

**Descartes**  
**Commentaire des *Passions de l'âme***

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

#### ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Outre les oeuvres majeures de Descartes, on lira avec profit un certain nombre de ses lettres ayant trait aux passions de l'âme, notamment la correspondance avec la Princesse Élisabeth à partir de mai 1643, ainsi que les lettres : au P. Mesland du 9 février 1645, à Clerselier du 17 février 1645, au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, à Chanut du 1er février 1647, à Huygens du 27 décembre 1647, à Silhon de mars ou avril 1648, à Arnauld du 4 juin et du 29 juillet 1648.

Descartes n'est guère intelligible sans une bonne connaissance de la philosophie scolastique d'inspiration aristotélicienne. Quantité d'éléments d'analyse du traité des Passions se trouvent déjà dans le Deuxième livre de la *Rhétorique* d'Aristote, ainsi que dans son *Éthique à Nicomaque*. La médiation principale entre Aristote et Descartes est sans doute la *Somme de Théologie* de saint Thomas (2ème partie).

Je trouve à cet égard assez irremplaçables les livres qu'Étienne Gilson a consacrés à Descartes, notamment ses *Études sur le Rôle de la Pensée médiévale dans la Formation du*

**Système cartésien**, l'*Index scolastico-cartésien*, et l'édition commentée du *Discours de la Méthode* (Vrin).

Sans doute les *Essais* de Montaigne ne sont-ils pas non plus à négliger.

Pour ce qui est des commentaires modernes, outre les classiques d'Alquié et de Gueroult, je crois recommandables :

P. Mesnard, *Les Passions de l'Âme*, édition commentée (Hatier-Boivin, Paris 1937).

*Essai sur la Morale de Descartes* (Paris 1936).

J.M. Beyssade, *La classification cartésienne des passions* (Revue Internationale de Philosophie n° 146, 1983).

E. Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède* (Paris 1942).

H. Lefebvre, *De la morale provisoire à la générosité* (Cahiers de Royaumont n° 2, Paris 1957).

Jean-Maurice Monnoyer a fait précéder son édition du traité des Passions (TEL Gallimard) d'une introduction sur "La pathétique cartésienne", érudite, suggestive, inégalement claire dans le détail.

Le texte ici présenté fut d'abord un cours proposé aux khâgneux du Lycée Pierre-de-Fermat à Toulouse. L'enseignement étant, selon la belle formule aristotélicienne *l'acte commun du maître et du disciple*, ils méritent d'être nommés d'abord puisqu'il est clair qu'ils y ont eu leur part.

Cette origine explique aussi les limites du propos : il s'agit d'un *outil de travail*, élaboré dans la perspective de la préparation d'un concours de recrutement. On n'y trouvera donc nulle prétention à l'originalité philosophique, non plus qu'à l'exhaustivité en matière de documentation universitaire.

Le but - modeste - était d'aider à la lecture et à la compréhension du texte cartésien, sans lui substituer constamment le commentaire comme s'il ne s'expliquait jamais assez bien lui-même, mais en suggérant la structure de son développement logique, et en le rapprochant d'autres passages de l'auteur, voire en le confrontant à ses sources, pour autant qu'il s'en démarque tout en s'en inspirant.

L'outil de travail veut être aussi une *invitation à la lecture*. C'est pourquoi nombre de textes sont mentionnés sans être cités *in extenso*.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **INTRODUCTION : articles 1 à 4.**

L'a. 1 offre une entrée en matière doublement paradoxale :

1/ Descartes entreprend de traiter un sujet - *les passions* - sur lequel tout le monde lui paraît s'être trompé bien qu'il soit l'objet de l'expérience la plus commune.

2/ Il commence par reprendre une définition de l'*action* et de la *passion* qui renvoie à la théorie aristotélicienne du mouvement, défini dans la *Physique*<sup>1</sup> comme " acte du moteur dans le mobile ".

Suarez écrivait : " Action et passion sont en réalité tellement jointes en un seul mouvement ou changement que ni l'action n'est séparable de la passion, ni la passion de l'action... Car il ne saurait se produire de passion dans un sujet sans qu'elle procède d'un agent, puisqu'il ne peut y avoir d'effet sans cause ; mais du seul fait qu'elle procède de l'agent, on trouve en ce changement la véritable notion de l'action... Inversement il ne peut y avoir d'action venant d'un sujet qui du même coup n'entraîne une passion, car si elle est engendrée d'un sujet, c'est dans un sujet qu'elle trouve son aboutissement et c'est en lui qu'elle est engendrée ; il y a

---

<sup>1</sup> Livre III, ch.3.

donc passion et réception de la part d'un tel sujet ; sont donc absolument inséparables la passion et une action de cette sorte<sup>22</sup>.

En fait :

1/ Pour Descartes, les Anciens avaient tout sauf la *méthode* - les " chemins " - c'est-à-dire la construction déductive d'une théorie des passions à partir d'*idées claires et distinctes*. Il faut donc tout reprendre à zéro, suivant les règles de la Deuxième Partie du *Discours*. Mais Descartes va surtout mettre en ordre un matériau théorique et empirique hérité.

2/ La proposition de la scolastique aristotélicienne est implicitement une justification du *dualisme* : pour que l'homme éprouve des passions, il faut qu'il soit deux en un. Les passions de l'âme au sens propre seront ce que l'âme subit du fait d'une activité qui n'est pas la sienne mais celle du corps (a.2).

Selon saint Thomas, l'âme, principe formel de l'organisme, " acte premier d'un corps possédant la vie en puissance "<sup>23</sup>, est essentiellement *acte*. C'est donc seulement " par accident " que l'âme pâtit, en tant qu'elle est " unie au corps "<sup>24</sup>, au sens où elle est la forme d'une substance composée qui ne s'identifie pas à sa forme même mais comporte une matière et par suite la passivité qui est inhérente à celle-ci.

L'a.3 transforme le dualisme en un principe méthodologique dans lequel il est fait appel conjointement à l'expérience et à la conception : ce " que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps ", c'est tout changement qui ne se ramène pas à un déplacement, car " toute la nature de l'esprit consiste seulement à penser, là où toute la nature du corps consiste seulement en ce point, que le corps est une chose étendue, et aussi qu'il n'y a rien de tout de commun entre la pensée et l'extension "<sup>25</sup>. Les changements qualitatifs - *altérations* chez Aristote - appartiennent à l'âme et non pas au corps ; ils sont en ce sens *subjectifs*.

Difficultés :

1/ Qu'entendre par " corps tout à fait inanimés " (a.3) ? On pense aux corps inertes et aux cadavres. Mais les vivants autres que l'homme sont pour Descartes sans âme, d'après la Cinquième partie du *Discours*. Descartes a conscience du problème que pose sa conception de la bête, du fait que celle-ci semble éprouver des passions - en témoigne la Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 : " Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles ont des pensées ".

2/ L'exemple de la chaleur (a.4) est problématique, car la chaleur est une qualité sensible. Dans la Deuxième des *Méditations*, moyennant l'expérience imaginaire du *morceau de cire* (§ 12), le corps est distingué, en son essence, de ses qualités. Dans la Sixième (§§ 26 et 28), l'attribution des qualités au corps fait partie des *préjugés* que Descartes rejette. La mention de la chaleur trouve son explication à l'a. 5. Descartes y reviendra dans les a. 13 et 24.

## I. LE CORPS ET SES FONCTIONS : PRINCIPES D'ANATOMIE ET DE PHYSIOLOGIE CARTÉSIENNES.

### A. L'organisme selon Descartes : a. 5 à 7.

#### a. Réfutation d'une erreur. La conception cartésienne de la mort.

---

<sup>22</sup> SUAREZ, *Metaphysicae disputationes*, 48, I, 9, cité par Étienne Gilson dans son *Index scolastico-cartésien*, p. 8.

<sup>23</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre II, ch.1, 412a 27-28.

<sup>24</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia IIae*, q. 22, a. 1.

<sup>25</sup> DESCARTES, *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T. VII, p. 358.

L'a. 5 vise l'*hylémorphisme* aristotélicien. Entre un vivant et son cadavre, il y a seulement "homonymie"<sup>6</sup> selon Aristote : le cadavre est la matière qui reste du vivant lorsqu'a cessé d'y être actif le principe formel qui assure son unité organisée et son identité dynamique d'être subsistant en devenir. La comparaison entre vivant et cadavre servait de justification à la notion hylémorphiste du composé : le cadavre est un vivant qui a perdu sa forme. Et l'âme étant "l'acte premier"<sup>7</sup>, c'est-à-dire le principe organisateur du corps, on peut y voir le principe des mouvements et de la chaleur spécifique de ce dernier.

L'erreur consiste ici pour Descartes à prendre l'effet pour la cause. La séparation de l'âme résulte de la corruption du corps et non pas celle-ci de celle-là : "la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme" (a.6), parce que la volonté de mourir ne suffit pas à causer la mort sans une intervention mécanique sur le corps. Même dans le cas du suicide l'âme subit la mort comme un résultat forcé.

Difficultés :

1/ Descartes ne se met pas beaucoup en peine de justifier son point de vue. On peut se demander si le dualisme n'est pas simplement présupposé ici : car la chaleur et le mouvement ne sauraient être les effets d'une *res cogitans*, et faire de l'âme un principe de vie, c'est introduire dans l'explication physique un principe psychique qui n'y a pas sa place<sup>8</sup>. Une telle causalité ne peut être qu'une *qualité occulte*. C'est pourquoi Descartes n'attribuera à l'âme qu'un pouvoir - encore problématique - de modifier les mouvements corporels, car ce n'est pas elle qui les cause.

2/ Descartes n'explique pas pourquoi la corruption du corps entraîne nécessairement la séparation de l'âme, pourquoi une âme ne peut rester unie à un corps mort. La réponse implicite est qu'un corps qui se décompose ne peut plus servir d'instrument : "tandis qu'il est uni au corps, il [l'esprit] s'en sert comme d'un instrument pour faire ces sortes d'opérations auxquelles il est pour l'ordinaire occupé"<sup>9</sup>. L'âme n'est pas le principe de l'unité organique : cette unité est celle d'un assemblage matériel et mécanique que sa construction rend apte à l'usage qu'en fait l'âme<sup>10</sup>.

#### **b. Le vivant comme machine (a.6).**

Le paradigme est l'*automate* artificiel : *l'art imite la nature* au point de reproduire la spontanéité de mouvement qui la définit en tant que telle chez Aristote<sup>11</sup>. S'il peut y avoir un automate purement mécanique et matériel, alors cette spontanéité de mouvement qu'est la vie doit s'expliquer aussi mécaniquement.

Descartes réinterprète l'analogie aristotélicienne entre le vivant et l'*artefact* : au lieu d'en tirer la distinction du naturel et de l'artificiel, il applique à l'automate la définition aristotélicienne de l'être naturel. Ainsi l'horloge a en elle-même son principe de mouvement (le ressort et le balancier) ; mais il s'agit d'un principe corporel (une pièce qui pousse les autres).

---

<sup>6</sup> Voir : ARISTOTE, *Parties des Animaux*, Livre I, ch.1, 640b 33 ss.

<sup>7</sup> Voir note 3.

<sup>8</sup> Voir sur ce point : ÉTIENNE GILSON, *Études sur le Rôle de la Pensée médiévale dans la Formation du Système cartésien*, 2ème partie, ch. 1.

<sup>9</sup> DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes Objections*, A.T., VII, p. 352.

<sup>10</sup> Voir : *Id.*, *Traité de l'Homme*.

<sup>11</sup> Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre II, ch.1.

D'où l'analogie :

### Automates

#### Naturels

Vivant  
Cadavre

#### Artificiels

Machine en état de marche  
Machine cassée

Difficultés :

1/ Descartes fait abstraction ici de la différence des genèses (*génération* et *fabrication*) : la machine est supposée montée et fonctionnant. La biologie par la suite insistera à nouveau sur la distinction aristotélicienne entre le montage de la machine (le principe *externe* étant ici l'artisan avec ses mains et ses idées) et l'*autogenèse* du vivant (autoconstruction, autorégulation, autoréparation...). Kant s'en fera l'écho dans la Deuxième partie de la *Critique de la Faculté de juger*.

2/ Descartes n'envisage pas le cas de la machine en état de marche mais non remontée, qui pourrait marcher à nouveau si un agent extérieur la remontait. L'arrêt d'une horloge est techniquement réversible, la mort naturellement irréversible.

#### c. La machine humaine (a.7).

Description concise de l'organisme avec ses quatre appareils : digestif, cardio-vasculaire, musculaire, nerveux.

Points remarquables :

1/ Le rôle du sang dans la nutrition de l'organisme.

2/ La circulation sanguine, découverte par Harvey vers 1620 (son *De Motu Cordis* est publié en 1628). Descartes fait son éloge dans la Cinquième partie du *Discours*, où il compare sa propre explication avec celle de Harvey.

3/ La corrélation entre les muscles opposés.

4/ Le rattachement de tous les nerfs au cerveau et la circulation très rapide des *esprits animaux*, qualifiés ici de "vent très subtil", expression qui n'est pas sans évoquer les atomes qui dans l'épicurisme composaient l'âme et devaient rendre compte des phénomènes psychiques. En général les Anciens et les scolastiques pensaient que le cœur et les artères servaient à ventiler l'organisme avec l'air du poumon et à transformer l'air extérieur en *esprit*<sup>12</sup>, lequel désigne ici une réalité matérielle et non pas comme plus haut l'essence immatérielle de l'âme.

#### B. Le cœur principe de vie : a. 8 à 11.

##### a. Explication de la pulsation cardiaque (a. 8-9).

---

<sup>12</sup> On peut consulter sur ce point l'Introduction de J.M. MONNOYER à son édition du *Traité*, et GILSON, *op. cit.*, ch. II.

La vie cesse lorsque le cœur s'arrête de battre : tout indique qu'il est le véritable moteur de l'organisme. Il s'agit d'expliquer comment il exerce cette fonction motrice.

L'explication est l'objet d'une controverse entre Descartes et Harvey. Celui-ci pensait que le cœur faisait circuler le sang en l'envoyant dans les artères par une contraction périodique. Il attribuait donc au cœur - comme certains scolastiques - une *vis pulsifica*, d'ailleurs commune au cœur et aux artères.

Descartes ne pouvait admettre cette explication : faisant appel à une faculté ou vertu innée du muscle cardiaque, elle n'entraîne pas dans le système du mécanisme universel où il n'y a pas de place pour un tel mouvement spontané. Il fallait donc pour Descartes expliquer mécaniquement le mouvement du cœur lui-même.

Son explication prend paradoxalement pour principe une idée d'Aristote rejetée par l'École : le cœur possède une "chaleur innée" (*calor innatus*), laquelle dilate le sang qui y rentre (Aristote parle d'ébullition<sup>13</sup>). Cette chaleur est transportée par le sang dans les organes, et elle revient au cœur par les veines, ce qui "entretient" le feu cardiaque.

La contraction du cœur est dès lors effet et non pas cause de la circulation (a.9) : la *systole* vient de ce que le sang dilaté au cours de la *diastole* s'échappe du cœur dans les artères, et le vide créé à l'intérieur du cœur y fait entrer un nouveau sang à échauffer. Le mécanisme est contrôlé par les *valvules* qui empêchent le sang éjecté de rentrer dans le cœur et d'en sortir par les conduits d'entrée.

Dans le *Discours*<sup>14</sup>, Descartes présente sa théorie comme un exemple privilégié de la fécondité du mécanisme. À Mersenne il écrit, le 9 février 1639, que si cette théorie était fautive, tout le reste de sa philosophie l'était aussi - ce qui était sans doute exagéré et en tout cas aventuré : l'expérimentation scientifique devait donner raison à Harvey, en montrant par exemple que le pouls correspond à la systole et non pas à la diastole comme le pensait Descartes.

#### **b. Les esprits animaux (a.10).**

Le sang est expulsé du cœur vers le haut. C'est pourquoi va au cerveau toute partie du sang qui du fait de sa "subtilité" n'en est pas empêchée par l'étroitesse des conduits.

Le cerveau joue ici d'abord le rôle d'un *filtre* : il ne laisse entrer que les parties les plus *spiritueuses* du sang. Leur subtilité fait que leur mouvement est incessant parce qu'elles sont plus petites que tout ce qui pourrait les arrêter : telle la flamme, elles s'insinuent partout.

Le cerveau joue en second lieu le rôle de *distributeur* : il ne produit ni ne modifie les esprits, il ne fait que les renvoyer dans les muscles par les nerfs - d'une manière qui peut être ou ne pas être contrôlée par l'âme (voir les a.11 et 34).

Longtemps encore on ignorera la fonction glandulaire du cerveau.

#### **c. Le mouvement musculaire (a.11).**

Il est expliqué par l'accroissement de la quantité d'esprits dans un muscle et le déséquilibre qui en résulte par rapport au muscle opposé.

<sup>13</sup> ARISTOTE, *De la Vie et de la Mort*, ch. 2.

<sup>14</sup> Cinquième partie.

Les esprits cérébraux ouvrent les “ pores ” du muscle et du coup ceux-ci laissent passer les esprits contenus dans le muscle opposé - tandis que les pores de sortie du premier muscle sont fermés.

Difficultés :

1/ L’explication n’est pas très “ facile à concevoir ” parce que l’accroissement des esprits à la fois enfle le muscle et le raccourcit. Ici encore il s’agit de donner une explication mécanique qui ne recoure pas à l’idée d’une contractilité musculaire qui serait encore une *qualité spécifique* occulte.

2/ Harvey appliquait au mouvement du cœur la théorie des muscles antagonistes. Chez Descartes le cœur ne fonctionne manifestement pas comme un muscle

### **C. Les passions du corps : a.12 à 16.**

#### **a. L’influence des objets sensibles (a.12 et 13 début).**

Si le mouvement musculaire a pour cause le mouvement des esprits, il faut expliquer la diversité des effets par la diversification de la cause.

L’action de l’âme est provisoirement mise à part.

La première cause corporelle de la diversification des esprits réside dans les sensations.

L’a.12 reprend la théorie de la sensation exposée dans *La Dioptrique*. Les nerfs assurent la communication entre la surface de l’organisme et le cerveau : ils ont le double rôle de 1/ permettre la circulation des esprits ; 2/ transmettre immédiatement les ébranlements périphériques à l’organe central (image de la “ corde ”).

Le rôle du milieu transmetteur (air pour le son, diaphane pour la couleur) avait été mis en évidence par Aristote<sup>15</sup>. Les mouvements de ce milieu excitent les extrémités de la moelle nerveuse. Le résultat de l’excitation est un mouvement dans le cerveau correspondant aux mouvements corporels extérieurs. C’est par une diversité de mouvements cérébraux que nous prenons connaissance des “ diversités ” qui sont “ dans les choses ” (a.13).

L’étude de l’optique permet de comprendre que ce sont les mouvements cérébraux et non pas les mouvements causés dans les organes qui procurent l’effet psychique de la sensation : car l’image rétinienne est *inversée*, ce qui s’explique facilement par les lois de la *réfraction*. Le cristallin joue le rôle d’une lentille convergente, comme le montrent les belles figures du Discours cinquième de *La Dioptrique*. Le nerf optique est excité au niveau de la rétine et c’est donc dans le cerveau que l’image est redressée.

Descartes extrapole en faisant de la vision un paradigme non seulement de l’ensemble des sensations - *extéroceptives* -, mais aussi des sentiments liés à la satisfaction des besoins vitaux - sensations *proprioceptives*.

Dans la Sixième des *Méditations* (§§ 34 ss), cette théorie est invoquée pour résoudre le problème des illusions sensibles.

---

<sup>15</sup> Voir : *De l’Âme*, Livre II.

## **b. La diversité intrinsèque des esprits (a.14 et 15).**

Les esprits ont des “qualités différentes” (a.15), mais celles-ci sont définies en termes quantitatifs (a. 14) : “inégalement agitées” et *grosseur* des “parties”, par quoi il faut entendre les éléments en lesquels se résolvent les esprits, sans oublier que Descartes récuse toute conception atomistique de ceux-ci<sup>16</sup>.

Le deuxième terme surprend car la grosseur paraît s’opposer à la subtilité et semble rendre le mouvement plus difficile à travers les pores très petits du cerveau. Sans doute faut-il admettre que les éléments spiritueux, si gros soient-ils, sont toujours plus petits que les pores organiques. Mais surtout, Descartes ajoute ici à la taille le degré d’agitation, laquelle n’est pas en tout sens mais “en ligne droite”. Les esprits agissent donc en fonction de l’énergie cinétique de leurs parties, proportionnelle à leur masse, ici nommée leur “force”.

Ce qui importe ici, c’est la qualité de ce qui arrive dans le cerveau. Or elle dépend de deux causes :

1/ La matière spiritueuse. Descartes donne l’exemple de “l’esprit de vin” - l’alcool éthylique. Le phénomène de l’ivresse sert ici de preuve expérimentale à la théorie. Le détail de l’explication est conforme à l’a. 10 : l’esprit de vin est une partie des “vapeurs” du vin et s’en sépare lors du passage dans le cerveau, cette *conversion* étant tout autre chose qu’une transmutation chimique.

2/ L’origine du sang d’où les esprits proviennent, conjuguée au degré d’ouverture des orifices cardiaques. On trouve ici l’esquisse d’une explication physiologique de la distinction des tempéraments (bilieux, sanguin, etc.) par la prédominance d’une certaine catégorie d’esprits, qui ne sont pas sans rappeler les *humeurs* d’Hippocrate<sup>17</sup>.

## **c. Le mouvement réflexe (a.13 fin et a. 16).**

La fin de 13 paraît être une anticipation de 16 : Descartes y donne “un exemple” dont la théorie explicative est différée. Pourquoi cette anticipation si ce n’est pas une faute de composition ?

En 13, le mouvement réflexe est cité comme un fait qui atteste l’insertion de l’homme dans le mécanisme général de la nature : dans le réflexe, le corps humain réagit mécaniquement, c’est-à-dire involontairement ; il produit mécaniquement un effet sous l’influence d’une cause corporelle externe. Le mouvement des esprits et le mouvement musculaire qui en résulte sont ce par quoi l’homme est une machine naturelle parmi les autres.

L’a. 16 passe du “que” (a. 13) au “comment”, et propose une explication synthétique qui englobe tous les éléments précédemment formulés : car la soumission de l’homme au mécanisme n’est pas seulement externe, elle est aussi interne, et le mécanisme interne est toujours la médiation dans tout mouvement involontaire.

Remarques :

---

<sup>16</sup> Voir : DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, II, 20.

<sup>17</sup> Voir : HIPPOCRATE, *L’ancienne Médecine*, trad. Gardeil t. 2, p. 39 à 42, et : ANDRÉ SCHLEMMER, *La Méthode naturelle en Médecine*, III, ch. 14.

1/ La mention et l'explication du mouvement réflexe sert implicitement à attester *a contrario* l'existence du mouvement volontaire : la distinction des deux est un fait de la conscience.

2/ Descartes prépare l'explication du pouvoir de l'âme. Ne dépendent directement de l'âme que ses volitions : vouloir est “ sa seule ou du moins sa principale action ” parce que c'est seulement là que l'âme est vraiment *active* et que cette action est au principe de celles qui s'ensuivent. Si l'âme peut avoir un effet sur ce qui ne dépend pas d'elle directement (le mouvement corporel), c'est par la modification des “ divers sentiments ” que les “ divers mouvements du cerveau font avoir à notre âme ” : c'est en fait parce que l'âme est sujette à l'influence du corps, c'est-à-dire parce qu'il cause en elle certaines représentations naturellement associées à certains mouvements corporels que l'âme pourra modifier ceux-ci en agissant sur ses représentations.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)