Sémantique et philosophie : La conception de l'âme d'Aristote à Descartes

Jean-Philippe Watbled

▶ **To cite this version:**

Jean-Philippe Watbled. Sémantique et philosophie : La conception de l'âme d'Aristote à Descartes. Journée de l'Antiquité et des Temps Anciens 2016-2017, Université de La Réunion; CRESOI, Apr 2016, Saint Denis, Réunion. pp.7-25. hal-01697139

HAL Id: hal-01697139

https://hal.univ-reunion.fr/hal-01697139

Submitted on 31 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sémantique et philosophie : La conception de l'âme d'Aristote à Descartes

JEAN-PHILIPPE WATBLED
PROFESSEUR DE LINGUISTIQUE, LCF
UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

Mon objectif est ici de proposer une réflexion sur le mot *âme* et sur son utilisation en philosophie. Cette réflexion est d'ordre à la fois sémantique et métaphysique, les deux plans étant en l'occurrence inséparables. Je me limite volontairement à deux grands philosophes qui ont marqué l'histoire de la pensée et que l'on peut légitimement confronter en dépit de l'écart chronologique : Aristote et Descartes[1].

Cette confrontation se justifie par le fait que Descartes n'a eu de cesse de se démarquer de l'aristotélisme qui avait régné pendant tant de siècles, Aristote étant le philosophe « qui a le plus durablement modelé la pensée occidentale »[2]. J'essaierai de montrer que, contrairement à une opinion fort répandue, Descartes, considéré comme le prototype du philosophe français et référence obligée d'un grand nombre de travaux contemporains en philosophie de l'esprit, est loin de sortir gagnant de la confrontation.

L'ÂME CHEZ ARISTOTE

Je commencerai par Aristote, en m'appuyant sur son traité *De l'âme*[3]. Il s'agit en fait d'un texte de biologie[4], dont l'objet est la *psychè* (« âme »).

Le terme *psychè,* qui chez Aristote comme chez Platon n'a jamais totalement perdu son sens originaire de « souffle vital », est de ce fait, chez celui-là, souvent synonyme de « vie ». L'âme est donc ce qui fait d'un être vivant ce qu'il est, c'est-à-dire son essence, sa nature ou sa définition, tous termes en l'occurrence synonymes[5].

---

1 Aristote : 384-322 avant notre ère ; René Descartes : 1596-1650.

2 Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale de Thalès à Kant*. Paris : Pocket, 1994, p. 146.

3 En grec, *Peri psychès*. Dans cet article, je citerai le traité d'Aristote dans l'édition suivante : Aristote, *De l'âme,* introd., trad., notes et lexique par Jules Tricot. Paris : Vrin, 2010 [1re éd. 1934]. D'autres traductions peuvent être recommandées, par exemple Aristote, *De l'âme,* trad. de Richard Bodéüs. Paris : GF-Flammarion, 1993, ou Aristote, *De l'âme,* texte établi par Antonio Jannone, trad. et annoté par Edmond Barbotin. Paris : Les Belles Lettres, 2009 [1re éd. 1966].

4 Aristote peut être considéré comme le fondateur de la biologie en raison de l'importance de son œuvre sur ce sujet. Son traité *De l'âme* fait partie d'un large corpus biologique, incluant également *Parties des animaux, Génération des animaux, Petits traités d'histoire naturelle* (*Parva Naturalia*) et *Du mouvement des animaux*.

5 Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*. Paris : Ellipses, 2007, p. 19.

Désignant dans son acception première le « souffle », la « respiration » et surtout, pour ce qui nous concerne ici, la « force vitale », l'âme de l'être vivant, ce n'est que dans un second temps que *psychè* fait référence au siège de nos pensées, à nos émotions et nos désirs[6].

Dans le traité *De l'âme*, *psychè* ne perd pas sa valeur première de souffle vital. L'âme est « le principe interne et propre du vivant »[7], elle est « ce qui dispose le corps à vivre de telle ou telle façon »[8] ; plus précisément, « l'âme est le principe de quatre fonctions, qui sont la faculté de se nourrir et de se développer, celle de percevoir, celle de penser, celle de se mouvoir localement »[9]. Quant à la « psychologie », elle est l'étude de l'âme, ou science de la *psychè,* entendue au sens de science du vivant, puisque l'âme est le principe du vivant, la biologie étant elle-même une science de la nature qui fait partie de la *Physique*[10]. Il en ressort que la « psychologie » aristotélicienne ne correspond pas à ce que nous avons coutume d'appeler du même terme, qui renvoie pour nous à la dimension mentale de l'homme[11].

Le traité *De l'âme* est structuré en trois livres. Nous laisserons de côté le premier, consacré à l'état de l'art[12], pour concentrer notre étude sur les passages les plus importants des deux autres, où Aristote développe sa propre doctrine.

Notre philosophe a recours à deux couples de notions fondamentales : la matière et la forme ; l'acte et la puissance[13]. La matière est le substrat[14], indéterminé en soi, qui n'existe qu'en puissance et doit être mis en forme pour constituer les choses. Matière et forme sont inséparables. L'acte est effectivité,

---

6 Voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*. Paris : Klincksieck, nouvelle éd. 2009, p. 1248, et Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec Français*. Paris : Hachette, éd. revue par Louis Séchan et Pierre Chantraine, 2000, p. 2176. L'équivalent latin de *psychè* est *anima,* « souffle, air, principe vital », d'où le titre *De anima* (abrégé sous le sigle *DA*) de la traduction en latin du *Peri psychès* d'Aristote ; sur *anima,* voir Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 4e éd. 2001, p. 34, et Félix Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*. Paris : Hachette, nouvelle éd. revue et augmentée sous la dir. de Pierre Flobert, 2000, p. 129.

7 Pierre-Marie Morel, *Aristote*. Paris : GF-Flammarion 2003, p. 136.

8 Pierre-Marie Morel, *op. cit.,* p. 138.

9 Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*. Paris : Seuil, 2002, p. 268.

10 Du grec *physis,* « nature ».

11 Michel Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*. Paris : Larousse/CNRS éditions, 2005, p. 871.

12 Aristote « est le premier des philosophes grecs à s'être pensé lui-même en termes d'Histoire, à s'être situé lui-même *dans* l'Histoire, par rapport à ses prédécesseurs et à ses successeurs » (Jean-François Revel, *op. cit.,* p. 177).

13 Pour la matière, le terme grec est *hylè*, dont le premier sens est « bois » ; pour la forme, Aristote emploie surtout *eidos*, dont le premier sens est « aspect, apparence », et qui a acquis ensuite un sens philosophique ; l'autre terme grec pour la forme est *morphè* (cf. morphologie), mais comme l'écrit Pierre Pellegrin (*op. cit.,* p. 99), « Chez Aristote le mot *morphè* aura […] tendance à être employé pour quelque chose de plus superficiel que ce qui est désigné par *eidos,* qui est le terme principal pour désigner la réalité formelle ». Le mot « acte » traduit le grec *energeia*, dans lequel on retrouve *ergon*, « travail », « œuvre », tandis que « puissance » traduit *dynamis.*

14 Grec *hypokeimenon*.

réalisation, tandis que la puissance est virtualité ; l'acte correspond ici à la forme réalisée dans la matière : la matière (le corps) est en puissance, tandis que la forme (l'âme) est réalisation du corps[15].

En tant que forme des êtres vivants, l'âme est le « principe explicatif de l'animal »[16]. Elle « comprend les diverses qualités appliquées à la matière première indéterminée, et pas seulement la morphologie »[17].

Platon opposait l'âme immortelle au corps périssable[18], alors que pour Aristote, l'âme est liée au corps, « dont elle est à la fois la forme et le principe dynamique »[19], ou principe d'animation (cf. latin *anima,* équivalent de *psychè*), et ne s'oppose pas au corps ni ne lui est reliée dans un quelconque dualisme des substances (voir *infra*), même si la matière n'existe pas sans la forme, ni la forme sans la matière. L'âme organise la matière, en l'occurrence le corps qu'elle anime et dont elle est inséparable.

Le terme « substance » mérite un commentaire spécial ; c'est l'une des deux traductions courantes du grec *ousia,* l'autre étant « essence ». Aristote varie dans son usage et peut employer *ousia* pour la forme, la matière ou le composé des deux[20]. Toujours attentif aux relations entre les mots de sa langue et les concepts, il est parfaitement conscient de la variation signalée, puisqu'il l'explicite lui-même[21]. Il semble bien en tout cas que dans le traité qui nous intéresse ici, la préférence soit accordée à la forme, donc à l'âme, pour ce qui est de la qualification de « substance » :

> « Par suite, l'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Mais la substance formelle est entéléchie ; l'âme est donc l'entéléchie d'un corps de cette nature »[22].

---

15 Concernant cette réalisation, Aristote a forgé le terme *entelecheia* (« entéléchie »), dans lequel on retrouve *telos* (« fin ») pour désigner l'acte (*energeia*) dans son achèvement, mené à son terme, « à l'état de pleine actualité » (Pierre Pellegrin, *op. cit.,* p. 17 ; sur l'entéléchie, voir aussi Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie.* Paris : Fayard / Éditions du temps, 2004, p. 411-412).

16 Richard Bodéüs, *Aristote.* Paris : Vrin, 2002, p. 44.

17 André Pichot, *Histoire de la notion de vie.* Paris : Gallimard, 1993, p. 75.

18 Pour la théorie platonicienne de l'âme, on peut se reporter aux textes suivants de Platon : *Phédon,* trad. nouvelle, introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris : GF-Flammarion, 1991 ; *Phèdre,* trad. inédite, introd. et notes par Luc Brisson. Paris : GF-Flammarion, nouvelle éd. 2004 (p. 116-123) ; *La République,* trad. inédite, introd., bibliographie et notes par Georges Leroux. Paris : GF-Flammarion, éd. corrigée et mise à jour, 2016 (livre IV sur les parties de l'âme).

19 André Pichot, *op. cit.,* p. 81.

20 Voir Pierre Pellegrin, *op. cit.,* p. 176-179. Pour Aristote, la substance (*ousia*) est la première catégorie de l'être. Il distingue les substances ou essences premières, qui caractérisent les individus particuliers, et les substances ou essences secondes, qui sont prédiquées des premières et caractérisent des classes : voir Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation, Organon I-II,* introd. gén. à l'*Organon* par Pierre Pellegrin, présentation et trad. par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 2007. Cette question sémantique est importante, étant donné l'emploi différent du mot « substance » chez Descartes (voir plus loin).

21 *De l'âme,* p. 87-88.

22 *Idem,* p. 89.

L'âme n'est pas matérielle, c'est un principe :

> « L'âme est cause et principe du corps vivant. Ces termes, "cause" et "principe", se prennent en plusieurs acceptions, mais l'âme est pareillement cause selon les trois modes que nous avons déterminés ; elle est, en effet, l'origine du mouvement, elle est la fin, et c'est aussi comme la substance formelle des corps animés que l'âme est cause. – Qu'elle soit cause comme substance formelle, c'est évident, car la cause de l'être est, pour toutes choses, la substance formelle : or c'est la vie qui, chez tous les êtres vivants, constitue leur être, et la cause et le principe de leur vie, c'est l'âme »[23].

Cet extrait est important, et confirme le statut de substance ou d'essence (*ousia*) de l'âme. Il met également l'accent sur l'importance de la notion de vie, centrale dans ce traité de biologie[24]. Aristote veille à distinguer l'animé de l'inanimé par le fait que l'animé est vivant. Mais ensuite, en bonne méthode, il s'agit de catégoriser le vivant, car « le terme "vie" reçoit plusieurs acceptions »[25]. En fait, la vie suppose au moins l'une des manifestations suivantes : « l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement »[26]. C'est dans cette logique que l'âme se définit par les facultés nutritive, sensitive, intellective et motrice[27].

Concernant le mouvement, Aristote distingue les choses mues par elles-mêmes de celles qui sont mues par autre chose qu'elles-mêmes : les premières sont les êtres vivants qui, possédant une âme par nature, ont en eux leur principe moteur[28]. Chaque fonction ou faculté[29] a sa place dans le système : la fonction intellective, ou cogitative, ou encore dianoétique, selon les traductions, placée au sommet de la hiérarchie, suppose la sensitive, qui suppose à son tour la nutritive. Autrement dit, une fonction inférieure est la condition des fonctions supérieures. On a ainsi affaire à un classement des « êtres vivants en végétaux, animaux dépourvus de raison et animaux raisonnables »[30]. Seule la faculté nutritive est commune à tous les vivants et elle en est le trait distinctif :

> « Sensation et mobilité sont donc ensemble les manifestations propres de la vie animale. Mais celle-ci […] implique nécessairement les manifesta-

---

23 *Idem,* p. 111.

24 Cette remarque peut sembler banale, mais nous mesurerons mieux son importance quand nous aborderons la conception cartésienne.

25 *De l'âme,* p. 97.

26 *Ibid.*

27 Les termes grecs sont, respectivement, les adjectifs *threptikos, aisthetikos, dianoètikos* nominalisés sous leur forme neutre, et *kinèsis*. Dans *dianoètikos,* « qui concerne l'intelligence » (Anatole Bailly, *op. cit.,* p. 482), on retrouve *nous,* « esprit ».

28 Dans ce cadre, il existe pour Aristote un premier moteur lui-même immobile, qui est le dieu.

29 Grec *dynamis*.

30 Jean-François Revel, *op. cit.,* p. 172.

> tions les plus élémentaires de la vie végétative, commune à tous les êtres vivants : se nourrir, croître, se reproduire »[31].

La fonction nutritive est fondamentale, car elle permet au vivant de persister dans son être en assimilant des éléments du monde extérieur. Aristote consacre de longs développements à la faculté sensitive, car elle caractérise les animaux, hommes compris.

Alors que chaque sens doit compter sur un organe adapté au sensible qu'il perçoit, l'intelligence, pour Aristote, est libre de toute attache corporelle ou matérielle[32], mais il n'en saisit pas moins l'intelligible dans le sensible, ce qui signifie que les formes ne sont pas les Idées platoniciennes[33].

L'approche est nettement empiriste par cet ancrage de l'intelligible dans le sensible, qui implique que les sens sont indispensables à la connaissance :

> « C'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toutes les qualités et affections des sensibles. Et c'est pourquoi, d'une part, en l'absence de toute sensation, on ne pourrait apprendre ou comprendre quoi que ce fût, et, d'autre part, l'exercice même de l'intellect doit être accompagné d'une image, car les images sont semblables à des sensations sauf qu'elles sont immatérielles »[34].

Aristote nous explique que « la quiddité de la faculté sensitive est différente de la faculté opinante, puisque l'acte de sentir est autre que l'acte d'opiner »[35]. Cette frontière entre la sensation et l'intelligence est confirmée plus loin dans le texte : « L'une, en effet, est le partage de tous les animaux, l'autre, d'un petit nombre seulement »[36].

Précisons que c'est la raison, et non pas simplement la faculté de représentation, qui distingue l'homme des autres espèces animales : « Or, parmi les bêtes, certaines possèdent bien l'imagination, mais non la raison »[37].

Chez l'homme, l'intellect peut être conscient de lui-même (« et il est aussi alors capable de se penser lui-même »[38]) : la forme se pense elle-même, autrement dit la faculté intellective produit la conscience réflexive.

---

31 Richard Bodéüs, *op. cit.,* p. 44.

32 « […] L'intellect ne saisit que des formes sans matière » (Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, *op. cit.,* p. 280).

33 Platon employait *eidos* (« forme ») pour désigner les essences ou Idées du monde intelligible : chez Platon, la valeur de *eidos* est donc transcendante, alors que chez Aristote, elle est immanente aux choses.

34 *De l'âme,* p. 225-226.

35 *Idem,* p. 100.

36 *Idem,* p. 190. Cette frontière entre le sentir et le penser dans la hiérarchie des facultés de l'âme chez Aristote est d'une importance capitale dans la comparaison de sa conception avec celle de Descartes. Mais précisons que la faculté de penser (*phronein*) n'est pas spécifiquement humaine, comme l'indique la formulation.

37 *De l'âme,* p. 194. Le terme « imagination » traduit *phantasia* et « raison » traduit *logos*.

38 *Idem,* p. 202.

Malgré la catégorisation et la hiérarchisation en fonctions, l'âme garde son unité. Forme, fonction ou principe explicatif, elle est indispensable à l'architecture du système aristotélicien, qui est un hylémorphisme[39] de type fonctionnaliste[40].

L'ÂME CHEZ DESCARTES

Des siècles plus tard, Descartes[41] manifeste le souci de se démarquer de la conception aristotélicienne de l'âme et de créer une rupture nette avec un paradigme longtemps régnant en philosophie. Voyons les principales différences et leurs conséquences.

L'âme de Descartes n'est pas un principe de vie, contrairement à celle d'Aristote. Au lieu de cela, elle acquiert le statut de substance face à la matière, dans le cadre d'un dualisme corps-esprit qui va constituer le socle de la nouvelle métaphysique. Chaque substance est caractérisée par un attribut : l'extension pour la substance matérielle (*res extensa,* « chose étendue »), la pensée pour l'âme, ou esprit, ou substance mentale (*res cogitans,* « chose pensante »)[42]. Ces deux substances sont unies en l'homme, alors que pour Aristote, « l'âme et le corps constituent une substance une »[43].

Je propose de commencer notre examen par des remarques sur les termes employés par Descartes dans la version originale latine de ses *Méditations métaphysiques*[44]. En latin, *anima* correspond à « âme » et *mens* à « esprit », mais pour la désignation de la substance pensante, je n'ai relevé dans les *Meditationes* que trois occurrences de *anima,* et uniquement dans la seconde Méditation, alors que *mens* apparaît soixante-dix fois, dont dix-neuf dans la seconde Méditation et

---

39 Hylémorphisme : composé construit à partir de *hylê,* « matière », et *morphè,* « forme » (voir *supra*).

40 Richard Bodéüs note dans la présentation de sa traduction que « les thèses du *DA* peuvent faire penser à la position "fonctionnaliste" de la psychologie cognitive » (Aristote, *De l'âme,* trad. de Richard Bodéüs, *op. cit.*, p. 48 ; voir aussi Pierre-Marie Morel, *op. cit.,* p. 139, n.1).

41 Dans ce qui suit, je renverrai à l'édition de référence : René Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol. Paris : Vrin-CNRS, réimp. au format de poche, Paris : Vrin, 1996. J'utiliserai l'abréviation AT (= Adam et Tannery) suivie du numéro du volume en chiffres romains et des numéros de pages en chiffres arabes. Pour le volume IX, je préciserai IX-A pour les *Méditations métaphysiques* et IX-B pour les *Principes de la philosophie.* On peut aussi recommander l'édition d'Alquié : René Descartes, *Œuvres philosophiques,* textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, éd. corrigée. Paris : Garnier, 2010, 3 t. (1re éd. 1963-1973).

42 Voir les *Meditationes de prima philosophia,* AT VII, *passim.* Ces *Meditationes,* rédigées par Descartes en latin en 1639-1640 (1re éd. 1641 ; 2e éd. 1642), ont été traduites en français par le duc de Luynes sous le titre de *Méditations métaphysiques* (1re éd. 1647 ; 2e éd. 1661 ; 3e éd. 1673).

43 Pierre-Marie Morel, *op. cit.,* p. 138.

44 Pour les statistiques lexicales qui suivent, je ne prends en compte que le texte même des six *Meditationes,* à l'exclusion de la Lettre (*Epistola*) au doyen et aux docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris, de la Préface au lecteur (*Praefatio ad lectorem*) et du Synopsis.

trente-quatre dans la sixième[45], sachant que ces deux Méditations sont les plus importantes pour ce qui nous concerne ici : la seconde traite en effet de la nature de l'esprit humain et la sixième de la distinction entre l'âme et le corps. La conception cartésienne de l'âme, envisagée uniquement comme « chose pensante », est évidemment mieux exprimée par *mens* que par *anima*[46], et le choix lexical, dirigé contre Aristote, est « commandé par sa métaphysique »[47]. Ajoutons que la faculté intellective ou cogitative de l'âme chez Aristote correspondrait *a priori* à la *res cogitans* de Descartes, mais nous allons voir que les choses ne sont pas aussi simples.

Si Aristote utilisait *ousia* (« essence », « substance ») de manière variable (voir *supra*), il n'a jamais considéré le corps et l'âme comme deux substances distinctes : la solidarité entre la matière (le corps) et la forme (l'âme) dans son système est celle qui relie le vivant à son principe d'animation, et non celle d'une union de deux substances hétérogènes en un même individu comme ce sera le cas chez Descartes. L'âme aristotélicienne est substance (*ousia*), mais pas au sens cartésien du terme, et même si, en tant que principe du vivant, elle est dépourvue de corporéité, elle ne saurait être identifiée à la substance pensante cartésienne.

Alors que dans le cadre aristotélicien, l'âme exerce les fonctions végétative, sensitive, et intellective ou cogitative, elle est chez Descartes strictement identifiée à l'esprit (latin *mens*) et cesse par là-même, en vertu de cette identification, d'être le principe d'animation du vivant qu'elle est chez Aristote. Chez celui-ci, l'âme caractérise par définition l'ensemble des êtres vivants, qui la possèdent tous en tant qu'elle est forme du corps, et qui sont hiérarchisés en fonction de leurs facultés ou fonctions, mais chez Descartes elle est réservée à l'homme ; en effet, l'animal, dépourvu de raison, se retrouve en toute logique également sans âme (c'est-à-dire sans esprit, sans *mens*), puisque l'âme a pour attribut la pensée qui, dans la conception cartésienne, inclut non seulement l'entendement, l'imagination et la volonté, mais aussi la sensation (le « sentiment ») qui, chez l'homme seul, est un état mental : chez l'animal, la sensation n'est que

---

45 Certes, il convient de moduler ce résultat, en tenant compte de la polysémie de *mens,* qui a aussi dans le texte la valeur générale de « esprit », indépendamment de la désignation de la substance pensante. Néanmoins, plus de la moitié des occurrences de *mens* font référence de manière certaine à cette substance pensante, l'énorme majorité apparaissant dans la sixième Méditation, dont *anima* est totalement exclu.

46 Le lexème latin *mens* vient d'une racine indo-européenne **men* signifiant « pensée », « principe pensant », « intelligence », par opposition à *corpus,* « corps » ; voir Alfred Ernout et Antoine Meillet, *op. cit.,* p. 396. Le latin *anima* correspond au grec *psychè* (« âme »), alors que *mens* est l'exact équivalent du grec *nous* (« esprit »), qui a la même valeur sémantique malgré une origine manifestement différente, et d'ailleurs incertaine (Pierre Chantraine, *op. cit.,* p. 727-728). Aristote emploie *psychè* en référence au principe du vivant, et non pas *nous,* qui ne renvoie qu'à l'une des facultés impliquées dans ce principe.

47 Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin, 4e éd. 1999 (1re éd. 1962), p. 356.

du « premier degré »[48] et « tous les mouvements externes et internes sans exception sont déterminés par la "disposition des organes", incluant celle du système nerveux »[49].

L'intégration de la sensibilité à la pensée va entraîner des conséquences cruciales. Tout d'abord, la fonction intellective d'Aristote est plus strictement cogitative que la *res cogitans* de Descartes, puisque celle-ci intègre les sensations[50], qui correspondraient normalement à la fonction sensitive chez Aristote. En second lieu, puisqu'il faut désormais être doué de pensée pour sentir, il faut avoir une âme (un esprit, *mens*), et donc être humain puisque les bêtes n'en ont pas, ce qui implique que la faculté sensitive d'Aristote ne peut non plus se retrouver telle quelle dans le système cartésien, qui se doit de distinguer la sensibilité des hommes, composés d'âme et de corps, et celle des bêtes, qui n'ont pas d'âme : la sensibilité de ces dernières est purement corporelle et mécanique. C'est la thèse du machinisme des bêtes, qui a inspiré l'expression « animal-machine » :

> « […] La réalité n'étant constituée que de deux types de substances, les esprits et les corps, ayant chacun un attribut essentiel, la pensée et l'étendue, les animaux qui sont dénués de pensée sont de l'étendue diversement disposée, c'est-à-dire de simples machines ; et comme les sensations sont une espèce de pensée, ils en sont aussi dépourvus »[51].

N'étant plus principe d'animation, l'âme cartésienne cesse *ipso facto* d'être une forme du corps, une faculté ou une fonction : c'est une substance dont sont privés les animaux, et qui, dans le règne du vivant, est le privilège de l'homme. En somme, la vie étant réduite à la mécanique, le physiologique est réduit au physique. La suppression de la fonction sensitive d'Aristote et, plus généralement, de tout principe de mouvement ou de vie, va de pair avec la conception de l'homme « corporellement défini comme une machine »[52] par Descartes :

---

48 Ce « premier degré du sentiment » ou simple « mouvement du cerveau […] nous est commun avec les bêtes » (*Sixièmes Réponses,* AT IX-A, p. 237). La sensation en tant qu'état mental qualitatif est propre à l'homme : « Le second [degré] contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit » (*op. cit.*, p. 236).

49 Delphine Antoine-Mahut, « La Machine du corps », in Frédéric de Buzon, Élodie Cassan et Denis Kambouchner (dir.), *Lectures de Descartes*. Paris : Ellipses, 2015, p. 234. Ces mouvements involontaires, internes et externes, se produisent évidemment aussi chez l'homme (Descartes, *Traité de l'Homme*, AT XI, 201-202) mais, la volonté étant une faculté *mentale,* il est seul à être capable de mouvement volontaire.

50 Rappelons que pour Aristote, « sentir et penser ne revient pas au même » (*De l'âme,* p. 214 : voir *supra*).

51 Bernard Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris : Vrin, 1992, p. 292.

52 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000 [1re éd. 1950], p. 143.

> « Je désire […] que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette Machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits[53], agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés[54].

Pour les bêtes, cela suffit, mais l'homme-machine serait incomplet et il faut joindre une âme raisonnable à ce corps humain « entièrement gouverné par le mécanisme »[55]. Pour justifier la frontière radicale entre l'homme et les bêtes, Descartes a recours à l'argument du langage, trait distinctif de l'humain, dont les animaux sont dépourvus[56]. Dans le *Discours de la méthode,* il affirme l'existence d'une substance mentale, à la fois distincte de la substance matérielle et constituant l'essence du *moi* :

> « […] Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est »[57].

Descartes justifie ainsi la distinction des substances :

> « Et quoique peut-être […] j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »[58].

---

53 Il faut entendre ici les « esprits animaux », qui sont en fait des entités matérielles, définissables comme de « petits corps légers, chauds et invisibles, qui sont censés porter la vie et le sentiment dans les différentes parties de l'animal » (Christian Godin, *op. cit.,* p. 436).

54 *Traité de l'Homme,* AT XI, p. 202. On observe que dans cette conception, même le « feu » du cœur n'est en aucun cas un trait distinctif du vivant.

55 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes.* Paris : Vrin, 1971, tome 1, p. 164. Voir aussi André Pichot, *op. cit.,* ch. V, « Descartes et le mécanisme », p. 305-389.

56 *Discours de la méthode,* AT VI, p. 57-59. Chez Aristote, c'est le *logos* (« parole, faculté de raisonner », etc.) qui distingue l'homme.

57 *Discours de la méthode,* AT VI, p. 33.

58 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 62.

Il suffit donc d'avoir des idées claires, mais surtout distinctes, de la *res extensa* et de la *res cogitans* : dans cette conception, la distinction idéelle entraîne une distinction substantielle, ce qui est évidemment contestable, et a été très tôt contesté. Il est en effet évident que de la possible séparation par la pensée, qui est un processus d'abstraction, on ne peut inférer une indépendance ontologique[59].

Venons-en à présent aux propriétés des substances. Pour Descartes, la matière ne pense pas, puisque le corps est assimilé à une machine. La nature essentielle du sujet pensant doit donc être non matérielle. Les extraits suivants de la seconde des *Méditations métaphysiques* ne laissent aucun doute sur l'essence mentale, voire exclusivement mentale, du sujet énonciateur :

> « […] Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison […] »[60].

> « Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit »[61].

Le corps est défini ainsi :

> « Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu […] »[62].

Descartes confirme bien que le *moi* n'est pas de nature corporelle :

> « Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain […] »[63].

Il ressort de ces passages que le corps est exclu de l'essence de l'homme : le sujet pensant n'est que pensant. Descartes glisse ainsi de la certitude de son existence à partir de son activité de pensée[64] à l'idée qu'il est *seulement* un être pensant ([« Je ne suis […]] qu'une chose qui pense »), et qu'en outre la pensée est une *substance.*

---

59 Descartes avait prévu cette objection, comme en témoigne sa lettre du 2 mai 1644 au Père Mesland, dans laquelle il distingue habilement « abstraction » et « exclusion » (AT IV, p. 120), le second terme s'appliquant à la distinction de l'âme et du corps, l'âme pouvant « exister sans le corps » en raison de l'absence d'attributs communs, ce qui s'explique par la conception que Descartes se fait *a priori* du corps, qui est pour lui une « machine » incapable de penser. L'argument est évidemment spécieux.

60 *Méditation II,* AT IX-A, p. 21.

61 *Idem*, p. 25.

62 *Idem*, p. 20.

63 *Idem*, p. 21.

64 Il s'agit du célèbre *cogito* cartésien, d'abord exprimé sous la forme « Je pense, donc je suis » dans le *Discours de la méthode* (AT VI, p. 32). La formule sera reprise en latin (« *ego cogito, ergo sum* ») dans les *Principia philosophiae,* 1re partie, article 7 (AT VIII, p. 7), repris dans la version française (AT IX-B, p. 27) comme dans le *Discours de la méthode.* Dans la seconde Méditation, Descartes écrit « *ego sum, ego existo* » (AT VII, p. 25), traduit par « *Je suis, j'existe* » dans la version française (AT IX-A, p. 21).

Inférer du caractère indubitable de la seule pensée, qui est un ensemble de propriétés mentales, qu'elle a statut de substance, est évidemment totalement injustifié, mais Descartes franchit le pas, car dans son cadre théorique « le sujet du *Cogito* n'a besoin d'aucune modalité corporelle (étendue, figure, localisation) »[65]. En dépit du paralogisme, le statut de substance accordé à la pensée est dans la logique du système, étant donnée la conception mécanique du corps réduit à l'étendue : il fallait bien un complément à l'homme-machine (voir *supra*), et comme tout principe de vie[66] est exclu, l'âme ne peut être qu'une substance (immatérielle), de surcroît identifiée à la pensée (*cogitatio*) puisque, par essence, le corps ne pense pas. Par définition, chaque substance est complète, aussi bien la *res cogitans* que la *res extensa* : nous sommes ici au cœur du dualisme cartésien.

Il s'agit non seulement de distinguer la matière et l'esprit en tant que substances, mais aussi d'affirmer leur union en l'homme. Dualisme et union sont annoncés dès l'*Abrégé* des *Méditations,* quand Descartes résume la sixième de celles-ci :

> « J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui »[67].

Cette conjonction est une union substantielle très étroite :

> « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »[68].

L'image du « pilote en son navire »[69] est une allusion au dualisme platonicien dont Descartes tient à se démarquer. Cette image se trouve aussi dans le *Discours de la méthode* :

> « J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir […] comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est

---

65 Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.,* p. 248.

66 Par exemple, au sens de l'âme aristotélicienne.

67 *Méditations, Abrégé,* AT IX-A, p. 11-12.

68 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 64.

69 L'image du pilote en son navire est due à Aristote, qui l'emploie dans *De l'âme,* p. 94 : « De plus, on ne voit pas bien si l'âme est l'entéléchie du corps, comme le pilote, du navire ». Malgré le rejet au moins partiel du modèle du pilote en son navire par Descartes, le philosophe anglais Ryle a utilisé à propos du « mythe de Descartes » (« *Descartes' myth* ») l'image analogue du « fantôme dans la machine » (« *the Ghost in the Machine* ») : voir Gilbert Ryle, *The Concept of Mind.* London: Hutchinson, 1949 (*La notion d'esprit,* trad. par Suzanne Stern-Gillet. Paris : Payot, 1978 / Payot & Rivages, 2005).

> besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme »[70].

Cette union substantielle très étroite qui compose le « vrai homme » est censée expliquer l'interaction entre les deux substances – ou interaction psychophysique – d'une part, de l'âme vers le corps dans le cas du mouvement volontaire et, d'autre part, du corps vers l'âme dans le cas des sensations.

Notons à ce propos que dans le passage du *Discours de la méthode* cité ci-dessus, le caractère très étroit de l'union substantielle ne semble affirmé clairement que de façon unidirectionnelle, du corps vers l'âme : Descartes est en effet évasif (« sinon peut-être… ») pour ce qui est de l'autre direction (de l'âme vers le corps), et ce n'est que dans le cas de la « faculté passive de sentir »[71] que l'âme est explicitement unie au corps plus intimement que le pilote à son navire[72].

En tant que *res cogitans,* l'âme cartésienne assure par définition la fonction cogitative, mais dans le cadre de l'union avec le corps, elle s'annexe la volonté et la sensibilité :

> « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »[73].

La *res cogitans* est donc aussi une *res sentiens*[74]. La définition ci-dessus, réitérée au début de la troisième Méditation[75], concorde avec ce que l'on peut lire aussi dans les *Principes de la philosophie* :

> « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes… ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »[76].

On peut s'étonner que la *res cogitans* soit finalement davantage qu'une « pure *cogitatio* »[77] et que la sensation, par exemple, figure dans la seconde Méditation, puisqu'elle dépend de l'union de l'âme et du corps. En effet, la

---

70 *Discours de la méthode*, AT VI, p. 59.

71 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 63.

72 Il n'est pas interdit d'y voir une contradiction : en effet, comment le degré d'union substantielle peut-il varier en fonction de la direction de l'interaction ?

73 *Méditation II,* AT IX-A, p. 22.

74 Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013, p. 176.

75 *Méditation III,* AT IX-A, p. 27.

76 *Principes,* 1re partie, article 9, AT IX-B, p. 28.

77 Ferdinand Alquié, *op. cit.,* p. 158.

sensation suppose des organes corporels[78] et, plus généralement, la volonté et la sensation supposent une interaction, de l'âme vers le corps pour la première, et du corps vers l'âme pour la seconde ; or cette interaction ne devrait pas être envisageable dans la seconde Méditation, puisque tout ce qui concerne le corps y est encore sous le coup du doute systématique, ce qui fait que la définition de la « chose qui pense » est à ce stade fallacieuse. Plus grave, on peut même penser que si Descartes définit ainsi la pensée, attribut essentiel de l'âme, c'est qu'il ne peut la théoriser en dehors du cadre de l'union âme-corps[79].

Il continue à définir le *moi* exclusivement comme chose pensante dans sa sixième Méditation :

> « Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser »[80].

Dans cette même Méditation, il affirme la distinction de l'âme et du corps :

> « […] Il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »[81].

Le problème est que la sensation, qui fait partie de la pensée, suppose l'union substantielle : la sensation n'aurait donc pas dû entrer dans la définition de l'âme envisagée *seule,* « entièrement et véritablement distincte de mon corps » et pouvant « exister sans lui ». Il y a là une évidente contradiction.

Autre problème : la définition du *moi* donnée ci-dessus dans la sixième Méditation (« mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense »), si elle est en concordance avec ce qui avait été énoncé dans la seconde (« je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un

---

78 Voir Lilli Alanen, « *The nature of the human mind* », in David Cunning (dir.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 92, et Jean-Luc Marion, *op. cit.,* p. 151 : « L'esprit ne sent que par le corps ».

79 Pour une discussion, voir Denis Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes,* t. 2, *Canonique*. Paris : Albin Michel, 1995, p. 334 *sqq*.

80 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 62.

81 *Ibid.* Précisons, même si cela est sans incidence sur le fond, que le texte original latin (AT VII, p. 78) est un peu différent : *certum est me a corpore meo revera esse distinctum* (« Il est certain que je suis réellement distinct de mon corps ») ; juste avant cela, on lit : *sum tantum res cogitans, non extensa* (« Je suis seulement une chose pensante, non étendue ») et, en parlant du corps : *est tantum res extensa, non cogitans* (« Il est seulement une chose étendue, non pensante »). Descartes distingue donc bien non seulement l'âme du corps, mais aussi le *moi* du corps, le *moi* étant identifié à l'âme, ou *res cogitans*.

esprit »[82]), est en revanche en contradiction avec une autre, donnée plus loin dans la sixième : « Moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme »[83]. On se retrouve ainsi avec un *moi* spirituel ou « minimal » (l'âme seule) et un *moi* complet[84] ou « maximal »[85] (le composé âme-corps). Néanmoins, ce « moi-même tout entier », le *moi* complet, est en contradiction avec l'expression de l'union (« Je lui [= le corps] suis conjoint très étroitement »), par laquelle Descartes confirme à la fois l'identification de son *moi* avec son âme et la distinction entre ce *moi* (minimal en l'occurrence) et le corps dans le cadre de l'union, pourtant très étroite[86].

Mais la difficulté la plus sérieuse est liée à l'hétérogénéité des deux substances qui composent le « vrai homme », l'une mentale, non physique et inétendue, l'autre matérielle, physique, corporelle et étendue. Comment peuvent-elles interagir en étant hétérogènes ? Comment une substance inétendue, l'âme, peut-elle mouvoir le corps par la volonté, puisque le corps est étendu, existe dans l'espace, et que l'âme inétendue ne peut en principe être localisée ? En bref, en termes actuels, comment l'interaction psychophysique est-elle possible dans le cadre du dualisme substantiel ?

La question a été excellemment posée à Descartes par sa correspondante la princesse Élisabeth de Bohême dans une lettre digne de notre philosophie de l'esprit contemporaine :

> « […] Comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination du mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle »[87].

Dans sa réponse, Descartes fait appel aux « notions primitives », et plus spécialement à l'argument de la troisième notion primitive :

---

82 *Méditation II,* AT IX-A, p. 21.

83 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 65.

84 En latin, *me totum* (« *me totum, quatenus ex corpore et mente sum compositus* », AT VII, p. 81).

85 Ces expressions sont empruntées à Deborah Brown, « *The Sixth Meditation: Descartes and the Embodied Self* », in David Cunning (dir.), *op. cit.*, p. 240-257. Deborah Brown (p. 245) parle de « *minimal self* » (« soi-même minimal », l'âme) et de « *maximal self* » (« soi-même maximal », le composé).

86 On ne peut donc invoquer de manière vraiment convaincante une évolution volontaire, au fil des *Méditations,* de la définition cartésienne du *moi,* qui serait d'abord temporairement « minimal », avant que la question de l'union ne soit abordée, pour devenir « maximal » après.

87 Élisabeth à Descartes, 6/16 mai 1643, AT III, p. 661.

> « 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 et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions »[88].

Cette réponse à Élisabeth ne peut nous satisfaire, pour une raison très simple : « ensemble » et « union », en dépit de la différence de catégorie lexicale (adverbe et substantif, respectivement), sont sémantiquement équivalents ; en effet, *unir,* dont *union* est dérivé, signifie *mettre ensemble.* Autrement dit, la phrase de Descartes, « pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que [la notion] de leur union », peut se paraphraser en : « Pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que l'âme et le corps ensemble », c'est-à-dire rien de plus dans la « notion primitive » (l'union) que ce qui est déjà dit dans la description de la chose à laquelle cette notion est censée s'appliquer (l'âme et le corps ensemble)[89]. *In fine,* nous n'avons rien d'autre qu'un « nom », comme l'écrit fort justement Octave Hamelin :

> « […] Le troisième ordre de choses constitué par l'union est évidemment chimérique, ou, en d'autres termes, la troisième idée primitive que Descartes ajoute à celles de la pensée et de l'étendue ne peut être qu'un nom »[90].

La prétendue troisième notion primitive est par conséquent dépourvue de toute valeur explicative, et d'ailleurs Elisabeth ne sera jamais convaincue. Que l'union cartésienne de l'âme et du corps soit plus intime que dans le dualisme platonicien, ne change rien à l'hétérogénéité des substances unies et, pour ce qui est de l'interaction psychophysique, nous sommes condamnés à rester sur notre faim : en bref, quel que soit le degré de connexion supposé entre l'âme et le corps chez l'homme, l'interaction de substances hétérogènes demeure un mystère.

---

88 Descartes à Élisabeth, 21 mai 1643, AT III, p. 665.

89 Voir Denis Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes,* t. 1, *Analytique.* Paris : Albin Michel, 1995, p. 44. L'auteur explique que l'énoncé cartésien est « quasi tautologique ».

90 Octave Hamelin, *Le système de Descartes.* Paris : Alcan, 1911, p. 288-289. Ajoutons que, comme beaucoup de contemporains et de successeurs de Descartes, Spinoza avait critiqué la notion d'union cartésienne : « Qu'est-ce qu'il entend, je le demande, par union de l'esprit et du corps ? Quel concept clair et distinct a-t-il, dis-je, de la pensée très étroitement unie à certaine petite portion de quantité ? » (Spinoza, *Éthique,* présenté, trad. et commenté par Bernard Pautrat. Paris : Seuil, 1988/1999, p. 483).

En outre, ce que Descartes appelle l'expérience de l'union n'est rien d'autre que celle de la volition et de la sensation. Par exemple, que la volonté de lever le bras *semble* suffisante pour que le mouvement du bras ait lieu, ne suffit pas à asserter qu'elle est le fait d'une substance distincte du corps[91]. Et on ne peut se prévaloir de cette expérience pour prétendre que l'union est un *fait,* puisque le raisonnement présuppose ce qu'il est censé démontrer, à savoir que la volition, par exemple, est l'acte d'une substance immatérielle. On ressent effectivement l'expérience de la volition et de la sensation, et cette expérience peut même induire un sentiment de dualité[92], mais rien ne garantit que cette dualité soit de nature ontologique : Descartes confond ici le fait de l'expérience avec l'expérience du fait[93].

Pour Descartes, l'interaction âme-corps dans le cadre de l'union n'obéit pas aux règles de la causalité classique régissant l'interaction entre les corps, mais il n'explique guère en quoi consiste cette mystérieuse interaction âme-corps, et en invoquant la certitude résultant de l'expérience, il ne saurait nous persuader.

Mais il y a pire. Alors même que l'âme est inétendue, et le corps étendu, et qu'ils ne peuvent donc logiquement être joints, Descartes invente néanmoins un point de jonction entre les deux substances : la glande pinéale[94]. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans son *Traité des Passions de l'âme* :

> « Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. […] Mais en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance […] »[95].

---

91 Pour une critique à mon avis fort convaincante de cet appel à l'expérience chez Descartes, voir Daisie Radner, « *Is There a Problem of Cartesian Interaction?* », *Journal of the History of Philosophy,* 23 (1), 1985, notamment un passage de la p. 38 dont je propose la traduction suivante : « La question de la possibilité d'une interaction esprit-corps ne peut se résoudre en faisant appel à des faits fondamentaux d'expérience. Il n'est pas légitime d'affirmer que parce que la sensation et le mouvement volontaire sont bien réels, l'interaction entre la substance mentale et la substance matérielle sont possibles ». Et j'ajouterai : comment croire en l'expérience de l'union de deux substances que l'on ne connaît jamais séparément ?

92 Ce sentiment de dualité peut correspondre à ce qu'on appelle dualisme des propriétés en philosophie de l'esprit contemporaine (il s'agit des propriétés physiques et mentales). Pour une discussion sur le dualisme des propriétés en relation avec la science cartésienne, voir Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind.* Oxford: Clarendon Press, 2003.

93 Le recours à la prétendue expérience de l'union âme-corps relève d'un niveau « infra-rationnel », pour reprendre le terme de Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes.* Paris : Presses Universitaires de France, 2000 [1re éd. 1945], p. 254. On peut s'étonner de l'appel à cet « infra-rationnel » au sein d'une doctrine rationaliste *par excellence.*

94 Il s'agit de l'épiphyse.

95 *Passions de l'âme,* AT XI, p. 351-352.

Mais comment justifier cette localisation ? L'argument laisse pantois :

> « La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande, où elle exerce immédiatement ses fonctions, est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles ; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un. Et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau ; mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies, sinon en suite de ce qu'elles le sont en cette glande »[96].

On est frappé par le caractère *ad hoc* et la vacuité de l'argumentation cartésienne, qui ne repose sur aucune base empirique, et qui va jusqu'à imaginer un étrange « combat » entre l'âme, entité spirituelle, et les esprits animaux, entités corporelles[97] :

> « En sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat, sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau, pouvant être poussée d'un côté par l'âme, et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps […], il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre »[98].

Il est évident que l'impasse cartésienne tient essentiellement à son dualisme, et plus précisément à l'union de deux substances hétérogènes censées interagir causalement.

Notons à ce propos qu'on entend ou lit de plus en plus souvent que Descartes ne serait pas « dualiste », par exemple : « Descartes refuse […] toute conception dualiste que paradoxalement l'on s'obstine à lui attribuer »[99]. En réalité, ce qui est paradoxal, c'est ce refus de reconnaître le dualisme cartésien, et à cet égard l'argument de l'union étroite des substances en l'homme cartésien

---

96 *Idem*, p. 352-353.

97 Invoquer ici l'union ne résout pas le problème de l'interaction entre deux substances hétérogènes, dont le « combat » est théoriquement impossible : deux forces s'opposant sont en effet nécessairement de même substance, en l'occurrence physique. Sur ce combat entre l'âme et les passions, voir Denis Kambouchner, *L'homme des passions,* t. 2, *Canonique, op. cit.,* p. 26-34.

98 *Passions de l'âme,* AT XI, p. 365.

99 Laurence Devillairs, *Descartes*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que Sais-je ? », 2013, p. 38.

pour nier le dualisme est spécieux, puisque précisément l'union présuppose une dualité la précédant logiquement[100]. De même, ce n'est pas parce que Descartes se démarque de la conception du « pilote en son navire » (voir *supra*) qu'il ne serait pas dualiste : avancer cet argument reviendrait en effet, d'une part, à confondre toute forme de dualisme avec celui de Platon[101] et, d'autre part, à prétendre à tort que l'union très étroite que postule Descartes, associée à une prétendue expérience de cette union, permettrait à elle seule de résoudre le problème de l'interaction psychophysique, comme si un mystérieux « mélange de l'esprit avec le corps »[102] suffisait à nous sortir de l'impasse.

L'idée, erronée à mon sens, que l'union des substances dans le système cartésien s'oppose au dualisme, avait déjà été exprimée par Henri Gouhier, pour qui « la notion de l'union correspond à une *res,* le composé humain, qui constitue une réalité originale et originelle, avec des modes que l'on ne découvrirait ni dans la notion de l'âme ni dans la notion du corps »[103]. Mais c'est oublier que la troisième notion ne peut pas être primitive dans le même sens que les deux premières : en effet, elle est primitive en tant qu'elle est inexplicable, arbitrairement déclarée *axiomatique,* mais elle ne saurait être *atomique,* puisqu'elle s'applique à un « composé »[104] des deux substances correspondant aux deux premières notions primitives. Et si « union renvoie à unité »[105], l'unité concerne le composé, en l'occurrence constitué de deux composants, l'âme et le corps : l'unité du composé ne peut pas effacer le dualisme, puisque l'union est « une interaction expérimentée à chaque instant »[106] : or cette interaction se fait nécessairement entre deux substances, ce qui revient à reconnaître le dualisme au sein de l'unité de composition, quand bien même on tiendrait à considérer que la troisième notion primitive n'est pas dérivée des deux premières[107].

---

100 On peut dire ainsi que « le fait indubitable de l'union est postérieur à la réelle distinction » (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.,* p. 354).

101 Laurence Devillairs, *op. cit.,* p. 39 : « Aussi le dualisme que l'on prête à Descartes n'est-il pas le sien, mais celui de Platon ». Certes, mais que Descartes rejette le dualisme platonicien et le modèle du « pilote en son navire » implique non pas qu'il ne soit pas dualiste, mais simplement que son dualisme est autre que celui de Platon. Son propre dualisme est même explicitement annoncé par Descartes lui-même, puisqu'il écrit que l'un des deux objets des *Méditations métaphysiques* est de démontrer « la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme » (AT IX-A, p. 13) : ne devrait-il pas aller de soi que « distinction réelle » de deux « substances » (l'âme et le corps ») est une autre manière de dire « dualisme » ?

102 *Méditation VI,* AT IX-A, p. 64 (« […] *permixtione mentis cum corpore* », *Meditatio VI,* AT VII, p. 81).

103 Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 330. Pour cet auteur, voir Descartes comme dualiste équivaut à un « semi-cartésianisme » (*op. cit.,* p. 334).

104 L'idée défendue ici est opposée à celle de Jean-Luc Marion, pour qui « la troisième notion primitive ne vient pas s'ajouter aux deux premières par composition, ni dérivation », et aurait même « priorité *finalement* sur les deux autres » (Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013, p. 146-147).

105 Henri Gouhier, *op. cit.,* p. 345.

106 Henri Gouhier, *op. cit.,* p. 399.

107 Voir note 104 *supra.*

Il en résulte qu'il convient de reconnaître à la fois le dualisme cartésien des substances, leur union et leur interaction causale en l'homme, ce qui entraîne une tension en raison de l'hétérogénéité des substances en question.

RÉFLEXIONS FINALES

La clé de la doctrine de Descartes est à mon avis sa conception du vivant, qui est de type mécaniste et implique que la pensée ne peut s'expliquer par une fonction telle que la faculté intellective d'Aristote, qui est elle-même une partie de l'âme conçue comme principe du vivant, et non comme substance unie au corps à la manière de Descartes.

Si l'on compare Aristote et Descartes, on peut dire que le second écarte la fonction nutritive de l'âme d'Aristote, et fusionne les fonctions sensitive et intellective sous le concept de pensée, qui devient une substance. Ce statut substantiel de l'esprit (*mens*) est la conséquence automatique de la « dévitalisation » du vivant opérée par Descartes : le corps est désormais régi par les seules lois d'une matière non pensante, et, réduit à l'état de machine, il est par là-même incapable de penser ou de sentir. Dans ce cadre, il fallait sauver à la fois l'âme éternelle de l'homme et sa faculté cogitative en les identifiant, tout en annexant la sensation à la pensée et en faisant de nos facultés mentales une *res* (*cogitans*), autrement dit une substance (pensante).

En rejetant la doctrine aristotélicienne de l'âme comme principe de vie, Descartes a mécanisé celle-ci[108]. Or il semble difficile de nier qu'une des sources de la difficulté à laquelle Descartes est confronté est précisément « son adhésion à la *philosophie mécanique* »[109].

Par ailleurs, l'importance des aspects les plus invraisemblables de la philosophie cartésienne, tels que la thèse de l'animal-machine ou le rôle de la glande pinéale, est en général soigneusement minimisée, voire occultée par nombre de spécialistes de Descartes, comme s'il s'agissait là d'éléments secondaires à la marge du système, alors qu'ils sont en plein dans la logique de la doctrine et sont révélateurs des faiblesses et des failles de celle-ci.

La majorité des historiens de la philosophie présentent la théorie cartésienne de l'esprit comme la naissance d'un nouveau paradigme en philosophie. C'est incontestablement fondé, mais j'ajouterai en guise de conclusion que la métaphysique cartésienne ne semble pas pour autant constituer le modèle de rigueur argumentative auquel d'aucuns accordent volontiers une valeur emblématique, et que Descartes n'est peut-être pas aussi « cartésien » qu'on a tendance à le penser. En tout cas, la pensée du Stagirite, élaborée environ deux millénaires avant la révolution cartésienne, ne mérite pas moins notre admiration.

---

[108] « Au lieu de zoologiser la matière, l'auteur du *Discours de la méthode* matérialise ou plutôt géométrise et mécanise l'animal » (Jean-François Revel, *op. cit.,* p. 383).

[109] Bernard Baertschi, *op. cit.,* p. 97.