

Descartes aux limites du naturalisme

« La force qu'a l'âme de mouvoir le corps »

Denis Kambouchner
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Abstract In order to appreciate the distance between the Cartesian theory of man and a naturalistic programme, it is necessary to ask what exactly Descartes means by “the soul’s power to move the body”. A precise examination of the Cartesian texts, especially the *Treatise on Man* and *The Passions of the Soul*, will lead to the exclusion of any direct action of the soul on the body. All the action of the soul goes through the formation of certain images in the brain, which determine certain flows of animal spirits, and as for the passions, the effectiveness of this action is mainly a matter of habit. The spontaneity of thought does not preclude considering the ‘force of the soul’ as associated with the ‘disposition of the brain’. Conversely, nothing in the Cartesian texts allows us to eliminate this spontaneity where we experience it.

Keywords Cartesianism. Dualism. Soul and body unity. Will.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Une notion émergente. – 3 L’action de l’âme : mouvement ou imagination ? – 4 Force, habitude, disposition. – 5 La volonté dans le corps ?

1 Introduction

Au premier abord, rien n’est plus éloigné du naturalisme que ce qu’on appelle le « dualisme cartésien » avec ses propositions caractéristiques. L’âme humaine, pure chose qui pense, peut subsister sans un corps auquel elle soit jointe. Pour penser à elle-même ainsi qu’aux « choses immatérielles et métaphysiques », le corps ne lui est d’aucune utilité. Outre un entendement

tout à fait distinct de l'imagination, elle possède une volonté qui est « tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte » (*Les Passions de l'âme* [ci-après *Passions*], art. 41). L'usage du libre arbitre, qui ne fait qu'un avec cette volonté, nous rend du reste « en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes » (art. 152), et « semble nous exempter de lui être sujets ». ¹ Aussi bien l'âme humaine a-t-elle la force de mouvoir le corps auquel elle est jointe, selon que sa volonté se porte vers tel ou tel but pratique. Nous voilà bien loin de la condition des « animaux dépourvus de raison », dont la vie est réglée tout entière par la « disposition de leurs organes » (*Discours de la méthode*, 5e partie, AT VI, 57-9).

Ce tableau est connu. Il mérite pourtant d'être sinon remis en question, du moins nuancé, tout particulièrement à partir d'un examen précis de ce que Descartes appelle « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps », notion dont on peut s'étonner qu'elle ait été si peu interrogée. Il résultera de cet examen que si en effet Descartes a refusé toute réduction du comportement humain, tant pratique qu'intellectuel, à un enchaînement mécanique semblable à des actions des animaux, la solidarité entre les actions de l'âme humaine et les dispositions du corps s'étend toutefois assez nettement plus loin qu'on ne l'admet d'ordinaire. ²

2 Une notion émergente

La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps » est une notion dont l'émergence dans les textes cartésiens a été très progressive. On n'en trouve, par exemple, aucune trace dans les *Regulæ*, et cela, bien que l'esprit humain y soit caractérisé comme le sujet ou le siège d'une certaine force, la « force connaissante », *vis cognoscens* (*Règle XII*, AT X, 415) : mais c'est que le corps humain en tant que tel est absent de ce traité, lequel évoque, tout au plus, le pouvoir qu'a l'esprit de faire que de nouvelles images se forment dans cette « véritable partie du corps » qui est le siège de l'imagination.

Dans la chronologie des textes cartésiens qui nous ont été conservés, l'histoire de la « force de l'âme » commence avec le *Traité de l'Homme* de 1632-1633. Elle n'y est cependant évoquée qu'en passant : à propos de la petite glande notée H, qui est suspendue au milieu du cerveau, et par laquelle les esprits animaux, qui sont les

¹ À *Christine de Suède*, 20 novembre 1647. Édité par Adam et Tannery [ci-après AT] vol. V, 85, 15-16.

² J'ai déjà abordé cette question dans Kambouchner (2015, 147-56), ainsi que dans Kambouchner (2017, 177-88). La présente étude reprend un certain nombre d'éléments de ces contributions pour les développer et les compléter.

« parties les plus subtiles du sang », s'écoulent sans cesse dans ses concavités, Descartes indique qu'« il y a deux causes principales, sans compter la force de l'âme, que je mettrai ci-après, qui peuvent la faire ainsi mouvoir [sc. : la glande H] » (*L'Homme*, AT XI, 180). Le *Traité* se conclut toutefois, du moins sa première partie, avant que l'auteur y revienne. En revanche, la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643 fera de la notion de cette force de l'âme une part, ou une suite, de la notion « simple et primitive » que nous avons de l'union de l'âme et du corps :

Je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales [...], nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, 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. (AT III, 665)

Cette force sera encore évoquée deux ans et demi plus tard dans la lettre du 6 octobre 1645 :

En l'homme, [...] l'âme [...] a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau. (AT IV, 310)

Et *Les Passions de l'âme* reprendront le même principe : la « force de l'âme » s'y trouve évoquée à l'article 36 (« Exemple de la façon que les passions sont excitées en l'âme »), lequel est précédé d'un énoncé général à l'article 34 :

La petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais [...] elle peut être aussi diversement mue par l'âme. (*Passions*, art. 36)

Notons encore la fréquente intervention de ce principe dans la suite de la première partie du traité, par exemple à l'article 43 :

Quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée. (*Passions*, art. 43; italiques ajoutées)

Dans le contexte des *Passions de l'âme*, où il s'agit de la relation de l'âme à ses passions, cette notion de « force de l'âme » comporte une dimension morale assez marquée, qu'elle n'avait pas dans *L'Homme*. Une question sera de savoir quel rapport cette force morale entretient avec l'aspect purement fonctionnel (psychophysiologique) de la notion, à quoi correspondra plutôt le seul mot latin *vis*. Mais déjà, l'évocation de cette *vis* est apparue à quelques-uns des premiers lecteurs de Descartes et à plusieurs penseurs de la génération suivante comme une sorte de scandale. Avant que Spinoza, sur la base de la traduction latine des *Passions de l'âme* (*Passiones animæ*, 1650), ne se livre dans la préface de la cinquième partie de son *Éthique* à une charge un peu trop brutale (« Je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'esprit peut attribuer à cette petite glande pinéale », etc.), la question a été posée par Gassendi dans les *Cinquièmes Objections* (VI, 4, AT VII, 341), puis, avec une parfaite netteté, par la princesse Elisabeth, notamment dans sa réponse à Descartes, datée du 20 juin 1643:

J'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits [animaux], qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel. Et encore qu'en vos *Méditations Métaphysiques*, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie. (À Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 685)

Pourtant, Descartes a maintenu ce point - particulièrement dans le *Traité* de 1649, de fait son ultime ouvrage - sans en donner, ni à Elisabeth, ni apparemment à quiconque, ce qui aurait été reçu comme une explication en bonne et due forme, et sans même préciser ce qui change avec l'action de l'âme dans le mouvement ou la position de la glande pinéale.

Faut-il parler de désinvolture ? Il n'y a guère de place pour cela en ces matières. D'embarras ? Mais celui-ci serait étrange, s'agissant d'un point absolument central de l'anthropologie cartésienne. Le philosophe aura plutôt estimé sincèrement que la question ne se posait pas. Il convient de déterminer pour quelles raisons.

3 L'action de l'âme : mouvement ou imagination ?

Le premier point à remarquer est que Descartes parle toujours de la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps » sur un mode très objectif et presque physicaliste. Dans la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643, « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps » est en fait mise sur le même plan que la force qu'a le corps « d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (AT III, 665). Dans celle du 6 octobre 1645, on lit aussi que l'âme a « quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, *comme réciproquement ces impressions ont la force d'exciter en l'âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté* » (AT IV, 310; italiques ajoutées).

Il s'agit donc d'une force réciproque, à laquelle il faut reconnaître un caractère structurel : l'union de l'âme et du corps ne signifiera proprement rien si l'âme et le corps n'ont pas « quelque force pour » provoquer l'une dans l'autre certaines modifications. L'expression : « avoir quelque force pour... » doit d'ailleurs être détachée de la représentation d'une intention ; nous la retrouvons en effet dans un contexte purement physique, dans la seconde partie des *Principes de la philosophie*, article 43 :

Un corps qui est joint à un autre corps *a quelque force pour empêcher qu'il n'en soit séparé ; [...] lorsqu'il en est séparé, il a quelque force pour empêcher qu'il ne lui soit joint ; et aussi [...], 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.* (*Principes de la philosophie*, art. 43; italiques ajoutées)

En somme, réduite à sa plus simple signification (et la plus transcendantale), l'expression : « A a quelque force pour agir sur B » veut dire seulement qu'il existe une relation régulière entre certaines modifications de A et certaines modifications de B, relation telle qu'il y a un sens à désigner la modification de A, donc en un sens A même, comme la cause principale de cette modification en B. La « force » de A est quantifiable si et seulement si est quantifiable la modification induite en B. Autrement, elle se ramène à une simple propriété causale (ainsi pour la « force qu'a le sel de garder les choses de se corrompre », *À Reneri pour Pollot*, avril ou mai 1638, AT II, 44). *Force, pouvoir, vertu* sont à cet égard des termes largement équivalents.

Pour ce qui est de l'exercice d'une certaine *vis* par l'âme, on peut en parler à chaque fois qu'une certaine intention ou détermination de la volonté induit ou semble induire dans le corps un certain mouvement ou un processus physique spécifique. C'est le cas dans le mouvement volontaire, dans le combat de l'âme contre sa passion présente, mais aussi, déjà, avec le mode volontaire de l'imagination et de la remémoration. Dans ce dernier cas, le processus physique est

purement interne au cerveau ; mais dans tous les cas, le fait décisif est un certain mouvement de la glande pinéale qui est le « principal siège de l'âme » (*Passions*, artt. 31-32).

C'est à ce mouvement seul qu'a tenu le scandale. Ce qui a choqué de nombreux lecteurs de Descartes – même en suggérant, comme Leibniz, que la quantité totale de mouvement ne change pas, mais seulement la direction –, c'est que l'âme ait reçu le pouvoir de faire que la glande, au milieu du cerveau, se penche d'un côté déterminé, de manière à induire un mouvement déterminé, ou à inaugurer un processus déterminé, avec un résultat déterminé dans le corps, ou hors de lui, ou éventuellement dans l'âme elle-même (dans ses propres perceptions). À l'article 47 des *Passions de l'âme*, Descartes va jusqu'à dire :

La petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme, et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps [...], il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre. (*Passions*, art. 47)

On peut alors parler d'une sorte de combat « entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose » (*Passions*, art. 47).

C'est là un langage vraiment surprenant et qui conduit en effet à attribuer à l'âme, à titre direct, un certain effort qui est supposé être quantifiable (plus fort ou plus faible que l'effort physique que les esprits animaux exercent sur la glande).

Cependant, il faut contrebalancer ou même mitiger cette version des choses avec ce qu'on lisait, un peu plus haut, à l'article 44 :

Ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l'excitons : *mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée.* (*Passions*, art. 44; italiques ajoutées)

Nous apprenons ici que l'âme n'applique jamais directement une certaine force ou un certain « effort » à la petite glande. *La force appliquée à la glande appartient bien plutôt à l'objet de sa pensée.* Et c'est ce schème qu'on retrouve un peu plus loin dans un passage capital de l'article 47. Qu'arrive-t-il en effet quand l'âme entreprend de combattre sa passion présente ?

La volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie, et de

s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits [animaux], il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas, et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang n'est pas changée : ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne désirer pas une même chose. (*Passions*, art. 47)

L'action de l'âme sur le cours des esprits animaux n'implique pas seulement la formation d'une certaine volonté ou volition : elle implique, aussi et surtout, l'appel à une *imagination* qui est la seule chose capable d'agir de manière directe sur les esprits. *C'est la formation d'une impression ou image dans le cerveau qui est ici le phénomène ou l'élément décisif, et non un mouvement considéré simplement comme tel.* Et il n'y a pas d'indice que cette condition admette des exceptions.

Les conditions physiologiques de cette imagination demandent maintenant à être précisées. Pour que l'âme soit dite imaginer quelque chose, il faut qu'une image se forme sur la petite glande où elle a son « siège principal » ;³ mais il est tout aussi indispensable qu'une semblable image se forme dans ce que Descartes appelle la « superficie intérieure du cerveau » (les parois des concavités ventriculaires au milieu desquelles la petite glande est suspendue). Et d'après le *Traité de l'Homme*, il est clair que l'une des images ne se forme pas sans l'autre ; car dans ce traité, les esprits animaux sont présentés comme s'écoulant dans le cerveau depuis la glande elle-même, qu'il faut se représenter « comme une source fort abondante d'où [les esprits] coulent en même temps de tous côtés dans les concavités du cerveau » (cf. *L'Homme*, AT XI, 130, 7-9). L'image formée sur la glande est donc constituée de points déterminés par lesquels les esprits en sortent (autrement dit, par le mouvement des esprits sortant de la glande en des points déterminés) ; mais ce ne peut être le cas sans que s'ouvrent, face à la glande, certains pores de la superficie intérieure du cerveau, vers lesquels se dirige plus particulièrement le flux des esprits. C'est là une condition tout à fait expresse :

Les esprits qui tendent à entrer dans chacun des petits tuyaux 2, 4, 6, et semblables [de la substance du cerveau], ne viennent pas indifféremment de tous les points qui sont en la superficie de la glande H, mais seulement de quelqu'un en particulier. (*L'Homme*, AT XI, 175, ll. 17-22)

³ Voir surtout l'*Entretien avec Burman*, AT V, 162-163.

Ainsi,

ce sont ceux qui viennent, par exemple, du point *a* de cette superficie, qui tendent à entrer dans le tuyau 2, et ceux des points *b* et *c*, qui tendent à entrer dans les tuyaux 4 et 6, et ainsi des autres. En sorte qu'au même instant que l'ouverture de ces tuyaux devient plus grande, les esprits commencent à sortir plus librement et plus vite qu'ils ne faisaient auparavant, par les endroits de cette glande qui les regardent. Et que, comme les diverses façons dont les tuyaux 2, 4, 6, sont ouverts, tracent une figure qui se rapporte à celle de l'objet ABC, sur la superficie intérieure du cerveau : ainsi celle dont les esprits sortent des points *a*, *b*, *c*, la tracent sur la superficie de cette glande. (*L'Homme*, AT XI, 175, 22; 176, 8)

La question qui s'impose naturellement est celle de savoir si ce sont les esprits animaux provenant de certains points de la glande qui ouvrent les pores correspondants (entrées des « tuyaux » de sa substance, dont beaucoup sont les origines des nerfs), ou si c'est l'ouverture de ces pores qui détermine l'afflux des esprits, *et avec lui le mouvement de la glande*. Pour les impressions des sens, il est parfaitement clair que l'image ainsi formée se transporte vers la glande depuis la superficie intérieure du cerveau. Pour celles de l'imagination, il pourra sembler que ce soit l'inverse, si ces imaginations procèdent d'une certaine volonté. Pourtant, en aucun cas les esprits animaux qui proviennent de la glande ne peuvent ouvrir des pores du cerveau qui (a) ne feraient pas face à cette glande, et (b) ne seraient pas disposés (prédisposés) à être ouverts. La tendance des esprits à entrer dans un certain « tuyau » ne s'entend pas sans la tendance de ce « tuyau » à les attirer. Nous avons donc ici affaire à une causalité toujours complexe, qui met en jeu sur le plan physiologique non du tout la glande pinéale toute seule, mais le tout de ce que Descartes appelle, dans *Les Passions de l'âme*, la « disposition du cerveau ». ⁴ Et s'il existe un conflit des imaginations, tel que l'admet l'article 47 du traité, celui-ci a d'emblée une dimension *intracérébrale* et *topographique* (l'expression dudit article est à cet égard très abrégée).

⁴ Dans *Les Passions de l'âme*, l'expression ne figure qu'une fois, à l'article 50 et dernier de la première partie (AT XI, 369, 22) : « 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 mangeait auparavant avec plaisir ». Le concept en intervient toutefois aux articles 36 et 39, cités ci-après.

4 Force, habitude, disposition

Admettons que toute la force de l'âme à l'égard du corps, dans la situation qui nous intéresse, passe par un acte d'imagination (avec sa dimension physique et sa réalité cérébrale) : cette imagination n'est certes pas formée sans une certaine volonté. Mais un autre facteur sera à prendre en compte, à savoir la coutume ou l'habitude. Dans quels cas l'âme aura-t-elle le plus de chances d'obtenir le résultat cherché, à savoir d'éteindre ou de neutraliser la passion indésirable ? Sans doute faut-il dire : *plus l'idée, la conception ou la représentation qu'elle oppose à cette passion lui sera familière, plus grandes seront ses chances de vaincre cette passion*. La force de l'idée, puisqu'il y a un sens à en parler en contexte cartésien et non seulement spinoziste, est la force d'une certaine conviction, qui en tant que telle a besoin d'avoir été antérieurement cultivée, nourrie par l'esprit. C'est la force d'une habitude, et l'on pourrait dire des idées les plus puissantes que ce sont celles qui occupent la plus grande place dans l'esprit.

C'est là sans doute ce que Descartes a en vue à l'article 48 des *Passions de l'âme*, lorsqu'il parle des « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » d'après lesquels les âmes les plus fortes ont résolu de conduire les actions de leur vie. Si ces jugements constituent « les propres armes » de la volonté, c'est précisément - quelle que soit ici la part de la nature - que l'esprit se les représente et les reconnaît pour siens à *répétition*. Et cela n'est pas entièrement propre aux âmes les plus fortes : d'après l'article 49, celles qui sont de condition moyenne se conduisent elles aussi assez généralement d'après certains jugements, même si ceux-ci leur ont été au départ dictés par certaines passions.

Le point principal est toutefois le suivant : l'habitude ne peut pas être constituée dans l'âme sans l'être aussi dans le cerveau. Certes, dans les jugements sur le bien et le mal, il entre une part de pur entendement ; mais la matière de ces jugements est bien loin d'être purement intellectuelle, et même si les choses dont il s'agit ne sont pas directement des objets d'imagination, elles sont impossibles à détacher de l'expérience de certaines émotions, et elles prêtent par excellence à une figuration symbolique (les deux conditions étant sans doute liées). Ainsi, les conceptions dont il s'agit ne peuvent avoir une telle place dans la pensée sans que certaines imaginations correspondantes soient fermement établies dans le cerveau.

C'est ici que nous rencontrons la « disposition du cerveau », c'est-à-dire le système de connexions virtuelles qui fait que telle impression des sens réveille telle représentation et se trouve suivie de telle réaction motrice. La question est : y a-t-il une relation, et laquelle, entre la force de l'âme et cette « disposition du cerveau » ? On lit à l'article 36, avec l'exemple de l'animal dont le surgissement cause une passion violente :

Si [la figure de cet animal] est fort étrange et fort effroyable, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse ou celle de l'épouvante, *selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme*, et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport. *Car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes*, que les esprits [animaux] se rendent de là partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et à remuer les jambes pour s'enfuir, etc. (AT XI, 356, 10-23; italique ajoutée)

Qu'est-ce exactement qui rend le cerveau disposé de telle manière ? Le texte de Descartes n'est pas tout à fait clair, du fait d'une répétition malencontreuse (« cela excite... car cela rend... »). Mais, sur le fond, il ne peut pas y avoir de doute : ce qui dispose le cerveau de telle ou telle manière n'est pas la figure de l'animal ; c'est l'ensemble des facteurs antérieurs qui doivent ici entrer en jeu. On lit du reste un peu plus loin (article 39) ceci qui est tout à fait explicite :

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse : *dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon*, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entre dans les pores du cerveau qui les conduisent, etc. (AT XI, 358, 18-25; italique ajoutée)

Dans ces conditions, la « force de l'âme » peut-elle être un facteur indépendant ? L'article 39 la fait plutôt apparaître comme un facteur intégré à la « disposition du cerveau ». Cela signifiera qu'en règle générale l'action de l'âme se tient dans les limites de cette disposition, et qu'elle a très généralement un caractère habituel, avec des exceptions qu'il faudra soumettre à discussion. Dans les cas exceptionnels, s'il faut en admettre, est-ce en effet l'esprit qui se libère de sa propre coutume, ou bien le corps qui se trouve dans une autre disposition que l'ordinaire, ou bien encore le fait est-il que des circonstances particulières rendent la reproduction d'une habitude impossible ?

Il convient cependant de mesurer les implications d'une telle proposition, qui semble nous diriger droit vers une forme de naturalisme, avec une entière dissolution de l'action de l'âme, du moins sur son versant pratique (à distinguer des œuvres de pure réflexion), dans une certaine économie comportementale. Se pourrait-il que le volontaire, chez Descartes, se résolve dans l'habituel, et que ce à quoi l'âme elle-même tend ou ce qu'elle entend faire prévaloir en telle ou telle « rencontre » soit intégralement prédéterminé dans la constitution du composé humain ?

5 La volonté dans le corps ?

Il existe sur ce sujet un texte remarquable, que Desmond M. Clarke (2003, 137) avait dûment relevé, et dont Frédéric de Buzon a récemment repris l'étude (de Buzon, Cassan, Kambouchner 2015, 311-18) : il s'agit de la préface du traité inachevé de 1648, *La Description du corps humain*, texte qui porte d'abord sur les mouvements involontaires en tant qu'ils marquent les limites de l'efficacité de l'âme. Descartes écrit :

Nous pouvons voir [...] que lorsque quelques parties de notre corps sont offensées, par exemple, quand un nerf est piqué, cela fait qu'elles n'obéissent plus à notre volonté, ainsi qu'elles avaient de coutume, et même que souvent elles ont des mouvements de convulsion, qui lui sont contraires. Ce qui montre que l'âme ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si ce n'est que tous les organes corporels qui sont requis à ce mouvement soient bien disposés ; mais que, tout au contraire, lorsque le corps a tous ses organes disposés à quelque mouvement, il n'a pas besoin de l'âme pour le produire. (AT XI, 224-5)

Rien là qui ne soit conforme à d'autres développements cartésiens, de même que la suite de la phrase :

et que par conséquent, tous les mouvements que nous n'expérimentons point dépendre de notre pensée, ne doivent pas être attribués à l'âme, mais à la seule disposition des organes. (AT XI, 224-5)

Mais il y a une ultime proposition, beaucoup plus étonnante :

et que même [i.e.: ce qui montre même que] les mouvements qu'on nomme volontaires procèdent principalement de cette disposition des organes, puisqu'ils ne peuvent être excités sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'âme qui les détermine. (AT XI, 224-5)

L'étonnant, ici, tient à une sorte de renversement dans la primauté causale. Les mouvements qu'on nomme volontaires, écrit Descartes, ne peuvent être excités sans une certaine disposition des organes. Sans doute : mais le « ce sans quoi » ne suffit pas, en principe, à désigner cette disposition comme la *cause principale* de ces mouvements. Or c'est bien là le pas franchi : ces mouvements, écrit encore Descartes, « procèdent principalement » de cette disposition, et l'âme (qu'on croirait être, avec sa volonté, leur cause principale, ou du moins la plus élevée) ne fait que les « déterminer ». « La disposition des

organes », écrit Frédéric de Buzon, « est une condition nécessaire [de ces mouvements], mais elle paraît aussi une condition quasi suffisante » (de Buzon, Cassan, Kambouchner 2015, 312).

Pourquoi Descartes va-t-il jusqu'à présenter les choses ainsi ? Cela restera difficile à indiquer. Quoi qu'il en soit, ce qui vaut pour des mouvements volontaires simples et caractérisés (par exemple, lever le bras) doit valoir également pour toute action que l'âme voudra induire dans le corps, y compris l'extinction d'une passion déterminée.

Que veut dire alors que l'âme « détermine » ces mouvements ? Il n'y aura guère à cette question que deux réponses : ou bien l'âme choisit entre des possibles physiologiques, et peut-être entre deux tendances prédéterminées dans le corps ; elle exerce alors sur le corps une action aussi petite que l'on voudra, puisque nous savons que chez Descartes une petite action dans un système mécanique, par exemple dans la répartition cérébrale des esprits animaux, peut grandement changer l'effet global. Ou bien l'âme se contente d'élire pour elle-même ou pour le composé, dans une simple pensée d'assentiment ou d'authentification, ce qui constitue à un moment donné la tendance prévalente du corps (cerveau inclus bien sûr) ou l'objet de cette tendance.

La première hypothèse est celle que privilégie notre étude récente ; elle est conforme à certains schémas cartésiens (notamment le système hydraulique et le fontainier du *Traité de l'Homme*) (cf. AT XI, 121 et 130-1), et elle a l'avantage de réduire la réalité physique de la force de l'âme à une quantité infinitésimale. Elle a toutefois l'inconvénient de laisser subsister le principe de cette quantité physique, dans des conditions physiologiquement peu claires.

La seconde hypothèse a l'avantage de faire disparaître le problème physique, mais elle ôte à l'âme toute action véritable sur le corps, et cela, selon un schème moins occasionnaliste que paralléliste ou d'harmonie préétablie ; elle donne au verbe « déterminer » un sens exceptionnellement faible (en contexte cartésien), et laisse paradoxalement subsister (pour autant que le propos cartésien peut s'y étendre) le problème du combat contre la passion présente, avec cette fois le principe d'une *division de la disposition du cerveau*, ou encore d'une disposition des organes qui contrarierait une autre disposition des organes.

Entre les deux hypothèses, il n'est pas sûr qu'on puisse trancher. Non seulement le texte de la *Description du corps humain* ne dit pas un mot du cerveau ni de ce qui s'y passe en cas de mouvement volontaire, mais la représentation cartésienne du cerveau, quelque étayage qu'elle ait cherché dans l'observation anatomique, reste d'essence très schématique et peu propre à rendre compte de processus complexes : ainsi l'explication du mécanisme du ressouvenir, à l'article 42 des *Passions de l'âme*, reste-t-elle très peu précise :

Lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées. [...] Au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet, et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir. (*Passions*, art. 42)

Sous ce rapport, revenons à l'idée que l'action de l'âme dans le corps consiste exclusivement, à titre immédiat, en un acte d'imagination. Que dira-t-on du processus ou de l'événement cérébral immédiatement lié à l'acte d'imaginer ? Pour reprendre l'expression de la *Description du corps humain*, est-ce du corps (avec la disposition du cerveau) ou de l'âme (avec sa volonté) que l'imagination « dépend principalement » ? C'est à cette question qu'il faut sans doute renoncer à répondre. Les éléments de cette imagination doivent bien sûr être présents dans le cerveau. Cependant, *l'effort pour imaginer* peut-il relever du corps lui-même ? Cela se laisse difficilement concevoir.

En réalité, sauf dans les cas les plus simples de la sensation et, pour partie, du ressouvenir, nous ne savons pas du tout comment une image se forme dans le cerveau cartésien. Ce cerveau est propre à la transmission et à la réactivation d'impressions d'objets (lesquelles sont aussi, comme Spinoza le comprendra, des affections du corps et des traces de ces affections). En revanche, il n'est pas propre à retenir les traces de tous les éléments de nos pensées, et ne permet en aucune manière de se figurer l'équivalent ou la réalité physique d'un processus de pensée tant soit peu complexe, ni même de la plus simple réflexion. Il faut enregistrer cette limitation de principe : l'impossibilité d'imaginer une forme cérébrale pour ce que le Hobbes du *Leviathan* (ch. III) nommera le « discours mental », et la conviction que les différences proprement intellectuelles (entre les pensées ou notions) sont impossibles à traduire en termes physiques, conditionnent bien évidemment la conviction cartésienne qu'un très grand nombre de nos pensées se produisent dans notre esprit sans le secours de l'imagination. Cela toutefois n'empêche pas que, pour tout ce qui se rapporte à la conduite de la vie, des structures cérébrales soient fixées, à savoir en tant que cette conduite se rapporte à des objets « qui nous importent » (*Passions*, art. 52): réserve faite de la part de la curiosité intellectuelle, ces objets sont en effet relativement fixés et en nombre limité, conformément à la capacité du cerveau comme organe de la mémoire. En ce sens, nonobstant l'usage du libre arbitre tel que Dieu nous l'a donné, il n'est pas faux que dans un très grand nombre de nos actions, nous soyons quasi automates ; mais il ne sera jamais concevable que nous le soyons entièrement, ni pour leur totalité.

Bibliographie

- Alanen, Lilli (2003). *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge : Harvard University Press.
- AT = Adam, Charles ; Tannery, Paul (éds) (1897-1913). *Œuvres de Descartes*. 11 vols. Nouvelle présentation. Paris : Vrin-CNRS.
- Baker, Gordon ; Morris, Katherine J. (1996). *Descartes' Dualism*. London ; New York : Routledge.
- Beyssade, Jean-Marie (1983). « Réflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes ». Marion, Jean-Luc (éd.), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris : Presses universitaires de France, 113-30.
- Bos, Erik-Jan (2017). « Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul ». Gaukroger, Stephen ; Wilson, Catherine (eds), *Descartes and Cartesianism. Essays in Honour of Desmond Clarke*. Oxford : Oxford University Press, 95-111.
- de Buzon, Frédéric ; Kambouchner, Denis (2015). « L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions ». de Buzon, Frédéric ; Cassan, Élodie ; Kambouchner, Denis (éds), *Lectures de Descartes*. Paris : Ellipses, 279-328.
- Clarke, Desmond M. (2003). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford : Oxford University Press.
- Kambouchner, Denis (1995). *L'Homme des passions*. 2 vols. Paris : Albin Michel.
- Kambouchner, Denis (2008). *Descartes et la philosophie morale*. Paris : Hermann.
- Kambouchner, Denis (2015). *Descartes n'a pas dit*. Paris : Les Belles-Lettres.
- Kambouchner, Denis (2017). « Descartes on the Power of the Soul : A Reconsideration ». Gaukroger, Stephen ; Wilson, Catherine (eds), *Descartes and Cartesianism : Essays in Honour of Desmond Clarke*. Oxford : Oxford University Press, 177-88.
- Landucci, Sergio (2002). *La Mente in Cartesio*. Milano : FrancoAngeli.
- McLaughlin, Peter (1993). « Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion ». *Philosophical Review*, 12, 155-82.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1990). *L'Anthropologie cartésienne*. Paris : Presses universitaires de France.
- Roux, Sandrine (éd.) (2015). *Le corps et l'esprit. Problèmes cartésiens, problèmes contemporains*. Paris : Éditions des Archives contemporaines.
- Rozemond, Marleen (1998). *Descartes's Dualism*. Cambridge (MA) : Harvard University Press.
- Scribano, Emanuela (2015). *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*. Roma : Carocci.