

Université de Montréal

Métaphysique et physique de la causalité chez Descartes

Par
Renaud Blais-Mailloux

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M. A. en philosophie, option recherche

Décembre 2017
© Renaud Blais-Mailloux, 2017

Résumé

Le présent mémoire a pour but d'examiner le traitement de la causalité physique dans les travaux scientifiques et métaphysiques du philosophe René Descartes. Dans un premier temps, l'étude des textes scientifiques nous a permis de constater l'usage abondant et en apparence triviale de la notion de causalité dans les textes de science. Nous avons ensuite opposé cette première lecture à la théorie de la création continuée afin de marquer la nature fondamentalement problématique de la causalité chez Descartes. L'examen du cadre théorique de la création divine nous a menés au constat de la nature discontinue du temps, ce qui a pour effet de favoriser la réduction du champ causal à la seule figure de Dieu. Dans un deuxième temps, l'analyse contextualisée des différentes formulations de la création continuée nous a permis d'établir la possibilité de considérer les lois de la nature comme des agents causaux dans le texte du Discours de la méthode, de même pour les corps dans le traité du Monde ; les textes des Méditations et des Principes favorisant une lecture occasionnaliste stricte. Dans un troisième temps, nous montrons que le concept de force des corps est, comme le concept de causalité, utilisé abondamment sans être défini de manière stricte. L'apport d'un article des Principes nous a permis de formuler une interprétation de la force comme étant un attribut secondaire. Or cette lecture, de même que celles fournies par les commentateurs, ne permet pas d'attribuer le statut d'agent causal aux corps à partir de la notion de force.

Mots clés : Philosophie —Causalité —René Descartes —Force —Physique —Métaphysique
—Création continuée —Loi de la nature —Corps

Abstract

This dissertation aims to examine the treatment of physical causality in the scientific and metaphysical works of the philosopher René Descartes. At first, the in-depth study of his scientific works have revealed the abundant and seemingly trivial use of the notion of causality. We then contrasted this preliminary reading with the metaphysical theory of continued creation in order to establish clearly the problematic nature of causality within the Cartesian frame of reference. A closer examination of divine creation of the material world led us to posit the discontinuity inherent to time. Furthermore, the different formulations of continued creation opened the possibility for the laws of nature to be considered as causal agents in the Discourse on the Method, as well as bodies themselves from the scientific treaty The World; the texts of the Meditations and the Principles only leading towards a strict occasionalist reading. Within the last chapter of this dissertation, we demonstrate that the concept of force in bodies, similar to that of causality, is used extensively without being thoroughly defined. With the help of an article from the Principles, we were able to qualify force as a secondary attribute in Cartesian ontology. However, based on our readings, this qualification is not sufficient to consider force to be a causal factor behind the bodies.

Keywords : Philosophy - Causality - René Descartes - Force - Physics - Metaphysics - Continued creation - Law of nature - Body

Table des matières

1. Introduction	1
2. Chapitre 1 : Science, physique et métaphysique	3
a. Causalité en science	3
b. Création continuée	6
c. Notion de temps et illusion de la physique	13
d. Conclusion	22
3. Chapitre 2 : Développement conceptuel de la création continuée	23
a. Spectre de la causalité	23
b. <i>Discours de la méthode</i>	26
c. <i>Le Monde</i>	30
d. <i>Méditations métaphysiques</i>	32
e. <i>Principes de la philosophie</i>	37
f. Conclusion	39
4. Chapitre 3 : Candidats à titre d’agents causaux	41
a. Création continuée, lois de la nature et action des corps	41
b. La force des corps en physique	42
c. La force des corps en métaphysique	48
d. Conclusion	57
5. Conclusion finale	58
6. Bibliographie	61

Édition utilisée et abréviations

Les références au texte de Descartes (sauf exception précisées dans la note) renvoient à l'édition de C. Adam et P. Tannery, Tome I à XI. Les références présentent l'abréviation **AT** suivi du tome et de la page.

*À Judith, qui est à la fois
un modèle de courage et
la source de mes seules réelles
réflexions philosophiques*

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à ma famille (Maman, Papa, Raphaël, Suzanne, François, Maryse, Judith et Raphaël) qui n'a jamais cessé de me soutenir et de m'encourager durant cette période de ma vie qui fût exigeante, mais tellement stimulante. Malgré les incertitudes des premiers instants, vous avez eu confiance en moi, et je vous en suis, pour cela, éternellement reconnaissant.

Je remercie également monsieur Christian Leduc, directeur de mon mémoire. D'abord pour m'avoir amené à découvrir la richesse de la période moderne dans l'histoire des idées, et ensuite pour son soutien à l'ensemble de mes projets, incluant ce mémoire. Je vous suis reconnaissant pour toutes les opportunités desquelles j'ai pu bénéficier grâce à vous et je vous dois, en grande part, la motivation et l'enthousiasme qui m'ont accompagné durant ces cinq années à l'Université de Montréal.

Le corps professoral de l'Université de Montréal, pour m'avoir offert tout ce bagage philosophique et culturel que je ne cesserai de chérir.

Et finalement, ma partenaire Annie Lafaille, pour sa patience, sa confiance indéfectible et ses encouragements. Ma reconnaissance dépasse largement le cadre de ce simple mémoire, mais tu m'as non seulement encouragé à aller sur la voie des études en philosophie, tu m'as également accompagné à chacune des étapes de ce long parcours. Merci pour cela, et tout le reste.

*il ne me semble pas que je puisse sans témérité
rechercher & entreprendre de découvrir
les fins impénétrables de Dieu*
René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*.

1. Introduction¹

Le lien qui unit la physique et la métaphysique est primordial pour les études cartésiennes. Cette relation trouve son articulation dans la célèbre analogie arborescente présentée dans la préface aux *Principes de la philosophie* : « Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique & la Morale [...] »². De ce passage, mais également à de multiples endroits chez Descartes, il est évident que la métaphysique agit à titre de fondement pour la physique, celle-ci comprise comme science de la nature. Un tel schéma impose donc à l'étude du propos scientifique cartésien l'exigence de trouver un ancrage métaphysique pour chaque phénomène. Un de ces phénomènes est central à l'entreprise scientifique dans son ensemble : la causalité. En effet, l'étude de la nature telle que Descartes s'applique à le faire peut être comprise comme l'étude des causes (« les vrais Principes ») et des effets à l'œuvre dans le monde des corps étendus³. Une question émerge donc de la mise en parallèle de ces deux aspects de la pensée cartésienne : comment penser l'articulation du concept de causalité à l'intérieur de ces deux cadres distincts, mais intimement liés que sont la physique et la métaphysique ?

Le présent mémoire aspire à répondre à cette question en trois temps. Dans un premier temps, un bref survol des textes scientifiques cartésiens permettra de constater le caractère non problématique de la causalité du moment où elle est abordée du point de vue de la physique. À la lumière de ce premier bilan, la même réflexion concernant la causalité sera transposée sur le

¹ L'auteur du mémoire tient à préciser que le fait de s'en tenir aux interactions entre les corps dans le cadre de la physique, et par le fait même de ne pas considérer l'âme et la pensée à titre d'agent causaux potentiels, relève d'un choix méthodologique afin de restreindre quelque peu l'étendue déjà vaste de la problématique. Plusieurs études se sont attardées sur cette question d'une grande valeur pour les études cartésiennes, or il n'en sera pas question à l'intérieur du présent mémoire.

² AT, IX-B, 14.

³ AT, IX-B, 14.

plan métaphysique par l'introduction de la thèse cartésienne de la création continuée. Celle-ci sera examinée de manière à en extraire les principales implications pour la conception cartésienne de la causalité, notamment en ce qui a trait à la disparition d'une causalité immanente au monde physique au profit d'une théorie qui érige Dieu et son acte créateur au premier plan du discours causal. Ensuite, dans un deuxième temps, l'étude de textes majeurs du philosophe mènera à relativiser l'assertion simpliste selon laquelle la pensée cartésienne, dans son ensemble, peut être réduite à une forme d'occasionnalisme, cela au profit d'une approche plus sensible aux nuances importantes qui distinguent les textes, notamment en ce qui concerne le rôle causal attribué à Dieu par rapport aux corps matériels. Cette clarification sera l'occasion de quelques précisions au sujet du fonctionnement de la nature ainsi que de sa genèse. Pour terminer, la dernière section de ce mémoire se penchera sur les candidats potentiels au titre d'agent causal dans la nature (autre que Dieu). Ces candidats sont au nombre de deux : les lois de la nature et la force des corps. Une nouvelle fois, cet examen vise à évaluer la possibilité de soustraire Descartes d'une lecture trop strictement occasionnaliste relativement à sa théorie de la causalité. Une attention sera portée à la notion de force afin de tenter de répondre à plusieurs questions, en particulier celle de sa réalité ontologique, pour ensuite être réintégrée à l'intérieur du cadre de la présente problématique, c'est-à-dire la causalité physique et métaphysique.

2. Chapitre 1 : Science, physique et métaphysique

a. Causalité en science

Le texte *Les Météores* est publié conjointement à deux autres écrits de nature proprement scientifique, *La Dioptrique* et *La Géométrie*, et ensemble ils représentent l'application à des problèmes concrets de la méthodologie cartésienne dévoilée dans le *Discours de la méthode*. *Les Météores* se penchent sur plusieurs phénomènes que l'on pourrait qualifier aujourd'hui de proprement météorologiques, comme la formation des nuages (les nues), les tempêtes et les arcs-en-ciel pour ne nommer que ceux-ci. Ce texte nous est utile, étant donné qu'il est représentatif du modèle général des textes scientifiques cartésiens en ce qu'il porte son attention aux phénomènes à l'œuvre dans le monde naturel et mobilise de manière apparemment non problématique les notions de cause et d'effet. Les premières lignes du discours second permettront d'exemplifier la nature triviale de l'usage de la causalité en science :

« Si vous considérez que la matière subtile, qui est dans les pores des corps terrestres, étant plus fort agitée une fois que l'autre, soit *par la présence du Soleil*, soit *par telle autre cause* que ce puisse être, agite aussi plus fort les petites parties de ces corps ; [...] elle doit faire que celles qui sont assez petites, & avec cela de telles figures ou en telle situation qu'elles se peuvent aisément séparer de leurs voisines, s'écartent çà et là les unes des autres, & s'élèvent en l'air [...] seulement *à cause* qu'elles ne trouvent point d'autre lieu dans lequel il leur soit si aisé de continuer leur mouvement : ainsi que la poussière d'une campagne se soulève, quand elle est seulement *poussée & agitée par les pieds* de quelque passant. »⁴.

Plusieurs éléments importants méritent une analyse. D'abord, le terme de « cause » y est explicitement employé pour expliquer l'occurrence d'un phénomène : l'action du Soleil, ou de toute autre source d'agitation dans les parties les plus volatiles de la matière qui remplit les interstices d'un corps plus grossier, est la raison (ou la cause) pour laquelle ces parties se détachent de ce milieu solide pour rejoindre un lieu où la perpétuation de ce mouvement d'agitation se voit offrir le moins de résistance, en l'occurrence le « vide » de l'air ambiant. Une fois de plus, il ne semble pas problématique pour Descartes de parler du Soleil comme d'une

⁴ AT, VI, 239-240. Nos italiques.

cause légitime des effets encourus, c'est-à-dire de la séparation des parties de matière subtile. Autrement dit, chaque effet nécessite une cause. Il s'agit de l'essence même de la science de penser la nature de manière dichotomique avec des causes et des effets. Notons par ailleurs que le terme de cause apparaît plus de cent-cinquante fois dans le seul texte des *Météores*, et ce décompte prendrait une ampleur exponentielle s'il considérait l'ensemble des déclinaisons et expressions connexes.

Le même constat de cet usage répété et non problématique de la causalité dans un contexte scientifique se trouve également dans *La Dioptrique*. Dans son étude géométrique des phénomènes d'optique, Descartes en vient à se concentrer sur l'examen de l'incidence de la densité de certains milieux sur la trajectoire des rayons lumineux qui les traverse : « Ce qui montre déjà qu'il n'est pas impossible que cette balle soit détournée par la rencontre de la terre, & ainsi, que la détermination qu'elle avait à tendre vers B soit changée [...]. »⁵. Une fois de plus, ce même lexique de la causalité déjà observé dans *Les Météores* est mobilisé à travers l'ensemble de l'œuvre. Dans ce passage, Descartes emploie l'analogie de la balle et de sa trajectoire pour parler des rayons lumineux. De la même manière que la direction d'une balle est affectée par le fait qu'elle frappe le sol, la lumière est affectée par sa rencontre avec des milieux plus denses en comparaison à la matière subtile de l'air ambiant, l'eau par exemple⁶.

« Enfin, d'autant que l'action de la lumière suit en ceci les mêmes lois que le mouvement de cette balle, il faut dire que, lorsque ses rayons passent obliquement d'un corps transparent dans un autre, qui les reçoit plus ou moins facilement que le premier, *ils s'y détournent* en telle sorte, qu'ils se trouvent toujours moins inclinés sur la superficie que ces corps, du côté où est celui qui les reçoit le plus aisément, que du côté où est l'autre [...]. »⁷.

À la lumière de ce passage, il est donc une fois de plus possible de constater, au sein de la physique cartésienne, l'usage assez trivial et non problématique de l'action d'une chose sur

⁵ AT, VI, 94, 18-21.

⁶ AT, VI, 98, 17.

⁷ AT, VI, 100-101. Nos italiques.

une autre, dans le cas présent l'action de l'eau sur le rayon lumineux qui le traverse comme étant influence authentique⁸.

Pour en terminer avec ce bref survol du traitement scientifique de la causalité dans la pensée de Descartes, il est pertinent de vérifier que cette manière de traiter les interactions entre les différents agents physiques n'est pas seulement présente dans les œuvres scientifiques, mais aussi dans le corpus métaphysique. Or, sans surprise, l'approche est très similaire. Dans la troisième partie des *Principes de la philosophie*, à l'article 94 où Descartes offre une explication de la formation des taches observées sur le Soleil, le lexique est semblable à celui des écrits publiés sept ans plus tôt :

« Mais lorsque la matière du premier élément compose le corps du Soleil ou de quelque Étoile, tout ce qu'il y a en elle de plus subtil, n'étant point détourné par la rencontre des parties du second élément, s'accorde à se mouvoir tous ensemble fort vite : ce qui fait que les parties cannelées, & plusieurs autres un peu moins grosses qui, à cause de l'irrégularité de leurs figures [...] sont rejetées par les plus subtiles hors de l'astre qu'elles composent [...] & lorsqu'elles y sont en fort grande quantité, elles y empêchent l'action de sa lumière, & ainsi composent des taches [...]. »⁹.

L'action de la matière du premier élément ne fait pas l'objet d'un doute ou d'une remise en question par le philosophe quant au fait qu'elle soit à l'origine, et même responsable, de la formation des taches solaires. L'explication de leur formation ne demande pas (du moins, ne semble pas exiger) l'intervention d'agents tiers pour assurer le lien causal entre la cause et l'effet, que celui-ci prenne en charge le passage d'un certain état initial vers un état final différent de ce qui le précède. À ce stade de l'analyse, et à la suite des constats faits jusqu'ici, il est légitime de se demander s'il est problématique, en soi, pour Descartes d'employer la causalité de la manière dont il le fait dans ses textes de nature scientifique? Évidemment, la réponse est négative puisqu'il s'agit du propre de la science d'examiner la nature à partir de la notion de causalité, c'est-à-dire de penser en termes binaires de cause et d'effet.

⁸ Le troisième essai de mise en pratique de la méthode exposé dans le *Discours, La Géométrie*, n'est pas abordé dans la présente étude étant donné la restriction évoquée précédemment de s'en tenir à la causalité physique entre les corps, et donc le texte de la *Géométrie* se prête plus difficilement à cet exercice.

⁹ AT, VI, 156-157. Nos italiques.

Dans ce bref survol de la science cartésienne émergent deux caractéristiques de la causalité dans son traitement scientifique : omniprésence et trivialité. D’abord, tel que mentionné précédemment, l’usage explicite du terme « cause » se situe au-delà de la centaine d’occurrences et cela au sein d’un seul texte, *Les Météores*. Descartes emploie donc massivement un lexique causal dans son étude des phénomènes naturels. La deuxième caractéristique, qui découle en partie de ce qui vient d’être énoncé, exprime l’évidence de l’usage des catégories de la causalité dans les considérations scientifiques. En effet, la manière avec laquelle il mobilise cette notion donne l’impression que la causalité est en elle-même assez claire et distincte pour qu’elle ne nécessite pas d’explication *a priori* ou de précautions quant à ses modalités particulières. La causalité, dans les faits, est utilisée comme si sa nature et son fonctionnement étaient évidents en eux-mêmes.

b. Création continuée

Le point de rupture par rapport à cette notion de causalité apparaît au moment de l’introduction de la thèse métaphysique de la création continuée¹⁰. Sur le plan théorique, la considération de cette thèse est le lieu d’émergence d’un grand nombre de questions. En effet, à partir de celle-ci, la causalité ne peut plus être mobilisée comme une notion claire et distincte, évidente en elle-même. Le chapitre qui suit a précisément pour objet de mettre en relief cette manière radicalement différente d’aborder la causalité vis-à-vis sa contrepartie scientifique. De manière générale, cette thèse vise à répondre à la question de la création du monde, de l’émergence de l’Être à partir du néant. Au XVIIe siècle, il est peu surprenant que dans le récit de la création du monde, Dieu joue un rôle de premier plan. Chez Descartes, la théorie de la création continuée permet d’expliquer cette origine, et de rendre compte par le fait même du rôle et du statut de la causalité. Sans s’attarder, à ce stade-ci, aux différences entre les multiples formulations de la création continuée (que je traiterai au chapitre II), citons pour l’instant un extrait de la physique *Le Monde* pour comprendre l’idée générale derrière cette thèse métaphysique ainsi que ses mécanismes sous-jacents :

¹⁰ Le terme de « création continuée » n’est pas lui-même employé par Descartes dans ces écrits, or il s’agit d’un terme communément utilisé à travers la littérature secondaire des études cartésiennes.

« [...] je me sers de ce mot [Nature], pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, & sous cette condition que *Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée*. Car de cela seul, qu'il continue ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties [...] & les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les Lois de la Nature. [...] si Dieu les conserve [les parties de la matière] par après en la même façon qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même état : c'est-à-dire que, *Dieu agissant toujours de même*, & par conséquent produisant toujours le même effet *en substance*, il se trouve, comme par accident, plusieurs diversités en cet effet. »¹¹.

Plusieurs éléments importants se retrouvent dans ces quelques lignes. D'abord, il est primordial de comprendre le domaine d'application de cette thèse. La création continuée est une théorie métaphysique de la nature qui explique la manière dont Descartes conceptualise l'existence de la matière et de ses qualités. Du moment où l'on transpose ce discours dans le vocabulaire de l'ontologie cartésienne, la création continuée s'intéresse à l'origine de la substance matérielle, c'est-à-dire les corps étendus, ainsi qu'à ses multiples modalités que sont le mouvement, la figure, la grandeur ou l'organisation de ses parties. De ce point de vue, la théorie est relativement restrictive puisqu'elle n'est qu'une infime partie (quoique non négligeable) de l'ontologie générale de Descartes. Il n'est pas question de l'âme, de la pensée ou des idées lorsque Descartes aborde la création continuée. Étant donné que la création continuée a pour seul objet les corps étendus, cela justifie sa mise en opposition avec la perspective scientifique de la physique en ce sens qu'ils portent tous deux sur le même type de substance :

« [...] la Physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais Principes des *choses matérielles*, on examine en général *comment tout l'univers est composé*, puis en particulier quelle est *la nature de cette Terre & de tous les corps* qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant & des autres minéraux. »¹².

¹¹ AT, XI, 37-38. Nos italiques. Un thème important à l'intérieur du passage cité porte sur le changement observé dans la nature malgré cette action invariable de Dieu qu'est la création. Ce thème sera abordé de manière plus exhaustive un peu plus loin, mais principalement au cœur du chapitre II.

¹² AT, IX-B, 14. Nos italiques.

Le second élément à analyser renvoie au cœur même de la théorie : Dieu conserve le monde exactement de la même manière qu'il l'a créé sur le plan substantiel. En somme, bien que l'humain puisse séparer le premier instant de la création de l'apparente conservation qui s'en suit dans son intellection de la genèse, sur le plan métaphysique de l'acte divin, il s'agit d'un seul et même acte, répété de manière indéfinie. Il est donc possible de comprendre la création continuée de la manière suivante : il y a un moment précis où Dieu crée le monde à partir du néant (*ex nihilo*). Avant ce moment, il n'y avait aucune substance matérielle existante, et l'instant suivant, Dieu crée la totalité des corps à partir du rien. Or, ce monde qui vient de l'acte créateur divin ne possède aucune autonomie par rapport à la Toute-puissance de Dieu. Il ne pourrait pas, par exemple, se maintenir dans l'existence par ses propres moyens avec quelque chose comme une puissance interne ou un principe de subsistance qui soit entièrement autonome, indépendante de toute entité externe. Descartes met l'accent sur cette idée en posant la perpétuation de la création continuée comme une « condition » à l'existence même de la nature comprise comme l'ensemble des corps étendus. Une telle autonomie n'est pas possible dans le schéma cartésien de la genèse puisque la conservation est identique à la création. Dès lors, la conservation devient une succession de moments ponctuels de création dont le rapide enchaînement des occurrences explique l'impression de continuité ininterrompue caractéristique à l'expérience humaine. Il n'existe donc pas, chez Descartes, de conservation au sens strict du terme ou d'autonomie sur le plan des substances matérielles.

Un troisième élément est majeur : la création continuée permet de rendre compte du changement communément observé dans la nature. En effet, la thèse métaphysique rend possible, par les quelques lois de la nature que Descartes explicite à différents endroits ¹³ (en particulier la loi de la conservation du mouvement), la coordination à première vue contradictoire entre l'immutabilité divine et le fait que le monde soit diversifié et continuellement en changement. Descartes précède l'exposé de la théorie de la création continuée par le passage suivant : « [...] *dès le premier instant* qu'elles sont créées [les parties de la matière], les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre ; les unes plus vite, les autres plus

¹³ Voir AT, XI, 38-44 et AT, IX-B, 84-87.

lentement (ou même, si vous voulez, point du tout), qu'elles continuent par après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la Nature. »¹⁴. Et un peu plus loin dans le texte :

« Car, supposant qu'il a mis certaines quantités de mouvement dans toute la matière en général, dès le premier instant qu'il l'a créée, il faut avouer qu'il y en conserve toujours autant, ou ne pas croire qu'il agisse toujours en même sorte [...] [et] il faut nécessairement penser, qu'il leur fait toujours continuer la même chose. »¹⁵.

Du moment où l'on examine attentivement ces deux citations, l'idée du changement et de sa coordination avec l'immutabilité devient claire. Il y a une action unique de Dieu dans sa création du monde. Cet acte est lui-même répété un nombre indéfini d'occurrences. La volonté de Dieu étant inchangée et immuable, l'objet de la création reste le même en substance. Or, une quantité fixe de mouvement (fixe parce que Dieu n'a aucune raison de voir sa volonté volatile en ce qui a trait à la bonne quantité de mouvement à injecter dans la nature¹⁶) fait partie intégrante de cet acte créateur. Le monde matériel créé par sa Toute-puissance n'est donc jamais statique, mais plutôt mû depuis les premiers instants par une certaine quantité de mouvement répartie à travers l'ensemble des corps. Sans entrer dès maintenant dans la considération des agents causaux responsables des déterminations particulières de ce changement, il est intéressant de voir que l'analyse de l'acte créateur rend possible *a priori* l'étude subséquente des modalités de changement qui anime la nature.

Il devient à présent pertinent de décortiquer la causalité divine en elle-même afin d'en comprendre les ramifications. L'acte causal de Dieu, en tant qu'il crée le monde à partir du néant et le conserve par la suite avec une succession ininterrompue de nouvelles créations, peut être appréhendé de deux façons distinctes. D'une part, Dieu est considéré comme une cause substantielle, c'est-à-dire une cause de la création. Tel que mentionné précédemment, il est le seul agent qui puisse faire advenir une chose dans l'existence, quelle qu'elle soit, à partir du néant. Or, il est légitime de se demander si Dieu est également la cause directe des changements dans les modalités des substances en question. En effet, c'est une chose déjà établie que le

¹⁴ AT, XI, 34. Nos italiques.

¹⁵ AT, XI, 43.

¹⁶ Référence demandée par M. Leduc.

monde est créé avec une certaine quantité fixe de mouvement, et que lors de la création continuée (conservation) la répartition de ce mouvement diffère d'un moment de création à un autre. Mais est-ce que Descartes considère Dieu comme l'agent causal directement responsable du transfert d'un certain mouvement particulier ; par exemple, entre deux parties de matière lors d'un impact ou d'une impulsion ? Cette question est primordiale puisqu'elle est la porte d'entrée pour l'inclusion éventuelle d'autres agents causaux dans le cadre théorique cartésien, et ainsi pour déterminer si celui-ci peut s'étendre au-delà de l'action de Dieu. Pour débiter, il est nécessaire d'introduire une idée présente dans la troisième des *Méditations métaphysiques*, celle des degrés de réalité ontologique. Dans la preuve de l'existence de Dieu, Descartes met de l'avant l'axiome suivant : « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans *la cause efficiente et totale* que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? & comment cette cause lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? »¹⁷. Ce que ce passage révèle tient au fait que la causalité physique, pour Descartes, est abordée sur le plan de la cause efficiente. Ce constat exige de s'écarter quelque peu de l'analyse conceptuelle pour s'arrêter un instant au contexte historique relativement à ce recours à la causalité efficiente.

Aristote consacre, dans sa *Physique*, une section aux types de causes. Il recense donc quatre causes : matérielle (« ce de quoi les choses sont constituées »), formelle (cause relevant de l'essence d'une chose, de sa forme), motrice (« le principe d'où part le changement ou l'immobilité ») et la finale (« celles qui sont causes comme le but »)¹⁸. À l'intérieur de cette typologie, la cause motrice est celle qui s'apparente le plus à ce qui sera entendu sous la dénomination de cause efficiente puisqu'elle est la source du changement. Dans le cadre aristotélicien, ce « changement » est circonscrit à un champ assez restrictif et se réduit à la considération du mouvement et du repos ; mais dans le glissement graduel de la cause motrice vers l'efficiente, le changement se verra attribué une signification beaucoup plus large et abstrait dans la conceptualisation de la causalité. Les commentateurs soulignent que le philosophe Avicenne ainsi que Eustache de Saint-Paul représentent deux figures importantes dans ce

¹⁷ AT, IX-A, 32, 10-14. Nos italiques.

¹⁸ Aristote, *Physique*, II, 3, 195, a, 15.

glissement conceptuel et cette tendance à faire prévaloir la cause efficiente sur tout autre type de cause¹⁹. L'auteur scolastique Francisco Suárez représente un maillon important pour la formation de la pensée cartésienne de manière générale, mais particulièrement en ce qui a trait au concept de la cause efficiente dont héritera Descartes²⁰. En effet, le théologien espagnol est celui qui incarne la consécration de la cause efficiente en énonçant dans ses *Disputationes metaphysicae* : « [...] toute la définition de la cause convient le plus proprement à la cause efficiente »²¹. Descartes s'inscrit dans le sillage de cette mouvance lorsqu'il énonce la seule cause efficiente comme tributaire autant de la causalité substantielle que de la causalité de changement²². Il reste donc à établir la manière par laquelle Descartes lui-même pense la causalité efficiente et détermine les critères d'une causalité légitime. Le pouvoir causal renvoie précisément à l'agentivité et impose deux critères précis en lien avec la citation tirée des *Méditations* dont il était question jusqu'ici²³. D'abord, que la cause soit antécédente à son effet²⁴. Ensuite, que la cause se doit d'être distincte de son effet²⁵. Aux premiers abords, le récit de la création du monde offert précédemment au cœur de la description de la création continuée concorde avec cette définition de la causalité. En effet, Dieu, dans sa décision de créer le monde, se doit d'être antécédent à celui-ci. De plus, loin d'endosser un modèle moniste intégral où le monde créé se confond avec son créateur, Descartes distingue toujours Dieu de son œuvre, la cause de l'effet. Une fois de plus, le statut d'agent causal de Dieu est réaffirmé.

Pour retourner à l'examen de la création continuée, bien que cette création répétée du monde et la conservation du mouvement soient présentées comme distinctes, cela ne tient qu'à un offert de compréhension et ne renvoie point à la façon dont Descartes lui-même concevait

¹⁹ Olivo, G. « L'efficiencia en causa : Suarez, Descartes et la question de la causalité », dans Biard J. et R. Rashed (Éd.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 93.

²⁰ Ariew, R., J. Cottingham et T. Sorell. *Descartes' Meditations: background source materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 36.

²¹ *Ibid*, p. 99; DM, XII, s. III, n° 3 et *Op. cit.*, Ariew, Cottingham, Sorell, p. 81-82.

²² Il est important de mentionner que Descartes emploie à quelques reprises ces autres types de causalité déjà identifiés et catégorisés par Aristote, notamment la causalité formelle. Or, celle-ci est plutôt reléguée à la réflexion contenue dans les *Méditations métaphysiques* sur l'existence de Dieu, et non au questionnement qui relève directement de la causalité physique entre les substances matérielles créées.

²³ Ces critères sont déjà présents, sous une forme quasi identique, dans la pensée des auteurs comme Suárez et Eustache de Saint-Paul. Voir *Descartes' Meditations : Background source materials* p. 36-37 et p. 81-82.

²⁴ *Op. cit.*, Olivo, p. 99.

²⁵ *Ibidem*.

l'origine de monde sur le plan métaphysique. En effet, Daniel Garber, dans son ouvrage *Descartes' Metaphysical Physics* clarifie cette relation :

« *The close link between God as sustainer of the world and God as cause of motion has suggested that conservation of body and conservation of motion are, in some sense, the very same thing. [...] God, on this view, moves bodies not by shove or impulse, but by his recreation alone.* »²⁶.

Pour clore cette section consacrée à la création continuée, il est pertinent de tracer le portrait de la causalité du point de vue métaphysique. De cette façon, son caractère radical et problématique marquera sa distinction d'avec le traitement scientifique abordé dans la première section de ce chapitre. Une certaine image utilisée dans les études cartésiennes facilite cette cristallisation du système cartésien à la lumière de la création continuée, celle d'un dessinateur de dessins animés. En effet, Daniel Garber considère que la création continuée a pour conséquence d'assimiler la création du monde matériel à la manière dont un dessinateur crée son monde imaginaire : « [...] *God is conceived of as creating motion in the same way that a cartoonist creates the illusion of motion on the movie screen.* »²⁷. Il élabore à ce sujet dans un autre texte : « *The cartoonist creating an animated cartoon can cause his creatures to move only by drawing them in different positions in successive frames ; so too for God, it would seem, were we to conceive of His as the grand cartoonist with respect to his creation.* »²⁸. Cette façon de conceptualiser l'univers cartésien par le biais de la création continuée est désignée par Garber comme étant la « *cinematic view* ». L'appellation est héritée du texte de Henri Bergson intitulé *L'Évolution créatrice* où le philosophe note déjà le paradoxe théorique dans lequel se trouve le cartésianisme suite à l'introduction de la création continuée²⁹. Là où la causalité devient problématique dans son traitement métaphysique vient du fait que la création, en refusant la conservation authentique des substances, est condamnée à se répéter à chaque instant rompant

²⁶ Garber, D. *Descartes' metaphysical physics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 274-275.

²⁷ *Ibidem*. Daniel Garber, dans son ouvrage *Descartes' Metaphysical Physics*, ne défend pas cette thèse de la vision cinématographique de la création. Il endosse plutôt la théorie qualifiée de « *Divine Shove or Impulse view* » décrite de la manière suivante : « [...] *what God directly conserves is not motion itself, the effect, but its cause, the impulsion he introduced into the world as its creation, the cause that results in motion. [...] God's motion seems to result from a divine act of will, a Divine Shove.* » (Garber, DMP, p. 278).

²⁸ Garber, D. *Descartes embodied: reading cartesian philosophy through cartesian science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 193.

²⁹ Bergson, H. « *L'Évolution créatrice* » dans *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 787-788.

du même coup le lien causal qui pourrait lier les corps. La boule de billard, pour prendre cet exemple classique, ne peut plus entrer en contact avec les autres boules afin de les éparpiller sur la table de billard étant donné qu'entre le moment où la boule est en mouvement et celui où elle transfère ce mouvement par impulsion aux autres boules, tous ces corps ont, d'une certaine manière, sombrés dans le néant pour être recréés à nouveau dans une disposition différente, et cela en un nombre indéfini d'occurrences. Il est donc légitime de se poser la question : est-ce que la boule est réellement la cause du mouvement des autres boules ? Ou est-ce plutôt qui est seule et unique cause par son acte créateur, rendant ainsi erronés tous les énoncés qui sembleraient considérer une substance matérielle comme la cause d'un phénomène physique ? Il semble que l'on soit à mille lieues du moment évoqué précédemment où Descartes parle de manière triviale de l'action de la dureté du sol sur la détermination du mouvement d'une balle, ou d'un milieu dense sur la direction d'un rayon lumineux.

c. Notion de temps et illusion de la physique

Sur le strict plan théorique et abstrait, l'acceptation de la création continuée dans le cadre d'un questionnement sur la causalité impose l'examen exhaustif de la conception cartésienne du temps en tant que celle-ci jettera un éclairage non négligeable sur la manière de penser le déploiement effectif du mouvement dans le monde matériel. En effet, l'ampleur du mouvement et la manière dont celui-ci s'actualise dans le temps sont primordiales, et *a fortiori* du moment où le mécanisme philosophique et scientifique de l'époque moderne place cette notion à l'origine de tout changement observé dans la nature. Un bon point de départ à cet examen réside dans les passages où Descartes aborde explicitement le sujet de la temporalité. La troisième méditation contient un passage clé pour la compréhension de la temporalité. En évoquant le thème de la genèse et de l'acte créateur, Descartes fait la remarque suivante : « Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; & ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise & me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve. »³⁰. Il semble qu'un élément majeur peut être tiré de la

³⁰ AT, IX-A, 39.

précédente citation. Descartes lui-même, en tant qu'il est une créature de Dieu, est considéré comme une substance créée dont l'existence est soumise à la création continuée. Cette création est constituée d'une « infinité de parties », quelque chose comme des unités discrètes, qui ne sont pas liées les unes aux autres puisque la conservation implique *a priori* cette infinie répétition, un recommencement à partir du néant, de l'acte créateur tel que suggéré par l'utilisation de terme « derechef ».

La deuxième instance au sein de laquelle Descartes discute explicitement de la temporalité se trouve d'abord, dans la troisième partie des *Principes de la philosophie*, il discute une fois de plus de la lumière par l'emploi d'une analogie avec des boules de plomb contenues dans un entonnoir. Il fait la remarque suivante : « [...] elles ne s'arrêtent néanmoins que *ce peu de temps* qu'on nomme un *instant*, pour ce qu'elles sont [les boules de plomb] sans cesse en action pour se mouvoir, ce qui est cause qu'elles continuent leur mouvement sans interruption. »³¹. Geneviève Rodis-Lewis souligne une différence notable entre la version française des *Principes* utilisée ici comme texte de référence (citation ci-haut) et sa propre traduction de la version latine où le premier segment de la citation est plutôt traduit « ceci ne peut durer, sinon pendant *ce point minimum de temps* qu'on appelle instant »³². Cette nouvelle traduction amène Rodis-Lewis à se prononcer sur le statut de l'instant comme étant un « minimum inassignable »³³. À la lumière de la citation cartésienne et de ses deux versions, il est important de souligner le fait que le terme d'instant est celui qui importe du point de vue de l'analyse conceptuelle en tant qu'il révèle la manière qu'a Descartes de penser la partition de la durée. Dans un premier temps, il semble possible d'interpréter sa conception de la durée comme une succession de ces « point[s] minimum » de temps, des atomes de temps, de la même manière qu'on pourrait considérer qu'une chaîne est composée de maillons qui en eux-mêmes sont des entités discrètes. Selon ce point de vue le temps ne peut pas être considéré comme une valeur continue dont l'abstraction d'intervalles de temps relève du choix subjectif contingent des humains dotés d'un entendement fini. Au contraire, le temps, sur le plan métaphysique est fondamentalement scindé en ces atomes temporels désignés par le terme d'instant. Cette

³¹ AT, IX-B, 135. Nos italiques.

³² Rodis-Lewis, G. *L'œuvre de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, p. 194. Nos italiques.

³³ Ibidem.

interprétation vient corroborer (et du même coup radicaliser) la thèse déjà analysée de la création continuée. En effet, la preuve a été faite que Dieu conserve toute chose en la créant à nouveau à partir du néant. Or, dans quel intervalle temporel prend place cet acte divin ? L'instant, ce point minimum de temps, semble être le candidat tout désigné pour jouer ce rôle. Un autre passage de première importance concernant la conception du temps du philosophe français se trouve dans les cinquièmes réponses aux objections de Pierre Gassendi sur le contenu des *Méditations métaphysiques*. Suite à une des formulations de la thèse de la création continuée (voir Chapitre II), Descartes fait la remarque suivante : « Et cela se démontre fort clairement par ce que j'ai expliqué de l'indépendance des parties du temps, ce que va tâcher en vain d'éluder en proposant la nécessité de la suite qui est entre les parties du temps considéré dans l'abstrait, de laquelle il n'est pas ici question, mais seulement du temps ou de la durée de la chose même, de qui vous ne pouvez pas nier que tous les mouvements ne puissent être séparés de ceux qui suivent immédiatement, c'est-à-dire qu'elle ne puisse cesser d'être dans chaque moment de sa durée. »³⁴. L'apport de ce segment relève non pas dans l'élucidation de la question de la durée ou l'instantanéité de l'instant, mais sur le lien entre ces instants qui s'avère être inexistant selon la remarque de Descartes. Le philosophe met l'accent sur cette indépendance afin de soutenir un autre point de doctrine, cette fois en lien avec la causalité substantielle divine, de laquelle il souhaite conserver la possibilité de retirer l'existence à toute substance simplement par la cessation de son concours créateur, indépendamment du fait que cette chose existait l'instant précédent ou existera peut-être l'instant suivant.

En ce qui a trait à l'examen de la temporalité cartésienne, la théorie de la création continuée semble premièrement imposer, au moins dans une certaine mesure, une forme de discontinuité en ce sens que les corps étendus n'ont pas la capacité de perdurer à travers le temps par leurs propres moyens puisqu'ils ne sont pas, sur le plan substantiel, détenteur du principe de leur subsistance. Dieu seul possède la puissance nécessaire à l'octroi de l'existence, et cette dernière ne confère pas non plus une indépendance à la chose créée vis-à-vis de son créateur. Par son mécanisme interne, il est donc impératif que cet acte soit répété à chaque instant, créant du coup une scission entre le présent et le passé immédiat étant donné que tout ce qui existait il

³⁴ Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 404.

y a de cela un instant a cessé d'exister au sens strict, pour être créé à nouveau à partir du néant. Il s'agit de ce que Tad Schmaltz désigne comme la vision « re-crétioniste »³⁵. La porte ouverte par Descartes en parlant de l'instant comme d'un point minimum de temps ou de ce « peu de temps » annihile la dépendance du présent à l'égard du passé de la même manière que l'état futur des choses ne peut plus être anticipé sur la base de l'état actuel de l'organisation du monde. La continuité ne peut plus être assurée sur la base de la simple temporalité en elle-même, mais doit plutôt se rabattre sur l'immutabilité de la volonté divine qui veut le meilleur *a priori*. Martial Gueroult partage cette conception :

« L'acte [divin] de créer, c'est l'acte de poser dans la durée et dans l'existence. *Il n'est donc, en lui-même, ni durée ni existence.* [...] Cet acte est ce par quoi quelque chose, étant promu à la durée et à l'existence, sort du néant, dans *un instant qui n'est pas fragment de la chose créée durante*, mais moment de la décision libre et indivisible [de Dieu] qui instaure la chose en sa durée. Le moment créateur de chaque chose durante est *soustrait ainsi à la dépendance de ce qui, antérieurement, a pu exister ou durer*. Il est enfermé en lui-même, radicalement séparé de tous les autres. »³⁶.

Une telle lecture des textes incarne la position discontinuiste face au temps, vision qui prend acte des implications les plus radicales de la création continuée ainsi que de la description offerte précédemment du terme d'instant. L'une des principales conséquences de cette dernière relève du fait qu'elle implique une interprétation similaire à la vue cinématographique décrite précédemment. Gueroult présente la chose de la manière suivante :

« La négation de cette continuité dynamique le conduit [Descartes] à *enfermer strictement chaque moment du mouvement dans l'instant présent*, [...] les différents moments du mouvement étant instantanés ne sont donc pas des mouvements ; ils sont chacun des *relations géométriques* définissant *statiquement* à chaque instant les situations différentes que les corps occupent les uns par rapport aux autres. L'instantanéité radicale du changement à chaque moment n'est que *la création à chaque fois d'un nouvel état des*

³⁵ Garber, D. *Early Modern Cartesianisms*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 168.

³⁶ Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons : L'Âme et Dieu*, Paris, Éditions Aubier, 1953, p. 274. Nos italiques. Gueroult lui-même se réfère au texte *L'Évolution créatrice* de Henri Bergson pour s'en inspirer. En effet, Bergson, en s'attardant à l'émergence des sciences modernes à l'époque de Descartes, fait une remarque à propos du changement dans la manière de penser le temps, et celle-ci s'applique parfaitement aux développements de la présente analyse : « C'est pourquoi l'idée de lire dans un état présent de l'univers matériel l'avenir des formes vivantes, et de déplier d'un coup leur histoire future, doit renfermer une véritable absurdité. Mais cette absurdité est difficile à dégager, parce que notre mémoire a coutume d'aligner dans un espace idéal les termes qu'elle perçoit tour à tour [...]. » (Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 783)

choses ou d'un nouvel univers où les relations géométriques de distance des corps entre eux sont différentes. »³⁷.

Il est intéressant de souligner que le fait d'endosser l'atomisme temporel de la même manière que le fait Gueroult est en accord avec l'un des projets chers aux yeux de Descartes, en l'occurrence celui de mathématisation, ou plutôt de géométrisation, de la nature. Chaque corps est ainsi abordé du point de vue de ses modalités mathématiques que sont la quantité de mouvement, la grandeur, la figure, etc., ainsi que de l'organisation de ses parties et de sa situation par rapport aux corps environnants. Cette idée est soutenue par la vision géométrique ou situationnelle exprimée dans la précédente citation et s'accorde également avec l'une des définitions cartésiennes du mouvement³⁸. Le portrait général du monde cartésien dans son interprétation discontinuiste émerge : un monde qui, du moment où il est abordé sur le plan métaphysique de l'action créatrice de Dieu, perd toute forme de dynamisme au profit d'une succession d'organisations figées et régies par les lois de la mathématique et de la géométrie. Le produit de cette création, en l'occurrence la matière, peut être continue, et c'est le cas pour Descartes qui refuse l'existence du vide, mais la cause de cette même création implique *a priori* une discontinuité sur le plan de la temporalité.

Jean-Marie Beyssade et Jean Laporte s'opposent pour sa part à la lecture discontinuiste. Leur interprétation continuiste repose sur une lecture différente de la temporalité cartésienne en tant qu'elle focalise sur une distinction entre la durée et le temps. La première est à penser à titre de mode de la substance. La durée ne peut donc pas être distincte de la substance qui dure. Le second, le temps, est distinct de l'ensemble des substances qui existent à la manière d'un cadre absolu au sein duquel prennent place les multiples durées particulières. Du point de vue de la création continuée, ce sont les objets sur le plan de leur durée qui sont entièrement soumis à l'action et à la volonté divine pour assurer leur subsistance. Le temps, lui, ne saurait admettre une interruption comme le fait la durée étant donné que cela impliquerait un vide, un néant dans

³⁷ *Ibid*, p. 276-277. Nos italiques.

³⁸ « Mais si [...] nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée, qu'il 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. » (AT, IX-B, 76.)

la création qui ne pourrait être justifié ou expliqué sur le plan métaphysique de Dieu. La lecture continuiste se fonde alors, pour reprendre la citation cartésienne mentionnée précédemment, sur la traduction officielle offerte par Adam & Tannery du moment où il est question de « *ce peu de temps qu'on nomme un instant* ». La différence peut sembler subtile, mais les implications sont majeures. Par ce déplacement, la temporalité continue regagne la possibilité de former une continuité dynamique (sur le plan absolu du temps au sens strict tel que défini) et non une succession de moments figés :

« Toute action mienne *se fait dans le temps*. Cette formule implique au moins que, en dehors du temps, dans l'instant [compris comme un point minimum ou atome temporel] opposé au temps ou à la durée, il ne saurait y avoir d'action, mais seulement une passion ou une passivité. [...] *Le temps marque en effet la dépendance* et la contingence de mes actes [...]. »³⁹.

L'instant devient un intervalle de temps, quoique très court, au sein duquel il est possible d'imaginer de réelles interactions entre les corps et ainsi donner un peu de réalité au monde créé ; par opposition au portrait tracé par la lecture discontinuiste où le monde n'est qu'une représentation fixe de l'organisation issue de la volonté divine. Dans la lecture discontinuiste, le changement n'était compris que par une organisation altérée à chaque moment de la création continuée. Par opposition, le continuisme offre un terrain différent : le monde matériel, lui qui peut être le théâtre de l'action des corps les uns sur les autres, et cela même si Dieu est le seul responsable de l'existence (donc de la durée) de ces corps ainsi que de la nature et des circonstances des dites interactions.

Or, un élément non négligeable de l'analyse offerte par Jean-Marie Beyssade tient au fait qu'il fonde sa position continuiste sur l'acte de penser, plus particulièrement sur l'acte performatif du *cogito* cartésien, pour en venir à l'affirmation de la possibilité d'une continuité dans le temps malgré la création continuée :

« Toutefois, Descartes n'hésite pas à affirmer que toute pensée occupe un certain temps, qu'il y a des mouvements de pensée qui sont à la fois successifs ou du moins discursifs et pourtant objet d'intuition, et que le *Sum* n'est pas vrai seulement toutes les fois que je pense, comme par répétition d'instant ou d'états discontinus, mais également aussi

³⁹ Beyssade, J.-M. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Éditions Flammarion, 1979, p. 142. Nos italiques.

longtemps que je pense, comme dans la continuité d'un moment ou d'une action. À notre sens, le présent de la pensée n'est pas un point dans le temps, il est une partie du temps ou un moment. Autrement dit, la pensée n'est pas instantanée. »⁴⁰.

Outre le fait que l'étude de la pensée, et donc de l'âme en tant que la pensée en est l'attribut principal, dépasse le spectre de la présente problématique, l'appel à l'acte de penser pose problème étant donné l'évidence de son pouvoir causal. En effet, Descartes concède que l'âme, par le biais de la pensée, est active, et cela indépendamment de la création continuée. La citation la plus explicite à ce propos est tirée de la correspondance avec Élisabeth : « Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, *elle peut agir & pâtir* avec lui [...]. »⁴¹. Beyssade utilise cette action pour faire la preuve de la durée, mais est-ce que son discours sur la pensée peut être transposé sur le plan des corps et de l'étendue ? D'une certaine manière, une position cartésienne pourrait autoriser une telle analogie sur la base de l'idée des notions primitives :

« Premièrement, 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, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure & du mouvement ; & pour l'âme seule, nous n'avons que celle de *la pensée* [...]. »⁴².

Le mouvement et la pensée sont donc de ces notions primitives (quoiqu'elles se retrouvent sur deux niveaux hiérarchiques distincts à l'intérieur du champ des notions primitives) qui sont présentes en chaque individu et au fondement de la connaissance. De tout cela découle la possibilité d'employer tout le bagage que Jean-Marie Beyssade met de l'avant au sujet de la pensée pour le transposer au mouvement. Ainsi, de la même manière que l'acte de penser n'est pas instantané dans la lecture continuiste de la temporalité cartésienne, le mouvement peut sembler, aux premiers abords, exiger un traitement similaire en tant qu'il se

⁴⁰ *Ibid*, p. 136.

⁴¹ AT, III, 664, 23-27. Nos italiques.

⁴² AT, III, 665, 9-19. Nos italiques.

déploie aussi dans le temps. Or, la pensée, en tant qu'elle est active, peut se diriger elle-même de façon autonome en passant, par exemple, d'une pensée « première » à l'acte abstrait de penser cette pensée, pour ensuite enchaîner cette première pensée à une seconde qui en découle, et ainsi de suite. Les corps et la matière étendue, dans leur passivité intrinsèque, ne sont pas aux causes des mouvements qui les animent. En effet le principe de leur mouvement est à trouver dans l'acte créateur de Dieu qui leur est extrinsèque. Cette distinction est capitale considérant que l'un des critères de l'argument posé par Beyssade repose sur le fait que c'était l'activité de la pensée qui institue ce lien entre l'« avant » et le « maintenant ». En refusant cette capacité aux corps étendus, par l'intermédiaire du mouvement, de créer des liaisons temporelles, on se retrouve à court d'éléments pour justifier une lecture continuiste, du moins dans un cadre qui se restreint à la considération exclusive du monde matériel et des corps étendus. Malheureusement, l'analyse de Jean Laporte offerte s'ancre également dans la sphère de la pensée et ne trouve pas d'argument qui s'en tienne au domaine des corps physiques, de manière entièrement indépendante de la référence à l'attribut de l'âme⁴³.

Il existe néanmoins une alternative à la justification d'une lecture continuiste, et elle repose sur une conception différente de la relation entre la création et la conservation. En effet, jusqu'ici, ces deux termes ont été employés de manière à mettre en lumière la thèse « re-créationniste », donc de penser la conservation seulement comme la somme des multiples occurrences vis-à-vis de celles qui précèdent et qui suivent. Or, il est possible de renverser ce point de vue en faveur de la conservation, donc de la continuité, en se fondant sur la remarque cartésienne issue des *Méditations métaphysiques* qui précise que la création et la conservation « ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. »⁴⁴. Il n'est donc pas nécessairement justifié de valoriser une lecture où la création, par son caractère répété et discontinu, est mise de l'avant plutôt que la conservation. Ted Schmalz est de ceux qui endossent une telle position face au propos cartésien sur la création :

« In fact his official position is that the continuation of his existence is due to an act not distinct from God's creating him initially. [...] And just as God conserves our existence

⁴³ Laporte, J. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 159.

⁴⁴ AT, IX-A, 39.

by means of a continuation of the same act by which he created us, so he conserves matter and the quantities of motion and rest not by a literal re-creation of bodies at each moment but rather by a single act that results in the continuing existence of these quantities. »⁴⁵.

La création continuée telle que décrite par Schmaltz, sans postuler un troisième acte qui soit distinct des deux précédents (création et conservation) demande de réellement prendre acte de la remarque faite dans la troisième méditation afin de ne pas réduire l'acte créateur à l'un ou l'autre de ces deux termes, mais de plutôt accepter la complexité de leur lien, et de souligner que la substance qui en résulte perdure dans le temps.

Toute une réflexion connexe au thème de la causalité émerge de cette opposition entre les discontinuistes et les continuistes, et elle concerne la possibilité même de la physique et de la science. Ce questionnement, quoique valable du point de vue plus général de la causalité et des implications de la théorie de la création continuée, est particulièrement saillant dans le traitement de la temporalité dans les textes cartésiens. En effet, l'adoption d'une position discontinuiste (donc le rejet de la continuité dans le temps) et par le fait même d'une lecture cinématographique de la création retire toute prétention à la physique et à la science d'expliquer les changements de la nature. Du moment où le présent n'est pas tributaire du passé et que le futur ne peut trouver raison d'être dans l'organisation actuelle du monde étant donné qu'il n'y a aucun lien de dépendance entre ces différents moments, l'étude de la nature est entièrement reléguée à la métaphysique comprise comme une étude de Dieu, de ses attributs et de son acte volontaire de création. Malgré le fait que Dieu assure une certaine continuité par son caractère fondamentalement invariable, la physique et l'expérience humaine du monde ne deviennent qu'une illusion, une projection cohérente mise sur pied par le créateur. Pendant ce temps, les vrais mécanismes de la nature, les principes qui expliquent la raison d'être d'une certaine organisation plutôt qu'une autre, sont à trouver dans l'étude de Dieu et non dans celle de la nature. Descartes est connu pour sa réticence à l'endroit de l'expérience sensible étant donné la nature trompeuse de celle-ci. Il est dès lors intéressant de souligner que la création continuée et une lecture discontinuiste de celle-ci soutiennent parfaitement cette position épistémologique en tant que l'expérience ordinaire du monde nous porte à concevoir le temps comme quelque chose

⁴⁵ *Op. cit.*, Garber, D. *Early Modern Cartesianisms*, p. 169.

de continu et d'ininterrompu, de penser les corps comme ayant une existence qui leur soit propre et que ceux-ci peuvent agir sur d'autres corps à la manière d'une cause légitime pour produire un effet. La réalité, trouvée par l'analyse métaphysique, révèle un fonctionnement du monde qui est tout autre. Par opposition, si la thèse continuiste pouvait trouver un ancrage sans faire appel à la pensée, celle-ci offrirait la possibilité de concevoir une physique et une expérience du monde qui soit plus près du sens commun puisqu'elle offre un intervalle temporel, un espace pour qu'elles se déploient. Par le fait même, en rendant son authenticité au monde matériel et au temps, l'étude de la nature (la physique) retrouverait sa pertinence et sa légitimité.

d. Conclusion

Une image émerge de cette première partie de l'étude de la causalité cartésienne : elle ressemble à quelque chose comme une vision héraclitéenne du monde. Le philosophe antique défendait que « [nul] Homme ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve car, la seconde fois, ce n'est plus le même fleuve et ce n'est plus le même homme. »⁴⁶. Il s'agit certainement de l'impression qui se dégage de l'examen de cette création indéfiniment répétée, à chaque fois nouvellement tirée du néant et isolée temporellement tels des atomes de temps. Cette analyse marque donc le fossé immense mentionné en début de mémoire qui sépare le traitement scientifique du monde, lui-même assez trivial et commun, du traitement métaphysique qui dévoile un foisonnement d'implications radicales comme, pour ne prendre que cet exemple, le discontinuisme temporel. À l'intérieur du chapitre qui suit, une perspective différente, cette fois historique, sera prise afin de cerner les changements significatifs observés dans les différents exposés de la création continuée afin d'apprécier ses répercussions sur la causalité.

⁴⁶ Héraclite, *Fragments recomposés*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, Fragment LXXIII (p. 83).

Chapitre II : Développement conceptuel de la création continuée

a. Spectre de la causalité

Afin de bien cerner le prochain enjeu, il est nécessaire de réitérer une idée évoquée dans le premier chapitre : lorsqu'on s'en tient au monde des corps étendus, Dieu est le seul agent causal dans la création des substances. En effet, il est l'unique créateur au sens strict étant donné que lui seul est en mesure d'octroyer l'existence et la durée à une substance en la produisant hors du néant. Il ne reste donc, pour l'examen de la causalité, qu'un seul champ si l'on souhaite étendre l'analyse au-delà de la causalité divine : la causalité de changement. Dieu est certes agent causal de changement en plus d'être agent substantiel ; il en était déjà question dans le précédent chapitre par le biais de l'analogie du dessinateur : Dieu peut être conçu comme étant à l'origine du changement dans le passage d'une organisation initiale des corps étendus vers une organisation différente selon des modifications mineures et graduelles du produit de sa création continuée. Or, la question reste ouverte de savoir si, dans le schéma de la création continuée, il est possible de laisser une place à un agent causal authentique autre que Dieu ?

Il importe ici de rappeler ce qu'est la « causalité de changement ». L'exemple le plus simple reste celui de la balle du jeu de paume employée par Descartes dans son traité de *Dioptrique*. Lorsque la balle rencontre une surface dure, la détermination de son mouvement change. Selon les modalités de cet impact, la balle peut rebrousser chemin ou rebondir selon un certain angle de réflexion. La question est donc la suivante : est-ce que la surface dure est la réelle cause du changement de la détermination de la balle ? La même idée est aussi valable pour les rayons lumineux dont il est question dans la *Dioptrique*. Est-ce que la matière dense que le rayon lumineux traverse est réellement responsable de sa réfraction ? Ces questions animeront le présent chapitre dans lequel il sera question d'examiner les différentes formulations de la thèse de la création continuée, présentée jusqu'ici de manière assez générique. Le premier objectif de cet exercice tient à souligner les différences considérables qui peuvent être observées d'une œuvre à l'autre. Le second objectif sera d'évaluer la place que Descartes octroie à ces autres agents causaux potentiels, quels qu'ils soient, dans la mécanique du monde physique.

Pour faciliter la navigation à travers les œuvres et la mise en relation de ces différentes approches de la causalité, il est à propos de s'armer de quelques balises conceptuelles issues des études cartésiennes et de la littérature secondaire sur la philosophie de l'époque moderne. Nous nous concentrerons sur trois interprétations qui représentent trois degrés progressifs d'intervention divine dans le travail causal, et par le fait même, trois degrés régressifs de causalité laissée aux autres agents potentiels. Le premier stade à considérer, et également le plus restrictif, est l'occasionalisme. En somme, l'occasionalisme postule que Dieu est le seul et unique acteur causal, et cela sans aucune exception. Dans cette optique, Dieu est à l'origine de la création de tous les êtres sur le plan substantiel, mais il est également directement responsable de tous les changements observés dans la nature. Daniel Garber offre une description complète de l'occasionalisme tel qu'il est attribué à Descartes, incluant les considérations touchant les interactions entre l'âme et le corps :

« Briefly, occasionalism [...] was the view that God is the only real cause in the world, at least in the world of bodies. On the view, the changes that one body appears to cause in another upon impact, the changes that a body can cause in a mind in producing a sensation or a mind can cause in a body in producing a voluntary action, are all due directly to God, moving bodies or producing sensations in minds on the occasion of other appropriate events. And so, on this view, the tickling of the retina and subsequent changes in the brain are only the “occasional” causes of the sensory idea I have of a friend in the distance; the real cause is God who directly moves my sense organs when the light approaches them, moves the parts of the brain when the sensory organs are moved, and then produces the sensory idea I have of another person’s face in my mind when my sense organs and brain are in an appropriate state. »⁴⁷.

L'idée d'occasion est donc primordiale à l'occasionalisme. Un corps ne peut être considéré comme la cause du mouvement d'un autre corps, bien que les circonstances portent à croire qu'une quantité de mouvement a été transférée par impulsion. Le rapprochement du premier corps, lui-même entièrement causé par Dieu, n'est que l'occasion de la mise en mouvement, par Dieu, du second corps. Ce qui semble, dans les apparences, être le fait d'une causalité physique n'est, au fond, que l'occasion de l'action divine sur les différents éléments de sa création. Plusieurs penseurs de tradition cartésienne reprendront le flambeau de

⁴⁷ *Op. cit.*, Garber, D. *Descartes' metaphysical physics*, p. 299.

l'occasionalisme : Géraud de Cordemoy, Arnold Geulincx, Joseph Glanvill, sans oublier le plus célèbre d'entre eux, Nicolas Malebranche.

La seconde position est le concurrentisme, et représente en quelque sorte une position mitoyenne. De ce point de vue, Dieu reste le seul pouvoir causal de création, mais en ce qui a trait aux changements dans la nature, le concurrentisme permet d'introduire d'autres agents à titre de cause légitime, tout en exigeant de celles-ci qu'elles reçoivent un « concours » divin pour mener à terme une action. Malgré une ouverture à plus grande diversité d'agents, cette perspective offre encore une place prédominante au pouvoir divine ce sens que les causes nouvellement introduites ne sont pas entièrement autonomes et ont besoin d'une puissance externe que seul Dieu peut suppléer. Tad Schmaltz, sans l'adopter, décrit le concurrentisme :

« At the beginning of the early modern period, the received scholastic view was a “concurrentism” that allowed, against occasionalism, that creatures have a real causal power but that nonetheless held, against the mere conservationism, that God contributes a causal “concursum” to every creaturely action. »⁴⁸.

Le dernier stade à considérer sur ce spectre de la causalité cartésienne est celui du conservationnisme. Cette thèse est la moins restrictive des trois interprétations survolées jusqu'ici. En effet, elle ne fait appel à Dieu que pour sa capacité de création des substances. Ce qui signifie que la causalité de changement est entièrement prise en charge par les autres agents. L'autonomie des causes secondaires qui était refusée dans le schéma concurrentiste est désormais concédée au sein du conservationnisme. Il est important de noter que Descartes ne va jamais plus lui que la position conservationniste et ne remet jamais en question le pouvoir de création de Dieu. La position conservationniste que Tad Schmaltz attribue à Descartes, et qui se trouve déjà dans une forme très similaire chez le théologien du XIV^e siècle Durandus de Pourçain, est décrite de la manière suivante :

« [...] God is the immediate cause of the being of secondary causes, his only contribution to the action of secondary causes is his conservation of such causes. In Descartes's case, the view is that God's ordinary concursum is exhausted by his continuous conservation of

⁴⁸ Schmaltz, T. M. *Descartes on causation*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 6 ; voir également p. 9-48 pour une plus ample mise en contexte historique des différentes thèses sur la causalité.

matter with the forces of its parts and inclinations of its motions. These forces and inclinations, rather than the divine concursus itself, are the immediate causes of changes due to collisions among these parts. »⁴⁹.

Ces trois positions serviront de points de repère dans l'étude des différents textes cartésiens où il est question de la création continuée et permettront de caractériser le développement de la pensée de Descartes au sujet de la genèse du monde physique, et de manière plus large, de la causalité. De plus, un second atout tient au fait qu'il écarte la tendance qu'on certains commentateurs de vouloir figer la pensée du philosophe français dans une seule catégorie pour ensuite travailler à rendre l'ensemble de l'œuvre cohérente selon ce point de vue unique. En s'attardant sur chaque texte indépendamment des autres, et sans poser *a priori* l'exigence que la pensée cartésienne sur la causalité soit parfaitement cohérente et inchangée dans son évolution, l'étude de cette problématique devient plus organique, respecte ce qui est explicitement présent dans le texte cartésien et évite d'avoir recours à l'extrapolation.

b. Discours de la méthode

Débutons avec le *Discours de la méthode*, le premier texte publié de Descartes à présenter du contenu de nature métaphysique. Descartes présente donc, dans son texte de 1637, la genèse du monde et la création divine de la manière suivante :

« Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, & pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doutes, je me résolu de laisser tout ce Monde ici à leurs disputes, & de parler seulement de ce qui arriverait dans *un nouveau* [Monde], si Dieu créait maintenant quelque part, *dans les Espaces Imaginaires*, assez de *matière* pour le composer, & qu'il *agita diversement & sans ordre* les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un Chaos aussi confus que les Poètes en puissent feindre, & que, par après, il ne fit autre chose que *prêter son concours ordinaire* à la Nature, & *la laisser agir suivant les Lois* qu'il a établies. »⁵⁰.

Le premier élément important relève de la méthode employée par le philosophe pour mettre de l'avant sa position : Descartes mobilise en effet la fable d'un nouveau monde idéal,

⁴⁹ *Ibid*, p. 126.

⁵⁰ AT, VI, 42, 13-27. Nos italiques.

radicalement semblable par sa nature, pour parler de la genèse du monde créé. Il s'agit d'un élément important puisque, bien que ce passage soit directement lié à la compréhension de la causalité, il ne fait aucunement référence aux idées typiquement associées à la création continuée, tel que l'identification entre création et conservation, l'idée selon laquelle Dieu seul possède le principe ou la puissance nécessaire à l'existence, et plusieurs autres aspects discutés précédemment. Descartes demande plutôt à son lecteur d'imaginer la naissance d'un monde dans les « Espaces Imaginaires » à partir d'une certaine quantité de matière informe et indéterminée.

Les motivations qui poussent Descartes à utiliser la fiction théorique deviennent plus claires à la lumière du passage suivant :

« [...] car il est bien plus vraisemblable que, *dès le commencement*, Dieu l'a rendu [le Monde] *tel qu'il devait être*. Mais il est certain, & c'est une opinion communément reçue entre les Théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé ; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du Chaos, pourvu qu'*ayant établi les Lois de la Nature*, il lui *prêtât son concours*, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et *leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu* en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites. »⁵¹.

À partir de cette citation, il est maintenant clair que Descartes utilise cette fable comme un outil heuristique, facilitant la compréhension d'un élément de doctrine complexe. En partitionnant un acte qui est à la base unitaire, à savoir la création divine, cette thèse lourde de toute une tradition philosophique et théologique devient plus compréhensible en étant présentée selon un modèle narratif où chaque élément est introduit successivement. Pour exemplifier cette analyse de la fable, il suffit de voir comment Descartes présente les premiers moments de la naissance de ce nouveau monde : « [...] Dieu créait maintenant quelque part [...] assez de matière pour le composer, & qu'il agitât diversement & sans ordre les diverses parties de cette matière [...] »⁵². Descartes présente la création du monde comme si Dieu avait, dans un premier

⁵¹ AT, VI, 45, 6-22.

⁵² AT, VI, 42.

temps, fait advenir à l'existence une quantité quelconque de substance matérielle, et que, dans un deuxième temps seulement, il avait mis en mouvement cette matière par agitation. Or, la preuve a déjà été faite que l'acte de création de Dieu ne se déploie point dans le temps de cette manière et qu'il s'agit d'un acte unique qui englobe à la fois l'octroi de l'existence à une quantité de matière et sa mise en mouvement. Cette idée n'est pas entièrement étrangère à ce qui a été dit dans le chapitre précédent au sujet de la création et de la conservation. En effet, malgré cette manière dont Descartes présente sa thèse de la création continuée, l'acte divin reste unitaire et inchangé à travers le temps. Le fait de distinguer le premier moment de création de celui de la conservation n'aspire qu'à faire comprendre les ramifications de sa conception de la création. Dès lors, il devient intéressant d'observer les recoupements entre la thèse de la création continuée et la fable du *Discours*, puisqu'elles sont deux des manières de présenter un élément de doctrine complexe de façon compréhensible et didactique.

Un autre aspect majeur qui découle de l'utilisation de la fable tient au fait qu'elle rend possible aussi bien une lecture religieuse, que philosophique ou rationnelle. En effet, Descartes lui-même, mentionne que Dieu, dans sa Toute-Puissance, est entièrement capable de créer le monde tel qu'il est présentement à partir du néant, sans avoir besoin de passer par des états progressifs d'organisation. Néanmoins, par l'usage d'une fiction dans laquelle les choses sont présentées comme si elles s'enchaînaient chronologiquement, Descartes donne une explication rationnellement fondée de l'organisation du monde dans son état actuel. Par l'emploi de la fable, le philosophe arrive donc à sauvegarder l'infinie puissance et sagesse de Dieu en plus de bonifier celle-ci en soulignant qu'elle respecte les exigences de la rationalité.

Le second élément à tirer du passage cité touche les considérations directement liées à la problématique de la causalité, notamment la description de la création offerte par Descartes. D'abord, il est important de souligner l'emploi de l'expression « concours ordinaire », expression qui renvoie, du moins à première vue, à la thèse concurrentiste décrite précédemment comme l'une des interprétations possibles de la causalité cartésienne. Or, il est légitime de se demander comment le concours de Dieu s'actualise pour Descartes en 1637. Dans un premier temps, Dieu crée un amas de matière qu'il agite sans ordre. Jusqu'à ce point, seul Dieu est intervenu dans la création ou le développement de la nature. Dieu a donc octroyé l'existence à

une quantité précise de matière, et celle-ci se trouve dans un état qui incarne l'absence totale d'ordre ou d'organisation. C'est à partir de ce moment qu'un agent supplémentaire, en l'occurrence les lois de la nature, exerce leur influence et agit causalement sur cette matière créée. En effet, Descartes affirme que le créateur « laisse agir » la nature, qu'il n'agit donc pas directement sur elle, aussi longtemps qu'elle suit ce que les lois de la nature établissent. Néanmoins, ces lois ne sont pas entièrement autonomes dans la présentation que Descartes en fait, en ce sens que leur action de mise en ordre ou d'organisation demande quelque chose comme une impulsion de la part de Dieu. Les lois agissent à la manière d'un filtre depuis lequel résulte un plus haut degré d'organisation. Or, il faut un principe actif capable d'amener la matière informe à se soumettre au travail ordonnant des lois de la nature, et c'est la Toute-Puissance de Dieu qui joue ce rôle par le biais du concours. Les lois de la nature peuvent être considérées comme des causes authentiques puisqu'elles amènent la matière étendue d'un état de total chaos vers une plus grande organisation, au point où « la plus grande part de la matière de ce Chaos devait, en suite de ces lois, se disposer & s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos Cieux [...] ». ⁵³. Descartes développe très peu, à l'intérieur du *Discours* du moins, sur la nature de ces lois, et reste silencieux en ce qui a trait à leur statut ontologique. Sa seule remarque est la suivante : « [...] je tâchai à démontrer toutes celles [les lois] dont on eût pu avoir quelque doute, & à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. » ⁵⁴. Il est donc clair, à la lecture de ce passage, que les lois qui ont cours dans le monde ne sont pas aléatoires puisqu'elles seraient identiques dans un contexte physique totalement différent. Or plusieurs questions persistent et ne reçoivent pas de réponse à l'intérieur du même texte : quel type de lien Dieu entretient-il avec ses lois ? Sont-elles indépendantes de la substance divine ? Quelle est la nature de leur dépendance à l'endroit du concours ordinaire de Dieu ? Ce ne sont que quelques questions qui ne peuvent être traitées avec la seule matière du *Discours de la méthode*.

⁵³ AT, VI, 43, 13-16.

⁵⁴ AT, VI, 43, 8-12.

La lecture concurrentiste du *Discours de la méthode* se confirme précisément sur ce dernier point de doctrine. La figure de Dieu reste essentielle pour comprendre le rôle que Descartes attribue à la causalité substantielle présentée jusqu'ici. Néanmoins, il n'est pas l'unique agent causal comme ce serait le cas dans un schéma occasionnaliste. Le texte du *Discours* ne peut pas non plus être considéré comme conservationniste, puisque Dieu ne fait pas qu'extirper une quantité de matière du néant en lui attribuant l'existence. Si tel était le cas, le monde en resterait à cet état de total chaos « aussi confus que les Poètes en puissent feindre ». Or, Descartes fait appel à des lois qui sont dépendantes de la puissance divine pour expliquer l'organisation actuelle du monde physique. Dieu n'est donc pas omniprésent, pas plus qu'il n'est absent ou en arrière-plan. Cette position mitoyenne répondrait en somme à la description du concurrentisme.

c. *Le Monde*

Le Monde, jamais publié par Descartes, affiche un modèle unique de la création du monde par rapport aux autres textes du corpus cartésien. Pour débiter, il ne fait pas appel à l'outil théorique de la fable, mais présente plutôt la création continuée de manière explicite. Ensuite, le modèle causal qui est exposé s'écarte de manière significative du concurrentisme inhérent au texte du *Discours* analysé dans la section précédente. Pour fonder cette assertion, il est nécessaire d'examiner les passages concernés :

« [...] je me sers de ce mot [Nature] [...] pour signifier la Matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, & sous cette condition que Dieu continu de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul qu'il continu ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'*il doit y avoir plusieurs changements en ses parties*, lesquels *ne pouvant*, ce me semble, *être proprement attribués à l'action de Dieu* parce qu'elle ne change point, *je les attribue à la Nature* ; & les *règles* suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les Lois de la nature. [...] si Dieu les conserve par après en la même façon qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même état : c'est-à-dire que, Dieu agissant toujours de même, & par conséquent produisant toujours le même effet *en substance*, il se trouve, *comme par accident*, plusieurs diversités en cet effet. »⁵⁵.

⁵⁵ AT, XI, 37-38. Nos italiques.

La présentation de la création de la matière par Dieu est différente, notamment par l'emploi de la thèse de la création continuée. Il est utile de rappeler l'adéquation que Descartes pose entre l'acte de création initial et la conservation de la chose créée par la répétition incessante de cette première création ponctuelle. Dans *Le Monde*, le philosophe rend explicite le fondement du caractère invariable et unitaire de cette action de Dieu selon son immuabilité. En effet, Dieu est décrit comme un être incapable d'une quelconque forme de diversité et de particularité. C'est précisément à propos de ce point de doctrine que découle le caractère distinct du *Monde* par rapport à tous les autres textes cartésiens. En effet, il semble que le philosophe ait pris la mesure de la contradiction qui oppose l'immutabilité divine au foisonnement de la diversité observé dans l'expérience commune. La diversité dont il est question prend plusieurs formes : les multiples organisations de la matière, les différents types de matière, les modalités infinies des interactions causales dans la physique⁵⁶, pour ne nommer que ces quelques exemples. Pour que cette contradiction se résorbe, Descartes distingue deux ordres tributaires du monde physique dans son ensemble. D'abord, comme dans ses autres œuvres, Dieu joue le rôle de la cause substantielle en octroyant l'existence à une quantité déterminée de matière qu'il comme « Nature ». Or, il s'agit là de la seule action causale attribuée à Dieu par Descartes pour l'ensemble du texte. En cantonnant la divinité à la production du « même effet en substance », son caractère immuable et invariable est sauvegardé. En ce qui a trait à la diversité des corps ainsi qu'aux multiples organisations particulières observées dans l'expérience commune, Descartes relègue leur principe au second ordre, celui de la matière et des accidents. En effet, il considère « qu'il doit y avoir plusieurs changements » et que ceux-ci « ne pouvant [...] être proprement attribués à l'action de Dieu », la solution réside dans le fait de les expliquer par l'action de la matière elle-même. Le schéma est donc le suivant : les corps étendus reçoivent l'existence par Dieu, pour ensuite interagir les uns sur les autres selon le modèle mécaniste de l'impulsion et du mouvement local de manière à constituer graduellement cette diversité. Étant donné que la seule nécessité est à trouver dans la création substantielle de Dieu, Descartes qualifie ces interactions causales des corps d'« accidents ». Celles-ci sont circonstancielles, et

⁵⁶ « [...] il y a moyen d'expliquer la cause de tous les changements qui arrivent dans le Monde, & de toutes les variétés qui paraissent sur la Terre ; mais je me contenterai ici de parler de celles qui servent à mon sujet. ». AT, XI, 12, 5-9.

bien qu'elles répondent à une logique dont il sera question plus loin, le monde physique aurait pu être différent de l'actuel, non pas sur le plan substantiel, mais plutôt modal.

Une question persiste à la lecture de ces passages du traité du *Monde* : qu'en est-il des lois de la nature ? Après tout, elles pouvaient être considérées comme étant des agents causaux dans le *Discours de la méthode*. La nature des lois est à concevoir de manière totalement différente dans le *Monde*. En effet, Descartes les définit comme des « règles » observées lors de l'étude des phénomènes physiques et des interactions causales entre les corps. À ce titre, les lois deviennent des régularités abstraites de l'expérience par les sujets connaissant. La question, valable lors de l'analyse du *Discours*, de la nature ontologique de ces lois, devient dès lors obsolète dans le contexte du *Monde* puisqu'une régularité n'a pas à être soutenue par une réalité ontologique substantielle. De la même manière que les règles de la méthode cartésienne n'ont pas d'existence autonome, les règles de la nature ne sont qu'une abstraction produite par l'imagination et l'entendement issue de l'expérience.

Qu'en est-il alors du modèle causal exprimé dans le traité du *Monde* ? Il semble que la catégorie la plus valable soit celle du conservationnisme. Dans un premier temps, parce que l'action de Dieu s'en tient précisément à la seule conservation des substances dans l'existence. Son rôle, circonscrit par la nécessité d'être fidèle à son caractère immuable, s'en tient à ce seul domaine. Dans un second temps, une très grande part du travail causal est reléguée à un second type d'agent, dans le cas présent, les corps eux-mêmes. En effet, leur pouvoir causal est considéré comme étant authentique puisqu'ils sont les seuls responsables de la diversité observée dans les corps et l'organisation des parties. *Le Monde* est donc conservationnisme puisque le rôle causal de Dieu est minimal (du point de vue cartésien) et qu'une grande place est laissée aux autres agents causaux, en l'occurrence les corps.

d. Les *Méditations métaphysiques*

La présentation de la conception cartésienne de la causalité dans les *Méditations* demande une articulation particulière étant donné la finesse du propos de Descartes ainsi que la structure bipartite du texte, avec d'un côté l'essentiel du texte représenté par les six méditations,

et de l'autre les objections et les réponses formulées par divers interlocuteurs. Le modèle de la méditation cartésienne, en tant qu'elle prend comme point de départ la perspective subjective du « Je », dont la réalité est prouvée par le *cogito*, complexifie quelque peu l'étude de la causalité physique.

Le premier stade de l'analyse prend appui sur un passage de la Méditation troisième où Descartes traite de la réalité formelle et objective des idées afin de prouver l'existence de Dieu⁵⁷. Au cœur de sa réflexion, le méditant mis en scène par Descartes en vient à examiner l'origine de ses idées, et, parmi elles, celle de Dieu en particulier. Sans entrer dans l'analyse de la théorie cartésienne des idées, il est pertinent de rappeler que Descartes défend la thèse selon laquelle l'idée comme représentation d'une chose incarne un niveau de réalité inférieur ou égal à la chose elle-même⁵⁸ ; donc par exemple, l'idée d'une pierre représente un degré de réalité plus bas ou égal à la pierre que représente cette idée. C'est sur cette base que Descartes fonde une de ses preuves de l'existence de Dieu : si j'ai en moi l'idée de l'infini, et que je ne peux en être la cause par ma nature finie, il faut qu'il y ait un être ayant au moins autant de réalité que cette idée pour en être l'origine. Or Dieu est le seul être infini qui puisse avoir produit en moi cette idée, ce qui prouve que Dieu existe⁵⁹. Ce mécanisme argumentaire est récupéré dans la réflexion de Descartes sur le temps et la création :

« En effet, c'est une chose bien claire & évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dur, a besoin du *même pouvoir & de la même action*, qui serait nécessaire pour la *produire & la créer tout de nouveau*, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation & la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, & non point en effet. [...] si une telle [puissance] résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, & en avoir connaissance ; mais *je n'en ressens aucune dans moi, & par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.* »⁶⁰.

⁵⁷ AT, IX-A, 27.

⁵⁸ AT, IX-A, 31-32.

⁵⁹ AT, IX-A, 36.

⁶⁰ AT, IX-A, 39. Nos italiques.

Une fois que Dieu est décrit comme « souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, & Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui », il en découle nécessairement qu'il est la seule cause possible, du moins sur le plan substantiel, de toutes choses si l'être pensant n'est lui-même pas en mesure de produire quoique ce soit en substance. Ce raisonnement semble employer un argument *a fortiori*. En prenant comme point de départ la perspective du méditant pour se questionner sur le mécanisme de production des substances, Descartes en vient à affirmer que la substance pensante, un être animé, doit déférer le principe de son existence à un être supérieur, en l'occurrence Dieu. Évidemment, à plus forte raison, tout le règne animal et végétal ainsi que le reste des entités inanimées doivent leur entrée dans l'existence, donc leur caractère substantiel, à ce même être supérieur. Il est dès lors clair que Descartes réaffirme dans la Méditation troisième l'exclusivité de la causalité substantielle de Dieu.

La Cinquième réponse aux objections, celles-ci rédigées par Pierre Gassendi, contient également un élément de réponse à la problématique de la causalité dans les *Méditations métaphysiques* :

« Lorsque vous niez que nous ayons besoin d'un concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservées, vous niez une chose que tous les métaphysiciens affirment comme très manifeste, mais à laquelle les personnes peu lettrées ne pensent pas souvent, parce qu'elles portent seulement leurs pensées sur ces causes qu'on appelle en l'École *secundum fieri*, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur production, et non pas sur celles qu'ils appellent *secundum esse*, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur subsistance et continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement ; c'est pourquoi, l'ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause ; mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, *non seulement en ce qui dépend de leur production*, mais même en ce qui concerne *leur conservation ou leur durée dans l'être*. C'est pourquoi il doit toujours agir sur son effet *d'une même façon*, pour le conserver dans *le premier être qu'il lui a donné*. »⁶¹.

Dans ce passage, Descartes n'aborde pas la question causale par la même posture qui était la sienne tout au long des *Méditations*, en l'occurrence celle de la subjectivité de l'individu

⁶¹ Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 403-404. Nos italiques.

plongé dans ses méditations, pour plutôt rejoindre un cadre plus analytique semblable à celui de traité du *Monde* ou du *Discours*. Outre l'adéquation entre création et conservation qui est ici abordée de manière exhaustive, mais sans variation majeure vis-à-vis des exposés précédents, le cœur du traitement de la causalité est à trouver dans les exemples et les analogies utilisées par le philosophe. En reniant le modèle de l'architecte et de sa maison pour expliquer la création du monde physique par Dieu, Descartes souligne le lien de dépendance constante dans lequel il souhaite inscrire les choses créées par rapport à leur créateur. De cette manière, il s'écarte consciemment d'un schéma qui serait celui du conservationniste présent dans le traité du *Monde* pour tendre plutôt vers une présence plus marquée et plus restrictive de Dieu. L'image du soleil et de la lumière qu'elle produit, une fois généralisée à l'ensemble de la création, marque cette volonté de penser la nature dans une dépendance pleine et entière à l'endroit du détenteur de son principe d'existence et de durée.

Malheureusement, aucun passage n'explique pleinement le traitement des autres agents causaux, même la simple possibilité d'octroyer ce statut à une entité quelconque, encore moins de penser l'articulation de la charge causale de cette « cause seconde » par rapport à la cause première qui est Dieu. Il devient dès lors assez complexe de catégoriser l'écrit des *Méditations* au-delà de la remarque faite précédemment au sujet du rejet du conservationnisme. Le contenu du texte pourrait donc être considéré comme étant concurrentiste, mais la possibilité de radicaliser cette lecture au point de considérer les *Méditations* comme exprimant une forme d'occasionnalisme n'est pas fondée, puisqu'il semble que Descartes marque lui-même de manière stricte la prédominance de Dieu dans le schéma causal, au détriment des autres agents potentiels.

De plus, les deux interprétations de la création continuée déjà discutées au premier chapitre, la vue cinématographique de Bergson et Gueroult ou la « *Divine Impulse view* » de Garber, sont deux clés pour potentiellement comprendre le silence cartésien au sujet d'agents causaux secondaires, ou simplement en ce qui a trait à la causalité de changement modal. En effet, il est possible que Descartes ne mentionne que la figure de Dieu puisqu'elle est la seule à devoir être considérée. Si tel est le cas, comment penser, non pas la création *ex nihilo* des substances, mais les changements au niveau des modes des substances matérielles ? De la

perspective de la vue cinématographique, il suffit de rappeler que tout changement n'est qu'apparent, et qu'en fait, l'illusion de changement est causée par les infimes modifications effectuées par Dieu à chacune des occurrences de la création. Dès lors, la perception imparfaite de l'humain est trompée en attribuant la continuité et la cohérence à ce qui est métaphysiquement discontinu. L'autre alternative, suggérée par Daniel Garber, relève d'un aspect précis de la création continuée : la mise en mouvement initiale de la matière créée. Le créateur « a mis certaine quantité de mouvement dans toute la matière en général, dès le premier instant qu'il l'a créée [...] »⁶². Pris en son sens strict, cette citation illustre comment Dieu, par son impulsion initiale et l'injection du mouvement dans la matière inerte, peut être considéré comme le principe de changement en ce que les modalités particulières observées aujourd'hui sont le fruit d'une longue chaîne de transfert de mouvement qui trouve sa source dans cette première chiquenaude divine. Garber développe cette idée de la manière suivante :

*« This suggest that what God directly conserves is not motion itself, the effect, but its cause, the impulsion he introduced into the world at its creation, the cause that results in motion. [...] this impulsion is understood as a real shove, something that can only be understood on analogy with the way in which we cause motion in bodies. God's conservation of body, thus, seems separable from his role as cause of motion, and as cause of motion, he seems to act as we would act in the circumstances; God's motion seems to result from a divine act of will, a Divine Shove. »*⁶³.

Cette interprétation, mise en parallèle avec le passage de la Cinquième réponse aux objections où Descartes affirme que Dieu « doit toujours agir sur son effet, d'une même façon, pour la conserver dans le premier être qu'il lui a donné », justifie au moins la possibilité de voir dans le texte des *Méditations métaphysiques* une tendance vers l'occasionalisme, en ce sens que la multiplication des agents authentiquement capables d'un pouvoir causal est refusée au profit d'une plus grande concentration de ces pouvoirs en l'être divin.

⁶² AT, XI, 43, 14-16.

⁶³ *Op. cit.*, Garber, *Descartes' Metaphysical physics*, p. 278. Italiques de l'auteur.

e. Les *Principes de la philosophie*

L'examen du traitement de la création continuée et de la causalité dans l'ouvrage des *Principes* se concentre principalement à l'intérieur de l'Article 36 de la seconde partie :

« Après avoir examiné la nature du mouvement, il faut que nous considérions la cause, & pour ce qu'elle peut être prise en deux façons, nous commencerons par la première & plus universelle, *qui produit généralement tous les mouvements* qui sont au monde [...] il me semble qu'*il est évident qu'il n'y en a point d'autre* [cause première] *que Dieu*, qui de sa Toute-puissance a créé la matière avec le mouvement & le repos, & qui conserve maintenant en l'univers, *par son concours ordinaire*, autant de mouvement & de repos qu'il y en a mis en le créant. [...] Nous connaissons aussi que c'est une perfection en Dieu, non seulement de ce qu'il est *immuable en sa nature*, mais encore de ce qu'il agit d'une façon qui ne change jamais [...] nous ne devons point en supposer d'autres [changements] en ses ouvrages de peur de lui attribuer de l'inconstance. D'où il suit que..., puisqu'il a mû en plusieurs façons différentes les parties de la matière *lorsqu'ils les créées*, & qu'il *les maintient toutes en la même façon* & avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement. »⁶⁴.

À la lecture de cette formulation de la création continuée, celle-ci semble s'inscrire en continuité avec le contenu des *Méditations*. Dieu est pensé à la fois comme la seule cause substantielle, ce qui n'est pas surprenant en soi étant donné qu'il se voit attribuer ce rôle dans tous les ouvrages cartésiens sans exception, mais il est également responsable du mouvement des corps. En tant que principal initiateur de changement dans le monde physique, du moins dans le cadre mécaniste qu'est celui de Descartes, il est difficile de penser comment, du point de vue théorique, il serait possible d'introduire un autre agent causal dans un schéma où Dieu occupe déjà une si grande place.

L'Article 36 mérite une attention particulière, car il relève une utilisation de l'expression « concours ordinaire ». Souvenons-nous que le *Discours de la méthode* contenait ce même terme, et que son emploi était même une raison majeure pour catégoriser le texte de 1637 comme concurrentiste. Est-ce que l'utilisation de cette expression dans les *Principes* est à ce point

⁶⁴ AT, IX-B, 83-84. Nos italiques. Il est à noter que certains mots sont présentés en italiques dans l'édition de référence de Adam & Tannery. Pour consulter la version originale, veuillez vous référer à la bibliographie.

similaire qu'elle entraîne le même verdict ? Il semble que la réponse soit négative. La distinction qu'il est nécessaire de tracer entre le *Discours* et les *Principes* concerne l'entité à laquelle est octroyé le concours divin. Dans le texte de 1637, celui-ci soutient les lois de la nature afin de donner la puissance nécessaire à leur action d'ordonnance. Cette idée est absente de l'exposé de la création continuée des *Principes* et semble plutôt réaffirmer la présence immédiate de Dieu à sa création. Le concours est en effet octroyé à sa propre action de conservation. Il n'est donc pas utilisé pour légitimer l'introduction d'un autre agent dans le portrait général de la causalité. L'utilisation de l'expression du concours n'est donc pas déterminante dans le cas présent.

Un second élément pertinent concerne la notion d'immutabilité sur laquelle Descartes met beaucoup l'accent. Déjà dans le traité du *Monde*, le philosophe était conscient de la nécessité de trouver une articulation entre le caractère immuable de Dieu en tant qu'il participe à sa perfection et la variation observée dans l'expérience humaine. On se souvient que cette opposition avait, dans le *Monde*, justifié un modèle conservationniste où le rôle de Dieu était circonscrit à la causalité substantielle ; la causalité modale et le changement étant relégués du côté de la nature représentée par les corps matériels étendus. Il s'agissait alors d'une manière de résoudre le problème théorique. Le traitement de cette question est considérablement différent dans les *Principes*. Par le biais de la réaffirmation de l'idée selon laquelle Dieu est à l'origine du mouvement par l'impulsion qu'il a produit au moment de la première création (idée directrice de la « *Divine Impulse view* ») Descartes résout la contradiction en conservant l'invariabilité de la cause substantielle tout en ralliant celle-ci à une quantité fixe de mouvement qui se dissémine à travers les corps physiques selon un certain ordre dicté par les lois de la nature.

Qu'en est-il, dès lors, des lois de la nature ? Peuvent-elles être considérées comme des agents causaux authentiques comme c'était le cas dans le *Discours* ? Descartes explique plus amplement leur statut à l'Article 37 : « De cela aussi que Dieu *n'est point sujet à changer*, & qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles que je nomme les lois de la nature, & qui sont les *causes secondes*... des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps [...]. »⁶⁵. L'emploi du terme de « règle » diffère de celle

⁶⁵ AT, IX-B, 84.

soulignée dans le traité du *Monde*, notamment par la mention du statut de « causes secondes » qui ouvre la possibilité à un fondement ontologique. Dès lors, il semble que Descartes place les lois de la nature, en tant qu'intermédiaires, entre l'action divine de création de la matière déjà en mouvement et l'actualisation de ce mouvement dans le monde physique. Or la question persiste à savoir si ces lois entretiennent une indépendance ontologique vis-à-vis de la substance divine ou s'il ne s'agit que d'une manière de parler de l'action divine. Il semble, quoique la réponse ne soit pas statuée explicitement, que le texte des *Principes* tend vers cette seconde interprétation. En effet, à l'intérieur d'un des articles consacrés à l'étude des lois de la nature en particulier, Descartes exprime l'idée selon laquelle Dieu agit directement sur les corps pour disséminer le mouvement dont il est la source : « [...] il est évident que, dès le commencement que Dieu a créé la matière, non seulement *il a mu diversement ses parties*, mais aussi qu'il les a faites de telle nature, que les unes ont dès lors commencé à pousser les autres, & à leur communiquer une partie de leur mouvement. »⁶⁶. Lorsque Dieu crée les substances et leur mouvement, et qu'il imprime ce dernier dans le monde physique sans recours à des intermédiaires authentiques, les lois de la nature ne deviennent qu'une manière d'exprimer les manifestations de la régularité inhérente à l'action de Dieu, régularité qui s'ancre dans le caractère immuable de la divinité. Les lois se trouvent donc à exprimer un ordre de la nature, et par le fait même ne se voient plus attribuer le statut d'agent causal.

Le portrait qui ressort de l'analyse des *Principes de la philosophie* est celui d'un occasionnalisme intégral. Aucune sphère du spectre de la causalité physique n'est laissée vacante pour qu'un agent distinct de Dieu puisse revendiquer une part du travail causal. Il ne reste que Dieu qui, par la création continuée du monde matériel, prend en charge l'ensemble de la production causale.

f. Conclusion

Le survol effectué tout au long de ce chapitre des textes métaphysiques de Descartes révèle l'absence de consensus en ce qui concerne le traitement de la causalité. La thèse de la

⁶⁶ AT, IX-B, 88.

création continuée, quoiqu'elle rassemble plusieurs thèmes récurrents, trouve plusieurs formulations significativement distinctes à travers le corpus cartésien. Le *Discours de la méthode* fait intervenir les lois de la nature à titre d'agents ordonnant le chaos issu de la création substantielle divine. *Le Monde* s'en tient à cette seule action de Dieu qui consiste à créer la matière ; or ce sont les corps qui prennent le reste du pouvoir en ce qui a trait à la causalité modale. Les *Méditations métaphysiques* renversent la tendance en éliminant cet appel à des agents extérieurs à Dieu. L'explication de la genèse du monde physique devient plus restrictive et exclusive en mettant l'accent sur la dépendance constante du règne matériel à l'endroit de son créateur. Les *Principes de la philosophie* persistent dans cette même tendance en plaçant autant la causalité substantielle que la modale sous la gouverne de Dieu. Cette lecture du corpus cartésien, loin de prétendre dévoiler un développement conscient chez Descartes, rend du moins plus saillantes les différences entre les textes, et cela de manière à ne pas perdre cette complexité inhérente au texte cartésien.

4. Chapitre 3 : Candidats au titre d'agent causal

L'objectif initial de l'étude des textes métaphysiques cartésiens était de prendre la mesure du rôle attribué à Dieu par rapport à la causalité. De cette manière, il devient possible d'identifier les occurrences où une action causale sort de la sphère exclusive à Dieu pour faire plutôt intervenir un agent causal distinct. Évidemment, il est important de rappeler que ces cas de figure sont relativement rares étant donné la place qu'occupe l'action divine. En effet, tout ce qui relève de la causalité de création lui est exclusif, ainsi qu'une grande part de la causalité de changement modal, selon les *Méditations* et les *Principes*. Quelles sont donc les occurrences où une entité distincte de Dieu jouerait le rôle d'agent causal légitime intervenant directement dans la nature ?

a. Création continuée, lois de la nature et action des corps

Dans le chapitre précédent, l'étude du *Discours de la méthode* a révélé la possibilité de voir dans les lois de la nature une action causale authentique, indépendante du travail de création et de conservation de Dieu. Le schéma concurrentiste pose la divinité en tant qu'agent de création substantielle, mais cette création ne dépasse pas l'avènement à l'existence et se maintient dans un état de désorganisation associé au chaos. L'ordonnance de toute cette matière informe constitue précisément l'action causale des lois de la nature. Elles sont donc à l'origine de l'ordre naturel observé dans l'expérience humaine du monde. Or, les lois, en tant qu'agents causaux, sont tout de même limitées de manière significative par le fait qu'elles sont décrites comme ne possédant pas la puissance nécessaire à l'exercice de leur fonction ordonnante ; d'où l'apport du « concours » de Dieu. Les lois de la nature, dans le cadre du *Discours de la méthode*, sont alors le premier agent causal authentique indépendamment de l'action divine, bien que leur pouvoir soit inopérant sans cette dernière.

Le traité de physique du *Monde* voit l'introduction d'un second agent causal dans le monde physique : les corps. En effet, lors de leur création, les corps accèdent par le fait même (d'après ce que nous dit Descartes dans le *Monde* uniquement) à une forme d'autonomie qui leur permet d'agir causalement les uns sur les autres. Descartes justifie cette conception du

modèle causal par la nécessité d'articuler deux notions diamétralement opposées : l'immutabilité divine avec la diversité constatée dans le monde physique. Si Dieu exprime une volonté inaltérable, il devient nécessaire d'expliquer, par exemple, le fait qu'il y ait une quantité supérieure de mouvement dans une partie de la matière plutôt que dans une autre. Les corps auraient une influence sur cet ordre contingent et seraient causalement impliqués dans la production de la diversité physique.

b. Le concept de force en physique

Le concept de force dans les corps étendus ne peut être écarté d'une étude sur la causalité physique et métaphysique, même s'il ne s'inscrit pas dans le contexte de la théorie de la création continuée ou de la causalité directe de Dieu sur le monde. Cette force est plutôt associée à la manière par laquelle Descartes pense les corps dans ses études scientifiques ainsi que dans son ontologie des corps matériels. Dans la prochaine section, l'analyse se penchera sur les différentes utilisations ainsi que les descriptions données par Descartes de cette notion dans le but de déterminer, encore une fois, s'il est possible d'attribuer aux corps, par le biais de la force, le statut d'agent causal autonome et authentique.

Descartes fait appel à la notion de force dans ses écrits de physique à multiples reprises, et cela dans plusieurs contextes radicalement différents. Cet aspect du traitement cartésien de la force n'est pas sans rappeler la notion de causalité étudiée dans les chapitres précédents ; celle-ci s'y trouve d'ailleurs constamment exprimée sans que sa nature ne soit jamais déterminée de façon claire. En ce sens, ces usages ne sont pas fixés sur le plan théorique, permettant ainsi une certaine marge interprétative. Dans le cas de la causalité, cette latitude a permis de mettre en lumière que les différentes formulations de la théorie de la création continuée ne présentaient pas nécessairement un modèle causal unique. Par le concept de force, l'hétérogénéité des divers usages est à ce point marquée qu'il est difficile de déceler le point commun, la familiarité entre toutes ces occurrences. Cette remarque est soutenue par le recensement effectué par Richard S. Westfall dans l'ouvrage qu'il consacre à ce même concept de force dans les travaux de Newton.

Il y répertorie plus d'une vingtaine d'usages significativement distincts à travers des centaines d'occurrences⁶⁷.

Le but n'est pas ici de répertorier les différentes descriptions offertes de la force afin d'argumenter en faveur d'un éclatement ou d'une incohérence conceptuelle. L'objectif est plutôt de prendre acte de cette diversité, d'examiner comment elle se déploie dans les textes pour ensuite l'opposer à la définition métaphysique cartésienne et ainsi de voir comment la dialectique des deux approche informe cette conception de la force. Dans le *Discours de la méthode*, la force est utilisée à un certain moment pour parler des composantes d'une machine humaine et également mécanique : « [...] ce mouvement, que je viens d'expliquer, suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes [...] que fait celui d'une horloge, de la *force*, de la situation, & de la figure des contrepoids & de ses roues. »⁶⁸. Ici, le concept renvoie à l'idée d'un degré de puissance nécessaire au fonctionnement d'une machine, dans le cas présent d'une horloge. Soulignons que la force est mentionnée comme une des modalités des composantes mécaniques, au même titre que les corps étendus ; dans la physique cartésienne, celles-ci peuvent incarner une figure particulière, une détermination ou une quantité de mouvement. Le second usage du concept de force dans le *Discours* se lit de la manière suivante :

« [...] au lieu de cette Philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant *la force & les actions* du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, & de *tous les autres corps qui nous environnent* [...] nous les *pourrions employer* en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, & ainsi nous rendre maîtres et possesseur de la Nature. »⁶⁹.

Dans ce passage, il est clair, d'une part, que la force est contenue dans tous les corps physiques qui composent la nature. Or, une telle assertion présuppose que la force est facilement identifiable dans un phénomène naturel, que ce soit la force de l'eau ou celle d'une pierre. Un troisième élément important de la citation renvoie à la distinction entre la force et l'action. Par exemple, le fait que le feu ait la capacité d'exciter les parties du corps de sorte que certaines

⁶⁷ Westfall, R. S. *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, New York, Macdonald/Elsevier, 1971, annexe B.

⁶⁸ AT, VI, 50, 11-18.

⁶⁹ AT, VI, 62-63. Nos italiques.

d'entre elles s'en détachent, ou bien que l'eau ait une capacité semblable par dissolution n'est pas à confondre avec la force de ces corps. L'une ne pourrait pas être réduite à l'autre. La distinction imposée par Descartes marque d'autant plus l'idée selon laquelle il y a quelque chose comme la force qui se trouve dans les corps qui ne peut être identifiée à l'une ou l'autre de leurs modalités.

L'essai de la *Dioptrique* comporte aussi un grand nombre d'occurrences du concept de force. L'une d'elles est mobilisée dans la définition de la lumière : « [...] la lumière n'est autre chose, dans les corps que l'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte & fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air & des autres corps transparents, en même façon que les mouvements ou la résistance des corps [...]. »⁷⁰. Ce passage est soutenu par l'usage explicite de la notion de force dans le Discours Sixième du même texte intitulé « De la vision » dans lequel Descartes pose l'identité entre « le sentiment de la lumière » et « la force des mouvements qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques »⁷¹. Ce qui ressort de ces citations relève de l'identification de la lumière, non pas à un corps ou à un type de corps, mais à un mouvement qui exprime un degré élevé de force. Cette force n'est donc pas attribuée directement à un corps comme s'il s'agissait de l'une de ses modalités ; cette description étant celle qui figure dans la première citation tirée du *Discours de la méthode*. Dans la *Dioptrique*, la force est plutôt attribuée au mouvement qui est lui-même une modalité des corps étendus. Elle occupe donc deux registres distincts dans l'ontologie des objets de la science : dans l'un, elle est soumise à la substance, dans l'autre, à l'une de ses modalités. De plus, la comparaison entre ces deux textes met en lumière un élément important. La *Dioptrique* distingue elle aussi la force de l'action, quoique de manière moins explicite que dans le *Discours*. En effet, au premier abord, les deux notions sont présentées côte à côte : « action fort prompte & fort vive ». Or, la force n'est pas identifiable à l'action puisque dans le cas de la production de la lumière, c'est la conjugaison de ces deux éléments qui est nécessaire. La seule force, sans action à travers laquelle elle pourrait se concentrer, ne suffit pas pour éveiller le « sentiment de la lumière ». Le même raisonnement était contenu dans le

⁷⁰ AT, VI, 84, 15-20.

⁷¹ AT, VI, 130, 20-26.

Discours de manière à éviter la confusion entre la modalité en elle-même et sa valeur (le mouvement et la quantité du mouvement par exemple). Il semble donc que dans les deux cas, le lien tracé par Descartes entre la force et la modalité en vient à reléguer la force au titre d'une grandeur mathématique ou géométrique qui ne doit pas être confondue avec l'action qui bénéficie de son impulsion. Finalement, le dernier élément pertinent à l'étude de la force dans le traité de la *Dioptrique* tient à l'analogie que trace Descartes entre la lumière, dont il tente de fournir une nouvelle interprétation, et le jeu de paume qui entretient des similarités intéressantes avec les observations faites en optique :

« Seulement faut-il remarquer, que la puissance, telle qu'elle soit, qui fait continuer le mouvement de cette balle, est différente de celle qui la détermine à se mouvoir plutôt vers un côté que vers un autre, ainsi qu'il est très aisé de connaître de ce que c'est la *force* dont elle a été poussée par la raquette, de qui dépend son mouvement, & que *cette même force* l'aurait pu faire mouvoir vers tout autre côté [...]. »⁷².

L'analogie cartésienne est intéressante à l'aune de l'analyse de la force, mais également dans la perspective élargie de la problématique de la causalité, parce qu'elle fait intervenir les modalités classiques de la mécanique que sont le mouvement, la détermination et la figure. Dans la mesure où la lumière se comporte de la même manière avec les corps environnants qu'une balle qui rebondit sur une surface dure, il devient clair qu'il faut trouver une place dans le discours sur la causalité pour rendre compte de ce concept physique qui est défini comme un mouvement d'une grande force. Dès lors, comment penser dans un cas particulier, celui de la réflexion d'un rayon lumineux par exemple, l'articulation entre la lumière, la force et la causalité physique ? Le mouvement-lumière est transmis d'un corps à un autre par l'entremise de « l'air & des autres corps transparents » de la même manière que le mouvement d'un corps est transmis à un autre corps par impulsion. La force, dans l'interprétation de la *Dioptrique*, représente le degré de vivacité de ce mouvement, avec un seuil minimal qui ne doit pas être dépassé au risque de ne plus susciter « le sentiment de la lumière ». La rencontre avec la surface de réflexion, pour sa part, semble répondre aux mêmes lois que celles utilisées par Descartes dans *Le Monde* ou *Les Principes de la philosophie* pour rendre compte de la collision entre deux corps. Ces lois permettaient de prédire les différents résultats de l'impact entre deux corps incarnant des

⁷² AT, VI, 94, 7-14. Nos italiques.

agencements différents des modalités⁷³. Il y a donc effectivement une occurrence de la causalité qui est impliquée dans le phénomène de la lumière, et bien qu'elle soit décrite comme une modalité et non une substance matérielle, elle répond aux lois de la mécanique des corps.

En ce qui a trait aux *Météores*, ceux-ci présentent une multiplicité d'usages très distincts du concept de force. D'abord, Descartes évoque à plusieurs reprises la force comme étant l'énergie de parties de la matière :

« Puis il faut aussi penser que cette matière subtile est composée de diverses parties, qui, bien qu'elles soient toutes très petites, le sont toutefois beaucoup moins les unes que les autres, & que *les plus grosses*, ou, pour mieux parler, les moins petites, *ont toujours le plus de force*, ainsi que généralement *tous les grands corps en ont plus que les moindres*, quand ils sont autant ébranlés. »⁷⁴.

Cette utilisation de la notion de force est l'une des plus fréquentes dans l'œuvre scientifique de Descartes et représente un élément essentiel pour notre étude : la force serait modulée selon les modalités du corps qu'elle incarne. Plus les parties de la matière sont grandes, plus le degré de force du corps qu'elles composent est grand. Elle est donc ici liée à la grosseur des corps, mais elle l'est tout autant par rapport à la vitesse et au mouvement⁷⁵. Il est donc clair que la force prend son origine des diverses modalités des corps étendus, et ceci semble cohérent avec les textes analysés précédemment. La question centrale concerne la nature de cette relation entre la force des corps et leurs modalités.

À d'autres endroits, Descartes emploie ce terme lorsqu'il est question d'agitation des parties : « Au reste, il faut penser qu'il y a telle proportion entre la force de cette matière subtile, & la résistance des parties des autres corps, que, lorsqu'elle est autant agitée, & qu'elle n'est pas plus subtile qu'elle a coutume d'être en ces quartiers contre la terre, elle a *la force d'agiter & de faire mouvoir* séparément l'une de l'autre [...] »⁷⁶. Un élément mis en lumière dans la précédente citation est le lien que la force entretient avec la résistance, une autre notion qui

⁷³ AT, XI, 38-48 et AT, IX-B, 89-98

⁷⁴ AT, VI, 234-235. Nos italiques. Voir également AT, VI, 253-280-291-332.

⁷⁵ AT, VI, 332-333.

⁷⁶ AT, VI, 236, 21-28. Nos italiques. Voir également AT, VI, 255.

s'ajoute à la constellation déjà riche relative au concept de force. Elle est présente un peu plus loin dans les *Météores* dans le discours consacré aux vapeurs et à leur déplacement dans les nues : « [...] en telle sorte que chacune [les parties de la matière qui composent l'eau et la vapeur] a la force de chasser d'autour de soi toutes celles de ses semblables qui tendent à entrer en la petite sphère qu'elle décrit [...] en telle sorte qu'on y pourra mettre aucun autre corps, qu'elle ne le frappe incontinent avec force, pour l'en chasser [...]. »⁷⁷. Sans employer ici le terme de résistance, la force est tout de même utilisée pour rendre compte du phénomène de la mise en mouvement d'un corps en repos à partir de la force d'un autre, tout cela dans un contexte qui rejette la possibilité du vide. La force intervient donc dans un tout autre ordre de phénomènes qui est celui de la résistance face aux mouvements extérieurs⁷⁸.

Un constat assez clair se dégage de notre survol : la très grande pluralité des usages renvoie à un certain flottement conceptuel en ce que l'idée de la force n'est pas circonscrite de manière stricte et claire par Descartes. Cela a pour effet qu'elle est utilisée dans un grand nombre de contextes hétérogènes. Le même constat avait déjà été souligné dans notre premier chapitre lorsqu'il était question de la causalité dans les textes de nature scientifique. Une fois de plus, le concept était abondamment utilisé, sans que Descartes n'en présente une définition explicite, comme si la force autant que la causalité étaient des notions claires et distinctes *a priori*. Or, plusieurs questions subsistent, et sont d'autant plus centrales à la suite de l'examen du précédent échantillon de ces occurrences : qu'est-ce que la force ? Possède-t-elle une teneur ontologique quelconque ? Quel est son rôle dans la causalité physique ? Confère-t-elle le statut d'agent causal aux corps ? Ces questions ne trouvent pas de réponses dans la sphère scientifique ou physique de la pensée cartésienne. Notre étude nous mène donc à l'œuvre métaphysique afin de trouver les outils conceptuels nécessaires à la résolution de ces interrogations.

⁷⁷ AT, VI, 242-243. Nos italiques. Voir également AT, VI, 288 et 318.

⁷⁸ Loin d'en avoir fait un inventaire exhaustif, la liste des différents usages attribués à la force s'étend bien au-delà des trois évoqués jusqu'ici : la force comme vitesse, vigueur, niveau d'intensité de l'action d'une cause particulière, et plusieurs autres. Respectivement AT, VI, 245-247-262-289 ; AT, VI, 299-303-315-322-333 ; AT, VI, 282.

c. Le concept de force en métaphysique

À partir de nos précédentes analyses, on pourrait défendre l'idée selon laquelle le concept de force chez Descartes reste indéterminé sur le plan théorique et qu'il est plutôt employé de manière commune. En effet, la grande diversité des usages de la force dans les textes scientifiques pourrait être un signe que le philosophe ne lui attribue pas de signification particulière autre que son sens dans le langage commun. Or, dans les *Principes de la philosophie*, Descartes consacre un article complet de la Seconde Partie à définir ce qu'est la force dans les corps. Le texte des *Principes*, et plus particulièrement l'exposé de la force, est ici considéré comme participant à la métaphysique cartésienne en ce sens que Descartes réfléchit dans un cadre théorique abstrait, d'où la désignation de la Seconde Partie du texte comme traitant « Des Principes des choses matérielles ». De manière similaire au segment analysé dans le second chapitre issu du traité du *Monde*, le philosophe ne pense pas à des corps étendus concrets comme c'est le cas dans les *Météores* ou la *Dioptrique*, mais plutôt à des corps abstraits en tant qu'ils sont étendus et présentent certaines modalités. La réflexion s'apparente donc plus à l'ontologie comme questionnement sur la nature fondamentale des choses plutôt qu'à un traité de physique où le regard est fixé sur des entités concrètes dans leur contexte particulier. La présentation de la force par Descartes se déploie donc dans l'article 43 de la Seconde Partie :

« [...] 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 [troisième règle]. De façon qu'un corps qui est joint à un autre corps, a quelque force pour empêcher qu'il n'en soit séparé ; & que, lorsqu'il en est séparé, il a quelque force pour empêcher qu'il ne lui soit joint ; & aussi que, lorsqu'il est au repos, il a de la force pour demeurer en ce repos &... pour résister à tout ce qui pourrait le faire changer. [...] Mais on doit juger de la quantité de cette force par la grandeur du corps où elle est, & de la superficie selon laquelle ce corps est séparé d'un autre, & aussi par la vitesse du mouvement..., & les façons contraires dont plusieurs divers corps se rencontrent. »⁷⁹.

⁷⁹ AT, IX-B, 88. Nos italiques.

Plusieurs éléments importants sont contenus dans ce bref passage. D'abord, la force n'est pas uniquement effective eu égard au mouvement ou à l'action. Elle est également impliquée dans la résistance au changement. Par la confrontation entre ces deux opposés, la mise en mouvement et la résistance au mouvement, la force semble intimement liée aux changements physiques lors de la rencontre entre deux corps. Cette idée est soutenue par les articles qui suivent la définition de la force et où Descartes fait l'inventaire des différents cas de figure dans lesquels deux corps entrent en contact afin de prédire le résultat de l'impact sur la base de leurs différences modales, et par le fait même leurs différents degrés de force⁸⁰. Par exemple, si un corps d'une grosseur x en vient à rencontrer un corps d'une grosseur $2x$ dans la direction opposée, quel serait le résultat de cet impact ? Le plus grand corps, celui qui exprime donc le plus de force, imposera sa détermination à l'autre corps « qui rejailit vers le côté d'où il serait venu », et celui-ci continuera en entraînant le plus petit. Daniel Garber désigne ces cas de figure par l'expression « *simple impact contest* » et y voit le cœur même de la question de la force⁸¹. En effet, Descartes mentionne que la quantité précise de force d'un corps prend racine dans sa grandeur, sa superficie et sa vitesse, sans qu'elle se réduise à l'une ou l'autre de ces modalités. Or, la question se pose encore de savoir ce qu'est la force fondamentalement ? Et où se situe-t-elle dans le corps quand elle n'est pas mobilisée par l'un de ces concours d'impact ? Un premier élément de réponse est directement lié à la loi d'inertie. Celle-ci postule que les corps se maintiennent dans l'état qui est le leur aussi longtemps qu'un agent extérieur ne vient pas altérer cet état initial : « [...] chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se

⁸⁰ Il est important de préciser que le rejet de l'existence du vide par Descartes est un facteur toujours valable dans l'explication de l'impact entre deux corps distincts. À chaque occurrence, un nombre indéfini de corps environnants sont impliqués et influencés par l'impact. Descartes prend le soin de préciser que l'étude des impacts ne contredit pas les autres points de son système physique : « Que l'explication de ces règles est difficile, à cause que chaque corps est touché par plusieurs autres en même temps. [...] il faut, outre cela, considérer comment tous les autres corps qui les environnent peuvent augmenter ou diminuer leur action. » (AT, IX-B, 93).

⁸¹ *Op. cit.*, Garber, *Descartes' metaphysical physics*, p. 244. Dans le contexte de son analyse, Garber accorde une importance particulière aux distinctions entre la version française et latine des *Principes* ; or indépendamment de ces considérations qui ne sont pas essentielles à notre propos, Garber souligne le lien entre la force et le concours d'impact : « [...] a *simple impact contest (IC) model*, where the outcome of a collision depends upon the balance of two forces, the force for proceeding and the force for resisting, where these forces are measured in terms of the modes a body has at the moment of impact; in a moving body, force seems to be measured by the product of size and speed, and in a body at rest, it seems to be measured by the product of the size of the resting body and the speed of the body colliding with it. » (Garber, *Descartes' metaphysical physics*, p. 244).

peut, & que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. »⁸². La loi d'inertie cartésienne semble donc offrir une place pour la force en ce qu'elle désigne « l'état » d'un corps étendu.

Avant de déterminer s'il est possible de qualifier les corps étendus d'agents causaux dans la sphère de la physique sur la base de cette notion de force, il importe de s'attarder à son statut ontologique au-delà de l'utilisation scientifique du concept, qu'est-il possible de statuer au sujet de la nature de la force ? D'abord, elle est quantifiable. Bien qu'il ne soit jamais question chez Descartes de lui attribuer une valeur mathématique précise, il reste qu'elle représente une certaine quantité qui varie du plus au moins et inversement. C'est précisément ce que le concours d'impact évoqué précédemment révèle au sujet de la force. Par différentes modulations des caractéristiques d'un corps, c'est-à-dire ses modalités, celles-ci ont un effet direct sur le degré de force d'un corps. De plus, l'exercice d'évaluation du niveau de force montre que plusieurs modalités hétérogènes peuvent être impliquées. En effet, la force augmente autant par l'augmentation de la grandeur que de sa vitesse. Le concept de force devient donc cette valeur commune à laquelle participent les différentes modalités. Pour illustrer ce point de doctrine par un exemple, il est possible de réitérer le contenu de l'article 47 dans lequel Descartes évoque deux corps de grosseur différente, le corps B étant « plus grand » que le corps C, et qui se rencontrent à une vitesse identique⁸³. Évidemment, le corps B est considéré comme incarnant le plus haut degré de force, ce qui a pour effet qu'« il n'y aurait que C qui rejailit vers le côté d'où il serait venu, & ils continueraient par après leur mouvement tous deux ensemble vers ce même côté ». Dans l'article suivant, les deux corps B et C sont décrits comme étant de même grosseur, mais B est quelque peu plus rapide que C, ce qui une fois de plus résulte dans un plus haut niveau de force. Le résultat est identique au cas de figure précédent : « [...] ils iraient tous deux ensembles, comme devant, vers le côté d'où C serait venu [...] »⁸⁴. Ces exemples démontrent que malgré l'hétérogénéité des éléments modulés, dans le cas présent la grandeur et la vitesse,

⁸² AT, IX-B, 84-85.

⁸³ AT, IX-B, 90.

⁸⁴ AT, IX-B, 90.

ceux-ci participent tout autant à la magnitude de la force et font en sorte que le même effet est produit, indépendamment de la provenance de la force.

La seconde caractéristique de la force cartésienne est sa nécessaire situation particulière. En effet, Descartes affirme que l'« on doit juger de la quantité de cette force par la grandeur des corps où elle est, & de la superficie selon laquelle ce corps est *séparé des autres*, & aussi par la vitesse du mouvement..., & les *façons contraires* dont plusieurs divers corps se rencontrent. »⁸⁵. La force est donc situationnelle. Il n'y aurait aucune manière d'y référer indépendamment du corps étendu concret dans lequel elle s'incarne. Cette idée était déjà présente dans le concours d'impact lorsqu'avait été soulevée la possibilité de penser une force indépendamment de son moment d'expression dans l'impact avec d'autres corps. Or, il semble qu'une telle chose ne soit pas permise dans l'exposé métaphysique de la force. Il n'est donc pas possible de voir dans la force une détermination ontologique puisqu'elle n'a aucun ancrage dans la nature fondamentale des corps.

Quelles sont alors les autres possibilités ? Comment définir la force si elle n'existe pas dans les corps ? Pour reprendre les catégories classiques de l'ontologie cartésienne, il serait pertinent d'évaluer s'il est possible d'assimiler la force à un concept déjà présent chez Descartes. La première catégorie est celle de substance. Mais il est évident que la force n'est pas substantielle ; d'abord parce que Descartes circonscrit cette classe aux seules substances que sont la matière et l'âme, et ensuite parce que la preuve a déjà été faite que la force était dépendante d'un contexte et d'une situation particulière, qu'elle n'avait donc pas l'indépendance ontologique requise à un être substantiel. En effet, la substance est définie dans les *Principes* comme « une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même »⁸⁶. Il est intéressant de mentionner l'empressement dont fait preuve Descartes à rallier une telle affirmation au sujet de la substance, en l'occurrence « qu'elle n'a besoin que de soi-

⁸⁵ AT, IX-B, 88. Nos italiques.

⁸⁶ AT, IX-B, 47.

même » pour exister, à sa conception de la causalité par le biais de la thèse de la création continuée. Descartes précise :

« 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, & *il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue & conservée par sa puissance*. [...], mais pour ce 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 celle-ci des substances, & celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. »⁸⁷.

La seconde catégorie de l'ontologie cartésienne à considérer est celle du mode. Descartes la définit de la manière suivante : « [...] lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon [...]. »⁸⁸. À la lumière de cette définition, il est impossible de catégoriser la force comme étant un mode étant donné qu'elle n'est pas une façon d'être d'un corps, qu'elle ne le dispose pas autrement que le font déjà les autres modes. Un corps se particularise par sa figure, son mouvement (vitesse ou détermination), sa grandeur, mais la force n'ajoute rien à ce portrait. Elle s'exprime plutôt dans les éléments qui viennent d'être énumérés. La force n'est donc ni une substance ni un mode. Qu'en est-il de l'attribut ? « [...] 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. »⁸⁹. L'attribut est la première catégorie qui n'est pas invalidée *a priori* par le seul cadre conceptuel cartésien. En effet, la force respecte la définition citée en ce sens qu'elle est effectivement dépendante en tout point d'une substance et de ses modalités pour fonder sa propre signification, ainsi que par la nécessité d'avoir un intermédiaire substantiel au moment de l'impact. En étant totalement dépourvue de consistance ontologique ou substantielle, la force a besoin d'un corps particulier pour s'actualiser au moment de l'impact avec un corps opposé. Or, la désignation de la force comme étant un attribut nécessite tout de

⁸⁷ AT, IX-B, 47. Nos italiques.

⁸⁸ AT, IX-B, 49.

⁸⁹ AT, IX-B, 49.

même une restriction : les attributs ne sont pas tous de même portée théorique. Au cœur de l'article 53 de la Première Partie, Descartes fait la précision suivante :

« Mais, encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un... en chacune, qui constitue sa nature & son essence, & de qui tous les autres dépendent. À savoir l'étendue en longueur, largeur & profondeur constituent la nature de la substance corporelle ; & la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, & n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu [...]. »⁹⁰.

Si la force est un attribut, elle en est donc un secondaire, au même titre que l'existence ou la durée⁹¹. Dans la mesure où la force est pensée comme un attribut secondaire des corps étendus, il est nécessaire de tirer les implications théoriques de la dépendance qui unit un attribut à la substance. L'argument a déjà été fait que la spécificité de la force réside dans son ancrage dans les modalités du corps, dans les quantités du mouvement et de la grandeur en particulier, pour en abstraire une valeur unique qui fixe le degré de force du corps. De plus, si la force s'épuise dans ce rapport aux modalités qui la détermine, il n'y a pas de raison pour renverser ce qui a été dit jusqu'ici et lui attribuer un statut ontologique fort, c'est-à-dire la considérer comme un type d'entité à part entière bénéficiant d'un certain degré de réalité ontologique. Ces deux constats permettent une interprétation de la force selon laquelle cette dernière devient une idéalisation mathématique, une mathématisation des corps particuliers dans la nature. En effet, la force unifie les valeurs hétérogènes qu'expriment un corps en une valeur unique qui permet de comprendre son état actuel par rapport aux corps qui l'entourent et ainsi de prédire l'issue d'une éventuelle interaction causale par contact ou impulsion. La force devient donc une idéalisation d'un corps concret, plutôt qu'une réalité ontologique contenue quelque part à l'intérieur de chaque partie de la matière étendue.

⁹⁰ AT, IX-B, 48.

⁹¹ AT, IX-B, 49.

Une telle interprétation de la force est, selon plusieurs aspects, en adéquation avec le propos de John Byron Manchak dans son article *On Force in Cartesian Physics*⁹². L'auteur distingue trois ordres hiérarchiques à l'intérieur de l'ontologie des substances cartésiennes⁹³. D'abord, Dieu se situe au sommet de la hiérarchie en tant que substance première, parfaite, infinie, et entièrement indépendante sur le plan de l'existence. Les second et troisième ordres renvoient à la substance matérielle en tant qu'elle est connue de deux manières distinctes. Le second ordre est occupé par la matière étendue en elle-même, donc en tant que *res extensa* ; le troisième interpelle la matière étendue en tant qu'elle représente la multitude des corps particuliers. Respectivement, ces ordres peuvent être désignés comme primaire (Dieu), secondaire (*res extensa*) et tertiaire (corps particuliers). Le système hiérarchique que Manchak décrit comporte également un second versant qui fonctionne selon une logique de déclinaison dans laquelle chaque substance reçoit des catégorisations supplémentaires basées sur sa position par rapport aux autres éléments de la hiérarchie. Néanmoins, ce second registre n'est pas nécessaire au présent propos. Manchak défend donc un rapprochement entre la force et la *res extensa*, au point où la force peut être considérée comme se situant autant dans l'ordre secondaire que l'ordre tertiaire⁹⁴. Cette double attribution est possible selon la logique que la distinction relève du fonctionnement de l'intellect humain qui impose ses propres limitations à l'objet de son étude, étant donné que le second et troisième ordre renvoient au même objet conçu de deux points de vue distinct : la substance étendue. Du moment où la force est identifiée à la *res extensa*, les implications sont majeures sur la caractérisation de la force, mais également sur la causalité physique et la question de savoir si la force octroie un pouvoir causal aux corps :

« Finally, because force is the attribute demonstrating the cause of motion (God) in bodies, one may ask what the relationship is between God and the attribute of force. In my interpretation, God creates and maintain res extensa (which is, strictly speaking, identical to force at the secondary level) such that it appears to us when we make sensory

⁹² Manchak, J. B. « On Force in Cartesian Physics », dans *Philosophy of science*, vol. 76, 2009, pp. 295-306. L'essentiel du contenu de l'article de Manchak se base sur les travaux de Lawrence Nolan (Nolan, L. « Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes » dans *Topoi*, n° 16, 1997, p. 129-140) et Alice Sowaal (Sowaal, A. « Idealism and Cartesian Motion » dans *A Companion to Rationalism*, éd. par A. Nelson, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 250-261)

⁹³ *Ibid*, p. 300-301.

⁹⁴ *Ibid*, p. 302.

observation that bodies interact in a regular fashion, in accordance with law three. [...] Thus, it seems that because the imparting of motion through force is something that occurs entirely “in creature” objectively speaking (“in God”) there is no such transfer of motion. Thus, our attempt to geometrically understand the imparting of motion through force is misguided. It is our confused, sensory thought (as opposed to distinct purely intellectual thought) that provides the impulse to view force as anything but res extensa itself. »⁹⁵.

L'interprétation de Manchak offre une réponse claire aux questions soulevées précédemment : qu'est-ce que la force ? La *res extensa* en tant qu'elle est par elle-même et dans l'ensemble des corps particuliers. Est-ce que la force est indépendante de l'action causale de Dieu et offre une clé d'interprétation de la philosophie cartésienne où les corps sont des agents causaux authentiques ? La réponse est ici négative, puisqu'elle est directement causée par Dieu, ce qui invalide toute possibilité de penser une causalité sui generis dans la physique. La force et la *res extensa* n'étant qu'une seule chose, la matière ne peut agir sur elle-même selon les critères de l'agentivité mentionné précédemment dans le premier chapitre⁹⁶.

Plusieurs autres commentateurs se sont penchés sur la notion de force en passant par des chemins différents que celui de l'ontologie des substances. Richard S. Westfall ne remet pas en question l'existence de celle-ci sur la base de l'analyse des textes scientifiques selon lesquels la réalité de la force irait de soi. Il considère que la force est quelque chose que les corps possèdent et qui leur permet d'agir causalement⁹⁷. Tad Schmaltz, pour sa part, soulève deux idées intéressantes eu égard à la force dans les travaux cartésiens. D'abord, Schmaltz mentionne un facteur important qu'est le rejet par Descartes des formes substantielles d'origine aristotélicienne⁹⁸. En refusant d'admettre dans son système une notion obscure et confuse comme le sont les formes substantielles, il ne peut, par le fait même, accepter l'introduction d'une « force » qui serait contenue dans les corps et qui leur permettrait d'agir les uns sur les

⁹⁵ *Ibid*, p. 302-303.

⁹⁶ *Op. cit.*, Olivo, p. 99.

⁹⁷ *Op. cit.*, Westfall, p. 64.

⁹⁸ Descartes, R. *Œuvres complètes I : Premiers écrits*, dir. par Beyssage, J. M. et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2013, p. 333-335 ; *Discours de la méthode* (AT, VI, 28-19) et *Principes de la philosophie* (AT, IX-B, 43).

autres, en plus d'être au principe même de l'issue de ces actions (comme c'est le cas dans le concours d'impact)⁹⁹. Ce qui expliquerait les affirmations prudentes de Descartes au sujet de la nature des forces. Le philosophe aurait risqué de se faire reprocher précisément ce qu'il condamnait chez ses opposants. Ce raisonnement explique peut-être le peu d'espace consacré à la nature de la force dans le corpus cartésien, malgré son utilisation abondante en physique. Le second apport de Tad Schmaltz tient à l'identification de la force à un mode qu'il établit sur la base de son rôle dans la physique, et plus précisément dans les collisions : « [...] *for Descartes the bodies in motion that God continuously conserves have as modes of their duration various forces that determine the outcomes of collisions [...]. These forces and inclinations are therefore true causes secundum fieri that produce the particular changes due to contact among bodies.* »¹⁰⁰. Selon Schmaltz, le fait que la force d'un corps permette de déterminer si un corps « rejaillit » ou non advenant un impact est suffisant pour lui concéder le titre d'agent causal responsable de changements dans la nature. Finalement, Daniel Garber exprime sa position de manière concise dans la citation suivante : « [...] *Cartesian force is nowhere at all, I shall argue.* »¹⁰¹. Il défend son point de vue en se fondant sur une lecture occasionnaliste de Descartes dans laquelle Dieu est le seul réel agent causal, de sorte que tout discours sur les causes, incluant l'utilisation par Descartes du concept de force, constituerait une simple « façon de parler » de la seule et unique cause qu'est Dieu :

« [...] *all there really are in this case as in the other are bodies with different degrees of motion and rest, and God, who sustains that motion and rest, and reconciles incompatible modes in different bodies. And so, on this view, force is nowhere, strictly speaking, not in God, who is the real cause of all motion in the inanimate world, and not in bodies, which are the recipients of the motion that God causes.* »¹⁰².

À la suite de cette analyse, il pourrait être pertinent de faire un retour sur les textes scientifiques afin de raccorder cette nouvelle compréhension métaphysique du concept de force à son emploi concret dans le corpus cartésien. D'abord, l'idée selon laquelle la force prenait

⁹⁹ *Op. cit.*, Schmaltz, p. 116.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰¹ *Op. cit.*, Garber, *Descartes' metaphysical physics*, p. 297.

¹⁰² *Ibid.*, p. 298.

ancrage dans les modalités des corps a été évoquée à plusieurs reprises. L'étude métaphysique, ainsi que le cadre offert par l'article de John Byron Manchak permettent de rendre compte de ce phénomène. En effet, en identifiant la force à la fois à la *res extensa* et aux corps particuliers, il est compréhensible que le changement du mode d'un corps ait des répercussions sur le degré de force de ce même corps puisqu'un mode est ce qui diversifie et particularise le corps. Le corps et la force étant ici conçus comme une seule et même entité, le changement d'une modalité affecte autant le premier que le second, la distingue par ses caractéristiques propres. De plus, les usages du concept de force qui semblaient attribuer un certain degré de force à un corps, comme c'était le cas dans le *Discours de la méthode* et les *Météores*, sont eux aussi dès lors plus intelligibles. La force et les corps partagent le même rang dans la hiérarchie ontologique des substances. Il est donc acceptable d'utiliser les deux termes de manière interchangeable.

d. Conclusion

Le propos de Manchak rejoint l'analyse métaphysique précédente par sa méthode qui se base sur la hiérarchie inhérente à l'ontologie cartésienne, ainsi que par ses conclusions qui refusent à la force toute qualification impliquant une quelconque réalité ontologique. Le résultat de cette analyse pointe vers l'impossibilité de voir dans le concept de force un candidat légitime pour fournir aux corps matériels un pouvoir causal réel et indépendant de celui de Dieu. Selon les deux voies d'analyse, la force se réduirait à constituer un synonyme des corps étendus, que ce soit en tant qu'idéalisation ou à travers son identification à la *res extensa*.

5. Conclusion finale

L'objectif du présent mémoire, au-delà de la simple compréhension des théories et concepts cartésiens, était de trouver une réponse à deux questions bien précises : quels sont les agents causaux authentiques dans les interactions entre les corps matériels ? Et est-ce qu'il existe un tel agent qui ne soit pas Dieu ?

Le premier chapitre a permis de poser les bases conceptuelles nécessaires à une telle entreprise. D'abord un premier survol du corpus scientifique cartésien révèle l'utilisation abondante et apparemment non problématique de la notion de causalité. Or, cet usage trivial du concept se problématise au moment de son opposition avec le versant métaphysique de la pensée de Descartes. L'introduction de la théorie de la création continuée, répétition infinie de l'acte créateur de Dieu, complexifie grandement le traitement de la causalité dans la physique puisqu'il devient difficile de penser une action qui puisse se soustraire à l'acte divin de création. Le besoin de comprendre le mécanisme derrière cette théorie cartésienne de la création a mené à l'étude de sa conception du temps. L'opposition entre les interprétations continuiste et discontinuiste ont abouti au constat que sur la seule base de la physique et des corps (en rejetant donc l'appel à la pensée et à l'âme), les textes semblent s'orienter davantage vers une vision discontinuiste du temps. Le premier chapitre s'est clos sur le constat de l'ampleur du problème de penser la causalité dans un cadre où le temps n'est pas continu et dans lequel le futur n'est pas tributaire du présent et du passé.

Le second chapitre a repris la théorie de la création continuée étudiée jusque-là de manière générique pour la restituer dans le contexte de ses différentes formulations à travers les œuvres de Descartes. Cet exercice a permis de mettre en lumière les variations considérables d'un texte à l'autre, variations qui ont des répercussions majeures sur la façon de concevoir la causation du monde par Dieu. Le *Discours de la méthode* présente un modèle concurrentiste où

l'apport d'autres agents comme les lois de la nature est nécessaire afin de rendre compte de l'organisation du monde ; or Dieu conserve une puissance essentielle en ce sens qu'il supporte l'action de ces agents par son « concours ordinaire ». Le traité du *Monde*, pour sa part, accorde une place encore plus proéminente à ces agents non divins avec un modèle causal conservationniste dans lequel Dieu ne fait qu'octroyer l'existence à la matière et aux corps, ceux-ci étant dès lors indépendants et autonomes sur le plan causal. Les *Méditations métaphysiques* amorcent la tendance qui se prolongera dans les *Principes de la philosophie* de restreindre graduellement la sphère des candidats potentiels au rôle d'agent causal pour réaffirmer plutôt l'omnipotence de Dieu. Descartes ne présente donc pas un modèle causal unique qui soit constant et cohérent à travers l'ensemble de son œuvre. Or il est indéniable que les travaux plus tardifs accroissent le pouvoir de l'action divine.

Le troisième chapitre s'écarte de la théorie de la création continuée pour considérer plutôt l'ontologie cartésienne. Plus précisément, il s'agissait d'examiner le concept de force pour offrir une clé d'interprétation féconde dans l'étude du système cartésien en ce qui a trait au potentiel causal des corps et de la matière. Une fois de plus, le survol du corpus scientifique révèle un usage considérable du concept de force, comme c'était le cas avec la causalité, sans que celui-ci soit défini ou utilisé de manière systématique. La première définition apparaît dans les *Principes* et statue que la force trouve sa source dans la loi d'inertie ; également, qu'elle tire son degré de puissance des modalités du corps qu'elle incarne. L'examen de l'ontologie cartésienne a permis de considérer l'attribut secondaire comme pouvant mieux qualifier la force, écartant par le fait même de la désigner comme mode ou substance. De plus, le lien de dépendance qu'elle incarne entre la force et la substance est garanti par l'apport indéniable des modes. Finalement, le survol d'un article rédigé par John Byron Manchak a offert une interprétation alternative qui identifie la force à la *res extensa* sur la base de la hiérarchie inhérente à l'ontologie cartésienne. Par le fait même, la force perd sa prérogative causale étant donné qu'elle est récupérée et soumise à l'acte créateur de Dieu.

À la lumière de tout ce qui précède, il est temps de conclure sur les deux questions maîtresses du mémoire : quels sont les agents causaux authentiques dans les interactions entre les corps matériels ? Évidemment, Dieu est l'un d'eux, mais il est possible d'ajouter les lois de la nature et les corps étendus à cette liste dans la mesure où les formulations du *Discours* et du *Monde* permettent de les admettre. Est-ce qu'il existe, dans le monde physique tel que conçu par Descartes, un agent causal qui n'est pas Dieu ? Si le critère pour cela est que l'entité soit systématiquement en position d'agir causalement, peu importe la situation, et cela à travers l'ensemble du corpus, la réponse est négative. Dieu reste le seul agent causal authentique eu égard aux interactions entre les corps. Il semble que la seule voie possible pour compléter l'action divine soit à trouver dans l'action de l'âme humaine, second versant du dualisme cartésien. Or cette question outrepassse le champ de la présente analyse.

6. Bibliographie

Sources primaires :

Aristote. (2002). *Physique*, Paris, Gallimard.

Descartes, R. (1964-1974). *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery, présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin, 10 tomes.

– (1992). *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion.

– (2013). *Œuvres complètes*, dir. par Beyssage, J. M. et D. Kambouchner, Paris, Gallimard.

Héraclite. (2017) *Fragments recomposés*, prés. par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France.

Sources secondaires :

Ariew, R., J. Cottingham et T. Sorell (1998). *Descartes' Meditations: background source materials*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bergson, H. (1963). « L'Évolution créatrice » dans *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, p. 487-802.

Beyssade, J.-M. (1979). *La philosophie première de Descartes*, Paris, Éditions Flammarion.

Carraud, V. (2002). *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France.

Clatterbaugh, K. (1999). *The causation debate in modern philosophy*, New York, Routledge.

- (1995). « Cartesian Causality, Explanation, and Divine Concurrence », dans *History of Philosophy Quarterly*, vol. 12, n° 2.

Cottingham, J. (1997). « Force, Motion and Causality: More's Critique of Descartes », dans Rogers, G. A., J. M. Vienne et Y. C. Zarka (Éd.), *Cambridge Platonists in Philosophical Context : Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht, Kluwer.

De Buzon, F. et Carraud, V. (1994). *Descartes et les Principia : Corps et mouvement*, Paris, Presses Universitaires de France.

Gabey, A. (1980). « Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton », dans Gaukroger, S. (Éd.), *Descartes : Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, Harvester Press.

Garber, D. (1992). *Descartes' metaphysical physics*, Chicago, The University of Chicago Press.

- (2001). *Descartes embodied: reading cartesian philosophy through cartesian science*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (2017). *Early Modern Cartesianisms*, Oxford, Oxford University Press.
- Gaukroger, S. (2002). *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2006). *The emergence of a scientific culture : science and the shaping of modernity*, Oxford, Oxford University Press.
- Gilson, E. (1930). *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- (1962). « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome 1 et 2, Paris, Éditions Aubier.
- (1954). « Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59, n° 1.
- Kolesnik-Antoine, D. (2009). *L'homme cartésien : la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. *Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes.
- Laporte, J. (1950). *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Leijenhorst, C. (2005). « La causalité chez Hobbes et Descartes », dans Weber, D. (Éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Manchak, J. B. (2009). « On Force in Cartesian Physics », dans *Philosophy of science*, vol. 76, pp. 295-306.
- Mehl, É. (2009). *Descartes et la visibilité du monde*, Paris, Presses universitaires de France.
- Menn, S. (1998). *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Olivo, G. (1997). « L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité », dans Biard J. et R. Rashed (Éd.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Ott, W. (2009). *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Pessin, A. (2003). « Descartes's Nomic Concurrentism : Finite Causation and Divine Concurrence », dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, n° 1.
- Prost, J. (1907). *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, Éditeurs Paulin et Cie.

Rodis-Lewis, G. (1971). *L'œuvre de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- (1995). *Descartes*, Paris, Calmant-Lévy.

Schmaltz, T. M. (2008). *Descartes on causation*, Oxford, Oxford University Press.
- (2017). *Early Modern Cartesianisms*, Oxford, Oxford University Press.

Wallace, W. A. (1974). *Causality and Scientific Explanation: Classical and Contemporary Science*, Michigan, University of Michigan Press.

Westfall, R. S. (1971). *Force in Newton's Physics : The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, New York, Macdonald/Elsevier.