

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Buchbesprechung: Esprit et corps chez Descartes

Autor: Glauser, Richard

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionsabhandlungen / Etudes critiques

Studia Philosophica 55/96

RICHARD GLAUSER

Esprit et corps chez Descartes

Etude critique sur :

Bernard Baertschi : *Les rapports de l'âme et du corps
Descartes, Diderot, Maine de Biran* *

Depuis environ quarante ans on assiste à une évolution et à un approfondissement spectaculaires de la philosophie de l'esprit, ainsi qu'à l'émergence et aux progrès, plus récents, des sciences cognitives. Ces développements se sont réalisés en partie autour d'un problème figurant traditionnellement au rang des grandes questions de la métaphysique, le problème de l'âme et du corps¹. Sans doute n'y a-t-il jamais eu d'autre période de quarante ans dans l'histoire de la philosophie durant laquelle ont vu le jour autant de théories, qui plus est, si étendues et si complexes, concernant la nature des rapports entre l'esprit (ou les entités et les propriétés mentales) et le corps. Il faut tenir compte, en effet, de toutes les formes et variantes contemporaines de la théorie de l'identité, du matérialisme éliminatif, du fonctionnalisme, du monisme anomal, des théories de la survenance et du naturalisme non réductionniste.

Bien entendu, de nombreuses positions contemporaines, considérées à des niveaux divers de généralité, ont des rapports théoriques et historiques importants avec des positions plus anciennes. C'est pourquoi l'on pourrait espérer, peut-être naïvement, que les dévelop-

* Paris, Vrin, 1992, 434 p. Dans le présent article nous nous référons à ce livre en indiquant uniquement la page, soit dans le texte soit en note. Nous utiliserons les termes 'esprit' et 'âme' comme des synonymes, ainsi que le fait Descartes.

1 Le renouveau de l'intérêt pour ce problème, sous un de ses aspects du moins, remonte approximativement à la parution de l'article de U. T. PLACE, «Is Consciousness a Brain Process?», *British Journal of Psychology*, XLVII, 1956.

ments récents suscitent de nouvelles interprétations du problème de l'âme et du corps dans l'histoire de la philosophie. Sur ce terrain, cependant, il faut bien reconnaître que les percées ont été plus modestes.

Une condition nécessaire pour obtenir de l'histoire philosophique du problème une compréhension plus approfondie, serait de pouvoir compter sur : 1) une connaissance systématique du problème lui-même, avec son réseau propre de questions subordonnées et de subdivisions thématiques ; 2) une connaissance exacte des théories du passé sur les rapports de l'esprit et du corps, aussi bien chez les auteurs mineurs que chez les auteurs majeurs – cela inclut la connaissance des rapports de ces théories à leurs contextes scientifique, philosophique et théologique respectifs ; et 3) une connaissance précise de l'évolution de ces théories.

A cet égard le livre de Bernard Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps – Descartes, Diderot et Maine de Biran* est bienvenu. Il contribue dans une large mesure à satisfaire cette condition pour une période particulièrement riche et diverse de plus de deux siècles. Il s'agit, en effet, d'une étude très fouillée de l'évolution du problème de l'âme et du corps dans la philosophie française de Descartes à Maine de Biran.

A première vue, une entreprise si vaste pourrait sembler difficile à réussir en raison des problèmes évidents qu'elle pose quant à l'organisation du livre. Si l'auteur s'efforce d'adopter un point de vue chronologique linéaire (il n'est pas possible de réussir complètement en raison des chevauchements biographiques), non seulement il risque d'ennuyer le lecteur par la monotonie de sa démarche, mais il est presque contraint à la digression chaque fois qu'il tente de restituer le problème dans sa juste perspective (qui n'est pas forcément celle du philosophe dont il traite) au sein de son contexte et de la polyphonie des autres positions de la même période. D'un autre côté, s'il fait un classement purement systématique (atemporelle) des positions en présence et qu'il avance d'après l'ordre de cette classification, il risque d'imposer une organisation artificielle à l'histoire. Dans un cas comme dans l'autre, il est conduit à simplifier abusivement la complexité des rapports historiques, c'est-à-dire 1) le réseau des influences et 2) l'échelle des degrés d'importance des différents courants de pensée en présence.

Gageons que Baertschi a bien vu ces obstacles méthodologiques, car son mode d'exposition original les surmonte, nous semble-t-il, autant qu'il est possible de le faire. Il articule l'un par rapport à l'autre

deux exposés complémentaires sur la même période, faisant précéder chacun d'une introduction mettant clairement en évidence la structure générale de son propos.

Partons de la vision d'ensemble que donne Baertschi de la période considérée. Elle se caractérise par trois ruptures fondamentales, chaque rupture entraînant une nouvelle position philosophique concernant les rapports de l'âme et du corps. Descartes opère une rupture par rapport à la philosophie scolastique en rejetant la métaphysique hylémorphiste et en introduisant son dualisme métaphysique pour expliquer la distinction de l'esprit et du corps. Une seconde rupture s'effectue avec Diderot, qui rejette le dualisme cartésien au profit d'un naturalisme où la sensibilité est conçue comme un principe vital corporel, une propriété de la matière. Avec Maine de Biran apparaît une troisième rupture : la portée du naturalisme est limitée en faveur du psychologisme philosophique. Il s'agit d'un dualisme philosophique qui affirme, pour des raisons psychologiques, l'irréductibilité des phénomènes mentaux aux phénomènes physiologiques – notamment en raison du caractère fondamental de l'aperceptibilité (la capacité qu'à le sujet de prendre conscience). D'un certain point de vue, la position de Biran renoue avec un aspect de celle de Descartes.

Ces trois ruptures philosophiques sont tributaires de changements profonds réalisés parallèlement dans les sciences, chacune des trois positions philosophiques nouvelles étant liée à l'apparition d'une science nouvelle. Ainsi, le dualisme métaphysique de Descartes pré-suppose sa nouvelle physique, notamment sa conception mécaniste de la totalité du monde spatial. Le naturalisme de Diderot est étroitement lié à l'avènement de la biologie au XVIII^e siècle, et donc à la constatation de l'insuffisance de la mécanique pour expliquer le vivant. Enfin, le psychologisme philosophique de Biran se rattache à l'émergence de la psychologie comme science, et donc à la reconnaissance de l'inadéquation de la biologie et de la physiologie pour expliquer certaines fonctions mentales élémentaires.

Afin de mettre en relief ces ruptures et leurs implications philosophiques et scientifiques, Baertschi consacre la première partie de son livre à l'étude des positions de Descartes, de Diderot et de Maine de Biran sur les rapports de l'esprit et du corps. Par là, il met en place les principales articulations de sa vision d'ensemble.

Il va de soi, pourtant, que ces ruptures ne se sont pas produites d'un coup. D'une part, elles ont été rendues possibles et se sont réalisées grâce à la réflexion sur un grand nombre de questions philosophi-

ques, scientifiques et théologiques, dont certaines pouvaient jouer un rôle seulement connexe ou subordonné par rapport au problème central des rapports de l'âme et du corps. D'autre part, comme l'écrit Baertschi : « [...] à chaque époque existent des représentants plus ou moins fidèles des doctrines précédentes et des auteurs qui se situent un peu à la croisée des chemins, ménageant des transitions indispensables à la compréhension du mouvement » (p. 171).

C'est pourquoi, dans la seconde partie de son livre Baertschi se consacre à l'étude des questions « charnières » dans l'évolution du problème de l'âme et du corps. La structure de cette seconde partie est essentiellement thématique, chaque chapitre étant consacré à l'examen d'un domaine de questions « charnières ». C'est ainsi qu'on trouve un chapitre sur des questions métaphysiques, notamment celle du divisible et de l'indivisible ; un autre concerne les questions physiques relatives au mouvement et à la causalité ; un troisième porte sur des thèmes biologiques tels que l'âme des bêtes et la sensibilité ; enfin, un chapitre traite de questions psychologiques, dont celle du statut de la conscience. Tout au long de cette seconde partie, Baertschi fait une très large place aux autres philosophes français – majeurs *et* mineurs – de l'époque. Mais pas exclusivement à ceux-ci. Par exemple, il explique fort justement le grand intérêt que présente *The Origin of Forms and Qualities* de Robert Boyle pour la compréhension des implications et des enjeux métaphysiques du mécanisme du XVII^e siècle par rapport à l'hylémorphisme. Il rend compte également de la réception et de l'influence de Locke et de Leibniz dans la philosophie française.

En somme, la première partie du livre de Baertschi, portant sur les trois ruptures, se voit complétée par la seconde, qui situe ces ruptures dans un contexte plus large de transitions, et qui replace les positions des trois philosophes au sein du concert des thèses, des arguments et de la multiplicité des points de vue relatifs aux rapports de l'âme et du corps aux XVII^e et XVIII^e siècles. C'est par la conjonction des deux approches que Baertschi construit sa vision de l'évolution proprement dite du problème de l'âme et du corps durant la période considérée. Le tout s'achève sur une brève conclusion, et l'on trouve en appendice, en guise d'aide-mémoire, un tableau synoptique des influences exercées ou reçues par les principaux auteurs traités.

Nous voudrions discuter à présent quelques aspects de l'interprétation proposée de Descartes.

De la distinction et de l'union chez Descartes

Le problème de l'âme et du corps chez Descartes comporte deux volets : le problème de leur distinction et celui de leur union. Chaque volet comprend un enjeu ontologique et un enjeu épistémique. Le premier volet porte sur les questions suivantes : 1) quel est exactement l'argument par lequel Descartes conclut que l'esprit et le corps sont des substances distinctes ? – 2) qu'est-ce que la distinction dite 'réelle' entre eux ? Le second volet englobe les questions suivantes : 1) puisque l'esprit et le corps sont réellement distincts, quelle est la nature de leur union en l'homme ? – 2) comment comprendre cette union ? Cette dernière question, épistémique, est particulièrement difficile à traiter étant donné que Descartes nous enjoint de concevoir l'esprit et le corps comme *une* chose en vertu de leur union, tout en nous mettant en garde contre le danger de les confondre, et en ajoutant que, de toutes façons, nous n'avons pas d'idée claire et distincte de leur union. Baertschi consacre un chapitre à chaque volet, le second chapitre du livre portant sur la distinction réelle, le troisième sur l'union. Nous allons centrer notre propos autour de trois points : les deux premiers points concernent le second chapitre, portant sur la distinction de l'esprit et du corps ; le troisième concerne le troisième chapitre, sur l'union de l'esprit et du corps. Commençons par les questions relatives au dualisme.

I) Baertschi cherche à montrer tout d'abord que Descartes a une « conception mécaniste des rapports entre l'âme et le corps »². Mais une telle position est difficile à comprendre ; sa formulation est à tout le moins susceptible d'induire en erreur. Car le terme 'mécanisme' ne peut être pris au sens propre en ce contexte. Au sens propre, si le terme qualifie une théorie portant sur des *rapports d'interaction*, il s'agit d'une théorie physique des lois du mouvement portant sur des rapports entre objets physiques. Mais étant donné que l'esprit est une substance incorporelle, il ne peut y avoir aucune théorie de ce genre concernant ses rapports au corps³. Si c'est exact, quel sens donner au terme 'mécanisme' en dehors de son sens propre ? C'est peut-être une

2 Cf. p. 47. Plus loin il caractérise « la doctrine cartésienne des rapports de l'âme et du corps comme un mécanisme » (p. 50).

3 Baertschi lui-même semble le reconnaître plus loin. Rappelant que l'âme n'est justement pas un corps, il demande à propos de l'interaction âme-corps : « Peut-on alors encore parler de mécanisme ? » (p. 77).

des rares choses qui ne transparaissent pas avec toute la clarté souhaitable chez Baertschi. Nous allons tenter de comprendre les raisons de Baertschi et nous exposerons quelques-unes de nos réserves.

Pour commencer, Baertschi voit très justement qu'il y a une importante complémentarité entre la mécanique cartésienne et la distinction réelle entre l'esprit et le corps. La première, certes, n'impliquant pas la seconde, mais la rendant plausible dès lors qu'elle exclut les formes substantielles.

En effet, sur le terrain de la science, Descartes est en un sens plus anti-aristotélicien que anti-matérialiste. Pour le voir, partons des différentes fonctions de l'âme aristotélicienne. Descartes effectue une réduction non seulement physicaliste, mais mécaniste, des fonctions nutritive et locomotrice. Ce sont, chez lui, des fonctions explicables uniquement par des lois mécaniques. De même pour les fonctions sensitive et imaginative chez les bêtes. Jusque là Descartes suit résolument un programme anti-aristotélicien de réduction physicaliste. En revanche, ce qui résiste à toute possibilité d'une explication mécaniste, pour Descartes, c'est la fonction intellectuelle de l'âme. (Il y a autre chose que Descartes reconnaît comme impossible à expliquer par le mécanisme, à savoir la conscience ; c'est ce qui distingue les fonctions sensitive et imaginative de l'homme de celles des bêtes.) Dans le *Discours de la méthode* il affirme que l'activité de l'intellect pur, notamment la capacité de former des concepts et à les exprimer dans un langage, est impossible à expliquer par le mécanisme⁴. L'intellect doit donc être immatériel, ce qui signifie – étant donné l'assimilation cartésienne de la matière à l'étendue – que l'intellect est inétendu, incorporel. Dans les *Regulæ* (1628), Descartes affirmait déjà que l'intellect est un pouvoir purement spirituel⁵. Or, si l'intellect n'est pas matériel, quelle sorte d'entité sera-t-il? Comme le mécanisme cartésien implique l'inexistence de formes substantielles, l'intellect ne saurait en être une. Une réponse plausible est alors de dire qu'il est une substance – ou du moins l'essence d'une substance –

4 Cf. *Discours de la méthode*, Ve partie, AT VI, p. 56-57 ; CG I, p. 628-29. Il s'agit du célèbre passage 'chomskien' de Descartes. (Nous nous référons à Descartes dans deux éditions : AT renvoie évidemment à l'édition de Adam & Tannery ; CG renvoie à l'édition en trois volumes des Classiques Garnier établie par Alquié.)

5 Cf. AT X, p. 415 ; CG I, p. 140.

distincte réellement, par conséquent, de la substance étendue⁶. En un sens donc, Baertschi a parfaitement raison de parler d'une solidarité entre le mécanisme cartésien et le dualisme : «la science mécaniste débouche sur la distinction réelle de l'âme et du corps» (p. 47). Mais alors, nous retombons sur la difficulté mentionnée plus haut sous une forme différente : si la motivation d'ordre scientifique en faveur du dualisme vient à Descartes justement de *l'impossibilité* d'étendre la mécanique jusqu'à expliquer le fonctionnement de l'intellect (et de la conscience), comment Baertschi peut-il dire que la théorie des rapports âme-corps chez Descartes est un mécanisme ? Car si le mécanisme est inapplicable à l'intellect et à la conscience, il est inapplicable aux rapports de l'esprit avec le corps parce que l'intellect et la conscience sont essentiels à l'esprit (l'imagination et la sensibilité ne jouant que des rôles modaux⁷).

La raison de Baertschi apparaîtra si l'on tient compte d'un second point qu'il cherche à établir, en se fondant partiellement sur la conception de Descartes véhiculée par Ryle dans son ouvrage aujourd'hui classique, *The Concept of Mind*⁸.

A la suite de Ryle, Baertschi voit en Descartes l'auteur d'un «para-mécanisme de l'esprit». Chez Ryle cette expression désigne, en gros, une conception de l'esprit fondée sur les catégories élémentaires servant à décrire le monde des objets physiques, étant entendu que ce monde, chez Descartes, est régi essentiellement par des lois mécaniques. Comme il s'agit justement des *mêmes* catégories de part et d'autre de la frontière traversant le dualisme, on pourrait se demander pourquoi Ryle n'a pas parlé d'un «para-psychologisme du corps» plutôt que d'un «para-mécanisme de l'esprit». Une appellation ferait l'affaire aussi bien que l'autre s'il s'agissait uniquement de marquer le fait que les mêmes catégories sont employées dans les deux domaines. Mais justement, il ne s'agit pas uniquement de cela. Chez Ryle, il y a l'idée supplémentaire que le mécanisme est premier chez Descartes en

6 Cette solution n'est évidemment pas démonstrative, puisque Descartes ne peut recourir à la prémissse : «nécessairement l'intellect est ou bien une forme substantielle, ou bien une substance, ou bien l'essence d'une substance». Mais elle est tout de même plausible dans son contexte historique, puisqu'il n'y avait guère d'autre issue pour qui voulait défendre une position non matérialiste de l'intellect.

7 Cf. la VI^e Méditation.

8 G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949; trad. Francis JACQUES, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.

un sens qui n'est pas seulement chronologique. De la sorte, l'application de ces catégories à l'esprit résulte d'une duplication partielle de ce qui se trouve déjà dans l'ontologie du mécanisme, puis d'une projection de ces catégories sur ce qu'on appelle «l'esprit». Dans la perspective de Ryle, la théorie cartésienne de l'esprit est donc nécessairement dérivée et secondaire par rapport à l'ontologie du mécanisme, qui est première et plus fondamentale. Qui plus est, pour Ryle, cette dérivation est illégitime : le transfert des catégories procède de ce qu'il a analysé comme étant une «erreur de catégorie(s)». Une fois le transfert effectué, «les différences entre le physique et le mental étaient donc placées à l'intérieur du schéma commun des catégories de "chose", de "substance" ("stuff"), d'"attribut", d'"état", de "processus", de «changement», de «cause» et d'"effet". [...] [L]es détracteurs du mécanisme représentaient l'esprit comme un centre supplémentaire de processus de causalité, assez semblable aux machines tout en différant considérablement d'elles. Cette hypothèse était donc une hypothèse para-mécanique.»⁹

On voit mieux maintenant, croyons-nous, pourquoi Baertschi appelle un «mécanisme» la théorie cartésienne des rapports entre l'esprit et le corps. C'est parce que 1) ces rapports se trouvent entre des termes qui sont compris sous les mêmes catégories ontologiques, et que 2) ces termes sont, d'un côté, ce qui est conforme aux lois de la mécanique (le corps) et, de l'autre, ce qui est un «para-mécanisme» (l'esprit) au sens de Ryle. Mais est-ce une bonne raison ?

Deux précisions s'imposent d'emblée. D'une part, Ryle était prudent dans son attribution d'un «para-mécanisme» à Descartes. Il a précisé que sa description de ce qu'il appelait ironiquement «la théorie officielle» ne correspondait pas exactement à la position de Descartes¹⁰. D'autre part, Baertschi critique fort justement l'interprétation de Ryle sur certains points importants. Par exemple, il relève contre Ryle qu'il n'est pas vrai que Descartes ne caractérise l'esprit que négativement (cf. p. 49). Il ne reprend pas à son compte l'explication rylienne de l'origine du para-mécanisme, à savoir l'erreur de catégories(s) (cf. p. 50). Surtout, il reconnaît que Descartes «a en fait proposé pour rendre compte du type d'être qu'est l'âme, non pas un

9 *La notion d'esprit*, p. 19.

10 «Il serait faux de dire que la doctrine reçue («the official theory») dérive des théories du seul Descartes ou même d'une inquiétude assez largement répandue au XVII^e siècle sur les implications de la mécanique d'alors» (*La notion d'esprit*, p. 23).

mécanisme inversé, mais un dépassement du mécanisme»¹¹. Mais si tel est le cas, nous ne comprenons pas pourquoi il serait pertinent, ou utile, de qualifier de «mécanisme» la doctrine cartésienne des rapports esprit-corps.

Le choix de cette notion paraîtra peu plausible, enfin, si l'on adopte l'interprétation du dualisme proposée par Margaret Wilson. En effet, il y a différentes manières de caractériser l'indépendance de la pensée par rapport au corps. Descartes dit fréquemment qu'il ne sert à rien d'examiner le cerveau pour tenter d'expliquer le fonctionnement de l'intellect. C'est là une position modérée. Mais il soutient aussi des thèses plus fortes. Premièrement, il pense que les états mentaux sont numériquement distincts des états cérébraux. C'est la thèse qui vient la plus souvent à l'esprit lorsqu'on parle ordinairement du dualisme cartésien. Deuxièmement, il affirme que l'activité de l'intellect pur est indépendante de celle du cerveau, ce qui signifie qu'un acte d'inteliger n'est pas le résultat d'une activité conjointe de l'intellect et du cerveau¹². Troisièmement, selon l'interprétation de Margaret Wilson, Descartes pense que les actes purement intellectuels, contrairement aux sensations et aux actes d'imaginer, ne correspondent même pas à des états cérébraux corrélatifs¹³. Spinoza établira une correspondance stricte entre tous les modes de la pensée et les modes de l'étendue, si bien que même les actes de l'intellect pur seront exprimés dans le corps et le cerveau par quelque mode étendu; mais telle n'est pas la position de Descartes selon Wilson. Or, si nous avions affaire à Spinoza, il y aurait davantage de plausibilité à parler d'un «mécanisme» (en un sens métaphorique) des rapports entre l'esprit et le corps, car ces rapports seraient des rapports non causaux d'expression, de telle sorte que la connaissance parfaite du cerveau, qui est soumis aux lois du mécanisme, pourrait exprimer de droit – en un autre attribut – toute l'activité de l'esprit. Mais ce n'est justement pas le cas chez Descartes, pour qui une connaissance même parfaite du méca-

11 P. 49. Dans le même ordre d'idées Baertschi dit aussi : « [...] si Descartes ne répond pas aux objections de Gassendi, c'est simplement qu'elles ne sont pas pertinentes, vu qu'elles reposent sur une tentative d'appliquer le mécanisme hors des limites de la physique; et en ce sens, la doctrine cartésienne, loin d'être un para-mécanisme, en trace les limites » (p. 80).

12 Cf. BAERTSCHI, p. 68. Cet aspect du dualisme a été étudié par Marleen Rozemond in : « The Role of the Intellect in Descartes' Case for the Incorporeity of the Mind » in : *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1993 (publié après le livre de Baertschi).

13 *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978 ; cf. p. 180-181.

nisme cérébral serait nécessairement incapable d'exprimer l'activité de l'intellect pur.

La difficulté de saisir exactement la position de Baertschi sur cette question est en partie liée, croyons-nous, au fait que (malgré ce que nous disions plus haut) il ne distingue peut-être pas toujours avec suffisamment de netteté sa propre interprétation de celle de Ryle, dont il s'inspire. Il y a deux cas où cela se produit, que voici.

Premièrement, Baertschi dit que «selon Ryle, Descartes transpose dans la métaphysique des catégories physiques» (p. 49). Mais – ici nous visons Ryle derrière Baertschi – pourquoi dire qu'il s'agit forcément de catégories *physiques*? Descartes sait bien que dans la philosophie scolaire les catégories de «chose» (*res*), de «substance», d'«attribut», de «cause» et d'«effet» (des catégories mentionnées par Ryle) sont courantes tout aussi bien en métaphysique qu'en physique¹⁴. Si Descartes les reprend à son compte pour les «appliquer à l'esprit», ce n'est donc pas en les empruntant spécifiquement à la physique, pas même à son propre mécanisme, mais simplement à la tradition philosophique qu'il connaît, la scolaire.

Second cas. Baertschi rappelle que Ryle dit: «ayant élaboré une théorie physique permettant de rendre compte de toute entité logée dans l'espace, Descartes, pour des raisons théologiques et philosophiques ne pouvait accepter qu'elle s'étendît aussi à l'esprit [...]» (p. 48). Décrire la position de Descartes ainsi suggère qu'au fond Descartes *aurait très bien pu* «accepter qu'elle [sa théorie physique] s'étendît aussi à l'esprit» s'il n'avait été empêché de le faire par «des raisons théologiques et philosophiques». Selon nous – encore une fois, c'est Ryle plutôt que Baertschi qui est visé – une telle suggestion donne du rapport de Descartes à son contexte philosophique une image susceptible d'induire en erreur. Comme nous l'avons indiqué, Descartes avait étendu sa physique à certaines fonctions traditionnellement reconnues à l'âme dans l'aristotélisme: les fonctions nutritive et locomotrice, ainsi que les fonctions sensitive et imaginative des bêtes. En revanche, l'activité intellectuelle, a-t-il reconnu, ne pouvait être expliquée mécaniquement. Etant données les limites du mécanisme, en particulier de celui de Descartes, cette motivation d'ordre scientifique en faveur du dualisme était justifiée. Mais il faut souli-

14 Baertschi dit lui-même: «‘substance’ et ‘accident’ sont des catégories *métaphysiques*; dès lors, il sera besoin d’un [...] point de vue [...] proprement métaphysique.» (p. 70, italiques de l'auteur).

gner qu'elle *concourt avec* la motivation théologique de Descartes, ainsi qu'avec ses raisons métaphysiques, vers la même conclusion. Il faut, en effet, se représenter le dualisme cartésien – et Baertschi nous y aide beaucoup – comme étant motivé par trois ordres de raisons : scientifique, théologique et métaphysique. La motivation d'ordre scientifique, on l'a dit, est la constatation de l'impossibilité de rendre compte par la mécanique de l'activité de l'intellect (et de la conscience). La motivation théologique est la croyance en l'immortalité de l'âme¹⁵. Elle est contemporaine de – peut-être antérieure à – sa motivation d'ordre scientifique. Car en 1630 déjà, alors que la *Dioptrique* est encore inachevée, Descartes a commencé de rédiger « un petit *Traité de Métaphysique* », aujourd'hui disparu, « dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. »¹⁶ Quant à sa motivation métaphysique, elle se fonde, pour simplifier, sur sa théorie de la substance et sa théorie des distinctions. Elle sera explicitée par la chaîne des raisons constituant l'argument de la *VI^e Méditation* en faveur de la distinction réelle, ainsi que dans les textes ultérieurs dans lesquels Descartes s'efforce de défendre et de préciser cet argument. Ces trois ordres de raisons se sont rencontrés dans la pensée de Descartes et, selon nous, malgré quelques tensions, elles se complètent de manière approximativement harmonieuse. Comme le dit Cottingham : « Of the triad of considerations, theological, metaphysical and scientific, which motivated Descartes' adherence to the thesis of the incorporeality of the mind, it would be difficult or impossible to single out any one as having the primacy in structuring his own personal convictions. »¹⁷ Or, on l'a vu, la position de Ryle rapportée par Baertschi donne la prééminence aux motivations théologique et métaphysique dans la pensée de Descartes, insinuant à tort, selon nous, qu'elles auraient entravé son projet scientifique, empêché son programme de réduction physicaliste. Comme s'il eût

15 Descartes admettra par la suite n'avoir pu donner une preuve démonstrative de l'immortalité, mais il ne cessera d'affirmer, non sans raison, que son dualisme fournit un meilleur fondement théorique que l'hylémorphisme pour l'immortalité de l'âme.

16 *Lettre à Mersenne* du 25 novembre, 1630, AT I, p. 182; CG I, p. 287.

17 J. COTTINGHAM, « Cartesian Dualism » in : *The Cambridge Companion to Descartes* (ed. J. COTTINGHAM), Cambridge University Press, 1992, p. 252. Cela ne contredit pas ce que dit Baertschi : « Dans l'ordre de la découverte et de la construction, c'est la physique qui fut première et qui orienta la philosophie cartésienne » (p. 47).

été possible qu'un Descartes, débarrassé de ses raisons « théologiques et philosophiques », s'aperçoive brusquement de la possibilité d'expliquer l'activité intellectuelle de l'esprit par son mécanisme. Comment ne pas voir que, ce faisant, il aurait perdu toute notion des limites théoriques inhérentes à son mécanisme ? Pour cette raison, l'interprétation de Ryle, sur ce point, nous paraît abusive. Baertschi l'accepte-t-il ? Nous en doutons. Mais c'est difficile d'être certain. Il rejette certains aspects de l'interprétation de Ryle, en accepte d'autres, mais il subsiste un troisième groupe d'aspects – les deux exemples que nous venons de considérer – qu'il mentionne et par rapport auxquels il ne se démarque pas clairement. Quoi qu'il en soit, du point de vue de l'histoire de la philosophie, l'interprétation de Baertschi est supérieure à la reconstruction de Ryle. Elle serait meilleure encore, croyons-nous, délestée des restes de son influence.

II) La plus grande partie du second chapitre de Baertschi est consacrée à la motivation métaphysique de Descartes : l'argument en faveur de la distinction réelle de l'esprit et du corps. L'argument fait une apparition elliptique dans le *Discours de la méthode*, mais c'est seulement dans la *VI^e Méditation* que Descartes l'explicite. En raison des objections qu'il soulèvera, l'argument recevra encore des retouches, des adjonctions et des clarifications dans nombre de textes ultérieurs de Descartes. D'autre part, bien qu'il ne soit pas véritablement complexe, l'argument joue un rôle central dans la pensée de Descartes. Car, comme le fait très bien ressortir Baertschi, il dépend à la fois de sa théorie de la substance, de sa théorie des distinctions, de sa conception des idées claires et distinctes, et de sa théorie de la véracité divine (cf. p. 63). C'est dire qu'une interprétation cohérente de l'argument pour la distinction de l'âme et du corps implique des interprétations cohérentes de tous ces thèmes fondamentaux de la philosophie cartésienne, ainsi d'ailleurs que des rapports entre la *II^e* et la *VI^e Méditation*. Baertschi sait admirablement exposer et défendre sa perspective à travers une organisation précise des textes de Descartes en fonction de leur pertinence et de leur poids théorique. Nous n'avons d'ailleurs pas d'objection à faire concernant son analyse de l'argument, ce qui est l'essentiel. Nous voudrions seulement évoquer une question, peut-être subsidiaire, touchant à la compréhension de l'argument par rapport à son contexte plus large.

A partir des *Principes de la philosophie*, la distinction entre l'esprit et le corps, établie dans la *VI^e Méditation* et défendue contre

les objections de Caterus et d'Arnauld, s'inscrit explicitement dans le cadre d'une théorie *générale* des distinctions¹⁸. C'est dans les *Principes* qu'on voit que le dualisme cartésien peut se comprendre comme l'application au cas particulier de l'âme et du corps d'une sorte particulière de distinction, dite, «réelle». Mais ce n'est pas seulement la notion de distinction réelle qui est importante pour l'argument. Baertschi relève à juste titre qu'un rôle théorique important (mais implicite) dans l'argument revient également à la distinction entre substance et attribut principal (cf. p. 53-56 et 63). Or, la distinction entre la substance et son attribut principal n'est qu'un cas particulier de la distinction de raison. C'est dire qu'avec les *Principes* Descartes articule explicitement son ontologie – sa théorie des substances, des attributs et des modes – d'après une théorie des distinctions, ce qui est clairement un héritage de la philosophie scolastique. Or Baertschi est soucieux de situer la pensée de Descartes par rapport à son contexte philosophique. D'une part, on l'a dit, il l'étudie comme une rupture par rapport à son contexte, la première des trois ruptures dont il traite. D'autre part, pour interpréter la position de Descartes sur la nature de l'union de l'âme et du corps il fera un usage éclairant et pertinent de la classification des différentes sortes d'unités élaborée par les Conimbres. Curieusement, pourtant, il ne rattache pas au contexte scolastique la théorie des distinctions de Descartes.

La question se pose de savoir, dès lors, s'il n'aurait pas été utile de tenir compte de la théorie suarézienne des distinctions¹⁹, théorie par rapport à laquelle, selon nous, il est possible de mesurer avec une certaine précision ce que l'ontologie cartésienne doit à la philosophie scolastique²⁰, et donc de cerner de plus près dans quelle mesure la

18 Cette théorie générale est formulée dans la première partie des *Principes*, § 60-64.

19 La théorie des distinctions de Suarez se trouve dans la septième de ses *Disputationes Metaphysicae* (1597).

20 A la fin du Moyen-Age les divers auteurs scolastiques avaient introduit un nombre proprement formidable de sortes de distinctions. La complexité à laquelle ces distinctions donnaient lieu, ainsi que l'obscurité relative entourant certaines d'entre elles, poussèrent Suarez à tenter d'en faire une critique clarificatrice et d'en dresser une classification systématique qui articule les rapports entre elles. Il ressort de la synthèse suarézienne qu'il n'y a que trois sortes de distinctions fondamentales : la distinction réelle, la distinction modale et la distinction de raison. Ce sont ces distinctions, et celles-là seules, que Descartes retient dans les *Principes*.

distinction cartésienne de l'esprit et du corps est (ou n'est pas) novatrice.

Il est vrai que Descartes est particulièrement avare d'informations sur ses sources d'influences scolastiques. Son silence à ce sujet est peut-être lié à sa volonté de mettre en doute méthodiquement ses anciennes opinions. Mais connaissait-il lui-même les sources qui l'ont influencé ? Pour l'historien de la philosophie il y a donc une part de conjecture dans la détermination des influences que Descartes a reçues, ainsi que dans l'évaluation de leur signification et de leur importance pour sa pensée. Mais l'existence d'un rapport entre Descartes et Suarez concernant la théorie des distinctions n'est pas conjecturale ; elle est même assez largement reconnue²¹. A notre connaissance, toutefois, bien que les commentateurs fassent souvent des rapprochements ponctuels entre Descartes et Suarez sur cette question, il manque encore aujourd'hui un examen comparatif approfondi de leurs théories respectives des distinctions. Cela laisse entrevoir la possibilité de faire un pas de plus dans la compréhension de la distinction cartésienne esprit-corps relativement à son contexte philosophique.

Quoi qu'il en soit, il y a une sorte de déséquilibre entre le second et le troisième chapitres de Baertschi : le troisième situe la question de l'union de l'âme et du corps chez Descartes relativement au contexte scolastique (en développant une interprétation fondée sur les différentes notions d'unité chez les Conimbres), tandis que le second ne situe pas la théorie cartésienne des distinctions par rapport à son contexte. Sur ce point, donc, Baertschi ne poursuit pas aussi loin qu'il aurait pu le faire son examen de la rupture opérée par Descartes.

III) Le troisième chapitre, on l'a dit, est consacré au problème de l'union de l'âme et du corps chez Descartes. C'est au sujet de ce problème que Baertschi livre la partie la plus originale de son étude sur Descartes, prenant sur des points sensibles le contre-pied de

21 Il est inutile de rappeler les travaux célèbres de Gilson et, plus récemment, de Marion, contenant des études sur les rapports entre la pensée de Descartes et celle de Suarez. Mais signalons deux textes de Lilli ALANEN, *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind*, Acta Philosophica Fennica, Societas Philosophica Fennica, vol. 33, Helsinki, 1982; et « On Descartes' Argument for Dualism and the Distinction Between Different Kinds of Beings », in : *The Logic of Being* (eds. S. KNUUTTILA & J. HINTIKKA), Reidel, Dordrecht, 1986. Le grand ouvrage sur Suarez de Jean-François Courtine (*Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990) consacre un chapitre à ces rapports (cf. p. 482-495).

commentateurs tels que Gouhier, Gueroult et Margaret Wilson. Ce chapitre constitue un excellent exposé d'ensemble du problème et devrait être lu par tout philosophe s'intéressant au sujet.

En simplifiant quelque peu disons que la difficulté interprétative posée par les textes de Descartes sur le problème de l'unité esprit-corps est le suivant. Il y a la position décrite à la fin de la *VI^e Méditation* et il y a les textes ultérieurs. Ceux-ci se trouvent dans les *Réponses aux IV^e Objections*, dans les *Principes*, et dans des lettres à Regius (1641-42), à Dinet (1642), à Elizabeth (1643), à Mesland (1645-46), à Clerselier (1646) et à Arnauld (1648). Certains des textes ultérieurs paraissent décrire une position différente de celle de la *VI^e Méditation*, allant dans le sens de la reconnaissance d'une unité plus forte (Descartes parlera même d'une «union substantielle») que celle que semble tolérer la distinction réelle, et en introduisant pour l'expliquer le vocabulaire hylémorphiste, au point de parler de «forme» et de «forme substantielle» à propos de l'âme humaine. La difficulté interprétative se complique, ensuite, du fait qu'en apparence du moins les textes ultérieurs ne forment pas un ensemble cohérent. A cela s'ajoute une difficulté supplémentaire : dans une des lettres à Regius, il est loin d'être certain que Descartes exprime sa propre pensée.

Selon Vere Chappell la plupart des commentateurs adoptent l'une parmi trois stratégies face à ce problème interprétatif.

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 non 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*²².

22 V. CHAPPELL, «L'homme cartésien» in : *Descartes : objecter et répondre* (eds. J-M. BEYSSADE & J-L. MARION), Paris, PUF, 1994, p. 405-406 (publié après le livre de Baertschi).

Baertschi n'adopte pas la première stratégie, car il partage avec Gueroult la position suivant laquelle il y a « prééminence de la preuve de la distinction sur celle de l'union » : les considérations sur cette dernière ne sauraient infirmer ce qui a été découvert sur la première » (p. 71). Des deux autres stratégies d'interprétation, il nous semble que Baertschi recourt parfois à la troisième, mais qu'il se rallie pour l'essentiel à la seconde.

Il distingue trois perspectives sur l'union chez Descartes : 1) le point de vue psychologique, qui est celui de l'expérience vécue, expérience *sui generis* de l'unité humaine à travers les sentiments et la volonté ; 2) le point de vue de la physiologie mécaniste, qui concerne l'interaction causale relativement au cerveau, plus particulièrement à la glande pinéale ; 3) le point de vue métaphysique, qui porte sur la nature de l'union entre les deux substances. L'analyse de Baertschi des deux premières perspectives débouche sur les constats suivants : « le point de vue psychologique se borne, sur la question de l'union, à l'attester, rien de plus » (p. 74), c'est-à-dire qu'il est dépourvu de valeur explicative ; et « le point de vue de la physiologie ne nous apprend rien sur l'union, si ce n'est que, nous faisant connaître la structure hiérarchisée du corps, elle nous indique l'organe sur lequel l'âme agit » (p. 80).

Qu'en est-il alors de la perspective métaphysique, celle qui aurait à déterminer, si possible, la nature de l'union des deux substances ? L'homme est un être composé de deux substances. Mais tout le problème est là. Qu'est-ce que *un* être composé de *deux* substances – en particulier lorsque ces substances sont l'esprit et le corps ? L'homme est-il une substance composée ou une entité non substantielle ? Est-il un être par soi ou un être accidentel ? Quelle sorte d'union y a-t-il entre les deux substances – une union substantielle ou une union accidentelle ? On l'a dit, Descartes paraît prendre sur ces questions des positions incompatibles. Afin de parvenir à une interprétation susceptible de répondre à ces questions, Baertschi suit une méthode qui est approximativement la suivante. 1) Partir de l'hypothèse qu'il n'y a pas d'incohérence dans la pensée de Descartes, ce qui signifie, entre autres, maintenir jusqu'au bout l'idée suivant laquelle son dualisme est incompatible avec l'hylémorphisme ; et 2) admettre que, lorsqu'une incohérence apparente dépend de textes faisant usage des termes du vocabulaire scolaire, Descartes a pu donner à ces termes une signification qui lui est propre et compatible avec sa pensée telle qu'elle est la mieux établie. Reste à trouver cette signification en

examinant les contextes de l'usage de ces termes chez Descartes et, autant qu'il se peut, les implications logiques des énoncés dans lesquels ils figurent. A cet égard, les expressions que Baertschi examine de près sont celles de «union substantielle», «union accidentelle» et «forme substantielle». Il parviendra à établir une certaine légitimité de l'emploi de ces termes chez Descartes en fonction de la signification qu'il a pu leur déterminer, et une cohérence qui ne remet pas en cause le dualisme radical.

En dernière analyse, la position qui émerge de ces analyses est la suivante : l'homme est un composé non substantiel de deux substances qui, nécessairement, sont naturellement ordonnées l'une à l'autre, mais dont l'union, quoique réelle, est accidentelle. Il faut distinguer en cette interprétation, cinq points :

1) L'homme est un composé, mais un composé non substantiel. Cela signifie que l'homme n'est pas lui-même une substance, contrairement à l'interprétation de Gueroult, «sinon dans un sens quasi-métaphorique» (p. 91). Le fait qu'un composé ait des propriétés qui n'appartiennent en propre à aucune de ses composantes substantielles n'implique pas que le composé soit lui-même une substance. Il n'y a donc pas trois substances, l'esprit, le corps et l'homme, mais deux seulement²³. L'unité de l'homme est donc une unité de composition.

2) Toute unité par composition est une unité accidentelle.

3) L'unité de l'homme est donc une unité accidentelle. Cela signifie que l'union est un accident de deux substances : c'est «un mode dont la présence ou l'absence n'affecte pas leur substantialité : 'accidentel' qualifie donc l'union, mode relationnel, et par lui l'être qui en résulte, contrairement à la doctrine des Conimbres, où 'accidentel' qualifie la nature des termes reliés, substance et accident.» (p. 86). Chez Descartes, donc, «l'union psychophysique est un accident et l'homme un *ens per accidens*», non *per se* (p. 88; cf. p. 97).

23 A ce propos, voici une remarque importante de Baertschi : «Le fait qu'il y ait *trois* notions primitives n'y change rien et ne saurait exiger l'existence de *trois* substances : cela ne serait le cas que s'il s'agissait d'idées claires et distinctes obtenues indépendamment de toute abstraction, mais ces qualificatifs ne conviennent pas à ces notions en tant qu'elles sont primitives.» (p. 91, italiques de l'auteur). Il faut peut-être dire que Baertschi essaie différentes voies avant de parvenir à sa position définitive ; cela le conduit parfois à admettre provisoirement une hypothèse qu'il abandonne par la suite. Par exemple, aux pages 87-88 il semble admettre que l'homme est une troisième substance, ce qu'il corrige après.

4) La réalité des sentiments montre néanmoins que le composé humain possède une unité plus forte que celle d'un simple agrégat. L'unité de composition (accidentelle) qui caractérise l'homme n'est donc pas celle de l'unité d'agrégation, mais celle de l'unité selon un ordre : c'est-à-dire l'union de termes ordonnés l'un à l'autre.

Que veut dire Descartes, alors, lorsqu'il affirme que l'union est substantielle ? Il ne veut pas dire que l'union elle-même est une substance (ce qui, de toutes façons, serait une hypothèse de lecture peu plausible), ni que les deux termes unis forment une substance (ce qui serait déjà plus vraisemblable). L'expression « union substantielle », chez Descartes, signifie à la fois a) que les *deux* termes de l'union sont des substances et b) que leur union est celle de termes ordonnés l'un à l'autre²⁴.

Et que veut-il dire en parlant de l'esprit comme d'une forme substantielle du corps ? Pour le voir, précisons un cinquième point dans l'interprétation de Baertschi.

5) Le fait que les deux substances soient ordonnées l'une à l'autre repose sur certaines de leurs propriétés nécessaires. Le corps humain possède une organisation spécifiquement adaptée à l'union. Quant à l'âme, « elle a une propriété particulière la prédisposant à l'union, propriété essentielle ou substantielle, c'est-à-dire dont elle ne peut être privée sans être corrompue, et comme l'âme est séparable du corps, il faut immédiatement ajouter que c'est une propriété dispositionnelle » (p. 94).

Ce qui est capital dans cette lecture est la distinction, faite par les Conimbres, entre unité d'agrégation et unité selon un ordre, distinction à partir de laquelle Baertschi interprète Descartes. Les deux sortes d'unité sont des espèces de l'unité de composition, qui est une unité accidentelle. Mais il y a entre elles cette différence que les termes reliés selon un ordre possèdent intrinsèquement un fondement à

24 Ainsi, dans la lecture de Baertschi, les expressions « union accidentelle » et « union substantielle » ne sont pas des expressions symétriquement corrélatives. Si le terme 'accidentel' qualifie l'union dans l'expression « union accidentelle », le terme 'substantiel' ne qualifie pas l'union dans l'expression « union substantielle ». En parlant d'union accidentelle, dans l'interprétation de Baertschi, Descartes veut parler d'une union qui est un accident, tandis qu'en parlant d'union substantielle, il ne veut pas parler d'une union qui serait une substance. Cette assymétrie sémantique est peut-être le prix à payer pour retrouver une cohérence dans les textes ; elle est évidemment préférable à une contradiction.

l'union, ce qui n'est pas le cas des termes reliés agrégativement. Dans l'interprétation de Descartes que donne Baertschi, l'âme et le corps sont unis selon un ordre et le fondement de leur union, du côté de l'âme, est une propriété nécessaire dispositionnelle, une disposition à l'union.

Alors, pour Descartes, dire que l'âme est une forme, voire une forme substantielle, du corps, ce n'est pas revenir à l'hylémorphisme. C'est seulement une manière de dire que l'âme, substance complète, subsistant par soi, a nécessairement une propriété dispositionnelle à l'union avec un corps (dont elle est réellement distincte). Tandis que la possession par l'âme de cette propriété dispositionnelle est nécessaire, l'union de l'âme avec le corps est accidentelle. La notion de 'forme', ou de 'forme substantielle', chez Descartes est donc clairement équivoque par rapport à celle de St Thomas.

La position – solidement argumentée – de Baertschi sur l'union rompt avec une importante tradition d'interprétation, incarnée par des critiques tels que Gouhier, Gueroult et Rodis-Lewis. Indépendamment du fait qu'elle rend compte assez bien des textes apparemment incompatibles de Descartes, elle a pour elle d'être construite sur un arrière-fond scolaistique que Descartes pouvait très bien connaître.

Nous voudrions revenir à la notion d'une disposition de l'âme à s'unir au corps. Malheureusement, Baertschi ne nous dit pas beaucoup plus sur cette propriété que ce que nous en avons résumé. Il serait heureux d'avoir davantage d'explications sur sa nature et sur le statut qu'elle devrait avoir dans l'ontologie cartésienne. Certes, comme elle est dispositionnelle, Baertschi peut rendre compte de tous les passages de Descartes où celui-ci s'exprime de façon à exclure de l'âme (comme du corps) toute propriété *actuelle* qui demanderait l'union : « si l'on considère l'âme en elle-même, dans son essence de pensée, on ne conçoit rien qui l'ordonnerait à l'union, car, par définition les dispositions ne sont visibles qu'actualisées et celle à l'union ne l'est pas » (p. 94).

Mais, demandons-nous quelle sorte de propriété ce devrait être. Ce ne peut être un mode puisque c'est une propriété essentielle, « dont [l'âme] ne peut être privée sans être corrompue ». Serait-ce un attribut ? Descartes distingue deux sortes d'attributs : les attributs communs aux corps et à l'âme, tels que la durée, le nombre et l'existence, et les attributs propres à l'un d'eux seulement, tels la pensée et l'étendue. Or, il nous semble que la disposition à l'union avec un corps ne pourrait, sans équivoque, être un attribut commun. Car,

même s'il est vrai qu'une âme peut s'unir à un corps et, aussi, qu'un corps peut s'unir à un autre corps, la manière dont l'âme s'unit à un corps n'a rien à voir avec la manière dont un corps s'unit à un autre. Cette disposition est-elle donc un attribut propre à l'âme ? Mais les seuls attributs propres que mentionne Descartes sont ce qu'il nomme des attributs principaux. Ce sont des attributs qui constituent l'essence d'une substance, et il n'y a qu'un seul attribut principal par substance (la pensée et l'étendue) ; d'ailleurs, un attribut principal est nécessairement actuel. Par conséquent, il nous semble que l'interprétation de Baertschi demande une nouvelle catégorie d'attribut : ce devrait être un attribut propre, mais non principal et non actuel.

Baertschi admet-il cette conséquence ? Malheureusement, il ne s'exprime pas à ce sujet. En fait, Descartes admet qu'il est possible que l'esprit possède des attributs ignorés de nous. Peut-être, donc, la propriété dispositionnelle en question se trouve-t-elle parmi ceux-ci. C'est pourquoi on ne saurait dire que l'interprétation de Baertschi introduise une incohérence. Mais, si notre raisonnement est correct, elle se paie tout de même d'un prix : l'inconvénient d'exiger une catégorie ontologique qu'à notre connaissance Descartes n'a pas explicitement reconnue. C'est peut-être ce qu'il faut payer pour éviter une contradiction dans les textes de Descartes. Peut-on l'éviter sans rencontrer un autre inconvénient d'importance égale ? Ce n'est pas sûr.

Quelle que soit la réponse à cette dernière question, nous hésitons à partager l'optimisme de Baertschi lorsqu'il dit que « une solution métaphysique, donc rationnelle, peut être donnée au problème de l'union [...]. L'union n'est donc pas inintelligible tout court, mais seulement son mécanisme » (p. 98). En effet, que savons-nous au juste si, suivant l'interprétation de l'auteur, nous admettons cette propriété dispositionnelle de l'âme ? Nous comprenons pourquoi l'unité de composition esprit-corps est une unité selon un ordre, unité plus forte qu'une simple unité d'agrégation. Nous savons donc quelque chose sur la nature de cette union. Cela permet de dire avec Baertschi, certes, que, dans la perspective métaphysique, « l'union n'est donc pas inintelligible tout court ». Pour autant, cela ne permet pas de dire que c'est « seulement son mécanisme » qui est inintelligible. Car, en dernière analyse, la notion d'une propriété (essentielle) qui « prédispose l'âme à l'union » paraît mystérieuse et, à certains égards, dénuée de réelle valeur explicative. Et ce défaut ne concerne pas spécifiquement le « mécanisme de l'union », mais tout aussi bien la perspective métaphysique sur l'union, puisque la propriété dispositionnelle est

essentielle à l'âme et qu'elle lui appartiendrait même si celle-ci était séparée du corps.

En effet, nous avons déjà rencontré plus haut une difficulté concernant le statut ontologique de la disposition de l'âme à l'union. En voici une autre. On connaît la fonction de cette disposition de l'âme : assurer une unité finalisée au composé humain, en servant de principe d'ordre non immanent du corps. Mais on connaît aussi celle de la vertu dormitive, qui est d'endormir. En revanche, il y a au moins une chose qu'on sait au sujet de la vertu dormitive et qu'on ignore au sujet de la disposition de l'âme à l'union. On sait que la vertu dormitive dépend d'une base catégorielle (même si on ne sait laquelle) et que celle-ci est matérielle. Mais on ne sait pas si la disposition de l'âme à s'unir au corps dépend d'une base catégorielle ou non. Si elle en dépend, il nous semble que la base devrait être spirituelle – immatérielle – puisque la disposition est essentielle à l'âme et qu'elle appartiendrait à l'âme même si celle-ci était séparée du corps. Ainsi, ou bien la disposition est dépourvue de base catégorielle, ou bien celle-ci est immatérielle. Mais comment trancher ? Malheureusement, nous n'en savons rien. (Nous passons sous silence la question de savoir si ces deux hypothèses sont véritablement intelligibles.) Il est vrai que Descartes admet lui-même des facultés de l'esprit dont on ne sait si elles possèdent, ou non, une base catégorielle : l'intellect pur et la mémoire intellectuelle. Il n'est pas clair, en effet, s'il faut comprendre ces facultés comme des dispositions pures ou comme des dispositions reposant sur une base catégorielle spirituelle. De ce point de vue, on ne saurait dire que l'interprétation de Baertschi implique pour la notion de « disposition de l'âme à l'union » un statut qui soit inouï. Toutefois, chez Descartes, nous avons au moins une idée claire et distincte de l'acte d'intelliger, si bien que, malgré ce que venons de voir, l'acte de l'intellect, selon lui, n'a rien de mystérieux. Nous n'avons pas, en revanche, d'idée claire et distincte de l'acte par lequel s'exercerait la disposition de l'âme à l'union. Par conséquent, il est difficile de croire que le recours à cette disposition fournisse à la perspective métaphysique une intelligibilité entière de l'union. Même en adoptant la lecture de Baertschi sur le problème de l'union, c'est trop espérer que de croire pouvoir éliminer les ténèbres inhérentes à la perspective métaphysique, et les situer dans le seul domaine du « mécanisme de l'union ».

Mais il faut savoir gré à Baertschi d'avoir considérablement dissipé d'autres ténèbres sur cette question, et rappeler que nos remarques

critiques concernent seulement quelques points épars occupant une place limitée au sein d'un ouvrage vaste, riche, et d'une belle architecture. C'est un texte de référence pour tout chercheur s'intéressant aux XVII^e et XVIII^e siècles, quelle que soit la tradition philosophique à laquelle il appartient.