

L'HOMME CARTESIEN [Version Corrigé]

Vere Chappell

L'homme dans les *Méditations*

Qu'est-ce que l'homme selon Descartes? La réponse à cette question est donnée explicitement dans la Sixième Méditation. Un homme, y lit-on, est un *compositus ex mente et corpore* (VII 82), un être composé constitué d'un esprit et d'un corps. [Note: Dans les citations entre parenthèses du texte de Descartes, les chiffres renvoient au volume et à la page de l'édition Adam et Tannery. S'il y a deux ensembles de chiffres, le premier renvoie à l'édition latine de l'oeuvre dont il s'agit, le deuxième, ou à la traduction française dans Adam et Tannery, ou, en cas de lettres, à la traduction française dans l'édition Adam et Milhaud.] Les composants d'un homme sont eux-mêmes deux choses différentes. Ils sont non seulement hétérogènes de nature, n'ayant rien en commun, mais aussi distincts l'un de l'autre, en ce sens que chacun peut exister seul, à part de l'autre.

Le fait, cependant, qu'un homme est composé de deux choses différentes ne veut pas dire qu'il n'est pas en lui-même une seule chose. L'esprit de l'homme, dit Descartes, n'est pas simplement «logé» dans son corps *ut nauta adest navigio* (VII 81), mais est «uni» (VII 85) avec lui, et lui est «conjoint très étroitement», en sorte qu'ils constituent *unum quid* (VII 81).

Cette idée de «l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps» n'est pas expliquée davantage dans les *Méditations*. Il est clair, toutefois, qu'un aspect ou qu'une conséquence principale en est l'interaction causale de ces deux «parties» humaines (VII 83). Descartes n'entreprend pas de prouver que cette interaction a lieu. Il la considère plutôt comme un fait évident, et cite des exemples nombreux de cas dans lesquels, d'une part, les choses qui arrivent dans le corps d'un homme donnent lieu à des événements dans son esprit, les perceptions des sens et les sentiments; et, d'autre part, les actions mentales, c'est-à-dire les volontés, amènent des mouvements de son corps.

Une chose que Descartes ne dit pas dans les *Méditations* au sujet des êtres humains est qu'ils sont des substances individuelles. Et il n'y appelle jamais un homme *ens completum* ou *ens per se*, qui sont les termes qu'il prend pour synonymes de *substantia* (*Rép i*: VII 120-21; *Rép iv*: VII 226). Chacun des composants de l'être humain, l'esprit et le corps, est une substance, un être complet, et un être par lui-même; mais l'être composé qu'ils constituent, apparemment, ne l'est pas. Quelle que soit l'union de l'esprit et du corps qui fait un homme, Descartes évite de dire qu'il

en résulte la formation d'une substance nouvelle.

Les textes postérieurs aux *Méditations* sur l'unité de l'homme

Telle est la conception de l'homme qui est présentée dans les *Méditations*. Dans les écrits postérieurs Descartes est revenu sur ce sujet, souvent en réponse aux questions qui lui étaient posées par ses lecteurs. Dans la plupart des cas, ses déclarations postérieures concordent parfaitement avec celles des *Méditations*: non seulement les mêmes avis sont exprimés mais le même langage est utilisé pour les exprimer. Cependant, en plusieurs textes, Descartes fait des remarques sur l'homme qui diffèrent de ce qu'il avait dit précédemment. Ce sont des remarques qui suggèrent non simplement un vocabulaire différent mais une conception différente, une conception, en outre, qui s'oppose à la position exposée dans les *Méditations*.

Les textes dont il s'agit peuvent être divisés en deux groupes. Dans ceux du premier groupe, Descartes emploie la terminologie de l'aristotélisme sco-lastique, «le langage des Écoles». Il dit que l'esprit et le corps humains ne sont pas simplement unis mais sont *substantiellement* unis, et qu'ils composent une chose qui est *unum per se*. Il dit que l'âme est la *forme* et même la *forme substantielle* d'un homme, et qu'elle *informe* ou est *la forme* du corps humain ou de sa matière. Il parle même des êtres humains comme d'*entia per se*. On trouve la plupart de ces textes dans les réponses que Descartes a faites à Arnauld, dans deux lettres qu'il a envoyées à Regius pendant l'hiver de 1641- 42, et dans deux lettres à Mesland écrites en 1645 et (peut-être) 1646. Il y a aussi un texte de ce genre dans les *Principes*, et encore un dans chacune de deux lettres, celle à Dinet de 1642 et celle à Clerselier du 2 mars 1646.

Dans les textes du deuxième groupe, Descartes soutient que l'union du corps et de l'âme dans un être humain est une «idée primitive», un fait ultime ou irréductible que l'on peut utiliser pour expliquer, par exemple, le pouvoir qu'a l'âme de mouvoir le corps et l'occurrence des perceptions des sens, mais qui ne peut pas lui-même être expliqué, ni peut-être même analysé, bien qu'on le connaisse bien. Les textes de ce genre se trouvent dans deux lettres à Elisabeth du printemps de 1643, dans les *Principes*, et dans une lettre à Arnauld de 1648.

Dans tous ces textes Descartes met plus d'insistance sur l'unité de l'homme qu'il ne l'avait fait dans les *Méditations*. (Je renverrai quelquefois à ces textes en les appelant «textes postérieurs aux *Méditations* sur l'unité», ou, pour abrégé, «TPMU».) Descartes en effet semble y soutenir que l'esprit et le corps sont unis, et qu'un être humain est une seule chose, en un sens plus fort ou

plus strict que celui qui se trouvait dans la première position. La conception de l'homme qui est exprimée dans ces textes peut même sembler incompatible avec sa première conception.

Trois stratégies d'interprétation

Ces textes posent un problème pour les interprètes de la philosophie de Descartes. Il y a, en gros, trois stratégies pour traiter ce problème. La première est de prétendre que la conception de l'homme qui est exprimée dans ces textes est incompatible avec ce qui est dit dans les *Méditations*. On conclut alors, soit que Descartes a été coupable d'inconséquence, soit qu'il a changé d'avis après avoir achevé les *Méditations* au printemps de 1640 et avant de rédiger ses réponses à Arnauld environ un an plus tard. La deuxième stratégie est de trouver dans ces textes une conception de l'homme qui est différente de, mais n'est pas incompatible avec, la position antérieure. C'est alors cette conception qu'on lit rétrospectivement dans la Sixième Méditation, qui ainsi s'accomplirait et se clarifierait dans les textes ultérieurs pour révéler sa vraie signification. La troisième stratégie est de montrer que, en dépit des apparences, il n'y a aucune base dans ces textes pour attribuer à Descartes une conception de l'homme différente de celle qu'il a avancée dans les *Méditations*.

Tous les commentateurs qui ont considéré ce problème sont d'accord sur les points suivants. A diverses reprises partout dans ses oeuvres, Descartes affirme la dualité des êtres humains. A diverses reprises aussi, et souvent aux mêmes endroits, il affirme l'unité de l'homme. Appelons la doctrine qu'un homme est composé de deux choses différentes «le dualisme», et la doctrine qu'un homme est une seule chose unitaire «l'unitarisme». Chacune de ces doctrines a à la fois une version ou une formulation qui est forte ou dure, et une qui est faible ou douce. Les deux doctrines dans leurs formes fortes ou dures sont incompatibles l'une avec l'autre: accepter l'une, c'est être obligé logiquement de rejeter l'autre. Mais le dualisme dur est compatible avec l'unitarisme doux, et l'unitarisme dur est compatible avec le dualisme doux.

On est de plus d'accord que le dualisme de Descartes est plus accentué dans la Sixième Méditation que son unitarisme, bien que ce dernier s'y trouve en quelque mesure; et aussi que son unitarisme est plus accentué dans les TPMU que dans les *Méditations*. La question sur laquelle les commentateurs sont en désaccord concerne la forme dans laquelle chacune de ces doctrines est affirmée ou entendue dans chacun de ces contextes. Est-ce le dualisme dur ou doux que Descartes affirme dans la Sixième Méditation? Est-ce l'unitarisme dur ou doux qui est avancé

dans les TPMU?

Ceux qui suivent la première stratégie supposent que Descartes affirme le dualisme dur dans les *Méditations* et l'unitarisme dur dans les Quatrièmes Réponses et textes associés. Ils prétendent donc que la première doctrine est incompatible avec la seconde. Cette stratégie incompatibiliste a été adoptée, *inter alia*, par Tad Schmalz dans un écrit publié récemment dans la *Philosophical Review*. [Note: Tad M. Schmalz, «Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union», *Philosophical Review* 101 (1992) 281-325.] En prenant comme prémisse l'incompatibilité des deux doctrines, Schmalz soutient que Descartes, alors qu'il «decided to embrace [the] newly developed view of mind-body union» qui est exprimé dans la correspondance avec Elisabeth, a dû décider aussi «to reject the simple dualism» qu'il avait trouvé convaincant dans ses écrits antérieurs (p. 295).

La deuxième stratégie pour traiter le problème des TPMU a été suivie par nombre de spécialistes de Descartes, tant britanniques et américains que français. Selon leur interprétation, la doctrine qui a été exprimée dans les Quatrièmes Réponses et dans les lettres à Regius et à Mesland est l'unitarisme dur; et puisqu'ils reconnaissent que cet unitarisme dur est incompatible avec le dualisme dur, ils allèguent que la position de Descartes dans la Sixième Méditation n'est pas le dualisme dur (comme il serait naturel, ils en conviennent, de le supposer), mais seulement sa version faible ou douce. Deux avocats récents de cette stratégie sont Paul Hoffman dans son article «The Unity of Descartes's Man» et John Cottingham dans «Cartesian Trialism». [Note: Paul Hoffman, «The Unity of Descartes's Man», *Philosophical Review* 95 (1986) 339-70; John Cottingham, «Cartesian Trialism», *Mind* 94 (1985) 218-30.] Hoffman et Cottingham ne mettent pas l'accent sur les mêmes traits spécifiques de la position unitarienne qu'ils attribuent à Descartes, en partie parce qu'ils se concentrent sur des textes différents, ceux du premier groupe qu'on a distingué ci-dessus dans le cas d'Hoffman, ceux du deuxième groupe dans le cas de Cottingham. Mais les auteurs tous deux font de Descartes un unitarien dur, et travaillent à amollir son dualisme, en essayant de le mettre en accord avec ce qu'ils tiennent pour sa thèse principale.

Les avocats de la troisième stratégie, au contraire, trouvent le dualisme de Descartes fondamental, et cherchent à mettre la doctrine des TPMU en accord avec lui. Leur Descartes est avant tout dualiste dur en ce qui concerne les êtres humains; et ils trouvent cette doctrine non seulement dans les *Méditations*, mais aussi dans les écrits qui les ont suivies, y compris la correspondance. D'après cette stratégie, la position qui est exprimée dans les TPMU est au mieux

l'unitarisme doux; et il n'y a rien dans ces textes qui soit opposé à, ou qui exige la réinterprétation de la Sixième Méditation.

Cette troisième stratégie est celle que je préfère, et mon but dans cette communication est de la développer et de la défendre. Je n'ai pas de la place pour considérer tous les textes pertinents, donc je me propose de limiter la réflexion à ceux du groupe aristotélicien. Je vais examiner d'abord chacun de ces textes, en cherchant à montrer qu'il n'y a pas de justification pour les lire comme exprimant une position unitarienne dure. Deuxièmement, je présenterai deux considérations générales qui prouvent, à mon avis, que Descartes n'a jamais eu l'intention de professer autre chose que l'unitarisme doux. Enfin, j'explorerai la nature de cette unité que je crois que Descartes a voulu attribuer aux êtres humains.

Explication des textes

1. Les Quatrièmes Réponses. C'est le plus ancien des textes qu'il faut examiner, ayant été rédigé en mars 1641. Dans ses objections, Arnauld avait suggéré que l'argument de Descartes pour la distinction du corps et de l'esprit «prouve trop», en ce qu'il mène à l'opinion platonicienne que l'homme est simplement «un esprit usant ou se servant du corps» (VII 203; IXA 153). Descartes répond en soutenant qu'il avait, dans la Sixième Méditation, non seulement établi que l'esprit et le corps de l'homme sont réellement distincts, mais aussi «montré [*probavi*]» que les deux sont «substantiellement uni[s]» (VII 228; IXA 177). Descartes se sert de cette expression, *substantialiter unita*, trois fois, et de l'expression associée, *unio substantialis*, une fois, pour caractériser le rapport esprit-corps dans ses réponses à Arnauld. Il avait bien sûr utilisé les termes «union» et «uni» dans la Sixième Méditation, mais les qualificatifs «substantielle» et «substantiellement» apparaissent pour la première fois dans les Quatrièmes Réponses.

Que signifie cette addition? Certains avocats de l'interprétation unitarienne dure ont prétendu que l'union substantielle est celle dont le produit est une substance, alors que le produit d'une union non-substantielle est une entité de quelque autre sorte. [Note: Voir Hoffman, p. 346, et Schmalz, pp. 288-89 et 294-95. Cf. Gilson, Commentaire de la *Discours de la méthode* (Paris 1925), p. 435 *et passim*.] Bien entendu, l'unité qui appartiendrait à l'homme, s'il était une seule substance, est plus forte que celle qu'il aurait s'il était un *compositus* de deux substances distinctes. Si telle est bien l'union substantielle pour Descartes, alors il est évident qu'il a rendu son unitarisme plus dur en attribuant cette union aux êtres humains.

Mais Descartes ne dit jamais, ni dans ce texte ni ailleurs dans ses écrits, que les choses qui sont unies substantiellement forment une substance, ou que l'esprit et le corps humains le fassent. Et jamais il ne dit que les choses en union substantielle constituent une *res completa*--terme dont il vient de dire à Arnauld qu'il prend pour synonyme de *substantia*.

En effet, si nous faisons attention aux mots que Descartes emploie effectivement en répondant à Arnauld, il est difficile d'éviter la conclusion non seulement que cette expression «union substantielle» ne veut pas dire «union qui produit une substance», mais aussi que le mot «substantielle» n'ajoute rien au sens d'«union». Il semble bien que Descartes n'a pas utilisé «substantielle» pour restreindre ou modifier l'union dont il s'agit, mais simplement pour marquer son importance. Voici exactement ce que Descartes dit: «dans la ... sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni» (VII 228; IXA 177). Mais la conclusion qu'il énonce dans cet ouvrage est simplement que l'esprit est uni avec le corps, ou lui est *artissime conjunctum*. S'il a parlé précisément et sans mentir là, et s'il le fait encore ici, il s'ensuit que les termes «substantiellement uni» et «uni» ont tout à fait le même sens pour Descartes. Autrement dit, il s'ensuit qu'être uni substantiellement, n'est pas être uni en quelque façon spéciale qu'on n'a pas jusqu'ici identifiée, mais simplement être uni en la même façon, quelle qu'elle soit, que celle que l'on a déjà remarquée dans les *Méditations*.

En tout cas, Descartes l'assure à Arnauld, le fait que l'esprit et le corps sont unis substantiellement ne nous empêche pas de concevoir l'esprit clairement et distinctement comme une chose complète--c'est-à-dire, il n'empêche pas l'esprit d'être une substance indépendante et distincte du corps. Donc, même si l'union substantielle était différente de, et plus forte que l'union simple, elle ne serait pas assez forte pour affaiblir le dualisme dur de la Sixième Méditation.

En outre, l'objectif global de la réponse de Descartes à Arnauld est de défendre son argument pour la distinction de l'esprit et du corps, et de fixer le statut de chacun d'eux comme une substance, c'est-à-dire, comme un être qui est indépendant et complet en lui-même. Il est, en bref, de renforcer le dualisme qui est affirmé dans les *Méditations*. Il serait donc tout à fait malvenu pour lui de faire quelque chose ici qui tendrait à affaiblir ce dualisme, comme le ferait certainement quelque mouvement en direction d'une forme plus dure de l'unitarisme. En vérité, Descartes ne s'inquiète pas beaucoup de l'accusation de platonisme portée par Arnauld, et il ne voit pas de besoin de changer d'avis, ni de développer une nouvelle conception de l'unité esprit--corps pour le réfuter. Il pense que l'unité qu'il a déjà affirmée dans les *Méditations* est suffisante

pour montrer qu'il n'est pas platonicien, et qu'on ne doit qu'attirer l'attention sur cette unité pour répondre à Arnauld--attirer l'attention sur elle, non la remplacer par quelque substitut plus puissant.

2. Les lettres à Regius. Ces deux lettres contiennent la plus riche provision de locutions aristotéliennes sur l'homme qui se trouve dans le corpus cartésien. Non seulement l'union de l'âme et du corps y est appelée «substantielle», mais on y dit que l'être humain est un *ens per se* et qu'il n'est pas un *ens per accidens*. En outre, c'est dans une de ces lettres qu'on dit que l'âme humaine est la forme substantielle de l'homme.

Regius était disciple de Descartes. Mais son enseignement des doctrines cartésiennes à l'Université d'Utrecht avait causé une controverse considérable, et Regius lui-même était attaqué. Descartes a rédigé ces lettres pour l'aider à répondre à ses critiques.

Regius avait notamment dit qu'un être humain est un *ens per accidens*. Cette appellation peut sembler juste, étant donné la thèse cartésienne qu'un homme est un être composé, bien que ce ne soit pas une expression que Descartes lui-même emploie. Mais elle s'est avérée un chiffon rouge pour les collègues aristotéliens de Regius, y compris le recteur de l'Université, Voetius. «Il eût été difficile de mettre ... quelque chose de plus choquant,» écrit Descartes dans la première des deux lettres (III 460; V 85). Il ne dit pas, pourtant, que la déclaration de Regius soit fausse. Et il n'entreprend pas la tâche théorique de corriger l'opinion de Regius, mais la tâche pratique de contrôler les effets de sa parole. Le conseil qu'il donne ne relève pas de la philosophie mais de la rhétorique. Son but n'est pas la vérité mais d'éviter que «les théologiens s'offensent encore» (III 461; V 87).

En fait, Descartes se révèle tout disposé à sacrifier la vérité à la convenance. Après avoir reconnu que Regius a appelé l'homme un *ens per accidens*, il lui conseille de dire à ses adversaires qu'il «n'a pas dit pour cela que l'homme est un être par accident»; et qu'il «entendait bien qu'il est un être par lui-même» (III 460; V 86). Nulle part dans cette lettre Descartes ne suggère que Regius doit *croire* qu'un être humain est un *ens per se*, encore moins qu'il le croit lui-même.

Descartes reprend la déclaration de Regius, qu'un être humain soit un *ens per accidens*, dans la deuxième de nos lettres. Quand vous dites cela, écrit Descartes, «je sais bien que vous n'entendez rien d'autre que [l'homme] est un composé de deux choses réellement distinctes». Mais cette locution, continue-t-il, «n'est pas d'usage en ce sens dans les Écoles». Donc Descartes conseille à Regius d'«avouer bonnement» qu'il n'a pas «bien compris ce terme de l'École», et de

«déclarer» qu'il croit «que l'homme est un véritable être par soi, et non par accident» (III 492-93; V 112-13).

Mais que signifie ce conseil? Descartes ne dit pas à Regius qu'il doit accepter l'opinion que les scolastiques exprimeraient par ces mêmes mots. Et il ne propose pas non plus à Regius de mentir, de feindre faussement d'accepter l'opinion des scolastiques. Sa proposition est simplement que Regius emploie la terminologie des scolastiques pour exprimer sa propre conviction au sujet de l'homme, conviction dont Descartes indique qu'elle est aussi la sienne.

Et qu'est-ce que cette conviction? Les mots qui suivent la formulent: c'est «que l'âme est unie au corps réellement et substantiellement» (III 493; V 113). Descartes considère ensuite ce que cela veut dire. D'une part, il veut dire que l'esprit et le corps sont unis «non par [I]a position et [I]a disposition», car c'est là une opinion qui, déclare Descartes, en parlant pour son propre compte, «n'est pas vraie» (*ibid.*). Regius ne doit pas donner plus d'explication, dit-il, puisque personne ne le fait. D'autre part, il suggère que Regius peut suivre son propre exemple dans les *Méditations*, et expliquer l'union esprit-corps «en disant: nous percevons que la sensation de la douleur, ainsi que toutes les autres, ne sont pas des pensées pures de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de l'âme unie réellement au corps. Car», continue-t-il, «si un ange se trouvait dans le corps d'un homme, il n'aurait pas nos sensations, il ne percevrait que les mouvements causés par les objets extérieurs, et se distinguerait, par là, d'un homme véritable» (*ibid.*).

Il est clair que Descartes ne s'est pas engagé, au moins à cet endroit de sa lettre, dans aucune doctrine sur l'homme qu'il n'ait déjà exposée dans les *Méditations*. Il est vrai qu'il se sert d'un exemple différent pour illustrer sa conception de l'union esprit-corps--l'ange dans un corps humain par opposition au pilote dans un navire. Mais la signification des deux exemples est la même, bien que ni l'un ni l'autre ne nous éclaire beaucoup sur le type d'union que Descartes conçoit entre l'esprit et le corps--point que je reprendrai ci-dessous.

La discussion qu'on vient d'examiner, dans laquelle Descartes commente l'usage par Regius de l'expression *ens per accidens*, a lieu vers le commencement de la deuxième lettre. Ensuite Descartes tourne son attention sur un texte particulier dans lequel Voetius avait critiqué les thèses de Regius. Il conseille à Regius de répondre à cette critique par une lettre ouverte, dont il entreprend ensuite de fournir une version préliminaire détaillée, afin que Regius sache exactement ce qu'il aura à dire. (Il écrira, dit-il, *partim gallicè*, pour que Regius ne soit pas tenté d'employer

ses mots exacts en répondant à Voetius!) Presque tout le reste de la lettre, quelque 14 pages dans l'édition d'Adam et Tannery, consiste en cette version préliminaire--ce scénario--de la réponse que Descartes a composée à l'usage de Regius.

Or le fait remarquable est que chacune des phrases qui traite de l'homme dans cette lettre, excepté celles que nous venons de considérer, tombe dans les limites de ce scénario. Celles-ci comprennent la seule phrase en laquelle on appelle l'âme humaine la forme substantielle d'un homme (III 505; V 129), aussi bien que celle en laquelle on réduit la portée de la polémique contre les formes substantielles pour exclure ce seul exemple qui a «cette prérogative» (III 503; V 125). Elles comprennent aussi les phrases suivantes, qui sont citées bien fréquemment par les commentateurs de Descartes:

nous assurons ... que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, non par la seule présence des deux ou leur voisinage immédiat, mais par une véritable union substantielle ... Si nous avons dit que l'homme est un être par accident, c'est par rapport à ses parties, à savoir l'âme et le corps: ... Mais en tant que l'on considère l'homme en lui-même comme un tout, nous ne manquons pas de dire qu'il est un, qu'il est un être existant par soi, et non par accident ... (III 508; V 134)

La conséquence est que l'on ne peut prendre aucune de ces phrases pour exprimant une opinion au sujet de l'homme que Descartes aurait lui-même soutenue. Descartes n'utilise pas ces phrases pour communiquer ses propres pensées. En fait, il ne les *utilise* point, à parler strictement: il se contente de les *mentionner*. Et il ne propose pas à Regius de les utiliser pour communiquer des pensées, celles de Descartes ou même les siennes. Ce sont plutôt les phrases qu'il croit que Regius doit employer dans le but pratique d'apaiser ses ennemis.

En résumé, les deux lettres à Regius ne fournissent aucune raison de supposer que Descartes ait soutenu aucune opinion scolastique ou aristotélicien concernant l'unité de l'homme, ou même qu'il ait soutenu aucune opinion au sujet de l'homme qu'il n'ait déjà déclaré explicitement dans la Sixième Méditation. En particulier, ils ne fournissent aucune raison pour supposer que Descartes ait jamais pris l'âme humaine pour la forme substantielle d'un être humain, ou qu'il ait pensé un homme comme un *ens per se*, au moins dans le sens strict et communément entendu de ce terme, ou qu'il ait compris l'union esprit-corps en telle façon qu'elle soit incompatible avec la nature composée de l'homme et la distinction réelle de l'esprit et du corps.

Cette conclusion sur les lettres à Regius est confirmée par la lettre de Descartes à Dinet, dans

laquelle il donne un compte rendu détaillé des événements d'Utrecht. Dans cette lettre Descartes dit que la discussion entre Regius et ses adversaires fut purement verbale; et en outre il attribue explicitement à Regius l'avis que l'âme humaine est la forme substantielle du corps: il n'y a pas même l'apparence qu'il le reconnaisse comme son propre avis (VII 585-87).

3. Les lettres à Mesland. Il s'agit de deux des lettres que Descartes a adressées à Mesland en 1645 (ou peut-être en 1645 et 1646) au sujet de la transsubstantiation. Elles sont d'importance non seulement pour le langage aristotélicien qu'elles utilisent pour parler des êtres humains, mais parce qu'elles avancent un avis sur le corps humain qu'on ne trouve pas ailleurs dans le corpus cartésien. Selon quelques commentateurs récents, cet avis est indubitablement aristotélicien en son contenu--Hoffman l'appelle «l'hylomorphisme» (p. 342 *et passim*)--indépendamment du langage dans lequel il est présenté. Et il entraîne, allèguent-ils, une conception de l'unité de l'homme plus forte que celle que l'on a traditionnellement associée au dualisme cartésien--une conception unitarienne dure.

Il y a une occurrence de l'expression «unie substantiellement» dans ces lettres; mais le principal terme aristotélicien qu'elles contiennent est «forme» et ses variantes. On y dit que l'âme humaine *informe* le corps humain (ou la matière qui le compose). On y dit que l'âme de Jésus Christ *informe* la matière de l'hostie eucharistique (ou des particules du pain et du vin dont elle consiste)--ce qui, d'après la doctrine catholique, revient à dire que l'âme de Christ informe le corps de Christ. Et l'on y dit que l'âme d'un homme est la *forme* de son corps. Il est remarquable que Descartes n'utilise ces termes de cette façon presque nulle part ailleurs dans ses écrits. Il y a un texte qui se trouve dans une lettre à Clerselier, rédigée vers le même moment que la deuxième de nos lettres à Mesland, aussi au sujet de la transsubstantiation, dans laquelle Descartes dit que l'âme de Jésus Christ informe la matière de son corps. Et dans une phrase de la quatrième partie des *Principes* il est dit que l'âme humaine informe tout le corps, bien que l'usage de ce mot en ce contexte-là n'ait certainement pas d'importance. (Notez que l'on n'utilise pas ce mot dans la traduction française de cette oeuvre en 1647.)

Si, cependant, nous examinons l'usage que Descartes fait vraiment de ces expressions aristotéliciennes dans les deux lettres à Mesland, il semble bien clair qu'il ne leur attache nulle signification spéciale. Il y a six exemples dans lesquels il utilise les termes «forme», «informer», et «uni substantiellement» pour caractériser le rapport de l'âme à quelque chose de matériel, soit le corps lui-même soit la matière qui le compose. (Trois d'entre eux concernent le rapport de l'âme

de Jésus Christ soit à la matière en général soit aux «particules de pain et de vin» qui composent l'hostie eucharistique--un cas spécial s'il en ait!) Mais entremêlés avec ces six exemples il y en a huit dans lesquels on dit que l'âme est «jointe» ou simplement «unie» ou en «union» avec le corps ou sa matière--c'est-à-dire, dans lesquels les termes utilisés sont exactement ceux dont Descartes s'était servi dans la Sixième Méditation. Il est difficile d'éviter la conclusion que Descartes emploie ces expressions diverses indifféremment, et que son choix de l'une au lieu d'une autre est dépourvu de toute signification sémantique. Certes on pourrait supposer que ces manières différentes de parler désignent des rapports différents. Mais à l'évidence ce n'est pas le cas: il y a quelques cas où les expressions de l'une et l'autre sortes sont employées pour décrire le même exemple. Ainsi la différence est simplement verbale, c'est une affaire de vocabulaire. Pour Descartes, dire que l'âme humaine «informe» un corps est simplement dire qu'elle lui est «unie» ou «jointe».

Il ne faut pas s'étonner que Descartes emploie la terminologie scolastique dans ces lettres, au lieu de se limiter au vocabulaire des *Méditations*--lequel en tout cas il retient aussi. Car son correspondant était un père Jésuite, formé dans le langage des Écoles. Ce n'est pas qu'il ait eu à déguiser ou même amollir ses opinions vraies en écrivant à Mesland, qui s'était montré très ouvert à la philosophie de Descartes. Mais Descartes avait l'habitude d'adapter son langage aux dispositions et aux attentes de son auditoire, une habitude qu'il a non seulement fréquemment pratiquée dans ses écrits, mais encore explicitement justifiée parfois, comme dans sa lettre à Regius de janvier 1642 (III 491; V 111-12).

Quant à la doctrine concernant le corps humain que Descartes présente dans ces lettres, la première chose à remarquer est qu'elle fait partie d'un traitement plus ample du sujet de la transsubstantiation que Descartes, dans une autre lettre à Mesland, paraît désavouer. «Pour l'explication de la façon dont Jésus-Christ est au saint Sacrement», écrit-il, «il est certain qu'il n'est nullement besoin de suivre celle que je vous ai écrite, pour l'accorder avec mes principes. Aussi ne l'avais-je pas proposée à cette occasion, mais comme l'estimant assez commode pour éviter les objections des hérétiques» (IV 216). Bien sûr, il se peut que Descartes dissimule dans cette lettre, en cherchant à détourner les critiques qu'on faisait alors de ses principes, en partie justement à cause de leurs implications pour la doctrine traditionnelle de la transsubstantiation. Et en tout cas il se peut qu'il n'ait pas l'intention de désavouer la portion de son explication qui concerne le corps des hommes ordinaires. Mais le simple fait qu'il a écrit en cette manière à Mesland doit nous faire

hésiter à conclure que cette doctrine des corps soit celle que Descartes lui-même accepte--surtout puisque, comme je l'ai noté ci-dessus, elle n'apparaît nulle part ailleurs dans ses écrits.

Et même si Descartes exprime ici son propre avis, il s'avère qu'il n'a pas le contenu aristotélien, ou n'implique pas la version dure de l'unitarisme, que des commentateurs comme Hoffman prétendent. Pour le voir nous n'avons qu'à exposer précisément cette doctrine--ce que je crois que ces commentateurs n'ont pas fait suffisamment.

Descartes commence sa discussion sur «le corps d'un homme», en la première de nos deux lettres, en distinguant cette idée de celle du «corps en général». «Quand nous parlons d'un corps en général», dit-il, «nous entendons une partie déterminée de la matière, & ensemble de la quantité dont l'univers est composé. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, ... nous entendons [seulement] toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme» (IV 166). D'où il paraît que la question que Descartes se pose concerne ce qui fait en premier lieu de quelque chose un corps humain. Étant donnée de la matière, sous quelles conditions constitue-t-elle le corps d'un homme? Mais il répond aussi, et en effet il le fait dans la même phrase, à une question différente, concernant ce qui explique l'identité d'un corps humain à travers le temps. Étant donné le corps d'un homme, sous quelles conditions est-il le même corps quelque temps plus tard (ou est-il maintenant le même corps qu'il était quelque temps auparavant)?

La discussion qui suit est consacrée pour sa plus grande partie à cette deuxième question, et la réponse que Descartes y fait est claire. Un corps humain est «le même corps», dit-il, «*idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme» (IV 166). Pour parler plus précisément, sa thèse est ici qu'un corps humain x , existant à un moment m_1 , est (numériquement) le même corps humain qu'un corps humain y , existant à un moment postérieur m_2 , si et seulement si x et y sont unis tous deux avec la même âme humaine--c'est-à-dire, si et seulement si x est uni avec une âme humaine a_1 , et y est uni avec une âme humaine a_2 , et a_1 et a_2 sont (numériquement) la même âme humaine.

Mais quels que soient ses mérites comme thèse philosophique, cette doctrine sur l'identité diachronique du corps humain contient rien de spécifiquement aristotélien. Car elle peut être combinée aussi facilement avec le dualisme cartésien dur ou même avec le platonisme extrême qu'avec l'hylomorphisme aristotélien: certainement, elle n'implique pas une conception aristotélienne du corps. Donc s'il y a une telle conception dans les lettres à Mesland, elle doit se trouver dans la réponse de Descartes à la première des deux questions, la question concernant ce qui fait

en premier lieu de quelque chose un corps humain.

Mais que signifie-t-elle exactement cette réponse? Il pourrait sembler que Descartes dise qu'il est nécessaire métaphysiquement qu'une quantité de la matière x est un corps humain si et seulement si x est uni avec une âme humaine. Pourtant, ce ne peut pas être ce qu'il entend. Car on ne peut pas supposer que Descartes accepte qu'être uni avec une âme humaine soit ou métaphysiquement nécessaire ou métaphysiquement suffisant pour être un corps humain. On ne peut pas supposer qu'il accepte d'en faire une condition métaphysiquement nécessaire, à cause de son engagement à la doctrine biologique qu'un corps humain, pris en lui-même et indépendamment de toute âme, est néanmoins un organisme vivant, un individu autonome qui est entièrement capable d'accomplir toutes les fonctions vitales d'un animal sans raison. C'est là un engagement qui est manifesté abondamment durant toute la carrière de Descartes--autant dans sa tardive *Description du corps humain* que dans son précoce *Traité de l'homme*, et dans le *Discours de la méthode* au milieu. Donc, quelle que soit la proposition que Descartes désire exprimer ici, elle ne peut pas être la proposition que nécessairement, x est un corps humain seulement si x est uni avec une âme humaine.

Mais on ne peut pas supposer non plus que Descartes accepte qu'être uni avec une âme humaine soit métaphysiquement suffisant pour être un corps humain. Ce qu'il dit dans ces mêmes lettres à Mesland concernant l'âme et le corps de Jésus Christ le montre. Il est vrai qu'il nous dit que l'âme de Jésus Christ est unie avec--il dit «informe»--la matière de l'hostie pendant l'Eucharistie, c'est-à-dire, avec le pain et le vin. Et il indique que c'est par le fait de cette union que cette matière devient le corps de Christ. Mais il remarque aussi que ce corps ne devient pas ainsi un corps humain vivant possédant «tous les membres extérieurs, et leur quantité et matière» (IV 169). Pour que cela arrive, l'union devrait être causée non surnaturellement, simplement «par la force des paroles de la consécration», mais naturellement. Et pour cela à son tour «les particules de ce pain et de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de J. C. et s'y disposer en certaines façons particulières» (IV 168). Elles auraient dû être «assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie» (*ibid.*). Donc ce n'est pas simplement l'union avec une âme qui fera de quelque chose un corps humain. Il est aussi nécessaire que la matière dont s'il agit ait certaines propriétés physiques--qu'elle ait la grandeur et la forme justes, et la configuration des parties convenable. En effet, avoir ces propriétés physiques paraît être la seule chose nécessaire pour être un corps humain selon Descartes, au quel

cas cette condition est à la fois suffisante et nécessaire. Le cas humain est ainsi tout à fait différent de celui de Jésus Christ. Il est vrai que les particules du pain et du vin se transforment en le corps de Christ, simplement en étant informées par l'âme de Christ. Mais ce corps n'est pas un corps que tout être humain puisse posséder: il n'est pas même le corps que Christ avait lorsqu'il était homme--pas le corps qu'il avait «quand il est monté au ciel» (IV 169).

Le résultat est que la position des lettres à Mesland concernant la nature d'un corps humain, distinguée de son identité diachronique, n'est pas après tout originale ou unique par rapport au reste du corpus cartésien. Et en particulier, aucune thèse spécialement aristotélicienne ne s'y trouve. Un philosophe aristotélicien prendrait un corps humain tout seul pour déficient métaphysiquement en quelque sorte, et tiendrait qu'il doit être uni avec une âme pour se qualifier comme être au sens plein. Hoffman, par exemple, dit que le corps est, d'après la doctrine aristotélicienne, «actualisé» par l'âme-- et, selon son interprétation, telle est aussi la position de Descartes (p. 358). Ça suggère donc qu'un corps en lui-même est une entité simplement potentielle, de sorte que même si nous avons une quantité de matière avec la grandeur et la forme convenables et dont les parties sont correctement disposées, nous n'aurions pas un corps humain proprement dit, à moins qu'on ne fasse entrer une âme humaine pour l'«informer». Mais il n'y a pas de base dans ces lettres pour attribuer à Descartes une telle position.

Je conclus donc que les lettres à Mesland ne fournissent nulle preuve, non plus que ne le font les réponses à Arnauld et les lettres à Regius, que Descartes ait jamais adopté une position dure sur l'unité humaine, ou même une position substantiellement différente de celle qu'il a affirmée dans la Sixième Méditation.

Considérations générales

Je propose maintenant de présenter deux considérations générales qui démontrent, me semble-t-il, que Descartes n'a jamais été unitarien dur au sujet de l'homme, qu'il n'a jamais amolli son dualisme, et qu'il n'a jamais changé d'avis sur la relation entre l'esprit et le corps humains par rapport à ce qu'il a déclaré dans les *Méditations*.

1. Les principes de la métaphysique cartésienne. La première de ces considérations est que l'interprétation unitarienne dure de la position de Descartes est exclue logiquement par les principes fondamentaux de sa métaphysique. Ces principes ne sont pas tous expressément

déclarés dans les *Méditations*; on ne trouve les formulations de certains que dans les Premières, Deuxièmes, Troisièmes, et Quatrièmes Réponses, et dans les *Principes*. Mais il n'y a pas de doute que Descartes a accepté ces principes pendant qu'il rédigeait les *Méditations*, et que sa pensée y était guidée par eux.

Voici quelques-uns de ces principes fondamentaux. (P1) Chaque substance individuelle finie est indépendante de chaque autre: elle n'a pas besoin de quelque autre substance finie pour exister. (P2) Chaque substance finie a exactement un attribut principal ou essence. (P3) Chaque propriété non-transcendantale d'une substance finie est un mode de son attribut principal. [Note: Par «propriété non-transcendantale» j'entends «propriété autre que les plus générales «qui se peuvent rapporter à toutes: à savoir celles ... de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre» etc.»; voir *Prin* I.48 (VIII A 22; IX B 45).] (P4) Nulle propriété non-transcendantale n'est un mode de plus d'un attribut principal. (P5) Il n'y a que deux attributs principaux des substances finies, la pensée et l'étendue. (P6) Une substance dont la pensée est l'attribut principal est un esprit, et une substance qui a l'étendue pour attribut principal est un corps. (P7) Les esprits humains et les corps humains sont, respectivement, des esprits et des corps.

De ces principes suivent, comme théorèmes, que (T1) les esprits et les corps humains sont des substances individuelles finies, dont les attributs principaux sont, respectivement, la pensée et l'étendue; (T2) toutes les propriétés non-transcendantales des esprits et des corps sont les modes, respectivement, de la pensée et de l'étendue; et (T3) il n'y a aucune propriété non-transcendantale d'un esprit ou d'un corps qui soit à la fois une propriété d'un esprit et d'un corps. Si l'on accorde de plus qu'un être humain ou est ou possède à la fois un esprit et un corps, il suit encore que chaque homme comprend deux substances qui sont réellement distinctes et essentiellement diverses l'une de l'autre. Ainsi, quelle que soit la manière dont l'esprit et le corps d'un homme se joignent, l'homme lui-même est toujours une entité composée dont les deux parties retiennent leurs identités séparées.

On en peut tirer les corollaires que voici. (C1) Un homme n'est pas lui-même une substance individuelle. (C2) Il n'y a nulle essence humaine, nul attribut principal seul ou simple de l'homme en tant que tel, bien qu'on puisse dire qu'il possède à la fois la pensée et l'étendue en une manière dérivative, puisque ce sont les essences de ses deux composants, ou bien qu'il a l'essence composée qui consiste en la pensée et l'étendue ensemble. (C3) L'homme n'a nulle propriété non-transcendantale qui soit particulière à lui comme homme, c'est-à-dire, il n'a aucune propriété

qui ne soit aussi et premièrement une propriété appartenant ou bien à son esprit ou bien à son corps en eux-mêmes.

Du point de vue aristotélicien, au contraire, un être humain est une substance individuelle; il a une essence à son propre titre; et il a des propriétés qui lui appartiennent directement, et qui ne sont propriétés, à proprement parler, ni de son esprit ni de son corps. Cette position aristotélicien contredit donc chacun des trois corollaires cartésiens qu'on vient d'énumérer. Il y a aussi une autre difficulté qui gêne celui qui veut attribuer à Descartes à la fois cette position et la doctrine que l'esprit et le corps humains sont eux-mêmes des substances individuelles, comme la plupart des récents commentateurs unitariens durs paraissent le faire. C'est que la combinaison résulterait violerait le principe fondamental de substance de Descartes, le principe P1 noté ci-dessus, qu'une substance n'a besoin de nulle autre substance pour exister. Car accepter cette combinaison, c'est accepter que l'homme est une substance qui a besoin non seulement d'une mais de deux autres substances pour exister, à savoir l'esprit et le corps appartenant à cet homme. Car l'esprit et le corps sont les parties essentielles d'un homme; il ne pourrait pas exister ou être homme s'il manquait ou de l'un ou de l'autre. Bien entendu, Descartes ne prétend pas que toute partie humaine soit essentielle: il reconnaît qu'un homme peut perdre un bras ou une jambe sans perdre son être. Mais il est essentialiste méréologique en ce qui concerne le corps entier, de même que l'esprit. La déclaration suivante, bien qu'elle se trouve dans le discours qu'il a composé pour Regius, exprime incontestablement son propre jugement: «l'union, qui joint ensemble le corps de l'homme et son âme, n'est pas pour lui un accident, mais son essence même, puisque sans elle l'homme ne serait pas un homme» (III 508; V 134-35).

2. Les textes postérieurs aux *Méditations* sur la dualité de l'homme. La deuxième considération qui va contre l'attribution de toute position unitarienne dure à Descartes est le fait qu'il réaffirme explicitement, et en fait renforce, le dualisme dur de la Sixième Méditation dans deux textes assez longs qu'il a rédigés pendant la même période où il écrivait au sujet de l'unité humaine à Arnauld, à Regius, et à Mesland.

Le premier texte se trouve dans les Sixièmes Réponses, écrites en 1641 trois ou quatre mois après que Descartes a composé sa réponse à Arnauld. Ici Descartes dit de nouveau que les êtres humains sont des entités composées, mais aussi il identifie un genre spécial d'unité qui s'applique à ces entités, unité qu'il distingue ensuite de l'unité qui caractérise les êtres simples telles que les substances seules. Il y a, écrit-il, «deux façons [en lesquelles] les choses dont nous avons

différentes idées, peuvent être prises ... pour une seule et même chose: c'est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition» (VII 423; IXA 226). Il explicite ensuite qu'à son avis «la chose qui pense et celle qui est étendue [ne sont pas] une même chose en unité de nature, [mais] plutôt ... en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux en un même homme» (VII 423-24; IXA 226). Une page après, il avertit que «tout autant de fois que nous ... rencontrons ensemble ... la pensée et le mouvement corporel dans un même homme, nous ne devons pas pour cela estimer qu'elles soient une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition» (VII 425; IXA 228). Et finalement, pour conclure sa discussion de ce sujet, il déclare:

ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps. Et ... cela se fait par la composition et l'assemblage de la substance qui pense avec la corporelle; ... [I]l ... y a ... de [la] répugnance à penser que des choses que nous concevons clairement et distinctement comme deux choses diverses, soient faites une même chose en essence et sans aucune composition ... Et partant, si Dieu a donné à quelques corps la faculté de penser (comme en effet il l'a donné à ceux des hommes), il peut, quand il voudra, l'en séparer, et ainsi elle ne laisse pas d'être réellement distincte de ce corps. (VII 444-45; IXA 242)

L'autre texte se trouve dans les *Notae in programma quoddam*, une brochure que Descartes a rédigée pendant l'hiver de 1647-48 en réponse à un placard publié par Regius, qui avait alors cessé d'être disciple et était devenu adversaire de Descartes. Regius avait notamment déclaré que rien ne peut «empêcher que l'esprit, ou la pensée, ne puisse être un attribut qui convienne à un même sujet que l'étendue» (VIII B 343; traduction de Clerselier, réimprimée par Alquié, t III, p. 789). A quoi Descartes répond que les «attributs qui constituent la nature des choses», comme le font la pensée et l'étendue, ne peuvent pas être dits convenir «à un seul et même sujet: car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses; ce qui enferme une manifeste contradiction, au moins lorsqu'il est question, comme ici, d'un sujet simple, et non pas d'un sujet composé» (VIII B 349-350; A III 798). Il souligne ensuite «la différence qu'il y a entre les êtres simples et les êtres composés». Cet être est composé, dit-il, «dans lequel se rencontrent deux ou plusieurs attributs, chacun desquels peut être conçu distinctement sans l'autre». Et il conclut en réitérant sa conviction que ce sujet «est composé dans lequel nous considérons l'étendue jointe avec la pensée, c'est à savoir l'homme, qui est composé de corps et d'âme» (VIII B 350-51; A III

799). C'est bien exactement la conviction que Descartes avait exprimée dans la Sixième Méditation.

La nature de l'unité de l'homme

Dans cette présentation j'ai soutenu que l'unité que Descartes attribue aux êtres humains est relativement douce, assez douce pour être compatible avec le dualisme cartésien dur. Mais je n'ai pas fait grand-chose pour spécifier la nature de cette unité. On ne doit pas s'étonner de cette omission, en considérant le peu que Descartes lui-même fait pour caractériser l'unité de l'homme en termes positifs. Il est vrai qu'il indique parfois ce que cette unité n'est pas: elle n'est pas une «unité de la nature», comme nous venons de le révéler, et l'esprit humain n'est pas simplement «présent» à ou «logé» dans le corps, ou uni avec lui «par la seule présence des deux ou leur voisinage immédiat». Il se sert aussi de deux comparaisons négatives, de deux exemples de paires de choses dont le rapport de l'une à l'autre est différent de celui des composants d'un homme: ceux d'un marin (ou d'un pilote) dans son navire et d'un ange dans un corps humain. Mais ces contrastes ne nous en disent que peu sur ce qu'est, positivement, l'unité de l'homme.

Il y a, bien sûr, un aspect particulier sous lequel Descartes dit que ses deux exemples ne ressemblent pas aux «vrais» hommes, le même aspect dans les deux cas. Ni le pilote ni l'ange n'ont de sensations corporelles ou d'appétits, comme les esprits humains. Le pilote et l'ange aperçoivent l'entité matérielle à laquelle ils sont joints. Mais les perceptions qu'ils en ont sont distinctes et purement intellectuelles, alors que les sensations par lesquelles l'esprit humain reçoit les renseignements de son corps sont «façons confuses de penser». Ainsi l'ange «n'aurait pas nos sensations, il ne percevrait que les mouvements causés par les objets extérieurs» via des «pensées pures» (III 493; V 114). Et le pilote «aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau»: en sorte que l'esprit, s'il était pareil au pilote, «lorsque [son] corps est blessé, ne sentirai[t] pas pour cela de la douleur, ... mais apercevrai[t] cette blessure par le seul entendement»; et «lorsque [son] corps a besoin de boire ou de manger, [il] connaîtra[t] simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif» (VII 81; IXA 64).

Mais que signifie cette différence entre le *compositus* esprit-corps humain et les ensembles consistant du pilote plus le navire, et de l'ange plus le corps humain? Simplement ceci: que certains genres de rapports causaux existent entre les esprits humains et les corps qui ne se trouvent pas dans les autres deux cas. Ce n'est pas que le pilote n'ait pas du tout de rapport causal

avec son navire, ou que l'ange n'en ait pas avec le corps dans lequel il est logé. Dans le *Discours*, où Descartes cite aussi l'exemple du pilote, il reconnaît au pilote le pouvoir de causer des mouvements en son navire (VI 59). Et les pensées distinctes du pilote et de l'ange sont toutes deux causées en partie par les choses qui ont lieu dans leurs corps associés. C'est évident dans le cas des perceptions visuelles du pilote de son navire. Mais cela vaut aussi pour les perceptions purement intellectuelles de l'ange. Car même si, comme Descartes l'exprime dans les *Principes*, l'esprit a les pensées distinctes «de soi seul» (VIII A 317; IX B 312), de telles pensées ne peuvent pas avoir pour leurs objets les mouvements particuliers des corps sans que ces mouvements aient quelque rôle causal dans leur production.

Donc la différence entre les hommes et ces autres cas doit se trouver dans la nature des rapports de causalité qu'ils impliquent. Les esprits et les corps humains interagissent de telle manière que les perceptions confuses se produisent; alors que le pilote et l'ange sont rapportés à leurs partenaires matériels de telle manière qu'ils ont d'eux des perceptions distinctes. Bien entendu, l'esprit humain aussi a parfois des pensées distinctes de son corps. Ce qui distingue les êtres humains n'est pas que toutes leurs perceptions sont sensations corporelles ou appétits, mais que ces façons confuses de penser se trouvent en eux seulement.

Il y a bien d'autres différences entre les êtres humains et les deux exemples que Descartes invoque. Ainsi, un pilote peut quitter son navire, et un ange pourrait sortir du corps humain qu'il habiterait, simplement en voulant le faire. Mais un esprit humain qui est actuellement uni avec un corps ne peut pas se séparer de ce corps à volonté, quoique Dieu pourrait l'en séparer maintenant et la mort l'en séparerait un jour dans l'avenir. Mais cette différence aussi se ramène aux rapports de causalité qui existent en ces cas différents.

Cela ne nous dit pas grand-chose encore sur la nature de l'union espritcorps dans les êtres humains. Descartes n'explique pas pourquoi l'action du corps sur l'esprit aboutit parfois à une perception confuse, ni n'éclaire exactement ce en quoi consiste l'être confus d'une perception. Il dit qu'il y a «une grande différence entre ces passions», c'est-à-dire, entre les sentiments et les appétits confus, «et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons» (*Prin* IV. 190: VIII A 317; IX B 312). Mais Descartes ne fait rien pour expliquer cette différence ou même la décrire.

D'autre part, il est utile de savoir que l'unité spéciale qui caractérise un homme est fonction seulement des rapports causaux qui relient son esprit et son corps. J'ai dit ci-dessus que l'interaction causale des esprits et des corps est un aspect ou une conséquence de leur union dans

les êtres humains. Il apparaît maintenant que cette interaction, ou la capacité à une telle interaction, est tout ce qu'il y a dans l'unité de l'homme, et que l'union de l'esprit et du corps est tout à fait une affaire de leur être rapportée en certaines façons. Si oui, donc l'effort de Descartes, dans ses lettres à Elisabeth, d'expliquer l'interaction de l'esprit et du corps sur la base de leur union est voué à échouer, comme le font les efforts de quelques commentateurs récents pour défendre Descartes à cet égard.

Cette conclusion est confirmée, comme je crois, par la lecture exacte des textes postérieurs aux *Méditations* sur l'unité du deuxième groupe que j'ai distingué ci-dessus, ce qui comprend des textes des *Principes* et des lettres à Elisabeth. Je n'ai pas eu de la place ici pour prendre ces textes en considération, mais je les examine dans la suite de cet essai; et j'y cherche à trancher cette question concernant la relation correcte entre l'unité et l'interaction de l'esprit et du corps dans l'homme cartésien. [Note: Je voudrai remercier Jean-Marie Beyssade, Annie Bitbol-Hespériès, Paul Hoffman, et Stephen Voss, qui m'ont donné des commentaires précieux sur des versions antérieures de cet essai.]

University of Massachusetts
Amherst MA 01003 USA
le 31 décembre 1992