

**Pierre Guenancia :**  
*Descartes philosophe de l'union de l'âme et du corps*

*En hommage à András Dékány in memoriam*

« *Corps humain. Descartes*  
*L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain*  
*non fermé, ouvert en tant que gouverné par la pensée –*  
*est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme*  
*et du corps »*

M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris,  
Gallimard, Tel, 1964, 283.

Descartes a dit qu'il avait distingué l'âme du corps comme personne avant lui ne l'avait fait. Il a dit aussi qu'il avait expliqué l'union de l'âme et du corps en se servant de raisons telles qu'il ne se souvient pas « d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes »<sup>1</sup>. Or, selon la plupart de ses commentateurs (et des philosophes dits post-cartésiens), ces deux moments ou ces deux thèses ne sont pas compatibles entre elles. Soit l'on reconnaît que l'esprit est réellement distinct du corps, mais alors comment parler d'une union et même d'une confusion entre ces deux substances, soit l'on considère que l'homme est un être d'un seul tenant dont l'âme et le corps sont seulement des parties (et non des choses distinctes ou des substances). L'affirmation d'une de ces thèses est la négation de l'autre. Par exemple, Étienne Gilson conclut ainsi l'une de ses remarquables *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système*

---

<sup>1</sup> *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, 177 (FA 2, 669). Nous citons les œuvres de Descartes dans *Œuvres de Descartes*. éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, 11 tomes [=AT] et Descartes, *Œuvres philosophiques*. éd. F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1997, 3 tomes [=FA].

*cartésien* : « Le tout n'étant le tout que parce qu'il n'était pas fait de deux morceaux isolables, Descartes, qui se donne d'abord deux morceaux, ne réussit plus à les refondre pour en faire un homme »<sup>2</sup>. Le problème est de savoir si Descartes se donne « d'abord » *deux* morceaux et non pas *trois*, d'emblée, trois comme les trois notions primitives, qui se suivent selon l'ordre des raisons qui est celui du connaître et non de l'être, sans se supprimer ni se dépasser dans une synthèse – trois notions, celle de l'âme, celle du corps et celle de l'union de l'âme et du corps, permettant de concevoir trois choses réelles parfaitement distinctes, chacune d'elle étant comme la limite (et non la négation) des deux autres : le corps seul (tel qu'il paraît dans un cadavre), limite du corps humain (en devenant corps seul il n'est plus humain), l'âme seule comme limite du composé substantiel (en s'unissant avec un corps elle n'est plus seulement une chose qui pense, ni seulement comme un pilote dans un navire parce qu'elle est aussi une chose qui est affectée et modifiée par des choses différentes d'elle), et l'union substantielle comme limite commune aux deux choses simples, connues et manifestées par un et un seul attribut essentiel. Donc plutôt que et au lieu de voir une contradiction ou même seulement une exclusion mutuelle des trois réalités que l'esprit humain conçoit distinctement, nous allons chercher à montrer comment ces trois choses sont unies dans la philosophie de Descartes, à notre connaissance la seule philosophie qui ne nous demande pas de choisir entre ce que l'on juge être des natures contraires et qui n'oppose pas un mode de connaissance à un autre.

Les réflexions qui suivent ne portent pas tant sur la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps que sur la façon dont Descartes intègre dans sa philosophie une donnée qui n'est pas de nature philosophique mais un fait attesté par l'expérience quotidienne que nous en faisons. Si « cette étroite liaison de l'esprit et du corps » (ibid.) – « étrange liaison » dit Husserl<sup>3</sup> – n'entre pas pour Descartes en contradiction avec la distinction des substances, ce n'est pas parce que l'évidence propre à ce qu'il appelle « l'usage de la vie » serait celle d'un ordre de choses soustrait à la lumière naturelle qui régit ordinairement les opérations de l'entendement, mais parce que l'expérience quotidienne a été préalablement validée par l'entendement, comme si celui-ci avait délégué aux

---

<sup>2</sup> Étienne Gilson : *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1984, 254.

<sup>3</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, appendice XXII, § 62, Paris, Gallimard, 1976, 529.

« sens et aux conversations ordinaires » sa fonction d'élucidation. Nous voulons dire et espérons montrer que le sentiment (au sens large du latin *sensus*) ne constitue pas un ordre fermé sur soi comme le cœur chez Pascal circonscrit un ordre de choses propre à lui et seulement lui. Le sentiment n'est pas un rival de l'entendement mais une façon de comprendre et d'agir dans un domaine où l'homme a affaire à des choses qui ne sont pas purement intellectuelles mais aussi sensibles et impliquent l'existence d'un corps humain environné d'autres corps, humains et non humains.

Le dessein de se donner une morale par provision dans l'attente d'une morale parfaite procède aussi de cette conception à la fois unitaire et diversifiée de l'entendement qui est toujours cette même *vis cognoscens* qui s'applique différemment selon le type de choses auxquelles elle a affaire. Comme cette morale répond à la reconnaissance par le philosophe de la diversité des occurrences de la vie, de la contingence des rencontres et de l'incertitude de l'événement, d'une façon similaire l'habilitation de l'expérience quotidienne et commune à tous les hommes à attester une union réelle, substantielle et non accidentelle, entre l'esprit et le corps répond à la conscience de la limite de la science, à la fois physique et métaphysique. En ce sens la 6<sup>ème</sup> méditation donne de l'union de l'âme et du corps « une explication aussi peu métaphysique que possible » comme l'a remarquablement montré Martial Gueroult<sup>4</sup>. Nous en rappellerons brièvement l'orientation dans un premier temps, avant de nous pencher plus longuement sur la fonction et la portée de cette « expérience quotidienne » comme attestation du fait de l'union substantielle, et d'étendre dans un 3<sup>ème</sup> temps la réflexion à l'homme, *ens per se* et non par accident, dont l'étude, à la fois physique et morale, n'a cessé d'occuper Descartes après la publication de ses *Méditations métaphysiques*.

La « preuve » de l'union dans la 6<sup>ème</sup> méditation

Conformément au titre de cette méditation, Descartes va lier la question de l'existence des choses matérielles et la distinction réelle de l'esprit et du corps. Pour savoir que les choses matérielles existent, il faut savoir ce qui distingue une chose matérielle d'une chose qui n'est pas matérielle car nous ne connaissons que deux sortes de choses : les corps ou choses étendues, les esprits

---

<sup>4</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, Paris, Aubier, 1968 [1953], 203.

ou choses qui pensent. C'est pourquoi Descartes commence sa démonstration par le rappel de ce qui distingue ces deux types de choses : uniquement le fait que je connais l'une sans l'autre, où plutôt que je peux nier de l'une tout ce qui appartient à l'autre, car « c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre »<sup>5</sup> :

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<sup>6</sup>.

Prise à la lettre cette phrase peut être mal comprise : comme une sorte de dissociation du moi avec son corps, comme la reconnaissance d'une incompatibilité entre ces deux substances. Alors que d'une certaine manière c'est tout le contraire que Descartes veut montrer en prenant la voie de la distinction. Il veut dire ceci : comme mon esprit ne peut pas produire par lui-même ni contenir en lui des choses que je comprends (grâce à la distinction substantielle) comme corporelles, il faut admettre que ces choses viennent du corps et que j'en ai les idées dans l'esprit en raison de l'union intime de l'esprit et du corps. C'est pour montrer le caractère intime de cette union (aussi substantielle que la distinction) que Descartes convoque les facultés de sentir et d'imaginer décrites au début de cette méditation. En tant que chose qui pense, je peux me concevoir sans ces facultés (car l'esprit en tant que tel est incapable de produire des images et des sentiments) ; mais l'inverse n'est pas vrai, ces facultés doivent être rapportées et appartiennent à une chose qui pense. Du coup imaginations et sentiments sont des modes de la pensée, ils appartiennent à la chose qui pense sans pour autant dépendre d'elle. Ils sont dans l'esprit mais ne proviennent pas de lui, mais du corps auquel l'esprit est lié du fait de cette double propriété des imaginations et des sentiments (surtout de ceux-ci) : ce sont des modes de pensée, et des effets de l'union de l'âme avec un corps – son corps. On ne peut pas imaginer de plus étroite union, c'est-à-dire de dépendance réciproque entre les deux substances (qui ne peuvent plus être considérées alors comme des substances, puisqu'elles dépendent l'une de l'autre : on reviendra sur ce point).

---

<sup>5</sup> *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, 176 (FA 2, 668).

<sup>6</sup> *Méditation sixième*, AT IX, 62 (FA 2, 488).

D'où la distinction entre la faculté passive de sentir qui est en moi et la faculté active qui produit en moi les idées des choses sensibles. S'il y a passion, c'est qu'il y a action, et comme ce ne peut être dans le même sujet qu'il y a action et passion, il faut qu'il y ait deux sujets ou deux substances distinctes, l'une qui cause ces idées sensibles l'autre qui les découvre et les éprouve en elle, comme ne venant pas d'elle mais d'autre chose qu'elle. Ce qui est ici validé (qui ne pouvait l'être avant la connaissance de Dieu et de l'impossibilité qu'il nous trompe) c'est l'expérience que l'esprit fait de l'altérité de la cause de ces idées en lui. C'est donc la « très grande inclination à croire » (*magna propensio*) que ces idées viennent des choses corporelles qui se trouve ici validée, ce n'est pas une idée claire et distincte comme celle des natures vraies. Mais l'une et l'autre sont également fondées sur la certitude d'un Dieu non trompeur. C'est maintenant cette inclination ou cet enseignement de la nature (cette façon d'être instruit et conduit silencieusement là où on doit aller) qu'il faut détailler dans ses principales directions, et d'abord dans le sentiment d'avoir un corps et d'être on ne peut plus étroitement uni à lui.

Ce premier résultat peut à bon droit paraître très étrange et inverser l'ordre des choses. Voulant prouver l'union de l'âme et du corps, Descartes rappelle leur distinction et même la radicalise. Mais alors comment établir la réalité de l'union après une telle séparation de l'esprit et du corps, connus comme deux natures entièrement différentes l'une de l'autre ? Comment dépasser l'identification de mon être ou de mon moi avec l'esprit seul : « 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 » (ibid.). Mais c'est seulement pour établir l'altérité du corps à la pensée. Si je trouve en effet dans ma pensée jusque là prise pour « mon moi » une trace, un indice, un signe de cette altérité (quelque chose que la pensée ne peut produire par elle-même), je pourrai conclure avec certitude que je ne suis pas qu'une chose qui pense mais aussi que je suis uni à un corps. Il faut donc trouver un fait qui excède la capacité de la pensée à en rendre compte par elle-même et sans sortir d'elle. Or comme l'âme est indissociablement volonté et entendement, la constatation du caractère involontaire des idées des choses sensibles (couleurs, douleurs, etc.) témoigne de la présence contre l'âme d'une substance différente d'elle qui cause ces idées. Il y a une grande différence entre la contrainte de l'évidence intellectuelle sur l'entendement et celle des affections et des sentiments sur l'âme, faculté passive de sentir qui implique l'existence d'une faculté active pouvant les produire en moi, c'est-à-dire dans ma pensée. Le long examen de ce que

c'est que sentir a donc abouti à mettre en évidence ce que celui de l'imagination laissait déjà entrevoir mais sans pouvoir l'établir, à savoir l'altérité du corps qu'affectent les corps du dehors et qui produisent dans l'esprit les idées des qualités sensibles. On n'est plus ici dans l'ordre de la ressemblance, de l'affinité, de l'habitude, de la vivacité, mais dans celui de la causalité (« une [autre] faculté active, capable de former et produire ces idées »)<sup>7</sup>. S'il y a passion en moi c'est qu'il y a ailleurs qu'en moi action. Ici comme partout dans son œuvre, Descartes substitue à la foi naïve (et native) en une ressemblance entre les idées et les choses extérieures une analyse des représentations par l'application stricte du principe de causalité.

Mais pourquoi cette faculté active ne peut-elle être en moi ? Pourquoi la pensée ou la *mens* ne pourrait-elle pas se donner des idées sensibles ? Parce que celles-ci se produisent en moi sans moi selon la formule de Malebranche, et que la pensée ne peut pas s'autoaffecter du moins sans le savoir ni y consentir (car il y a le cas des émotions intérieures). Si le caractère involontaire des idées sensibles est le signe certain d'une provenance autre que celle de mon esprit ou chose qui pense, alors il faut inclure la volonté dans la définition de la chose qui pense, inconcevable sans l'usage d'une libre volonté. Dans la notion primitive de l'âme ou de la pensée « sont comprises, dit Descartes, les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté »<sup>8</sup>.

### *Experiri*<sup>9</sup>

La preuve de l'union de l'âme et du corps n'est donc pas une preuve comme l'est celle de la distinction entre les deux substances ou celle de l'existence de Dieu car elle consiste seulement dans l'expérience, et fait appel à la certitude que chacun a de ce fait primitif (nous l'appelons ainsi parce qu'il est l'objet propre de l'une des trois notions primitives). Elle est aussi immédiate, aussi directe que celle de la liberté qui est aussi une notion première, avec cette différence que l'entendement doit valider un enseignement de l'expérience ou de la

---

<sup>7</sup> AT IX, 63, (FA 2, 489).

<sup>8</sup> Lettre à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665 (FA 3, 19).

<sup>9</sup> Je reprends en le modifiant un passage de mon analyse des fonctions de l'expérience chez Descartes. Pierre Guenancia, *Descartes chemin faisant*. Paris, Les Belles lettres, Encre marine, 2010, ch. 2.

nature qui va à l'encontre de la distinction entre les deux seuls types de substances finies qu'il connaît, les corps et les esprits (car Dieu, substance infinie, est un esprit ou une chose qui pense<sup>10</sup>). Il ne va pas chercher à comprendre la possibilité de ce fait, mais il comprend que c'est un fait, tel peut-être qu'avec le fait du libre arbitre il n'y en a pas de plus clair.

Le fait de l'union doit s'imposer à l'entendement non pas par sa propre évidence car c'est un sentiment confus mais parce que c'est un fait et qu'il est attesté par d'innombrables expériences. Or si l'entendement accepte de reconnaître un fait qu'il ne comprend pas c'est seulement parce qu'il reconnaît la validité épistémologique ou le caractère d'attestation de l'expérience. Il reconnaît la légitimité dans son ordre de ce que Descartes nomme « l'usage de la vie », ou ce que, dans un tout autre contexte, Husserl appelle le monde de la vie, « le sens que ce monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie »<sup>11</sup>. Car la connaissance que chacun de nous a du mouvement corporel, de la spontanéité du sentiment, etc., il ne l'a pas à titre privé, elle n'est pas l'objet d'une expérience propre à lui, intime ou personnelle, il l'éprouve comme naturelle et donc comme commune à tous les hommes. C'est pour la science (ici, la métaphysique) que l'union est obscure. Pour chacun de nous elle est on ne peut plus claire et de ce fait universelle. Aucune raison métaphysique ou physique, aucune raison scientifique, ne peut avoir raison contre le témoignage de la conscience, contre « cette sorte de connaissance intérieure (*cognitio interna*) qui précède toujours l'acquise et qui est si naturelle (*innata est*) à tous les hommes... »<sup>12</sup>. Il importe tellement à Descartes que soit toujours préservé et reconnu le droit de cette connaissance interne, de notre expérience certaine, de la conscience expresse que nous avons de nos actions intérieures, qu'il n'hésite pas à recommander à Elisabeth d'oublier ce que la science cartésienne lui a appris sur la distinction de l'âme et du corps si telle est la condition pour qu'elle accepte de reconnaître ce que chacun ressent au-dedans de soi, pour qu'elle valide la compréhension qu'elle a et que nous avons tous de l'union telle qu'elle se donne, c'est-à-dire comme la constatation d'une action réciproque de

---

<sup>10</sup> « [L]e chemin que je juge qu'on doit suivre, pour parvenir à l'amour de Dieu, est qu'il faut considérer qu'il est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence. » Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 608 (FA 3, 716).

<sup>11</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, § 62, 129.

<sup>12</sup> *Réponses aux sixièmes objections*, AT IX, 225 (FA, 2, 861) ; *Sextae responsiones*, AT VII, 422.

l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, et non comme la science des causes de ce phénomène essentiellement interne. S'il fallait choisir entre la science et la conscience, c'est celle-ci qu'il faudrait suivre. Mais une telle alternative ne devrait en fait jamais se présenter car la science, tant qu'elle demeure science, n'a rien à dire sur le plan où se situe la conscience, le plan de l'*experiri*. Si elle est vraiment science, elle s'abstiendra de dire qu'une émotion est la traduction dans le langage de l'esprit d'un mouvement des esprits animaux. On parlera comme Descartes en termes d'occasion, d'institution de la nature, ou en termes de succession constante, de consécution, mais on ne fera pas semblant de connaître la cause des faits de conscience, on ne feindra pas de les connaître mieux que ne les connaît celui qui en fait l'expérience. La conscience est donc un pouvoir d'attestation propre : elle ne se substitue pas à la science, elle n'est pas l'effet de l'ignorance ou de la méconnaissance des causes.

Dans le célèbre scolie où Spinoza critique ceux qui parlent du pouvoir de l'âme sur le corps alors que « personne ne sait ce que peut un corps »<sup>13</sup>, ce n'est pas tant le témoignage de l'expérience qui est récusé que l'écran que les soi-disant enseignements de l'expérience constituent pour la connaissance scientifique du corps (et de l'âme, par conséquent). Cela, Descartes l'accepte. C'est même lui qui souligne le caractère de machine automate du corps, capable de faire par la seule disposition des organes des actions plus complexes que les actions volontaires. Mais jamais pour Descartes la science ne parviendra à réduire, à décomposer les données de la conscience quand ce sont de véritables données et non des préjugés, quand elles sont claires, constantes, certaines. On ne sait pas ce qu'un corps peut faire par les seules lois de sa nature, on ne sait pas non plus ce que peut l'âme dont le contenu est infini et les types de pensées multiples, mais il n'y a pas non plus sur ce plan des données de la conscience relatives à ces questions. Personne ne sait comment l'âme envoie les esprits animaux dans les nerfs, pas même l'âme qui agit ainsi parce qu'elle n'agit pas seule mais avec le corps avec lequel elle est unie. Dans ces actions où l'âme et le corps agissent ensemble en étant comme confondus, l'homme est comme guidé par une logique qui demeure cachée à son esprit et dont il ne perçoit que le mouvement d'ensemble. Il sait, par exemple, qu'en voulant penser à quelque chose, une image de cette chose se formera dans son cerveau. C'est comme s'il utilisait une machine qu'il n'aurait pas construite : la science de la machine n'est pas nécessaire pour savoir l'utiliser. Personne ne sait ce que peut un corps, et moins

---

<sup>13</sup> Spinoza, *Éthique* 3<sup>ème</sup> partie, P. II, scolie.



encore peut-être quand il agit avec l'âme, mais chacun connaît ses pensées, au sens large, puisque ce sont elles qui forment la matière continue et fluente de l'âme, elles que l'esprit aperçoit immédiatement en lui comme des modes qui lui manifestent continuellement à lui-même son existence de chose qui pense. Il ne sait donc pas, et n'a pas à savoir, comment des pensées « remontent » du corps à son esprit, ni comment des pensées ou volontés se terminent en mouvements du corps : en ce sens, l'homme ne sort jamais du cours de l'expérience pour prendre pied sur un savoir causal qui rendrait alors inutile l'expérience. Ce sont les données liées et limitées à l'expérience qu'il perçoit et que, sauf peut-être dans la folie, il ne peut pas mettre en doute. « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soit à moi ? », s'exclame Descartes dans la première méditation<sup>14</sup>. La suite nous apprendra que s'il est pourtant possible de nier l'existence de ces choses là, il n'est pas possible de se séparer de la conscience qu'on en a, i.e. de l'expérience constante qu'on en fait et qui consiste, considérée dans sa généralité formelle, dans l'alternance des modes de l'agir et du pâtir.

Les données de la conscience ne sont donc pas nombreuses ni complexes : c'est l'expérience (la « *certissima et evidentissima experientia* » de la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648)<sup>15</sup> du mouvement volontaire, c'est la notion de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps que l'on projette improprement sur les corps physiques, comme le montre ce que l'on pourrait appeler le schème de la pesanteur. L'idée (fausse) d'une force répandue dans tout le corps qui l'entraîne vers le centre de la terre témoigne que nous avons bien une notion (vraie) pour penser la manière dont l'âme meut le corps auquel elle est unie. Mais comme dit Pascal « nous teignons toutes choses de nos qualités », nous spiritualisons les choses matérielles et matérialisons les choses intellectuelles<sup>16</sup>, ce qui montre bien la difficulté que les hommes éprouvent à distinguer l'esprit et le corps, et Pascal est le premier à avoir compris qu'il faut des méditations réitérées pour parvenir à concevoir la distinction substantielle, alors que nous comprenons naturellement, sans discours ni instruction, l'union substantielle<sup>17</sup>. Ces expériences et notions sont de vraies connaissances tant qu'elles se rapportent et se

---

<sup>14</sup> AT IX, 14 (FA 2, 405–406).

<sup>15</sup> AT V, 222, lignes 17–18 (FA 3, 863).

<sup>16</sup> Pascal, *Pensées*, Laf.199/Br.72.

<sup>17</sup> Voir le point 10 des 6<sup>ème</sup> réponses, notamment AT IX, 243 (FA 2, 888). Sur la pesanteur, même référence.

tiennent à l'intérieur de leur champ propre. Les hommes ne les projetteraient pas sur les choses extérieures s'ils ne trouvaient pas ces notions en eux-mêmes, vecteurs de la compréhension naturelle qu'ils ont de leur condition proprement humaine. Il suffit donc qu'on élimine les formes substantielles et qualités réelles pour que l'idée des corps matériels ne soit plus contaminée par l'expérience que chacun fait de l'action de l'âme sur le corps et que par conséquent cette expérience apparaisse comme telle à la conscience, i.e. non pas comme une connaissance confuse parce que globale de la force en général, mais comme une connaissance interne de notre condition humaine en tant que telle. Alors, l'idée fautive de la pesanteur ne sera plus que le schème objectivé d'une conscience parfaitement circonscrite dans la singularité de son expérience indubitable de l'union de l'âme et du corps et habilitée désormais à opposer cette certitude invincible aux ratiocinations des demi-habiles.

Descartes accorde (sans doute du bout des lèvres) que l'âme peut être dite forme substantielle, la seule forme substantielle, parce qu'en s'unissant avec le corps elle en fait en quelque sorte une substance ou un être par soi, et s'efface alors toute différence entre l'âme pure substance et le corps assemblage d'organes. En informant le corps l'âme lui donne la forme d'une unité, celle de la substance, si bien qu'on peut dire que l'union (ou l'homme) forme non pas une 3<sup>ème</sup> substance mais un composé substantiel, qui n'est ni une substance ni la juxtaposition de deux substances (ce qui ferait de l'homme un être par accident et non un être par soi).

La caractéristique distinctive du corps, des corps, la divisibilité, le *partes extra partes* qui fait du tout une collection de propriétés, disparaît : le corps humain est en quelque façon indivisible. Mon corps change sans cesse en tant que corps matériel (ses composants, etc.), mais en tant qu'il est mon corps et parce qu'il l'est, c'est toujours le même corps (voir les lettres à Mesland de février 1645). Et même si on coupe un bras ou un autre membre, ce sera sinon le même corps au sens phénoménal, du moins le corps du même homme. Il ne s'agit pas d'une opposition entre le corps assemblage de membres de 2<sup>ème</sup> méditation (« toute cette machine composée d'os et de chair [*Körper*], telle qu'elle paraît dans un cadavre ») et le corps totalité organique ou chair [*Leib*], « il n'est question, comme l'a bien dit Merleau-Ponty, que de la continuité d'une fonction »<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, Vrin, 1968, 13.

Descartes ne pose pas une thèse philosophique nouvelle, il prend acte d'une expérience et d'une façon de parler communes (comme dans l'exemple du morceau de cire : personne ne le nie, personne ne pense autrement, c'est l'analyse d'un jugement commun)<sup>19</sup>. Mais il y a une légitimité de cette expérience et de ces façons de parler. Dans le cours de la 6<sup>ème</sup> méditation, Descartes se situe toujours sur le plan de l'expérience commune, qu'il s'agisse des formes de l'imagination, des modalités du sentir et de l'expérience de la douleur, et aussi des dysfonctionnements du composé substantiel (hydropique). De même l'instance de validation de l'union substantielle (et surtout de son caractère substantiel, c'est-à-dire de son unité et même de sa simplicité) est l'expérience que chacun en fait, comme Descartes n'a pas cessé de le dire depuis les 4<sup>ème</sup> réponses jusqu'aux lettres à Elisabeth (l'usage de la vie, les conversations ordinaires, etc.). Il n'y a pas une doctrine spécifiquement cartésienne de l'union de l'âme et du corps, seulement le souci qu'a Descartes, ici comme ailleurs, de suivre l'expérience commune. L'union est un fait pour Descartes, c'est pour cela que sa conception ne demande pas comme celle de l'âme ou celle du corps un effort de pensée pour détourner son esprit des sens, une attention voire une contention d'esprit. Au contraire, pour comprendre l'union il faut s'efforcer de ne pas y penser, « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau [...] se persuadent qu'ils ne pensent à rien »<sup>20</sup>, ce qui demande un effort plus soutenu que celui que l'on fait pour penser, l'insouciance requérant plus de détermination que le souci. Jouir de la vie et tourner le dos à la philosophie de l'école, sont aussi des manières de comprendre la philosophie et de la réaliser autrement qu'en paroles<sup>21</sup>.

L'homme : *ens per se* ou *ens per accidens* ?

Quel est le statut ontologique de l'homme ? celui d'une substance (chose réelle, individuelle), comme l'indique être par soi ? Mais une substance est simple alors que l'homme est composé.

---

<sup>19</sup> Voir la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, AT V, 222 : « certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit » (traduction française in FA 3, 863).

<sup>20</sup> Lettre à Elisabeth, mai ou juin 1645, AT IV, 220 (FA, 3, 573).

<sup>21</sup> Voir les remarquables, et bien cartésiennes, analyses d'Émmanuel Lévinas sur la jouissance et la sensibilité dans *Totalité et infini*, M. Nijhoff, 1980 [1961], toute la section II (Intériorité et économie).

Le composé est substantiel mais une substance n'est pas composée, sinon elle serait composée de deux choses distinctes i.e. de deux substances et elle ne serait plus une seule substance mais deux. Si l'homme était composé de deux substances, il serait alors un être par accident, parce qu'il n'aurait pas une unité réelle qui ferait de lui une seule et même chose. C'est le point de départ de la querelle d'Utrecht.

Selon Descartes, qui le déplore, Regius a commis deux erreurs<sup>22</sup>. La première a été de conclure de la distinction réelle de l'âme et du corps, deux substances distinctes, que l'homme est un *être par accident* et non par soi, et donc qu'il n'a d'unité qu'apparente. En d'autres termes cela revient à dire qu'il n'y a pas de notion propre pour concevoir l'homme. C'est peut-être le point de vue de Pascal pour qui l'âme est jetée dans le corps plutôt que substantiellement unie à lui. L'homme est composé de deux natures différentes et contraires l'une à l'autre, de là découlent les contrariétés et la lutte entre des puissances ennemies, comme la raison et l'imagination ou les sens corrompus. Plus proche de Descartes, Malebranche ne manque cependant jamais de rappeler (contre le caractère « naturel » de l'union substantielle pour Descartes ?) qu'à la suite du péché l'union s'est transformée en une dépendance de l'âme par rapport au corps et une rébellion du corps. La deuxième erreur de Regius a été de faire de l'âme « un mode du corps, erreur qui est pire que la première » (ibid.). Descartes a pourtant suggéré à Elisabeth de se représenter l'âme comme matérielle si cela pouvait l'aider à concevoir plus facilement l'union de l'âme avec le corps, et même de lui conférer fictivement une extension quitte à reconnaître par après que cette extension est d'une autre nature que l'extension du corps, qui est en l'attribut essentiel<sup>23</sup>. En effet, l'extension de l'âme dans le corps c'est sa présence simultanée en toutes les parties ou en tous les lieux du corps. À la différence de l'extension propre au corps matériel, cette extension de la pensée dans tout le corps, ou dans le corps comme formant un seul tout, est l'extension d'un tout sans parties, idée qu'il est à peine possible de concevoir, comme l'est l'union pourtant substantielle de ces deux substances aux attributs opposés que sont l'âme et le corps. Mais à défaut de concevoir cette présence totale de l'âme dans le corps, on peut « l'éprouver en soi-même » (ibid.). Il semble bien que le principal souci de Descartes soit de soustraire à la discussion théorique ou métaphysique cette expérience certaine et commune à tous les hommes de ne former qu'un seul

---

<sup>22</sup> À Regius, juillet 1645, AT IV, 250 (traduction française : FA, 3, 583).

<sup>23</sup> Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 694 (FA, 3, 47).

tout, de mouvoir volontairement les membres de son corps et de sentir en soi-même les modifications de ce corps (sentiments, passions).

De ce fait lorsque l'âme et le corps sont unis au point de ne faire qu'un seul tout, peut-on encore parler de deux substances distinctes ? Ne sont-ce pas plutôt comme des modes ou des attributs de l'homme ? – auquel cas l'homme serait une et une seule substance et l'âme et le corps les modes ou les attributs de cette nouvelle et troisième substance. Seulement Descartes n'a jamais qualifié l'homme de substance, il a seulement parlé d'une union substantielle ou d'un composé substantiel.

La difficulté est de comprendre comment cette union réelle, substantielle, n'est pas une unité en nature mais une unité de composition, autrement dit l'unité de deux choses qui demeurent distinctes en dépit de leur union dans un même sujet. Au début des *Réponses aux quatrièmes objections* ainsi que dans une lettre à Regius de mi-décembre 1641<sup>24</sup>, Descartes recourt à la curieuse notion de substance incomplète pour expliquer que bien que l'âme et le corps soient des substances, et donc des substances distinctes, elles peuvent être dites, rapportées à l'homme, des substances incomplètes, comme la main peut être considérée comme une substance complète si on la considère toute seule et une substance incomplète par rapport au corps. Mais une main toute seule, une sculpture, un moulage, n'est évidemment pas la main organe du corps, seule main réelle. Alors pourquoi cet exemple qui prouverait plutôt que l'esprit (ou le corps) est une substance incomplète par rapport à l'homme seule substance complète ? Sans doute parce que l'union n'est pas l'unité, que celle-ci se rapporte à la substance dont c'est le caractère distinctif, alors que celle-là est le fait de deux choses distinctes qui n'en font qu'une mais qui tout en fusionnant, tout en se mélangeant, demeurent, au moins noétiquement et sans une abstraction de l'entendement, deux choses ou deux idées distinctes. Comme l'os et la chair dans le même animal, l'esprit et le corps dans le même homme forment une unité de composition, et non une unité de nature<sup>25</sup>. Il y a encore plus de différence entre le corps et l'esprit (de nature différente) qu'entre l'os et la chair (même nature corporelle ou matérielle), mais ils composent une unité dans l'homme, qui est le même homme et non *homo duplex*. Mais bien qu'ils composent le même homme et que leur unité soit réelle, l'homme n'est pas la sub-

---

<sup>24</sup> *Réponses aux quatrièmes objections*, AT XI, 172 et suivantes (FA, 2, 660 et suivantes). À Regius, AT, IV, 460 (traduction française : FA, 2, 902).

<sup>25</sup> Voir *Réponses aux sixièmes objections*, point 2, AT XI, 226 (FA, 2, 862–863).

stance dont l'âme et le corps seraient (devenus) les modes ou les attributs. L'homme est un être par soi, Descartes reprend ici la doctrine scolastique que partout ailleurs il rejette. Mais étant composé, il ne peut être dit en toute rigueur substance, comme l'âme seule et le corps seul. Ceci montre que l'union tout en étant irréductible à la distinction et possédant une notion propre pour être pensée, est précédée par la distinction, et qu'il n'y aurait pas une pensée de l'union s'il n'y avait pas d'abord pensée de la distinction. C'est d'ailleurs le trajet des *Médiations*, et même dans la 6<sup>ème</sup> la « preuve » de l'union s'appuie sur la distinction préalablement rappelée. Le titre de cette dernière méditation peut surprendre : « De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme (*reali mentis a corpore distinctione*) (pas de mention de l'homme en latin) ». Pourquoi omettre ce qui semble être, au vu du nombre de pages qui y sont consacrées, son principal objet, l'union intime de mon esprit avec ce corps que « par un certain droit particulier j'appelle mien » (AT IX, 60) ? Mais dans la composition qu'ils forment dans l'homme, l'une des deux substances apporte plus au composé que l'autre.

L'âme humaine est *pure substance*, dit Descartes dans l'*Abrégé des Méditations* (AT IX, 10), alors que le corps humain n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres. La distinction entre le corps et l'âme est d'abord une distinction entre deux formes, celle de l'un et celle du multiple, entre deux types de « tout », un tout unique, un tout composé de parties. L'âme est substance, c'est-à-dire une seule et même chose ; le corps est un assemblage de membres, de ce point de vue le corps de l'homme est une variante du corps matériel ou chose étendue, c'est-à-dire divisible indéfiniment. Entre ces deux « choses » ainsi définies il ne peut pas y avoir d'union, il faut donc pour que l'âme et le corps de l'homme forment comme un seul tout, un tout unique ou un seul tout, qu'il y ait une sorte de conversion de l'un dans l'autre, soit que l'âme se fasse matérielle soit que le corps se fasse, non pas pensant, cela est impossible aussi bien pour Descartes que pour Pascal, mais un, à l'image de l'âme. Il faut que d'un assemblage advienne un tout substantiel. Car il ne peut y avoir union que s'il y a commune mesure entre les termes ou les choses qui s'unissent. Comme entre l'esprit et le corps il ne peut y avoir aucune commune mesure, il faut croire qu'elle résulte de l'union et ne la précède pas. C'est parce qu'il n'y a aucune raison connue de nous qui préside à cette union, parce qu'elle ne répond pas à une nécessité mais procède d'un acte libre, qu'elle est un fait, un fait pur, qui transcende les explications et justifications que l'on cherche à en donner, bien que personne ne soit tenu d'en don-

ner. Mais à défaut d'explication on peut s'aider d'une comparaison avec l'amour.

Ouvrons une parenthèse sur ce point. Au début de la grande lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 Descartes distingue « l'amour purement intellectuelle ou raisonnable » et l'amour qui est une passion et « qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive »<sup>26</sup>. L'exemple de la première forme d'amour, celui que pourrait éprouver une âme qui ne serait pas unie avec un corps (il faut noter ici la formulation conditionnelle) peut surprendre car l'objet de cet amour intellectuel n'est pas quelque chose d'immatériel, mais la connaissance des belles choses de la nature. Il s'agit pour Descartes de montrer seulement que l'âme se porte volontairement vers ces choses qu'elle sait être belles ou bonnes, qu'il n'y a rien d'obscur dans cette inclination de l'âme à aimer un ou plusieurs objets. Ce jugement de la convenance d'un objet avec nous ne disparaît jamais, car l'âme pense toujours, mais lorsqu'elle est unie avec un corps les inclinations et les mouvements de la volonté contiennent toujours une part au moins d'obscurité qui est liée à ce que l'âme ignore la genèse des inclinations, des goûts et des dégoûts, des dispositions qui ont pu produire en elle la passion de l'amour, comme on le voit dans l'exemple célèbre de la jeune fille louche que le jeune Descartes aimait sans savoir pourquoi il l'aimait, elle et par la suite les personnes qui « avaient ce défaut »<sup>27</sup>. Cette obscurité caractéristique des phénomènes liés à l'union de l'âme et du corps n'est pas de l'insuffisant distinct, c'est un tout autre mode de manifestation et d'être que celui des perceptions distinctes. Il s'agit de constater l'existence en nous de pensées confuses et obscures qui ne sont pas dues à un défaut d'attention ou à une erreur d'entendement, mais qui sont les armes de l'union, son fait propre. Ce n'est pas une déficience de clarté mais un mode d'existence et de perception original, à comprendre comme tel et non comme un mystère à analyser, une vérité cachée à révéler. Ce que Descartes appelle l'usage de la vie et les conversations ordinaires dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643<sup>28</sup> c'est la fluence de la vie, qui se comprend par elle-même comme le mouvement se prouve en marchant.

L'amour est une union de volonté et non une union substantielle, mais l'amour se rapproche de l'union substantielle parce que celui qui aime aspire à

---

<sup>26</sup> AT IV, 600 et suivantes (FA, 3, 709).

<sup>27</sup> Lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V, 57 (FA, 3, 741).

<sup>28</sup> AT IV, 692 (FA 3, 45).

former un tout avec la personne aimée. Descartes le définit ainsi dans l'art. 80 des *Passions de l'âme* : un « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » (AT XI, 387). On peut se demander si dans le cours de la vie l'âme ne rejoue pas en aimant quelque chose ou quelqu'un la scène primitive de son union avec un corps « bien disposé » et n'éprouve pas une joie assez semblable à celle que produisit cette union primitive. On pourrait alors aussi se demander si l'amour dit sensuel, loin de corrompre l'amour pur ou intellectuel, ne l'agrandit pas et ne l'enracine pas au plus profond de l'âme.

Ainsi dans le cas très particulier de l'amour de Dieu (c'est la deuxième des questions de Chanut auxquelles Descartes tente de répondre dans cette grande lettre, sorte de petit traité cartésien de l'amour) : la question est de savoir comment l'homme qui est un être fini peut parvenir « par la seule lumière naturelle » à aimer Dieu, être infini et incommensurable avec lui. L'obstacle est ici la disproportion, l'incommensurabilité entre l'âme humaine et Dieu. Il serait insurmontable si, entre l'âme et Dieu, l'imagination ne servait pas de médiation entre un amour intellectuel et un amour sensuel ou sensitif et ne pouvait pas faire d'une pure représentation (qui est le fait de l'âme seule) une passion (qui est le fait propre de l'âme unie au corps). À défaut de pouvoir imaginer Dieu (ce qui reviendrait à le ramener et donc le réduire à nous) nous pouvons imaginer « notre amour même » (AT IV, 610) dit Descartes qui définit cette passion d'une façon remarquablement constante et quel qu'en soit l'objet : c'est la volonté de s'unir à un objet que l'on se représente être un bien pour nous et de former un tout avec lui. Comme un trait d'union, l'amour rapproche deux termes distincts et indépendants l'un de l'autre et rend possible une communication entre deux choses incommensurables comme l'homme et Dieu, ou de nature contraire comme l'âme et le corps. Une idée qui excite cette chaleur du cœur caractéristique de l'amour ; une disposition du corps (Descartes ne parle jamais de détermination mais toujours de disposition) qui favorise une inclination de l'âme pour telle ou telle personne, tel ou tel objet : voilà en quoi consiste l'union, à la fois ce qui en atteste l'existence et ce qui permet de la comprendre comme telle. Nous refermons ici cette parenthèse et revenons à notre sujet.

L'âme n'a de rapport qu'avec le corps comme tout, et non comme assemblages d'organes (*Passions de l'âme*, art. 30). Mais le corps ne se transforme pas



de lui-même en un tout, c'est en s'unissant à lui que l'âme fait du corps un tout, c'est-à-dire le corps de l'homme, ou encore mon corps. L'âme transfère pour ainsi dire sa nature essentielle de pure substance au corps qu'elle substantialise en quelque sorte, mais, inversement, le corps ne communique pas à l'âme sa nature (si c'en est une) d'assemblage, le corps ne rend pas l'âme divisible car il n'y a pas de parties dans l'âme : « car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés » (*Passions de l'âme*, art. 47). L'âme ne perd pas ou ne change pas ses fonctions en étant unie aussi étroitement qu'on voudra au corps. Toute l'analyse des passions (et les perspectives morales qui lui sont liées) repose sur la distinction rigoureuse entre ce qui appartient en propre à l'âme (ses volontés) et ce qui procède du corps et des corps. Aussi étroite que soit l'union, l'âme demeure chose qui pense (et qui veut, bien sûr). À quoi reconnaît-on l'union substantielle ? Paradoxalement à la dualité irréductible des relations entre l'âme et le corps : d'un côté l'expérience indiscutable pour Descartes (comme pour chacun de nous sans philosopher) de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, d'un autre côté la constatation irrécusable des modifications produites dans l'âme par les divers mouvements corporels : sentiments, affections, passions. Pourquoi l'homme n'est-il pas défini comme substance mais comme composé substantiel ? Parce que sinon l'homme serait non pas seulement un être par soi (unité réelle entre l'âme et le corps) mais un être simple et indivisible comme l'est une véritable substance (je ne peux rien ôter à l'âme ou au corps de ce qui fait leur nature ou essence). Or, l'expérience montre que « nous sommes composés », que nous nous modifions, que nous changeons et sommes quelquefois même opposés à nous-mêmes, emportés par nos passions contre notre volonté. C'est pourquoi dit Descartes dans l'article 60 de la 1<sup>ère</sup> partie des *Principes* :

quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union, parce que, quelque liaison que Dieu ait mises entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes. (FA 3, 129)

On ne peut pas mieux maintenir au sein même de l'union la plus étroite possible la distinction de l'âme et du corps qui, bien que devenus dans l'union des modes de celle-ci, conservent (au moins pour l'âme) le caractère distinctif de la substance, savoir la séparabilité d'avec tout autre chose (« ce qui peut ainsi exister séparément est une substance, et non point un accident »)<sup>29</sup>.

Et même sur le plan moral où l'union semble être le plus à sa place, la distinction conserve ses droits, comme le rappelle le dernier article des *Passions de l'âme* : « Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part. Mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie » (*Passions de l'âme*, art. 212).

Il y a donc bien deux plans, irréductibles l'un à l'autre, mais aussi inséparables l'un de l'autre : celui de l'union substantielle de l'âme avec le corps (son corps) qui définit la spécificité de l'homme par rapport à tous les êtres naturels, celui de l'âme ou de l'entendement au sens large qui a conscience de former avec son corps comme un seul tout et éprouve de la joie au dedans d'elle-même (émotions intérieures ou joie intellectuelle) de se savoir unie par son corps au reste du monde et d'éprouver, en même temps que des passions, la « douceur » réflexive qui résulte de la représentation de cette union comme bonne. Le sujet cartésien demeure bien sûr *un*, d'une unité absolue, mais il expérimente au-dedans de lui des instances différentes qui se limitent mutuellement et l'obligent à changer de point de vue en fonction du type de choses auxquelles il a affaire.

Dans la générosité, estime légitime de soi en raison du bon usage du libre arbitre, l'âme ressent bien des émotions provenant de son union avec le corps (les mouvements des esprits provoquant l'admiration, la joie, et même la satisfaction intérieure d'avoir accompli de bonnes actions), mais la raison pour laquelle elle s'estime est on ne peut plus clairement perçue, ou représentée : la générosité n'est pas seulement un sentiment de soi, c'est aussi et inséparablement une connaissance de soi. Tout se passe comme si l'âme gardait (c'est cela avoir l'usage de son libre arbitre, c'est cela être une substance) la possibilité de se faire le « spectateur impartial » d'elle-même en tant qu'unie étroitement à ce corps que « par un droit particulier » elle appelle sien. Non seulement l'union

---

<sup>29</sup> *Réponses aux sixièmes objections*, point 7, AT IX, 234 (FA 2, 876) ; voir aussi la fin du point 2, AT IX, 228 (FA 2, 865).

n'abolit pas, ni même ne « dépasse » la distinction, comme un plan d'intelligibilité supérieur à un autre, mais l'opposition (d'ailleurs assez artificielle et forcée) entre la pensée de la distinction et celle de l'union s'atténue parce que l'âme qui se sait distincte de toute autre chose qu'elle (en ce sens elle seule est « pure substance ») garde toujours (ou presque) la capacité de se regarder vivre, de se juger, de s'estimer (ou pas), et de ce fait elle ne peut pas être réduite (comme dans le réductionnisme) à un ensemble de dispositions cérébrales. Le « vrai homme » est le contraire d'un automate : ce n'est ni l'homme de quelques savants (comme l'homme neuronal) ni l'homme de certains philosophes (l'homme machine).

## Conclusion

Il n'est pas très fréquent qu'un philosophe de premier plan valide les évidences du sens commun des hommes, parle comme le peuple et ne cède pas à la tentation de constructions purement spéculatives comme les « explications » de l'union de l'âme et du corps que les post-cartésiens ont cherché à donner pour remédier à ce qu'ils ont jugé être un abandon de la partie indigne de Descartes. Comment peut-on s'en remettre au sens commun pour fonder une thèse métaphysique ? Comment peut-on rechercher un « lieu » de l'âme, substance immatérielle, dans le corps ? Comment concevoir cette force par laquelle l'âme meut le corps et, réciproquement, la modification de l'âme par les esprits animaux ? Mieux vaut oublier cela qui ne grandit pas l'image du philosophe des idées claires et distinctes...

Il est vrai que cette question n'occupe pas dans la philosophie cartésienne une place comparable à celle des grandes avancées en métaphysique et en physique. On a souligné à juste titre le caractère tardif de la réflexion de Descartes sur cette question épineuse qu'il n'a pas inscrite dans le programme de sa philosophie et qui, le plus souvent, lui a été objectée par ses interlocuteurs comme une difficulté dans le cadre de cette philosophie. D'un bout à l'autre de son œuvre, dès premiers traités jusqu'à la *Description du corps humain* et les *Passions de l'âme*, Descartes n'a pas cessé de souligner l'importance sur tous les plans de la distinction réelle entre l'âme et le corps. C'est en ce sens qu'il a pu dire que les *Méditations* qui commencent et finissent par la théorie de la distinction contiennent les fondements de sa physique, à laquelle il attachait un prix au moins aussi grand qu'à sa métaphysique. Le passage des corps matériels

aux corps animés ou vivants ne pose pas beaucoup de problème dans cette philosophie dans laquelle la différence entre ces deux types de corps tient à la complexité de l'organisation ou de la machine du corps, et non à la présence dans les corps animés d'une âme ou principe vital. Mais il y a solution de continuité entre les corps matériels et animés ensemble et le corps humain dans lequel l'âme ou la pensée joue, ici et nulle part ailleurs, le rôle d'une forme substantielle. Or Descartes ne cherche ni dans la religion ni dans la métaphysique une explication à cette union qui peut sembler contre nature puisqu'elle est unique dans toute la nature. Mais n'est-ce pas le cas de toute liaison que d'être le fait d'une institution qui déboute de ses prétentions toute recherche des causes ? ainsi entre les vérités premières et l'esprit humain, entre les hommes (la société est instituée par Dieu), entre la matérialité des mots et les idées qu'ils éveillent dans l'esprit, et bien sûr entre l'âme et le corps ? Descartes ne recherche pas l'origine de l'institution, car c'est l'institution qui est origine, pour nous hommes. On souligne généralement davantage la singularité de l'homme dans la nature, ou l'exception humaine, que la limite imprescriptible que le fait de l'homme constitue dans la recherche de la vérité. La finitude de notre entendement, le caractère composé et non simple de notre être marquent bien la singularité de l'ordre humain, mais aussi font voir la présomption et la naïveté de ceux qui croient être « dans le conseil de Dieu ». L'homme est environné de choses qui sont déjà instituées, il ouvre les yeux dans un monde où tout est déjà là et où son office est de distinguer les choses et de mettre de l'ordre dans ses idées. Il comprend ce qu'il distingue ou peut distinguer, même par une fiction de l'entendement. Il déduit ce qu'il peut de chacune des choses ainsi distinguées et les dispose selon un ordre valable pour l'entendement, comme dirait Spinoza. Mais il n'a pas d'intuition de ce qui se présente comme un tout, une réalité complexe et indécomposable, il n'a pas d'intuition de la nature tout entière, pas d'intuition des réalités sociales et historiques, ni même d'autrui ou de lui-même comme être composé, comme un tout, un être changeant, « ondoyant et divers » dirait Montaigne. Bien des choses en lui remontent à l'enfance et se sont sédimentées sous la forme d'habitudes, d'inclinations, d'associations, limitant ainsi la connaissance de soi. C'est en tant qu'elle est irréductible à la distinction qui, elle, est le fait propre de l'entendement que l'union est « difficilement explicable », « à peine compréhensible », et demeure d'une certaine manière extérieure à l'âme spectatrice, à ce que Merleau-Ponty a juste-

ment appelé « l'esprit lecteur »<sup>30</sup>. Descartes est un des rares philosophes, du moins à l'époque moderne, qui ne dédaigne pas d'intégrer à sa philosophie ce qui ne relève pas d'elle mais du sens commun des hommes, de « ceux qui ne philosophent jamais », même si les « choses de l'union » demeurent comme au bord de cette philosophie. En accueillant ce que la philosophie n'a pas produit elle-même, par elle-même, en validant une expérience parce qu'elle est commune à tous les hommes au lieu de la rejeter justement parce qu'elle serait trop commune, trop vulgaire, trop populaire, Descartes a montré par là aussi qu'à ses yeux l'activité philosophique ne pouvait pas être seulement une affaire de doctes, un jeu gratuit entre initiés.

---

<sup>30</sup> *L'entretien avec Burman*, AT V, 163 (traduction française in Descartes, *L'entretien avec Burman*, éd J-M. Beyssade, PUF, 1981, 88), et M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Folio essais, Gallimard, 1964, 59.