tant qu'idée confuse, qui est causée par un mouvement dans la matière, ne peut être sentie que par un sujet capable d'avoir des idées de ce type, à savoir, un homme. Pourtant, la faim en tant que purs mouvements dans la matière ne peut pas être sentie que par un sujet capable d'avoir des mouvements de ce type, à savoir, un animal. Descartes lui-même a reconnu ce deuxième sens du terme faim, lorsqu'il a déclaré, à la fin de la lettre à Morus, qu'il n'a jamais refusé le sentiment aux animaux autant que le sentiment dépend des organes du corps.

Sur la base de cette lecture, dans le chapitre 5, nous remarquons encore qu'il est possible d'admettre que Descartes aurait attribué des sentiments soit aux animaux soit aux hommes, mais seulement au détriment de la sauvegarde de la spécificité de ce que signifie sentir pour chacune de ces créatures. En prenant compte de cette spécificité, qui révèle une différence de nature (et pas de degré), nous examinons dans ce chapitre quelles théories de la causalité expliquent, selon Descartes, la causalité entre les corps, qui caractérise la faim qui est sentie par l'animal, ainsi que la causalité entre le corps et l'âme, qui caractérise la faim qui est sentie par l'homme. De plus, dans la section 5.6, nous examinons le mécanisme causal et purement corporel qui explique l'occurrence de sentiments chez les animaux, en ayant pour modèle le cas de la fuite de la brebis qui, en voyant le loup, sent la peur et ainsi le fuit, que Descartes analyse dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*. De cette façon, la lecture selon laquelle il y aurait un sens dans lequel le sentiment de la faim pourrait être expérimenté par un animal est un élément important pour certaines analyses que nous développons comme, par exemple, la discussion de la causalité corps-corps dans la sphère des sentiments.

Pour conclure, il convient de souligner le fait que, bien que le dernier chapitre de la présente thèse ne contribue pas à répondre à la question de savoir quel serait le sujet des prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes de Descartes, il a le rôle d'explicitier la

nature de ces prédicats en tant qu'attribuables à des hommes et à des animaux. De plus, il a la fonction d'indiquer la relation de causalité supposée entre des mouvements dans la matière et des parties de l'étendue, qui expliquent les sentiments des animaux, ainsi qu'entre les pensées confuses et les mouvements dans la matière, qui expliquent les sentiments exclusivement humains, de façon à clarifier la relation de causalité supposée entre les prédicats qui dénotent des sentiments dans les textes de Descartes et ses respectifs sujets.

Nous espérons que la trajectoire suivie jusqu'ici a contribué à élucider certains aspects de la de la métaphysique cartésienne qui constituent des éléments fondamentaux pour une compréhension du dualisme de substances que Descartes propose et de ses conséquences pour la thèse de l'union substantielle de l'âme avec le corps. De cette manière, nous considérons qu'une précision conceptuelle du signifié de termes comme « substance » et « mode » dans le contexte du système cartésien, par exemple, représente un outil indispensable pour la clarification de la question de savoir ce qu'est l'homme, sa nature et son rapport au monde. Ces questions, comme nous le pensons, sont centrales pour la compréhension de la philosophie de Descartes.

BIBLIOGRAPHIE

I – Éditions utilisées ou consultées de l'œuvre de Descartes

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. 12 v.

_____. *Œuvres Philosophiques de Descartes*. Ed. par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1997. 3 v.

_____. *The Philosophical Writings of Descartes*. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 2 v.

_____. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *O Mundo ou Tratado da Luz, O Homem*. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre de Poche, 1990. (Classiques de la philosophie).

_____. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 1).

_____. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira. Descartes. Edição em latim e em português*. Tradução, nota précia e revisão Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Principes de la philosophie*. Première Partie. Sélection d'articles des parties 2, 3, 4. Lettre-Préface. Texte latin de Descartes. Texte français de l'abbé Picot. Traduction nouvelle par Denis Moreau. Introduction et notes par Xavier Kieft. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009. (Bibliothèque des textes philosophiques).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Texte latin, traduction, introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

II – Éditions utilisées ou consultées de l'œuvre d'autres auteurs

ARISTOTE. *Physique*. I-IV. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris : Les Belles Lettres, 1990.

_____. *Métaphysique. Tome 1. Livres A – Z*. Traduit par J. Tricot. Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2000.

_____. *Métaphysique. Tome 2. Livres H – N*. Traduit par J. Tricot. Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2000.

MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité. Livres I-III*. Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

_____. *De la recherche de la vérité. Livres IV-VI*. Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

SPINOZA. *Éthique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris : Éditions du seuil, 2010.

III – Études utilisés ou consultés sur Descartes et d'autres auteurs

ABLONDI, Frederick. BARBONE, Steve. Individual Identity in Descartes and Spinoza. *Studia Spinozana*, v. 10, p. 69-91, 1994.

ALEXANDRESCU, Vlad. Y a-t-il un principe d'individuation des corps physiques chez Descartes? *Arches*, v. 5, p. 67-80, 2003.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

_____. L'idée de causalité de Descartes à Kant. In : CHATELET, François. (Org.). *Histoire de la Philosophie, 4. Les Lumières : XVIIIe siècle*. Paris : Hachette, 1972.

ARIEW, Roger. Ed. Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz, Theo Verbeek. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Oxford : Scarecrow Press, 2003.

AZOUVI, François. La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes. In : CAZANIGA, Gian Mario. ZARKA, Yves. Charles. (Org.). *L'individu dans la pensée moderne XVIe – XVIIe siècles. L'Individuo nel Pensiero Moderno Secoli XVI – XVIII*. Pisa : EDIZIONI ETS, 1995. v. I, p. 259-271.

BAILLET, Adrien. *Vie de Monsieur Descartes*. Paris : La table ronde, 2002.

BAKER, Gordon. MORRIS, J. Katherine. *Descartes' Dualism*. London : Routledge, 1996.

BARBERO, Odette. « Comme un pilote en son navire » ou les difficultés à représenter l'union cartésienne. In: GUENANCIA, Pierre. MOREAU, Pierre-François (Org.). *Études de philosophie cartésienne*. Dijon: Centre Gaston Bachelard de Recherches sur l'Imaginaire et la Rationalité, 2006. n. 4, Cahiers d'histoire de la philosophie.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____. A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou analogia? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 203-218, 1997.

_____. *La philosophie première de Descartes*. France: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 1-9

BITBOL-HESPERIES, Annie. *Le principe de vie chez Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

BOUCHILLOUX, Hélène. *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Hermann Éditeurs, 2011.

BROWN, Deborah. Is Descartes' Body a Mode of Mind? In: LAGERLUND, Henrik. (Org.). *Forming the Mind / Essays on the Internal Senses and Mind \ Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Canada: Springer, 2007. p. 263-281.

BUZON, Frédéric de. CARRAUD, Vincent. *Descartes et les « Principia » II Corps et mouvement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BUZON, Frédéric de. KAMBOUCHNER, Denis. *Le vocabulaire de Descartes*. Paris : Ellipses, 2002.

BUZON, Frédéric de. Substantialité et identité: les corps individuels chez Descartes. In: CAZANIGA, Gian Mario. ZARKA, Yves. Charles. (Org.). *L'individu dans la pensée moderne, XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Institut culturel italien, 16-18 septembre, 1993. p.173-187.

_____. Le problème de la sensation chez Descartes. In : VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. (Org.). *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1991. p. 85-99.

CHAPPELL, Vere. Descartes' on substance. In: BROUGHTON, Janet. CARRIERO, John. (Org.). *Blackwell Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 251-270.

_____. Descartes's ontology. *Topoi*, v. 16, p. 111-127, 1997.

_____. L'homme cartésien. In: BEYSSADE, Jean-Marie. MARION, Jean-Luc. (Org.). *Descartes: Objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 403-26.

_____. *Hoffman on Principal Attributes*. Unpublished. In: WWW. courses.umass.edu/chappell/publications.html

CHENE, Dennis des. *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. New York : Cornell University Press, 2001.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins; revisão técnica, Ethel Alvarenga; consultoria, Raul Landim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

A Brute to the Brutes? Descartes's Treatment of Animals. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991a. 4 v, p. 163-172.

_____. Cartesian Trialism. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991b. v. 3, p. 236-249.

_____. *A filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

DELLA ROCCA, Michael. "If a Body Meet a Body". Descartes on Body-Body causation. In : GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford : Oxford University Press, 1999. p. 48-81.

FRANKFURT, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen : The Defense of Reason in Descartes' Meditation*. New York : Bobbs-Merrill, 1970.

GARBER, Daniel. A física de Descartes. In: COTTINGHAM, John. (Org.) *Descartes*. Tradução de André Oides. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

_____. *La Physique Métaphysique de Descartes*. Traduit de l'américain par Stéphane Bornhausen. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. Descartes and Occasionalism. In: NADLER, Steven (Org.). *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993. p. 9-26.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, Contraponto, 1999.

_____. Les âmes des animaux et l'homme-machine: la question de la cognition. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 312-18.

GILSON, Etienne. *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : J. Vrin, 1999.

GORHAM, Geoffrey. Causation and Similarity in Descartes. In : GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford : Oxford University Press, 1999. p. 296-309.

GROSHOLZ, Emily. Descartes and Individuation of Physical Objects. In : BARBER, Kenneth F. GRACIA, Jorge. J. E. (Org.). *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy : Descartes to Kant*. New York: State University of New York Press, 1994.

GUENANCIA, Pierre. Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal. In : AFEISSA, H.S. VILMER, J.B (Org.). *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2010a. p. 55-83.

_____. Descartes, chemin faisant. Paris: Encre Marine, 2010b.

_____. *Lire Descartes*. Paris: Éditions Gallimard, 2000. (Collection Folio/Essai).

_____. Le Corps peut-il être un Sujet? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (Org.). *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 93-110.

_____. *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998a.

_____. Paixões e representação na concepção cartesiana das Paixões. *Revista de Filosofia Política*, Porto Alegre, v. 3, p. 26-38, setembro, 1998b.

_____. L'identité. In: KAMBOUCHNER, Denis. (Org.). *Notions de philosophie II*. Paris: Folio, 1995. p. 562-635.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris : Aubier, 1953. v. I.

_____. Appendice n. 10. La réfutation spinoziste de la conception cartésienne des corps. (Cf. chap. VI, § IX). In : _____. *Spinoza. Dieu (Éthique I)*. Paris : Aubier, 1968.

_____. The Metaphysics and Physics of Force in Descartes. In : GAUKROGER, Stephen. (Ed.). *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*. Brighton, Sussex : The Harvester Press. Totowa, New Jersey : Barnes and Noble Books, 1980.

_____. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris : Aubier, 2000. v. II.

HAMELIN, Octave. *Le système de Descartes*. Paris : Alcan, 1921.

HOFFMAN, Paul. Cartesian Composites. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009a. p. 31-50.

_____. Descartes's Theory of Distinction. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009b. p. 51-70.

_____. Descartes's Watch Analogy. In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009c. p. 71-76.

_____. The Union and Interaction of Mind and Body (Part 1). In: _____. *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009d. p. 77-87.

_____. The Unity of Descartes' Man. In: MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991. 3 v, p. 168-193.

_____. Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments. Unpublished. In: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

KAMBOUCHNER, Denis. Descartes : que peut le corps humain sans l'âme ? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (ORG.). *Descartes et la Question du Sujet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999. p. 13-25.

KAUFMAN, Dan. Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity. *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 90, n. 1, p. 40-72, 2008.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. La question du sujet. In: _____. *Descartes et la Question du Sujet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999. p. 1-10.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine. *L'homme cartésien. "La force qu'a l'âme de mouvoir le corps": Descartes, Malebranche*. Rennes : Presses Universitaire de Rennes, 2009.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. A referência do dêitico « Eu » na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994.

_____. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

LOEB, Louis. *From Descartes a Hume : Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Itaca : Cornell University Press, 1981. p. 78-82.

MACHAMER, Peter & McGUIRE, J.E. *Descartes's Changing Mind*. Princeton : Princeton University Press, 2009.

MARKIE, Peter. Descartes's concepts of substance. In : COTTINGHAM, John. (Org.). *Reason, Will and Sensation : Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford : Clarendon Press, 1994. p. 64-87.

MEHL, Edouard. Remarques sur le problème de l'union substantielle et l'action réciproque. In : KOLESIK-ANTOINE, Delphine. *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la Vie Méditation*. Paris : Édition Kimé, 1998. p. 129-146.

_____. *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

MORRIS, Katherine. Bêtes-machines. In : GAUKROGER, S. SCHUSTER, J. SUTTON, J. (Org.). *Descartes' Natural Philosophy*. London : Routledge, 2000. p. 401-417.

NADLER, Steven. Malebranche on Causation. In : NADLER, Steven. (Org.). *The Cambridge Companions to Malebranche*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. p. 112-136.

OLIVO, Gilles. L'homme en personne. In : VERBEEK, Theo. (Org.). *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta : Editions Rodopi, 1993. p. 69-91.

PASNAU, Robert. Form, Substance, and Mechanism. *The Philosophical Review*, Durham, v. 113, n. 1, p. 31-88, 2004.

PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris : Ellipses, 2009.

PEREYRA, Gonzalo Rodriguez-. Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 46, n. 1, p. 69-89, 2008.

ROCHA, Ethel Menezes. Idéias dos sentidos em Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 19, p. 27-42, 2009.

_____. *Os filósofos – Clássicos da Filosofia*. Org. Rossano Pecoraro. Rio de Janeiro: Vozes e Editora PUC - RIO, 2008a. v. 1. p. 230-232.

_____. O Argumento em Favor da União Corpo e Alma em Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v. 18, p. 211-226, janeiro – junho, 2008b.

_____. Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, janeiro – junho, 2006a.

_____. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006b.

_____. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-363, dezembro, 2004.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. Problèmes discutés entre Descartes et Regius: l'âme et le corps. In: VERBEEK, Theo. (Org.) *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1993. p. 34-46.

_____. Chapitre VI : Limites du modèle mécanique dans la « disposition » de l'organisme. In : _____. *L'anthropologie cartésienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 1990. p. 149-169.

_____. *Descartes. Textes et débats*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

_____. Chapitre VII: Mon corps et les corps. In: _____. *L'Oeuvre de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. Tome II.

_____. *L'individualité selon Descartes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

ROZEMOND, Marleen. Real Distinction, Separability, and Corporeal Substance in Descartes. *Midwest Studies in Philosophy*, Canada, v. 35, p. 240-258, 2011.

_____. *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, London, England : Harvard University Press, 1998.

ROSS, David. Aristote. Traduit par Jean Samuel. Paris : Gordon & Breach, 1971.

SCHMALTZ, Tad M. Descartes on Extension of Space and Time. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 113-147, 2009.

_____. *Descartes on Causation*. Oxford: University Press, 2008.

_____. Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, Durham, v. 101, n. 2, p. 281-325, 1992.

SKIRRY, Justin. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York : Continuum, 2005.

_____. *Compreender Descartes*. Petrópolis : Editora Vozes, 2008.

SLOWIK, Edward. Descartes and Individual Corporeal Substance. *British Journal for the History of Philosophy*, London, v. 9, n. 1, p. 1-15, 2001. <http://www.tandf.co.uk/journals>

SOWAAL, Alice. Cartesian Bodies. *Canadian Journal of Philosophy*, Canada, v. 34, n. 2, Texas, p. 217-240, 2004.

STUART, Matthew. Descartes's extended Substances. In : GENNARO, Rocco J. HUENEMANN, Charles. (Org.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford : Oxford University Press, 1999. p. 82-104.

THIEL, Udo. Individuation. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael. (Org.). *The Cambridge History of Seventh-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 1998. v. 1. p. 212-262.

WILSON, Margaret Dauber. *Descartes*. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.

WOOLHOUSE, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. New York : Routledge, 1993.

VENDLER, Zeno. Descartes on Sensation. In : MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes : Critical Assessments*. London : Routledge, 1991. 3 v, p. 249-259.

VERBEEK, Theo. *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam-Atlanta : Editions Rodopi, 1993. (Colloques du Centre franco-néerlandais de recherches cartésiennes).

YAKIRA, Elhanan. *La causalité de Galilée à Kant*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

YANDELL, David. Did Descartes Abandon Dualism ? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*, London, v. 7, n. 2, p. 199-217, 1999.