

**Colloque « Le Toucher », Université de Genève
9 octobre: Uni Bastions, salle B111, 14h-15h30**

Le(s) Body/Mind problem(s) : « It is often unclear in discussions of the history of the mind/body problem what the problem actually is or rather was. The reason for this is, I think, that the problem can be spelled out in different ways and also that there are [...] in fact several mind/body problems. One problem is the so-called **interaction problem**, that is, how can such different things (or substances) as the mind and the body have an efficient causal effect on each other. Another problem is the **unification problem**, that is, how can the mind and the body, which can exist apart from each other, be united into one single thing ; a human being. A third way of stating the problem has to do with the existence of sensations or sense ideas in the mind, which means that the problem is really how to explain **in what way there can be sensations in a mind without a body** [...]¹.

P1 : action réciproque, interaction entre B/M

P2 : union B/M

P3 : disembodied sensations

Une formulation de P2 : « ... a human being is a unity of two distinct realities – body and soul. More specifically, *I am my soul and I have a body* »²

Un problème : **P2.1.** La nature et l'unité du composé humain. **P2.1** pose la question de la provenance et de la légitimité de la distinction entre être et avoir : l'homme *est* son âme ; l'homme *a* un corps

Mais on dit aussi que l'homme *a* une âme ou qu'il pense « avec » son âme ou son « intellect », cf. Aristote, *De an.* III, 4, 429a21-24 : « et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus ».

⇒ L'homme est son âme : c'est la thèse que l'on attribue au Moyen Âge à Platon

⇒ L'homme a une âme et il a un corps : ce double avoir pose le problème du tiers, du « sujet » auquel reviennent (appartiennent) ces deux entités et en même temps qui est constitué par elles.

Rappel. La définition aristotélicienne de l'âme. L'âme n'est pas ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit. C'est un principe de vie, d'animation, une forme, la forme du corps. Cf. Aristote, *De an.*, II, 1, 412b4-6 : εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ; trad. Tricot, p. 68-69 : « Si donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler, nous dirons que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. » Cette définition fait suite à deux autres, qui n'ont pas un véritable statut général (commun), *i.e.* II, 1, 412a19-20 : l'âme est « l'essence ou la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance » (οὐσίαν [...] ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος) et 412a27-28 : l'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie puissance » (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, Tricot, p. 68).

Le problème se complique si l'on distingue avec Aristote trois sortes d'âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle (cf. 414a12-14 : « l'âme est à titre premier ce par quoi nous vivons, sentons et pensons » ; « anima est primum quo uiuimus, quo sentimus et intelligimus »). Il se complique encore si, aux sensations, on ajoute ce qu'on appelle aujourd'hui : émotions, et que l'on appelait auparavant : affects, sentiments ou passions.

P2.2 : y a-t-il un sujet unique de ces trois : pensée, sensation, passion, qui dit *je* dans « je pense », « je sens » (= je perçois), « je souffre » ?

Un texte de Descartes permet de lier **P2.1** et **P2.2.** Lettre à Regius, juillet 1645 :

Auparavant, en considérant **l'âme comme une substance distincte du corps**, vous avez écrit que l'homme était un être **par accident** [= **P2.1**]. Présentement, considérant au contraire que **l'âme et le corps sont étroitement unis dans le même homme**, vous voulez qu'elle soit seulement **un mode du corps**, erreur qui est pire que la première.

P2.2 : Si **l'âme est un mode du corps**, le corps est le sujet unique (ultime) des pensées, des sensations, des passions. Nouvelle position : je suis mon corps.

⇒ théorie du **corps-sujet**.

NB. Bien voir que ce que les philosophes anglophones appellent *Mind* recouvre des choses distinctes : l'âme, l'esprit, l'intellect. Il faut se garder de confondre ces trois sous peine de ne plus rien comprendre à la philosophie de l'esprit et au *Body/Mind problem* en philosophie ancienne, médiévale et classique. Un exemple : Descartes répondant aux objections de Gassendi.

1. H. Lagerlund, « Introduction » à *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 2.

2. J.-P. Moreland, *Love God with All Your Mind: The Role of Reason in the Life of the Soul*, Colorado Springs, NavPress, 1997, p. 68.

Réponses aux Cinquièmes objections (Des choses qui ont été objectées contre la seconde méditation, IV ; Pléiade, p. 481-482 ; latin, A.-T. VII, p. 355-356) : équivocité du mot « âme ».

Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'*âme* ; mais je l'ai tant de fois nettement éclaircie que j'ai honte de le répéter ici ; c'est pourquoi je dirai seulement que les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient ; néanmoins, depuis qu'ils sont une fois reçus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouvons corriger leurs significations quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. Ainsi, d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom d'*âme* ; et, voyant puis après que la pensée était différente de la nutrition, ils ont appelé du nom d'*esprit* cette chose qui en nous a la faculté de penser, et ont cru que c'était la principale partie de l'*âme*. Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et pour l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce premier acte, ou cette *forme principale de l'homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons : aussi l'ai-je le plus souvent appelé du nom d'*esprit*, pour ôter cette équivoque et ambiguïté. Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'*âme*, mais comme cette *âme* tout entière qui pense.

NB. L'équivocité de *âme* est une thèse d'Averroès.

LE POINT DE VUE D'UN PHILOSOPHE CONTEMPORAIN

Lecture conseillée : D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, 1993, p. 5-14 :

Mentalism : theories of mind and body trying to **reduce body to mind or some property of mind** ; **Materialism :** theories trying to **reduce mind to body or to some property of body**. **Théories intermédiaires (« de compromis ») :** **Dualism :** theories treating **mind and matter as two independent sorts of thing** ; **Monism :** theories treating **mind and matter as different attributes of the same underlying stuff (Spinoza)**.

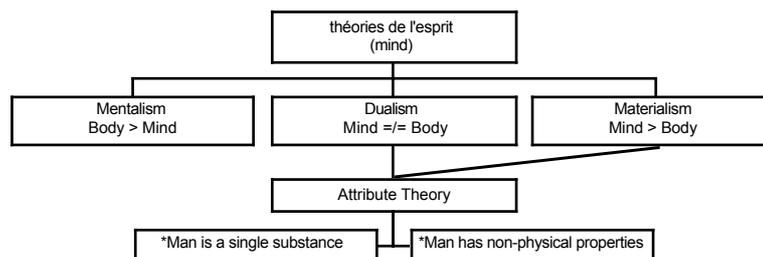
De nos jours : le débat se fait entre *DUALIST* theories of mind and body, *ATTRIBUTE* theories and *MATERIALIST* theories.

⇒ A DUALIST THEORY is one that holds that mind and body are *distinct things*. For a Dualist a **man is a compound object, a material thing—his body—somehow related to a non-material thing or things—his mind**. Il y a deux sortes de dualisme.

CARTESIAN DUALISM : For the Cartesian Dualist **the mind is a single non-material or spiritual substance somehow related to the body**. Although the term 'Cartesian' refers to Descartes, and we find this view of the mind and body expounded by Descartes in his *Sixth Meditation*, the term, as I use it, is not to be restricted to the exact theory put forward by Descartes. It is to be applied to **any view that holds that a person's mind is a single, continuing, non-material substance in some way related to the body**.

'BUNDLE' DUALISM, the term 'bundle' echoing Hume's notorious description of the mind as a 'bundle of perceptions'. La thèse de Hume : **there is no continuing object in the mental sphere corresponding to the body in the physical sphere**. Nobody ever observes such a spiritual principle within himself. All that observation of what goes on in our minds reveals is a succession of what Hume calls 'perceptions': that is, perceptions, sensations, emotions, thoughts and so on. So the **'Bundle' Dualist takes the mind to be a succession of non-physical particulars or items distinct from, although related to, the body**.

⇒ **ATTRIBUTE THEORIES :** SOME PHILOSOPHERS ARE DISSATISFIED *BOTH* WITH DUALISM AND WITH PURE MATERIALISM. They try to get the best of both theories in the following way. They **agree with the Materialists, against the Dualists, that a man with a mind is but a single substance**. There is no question of the mind being a non-material substance, or a collection of non-material items, distinct from the body. But the compromisers argue that **this single substance, the man, has further properties beyond those conceded by the Materialists**. For a Materialist, a man is a physical object, distinguished from other physical objects only by the special complexity of his physical organization, and the special complexity of his physical capacities. He **does not have any non-physical properties**. But the theory we are describing argues that men, besides having physical properties, have further properties quite different from those possessed by ordinary physical objects. It is **the possession of these unique properties that gives men a mind**. I shall call such theories *ATTRIBUTE THEORIES OF THE MIND*.



| |
|------------------------------------|
| UN AUTRE MODÈLE (SIMPLIFIÉ) |
|------------------------------------|

L'important est de noter la présence d'un schème conceptuel récurrent dans l'histoire de la philosophie de l'esprit : l'**attributivisme**.

Def. attributivisme (*attributivism, attribute theory*) : toute doctrine faisant de l'âme, de l'esprit, ou de l'intellect une *propriété ou disposition* [= attribut, prédicat] *du corps*.

L'attributivisme s'oppose au substantialisme dualiste : toute doctrine définissant l'âme ou l'esprit comme une chose (*thing*), c'est-à-dire un sujet – *a subject of properties* – distinct du corps, entendu lui-même comme une chose/sujet doté de propriétés.

Ne pas confondre attributivisme et attributivisme* :

Def. attributivisme* : toute doctrine de l'âme, de la pensée, de l'intellect ou de l'esprit reposant sur (ou présupposant ou impliquant) une assimilation explicite des états ou des actes psychiques, noétiques ou mentaux à des attributs ou des prédicats d'un *sujet* défini comme *ego*.

L'attributivisme* est compatible avec l'attributivisme comme avec le substantialisme dualiste.

| |
|-----------------------------|
| RETOUR À P1, P2, P3. |
|-----------------------------|

Descartes et la *res cogitans* : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une *chose* qui pense. Qu'est-ce qu'une *chose* qui pense ? C'est-à-dire une *chose* qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » C'est la même *chose* (= esprit, **mind**) qui pense et qui sent (perçoit) + Cette chose est distincte du corps + Je suis cette chose = *Cartesian Dualism*.

Problèmes en suspens : Descartes est-il platonicien ? (suis-je mon esprit ?). Comment échappe-t-il à la première erreur de Regius, qui fait de l'homme (de l'homme que *je suis*) un être par accident ? Comment échappe-t-il à la seconde, qui est de sauver l'unité de l'homme en réduisant l'esprit à un mode du corps (matérialisme, attributivisme) ? Comment résout-il **P2.2** ? Et **P3** ?

| |
|--------------------------|
| RAPPEL HISTORIQUE |
|--------------------------|

Dans les § 66-76 du chapitre 3 du *De unitate intellectus contra Averroistas*, Thomas d'Aquin évoque les trois réponses possibles à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » (= un homme individuel, un individu humain)

- R1 : l'homme est son âme (ou son intellect),
- R2 : l'homme est un corps animé par une âme sensitive,
- R3 : l'homme est un composé des deux.

Ces trois réponses figuraient dans le *Premier Alcibiade* de Platon, là où Socrate-Platon évoquait les « trois êtres dont l'un est nécessairement l'homme lui-même », à savoir : « l'âme, le corps ou le tout qui est formé de leur union »³.

NB. Le dialogue distingue ensuite à diverses reprises entre *connaître ce qui est à soi et se connaître soi-même* : « Celui qui connaît quelque partie de son corps, connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même⁴ » ; « Celui qui prend soin de son corps prend soin de ce qui est à lui, mais non de lui-même⁵ ». Distinction ἡμεῖς (ce que nous « sommes » = nous-même = l'âme = le soi) / ἡμέτερα (ce que nous « avons » = le corps).

Au Moyen Âge, R1 est considérée comme la réponse platonicienne, R2 comme la réponse d'Averroès (le « Commentateur » d'Aristote), R3 comme la réponse d'Aristote et des aristotéliens. Les trois réponses se retrouvent encore chez Locke (1632-1704) :

- R₁* Man = the same individual, immaterial, thinking substance ; in short, the same numerical soul, and nothing else («... la même substance pensante individuelle, immatérielle, en bref la même âme numériquement identique et rien d'autre »).
- R₂* Man = the same animal, without any regard to an immaterial soul (« ou bien, deuxièmement, le même animal, indépendamment de toute âme immatérielle »).
- R₃* Man = the same immaterial spirit united to the same animal (« ou bien, troisièmement, l'union du même Esprit immatériel et du même animal »)⁶.

3. Cf. Platon, *Alcibiade*, 130A, trad. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 104.

4. *Ibid.*, 131a, p. 105.

5. *Ibid.*, 131b, p. 106.

6. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, xxvii, § 21 (éd. P.H. Nidditch, Oxford, OUP, 1975), trad. E. Balibar, in *John Locke. Identité et différence*, p. 168-169.

NB. *Animal* signifie : corps vivant animé. C'est sur cet échiquier qu'il faut situer la problématique « cartésienne ». Noter aussi la traduction de R_3^* : l'union du même x et du même y, au lieu de : le même x uni au même y. Noter enfin l'expression « le même » (« la même ») : le problème de l'*identité* et celui de l'*unité* de l'être humain sont liés.

| |
|--------------------|
| RETOUR À DESCARTES |
|--------------------|

Descartes soutient-il R1, R2 ou R3 ? On est tenté de dire R1 [cf. *Réponses aux Cinquièmes objections. Des choses qui ont été objectées contre la seconde méditation*, II ; Pléiade, p. 479 : « ... je nie absolument que je sois un corps »]. Mais la situation est plus complexe. Considérons un texte :

Discours de la méthode, V : J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée ; et comment *il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme*. Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis ; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle⁷.

Les thèses de Descartes : L'âme n'est pas tirée de la puissance de la matière (= matérialisme) ; mais elle n'est pas non plus simplement logée dans le corps comme un pilote en son navire (= dualisme platonicien), sinon peut-être pour le mouvoir ; son union avec le corps est et doit être plus étroite, pour pouvoir avoir des sentiments et des désirs semblables aux nôtres (= à ceux qui sont les nôtres), *i.e.* des affects d'homme ; et composer un homme véritable (qui non seulement pense, mais éprouve des *passions*).

La formulation latine des lignes cruciales est : ... nec sufficere ut, *instar nautae in navi*, ipsa in corpore habitet, nisi forsitan ad illius membra movenda ; sed requiri ut cum ipso arctius jungatur uniatumque, ad sensus et appetitus nostris similes habendos, et ita verum hominem componendum (A.-T., VI, p. 573).

Noter la préoccupation théologique : la querelle du mortalisme.

Noter aussi le cahier des charges théorique : l'âme doit être « d'une nature entièrement indépendante du corps », pour être différente de celle des « bêtes », donc immortelle ; pourtant, elle doit être plus étroitement unie au corps que le pilote à son navire, car un vrai homme a des **sentiments et des désirs**.

L'image du pilote et du navire est capitale. Elle est empruntée à Aristote, qui dans un passage surcommenté du *De anima*, I, 413a7-8, déclare qu'à ce stade de sa réflexion (ou de son exposé) « on ne voit pas encore si l'âme est l'entéléchie [la forme] du corps, comme le pilote est celle du navire ». La thèse selon laquelle l'âme est forme du corps comme le pilote l'est du navire est considérée comme platonicienne et averroïste. //sur cette formule, cf. A. SCHNIEWIND, « L'âme est-elle comme un marin dans un navire ? », in C. Erismann & A. Schniewind (éd.), *Compléments de substance*, Paris, Vrin, 2008, p. 273-287//.

On retrouve l'image dans la VI^e des *Meditationes de prima philosophia* [= *Méditations métaphysiques*] :

Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori *ut nauta adest navigio*, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam.

Alioqui enim, cum corpus læditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed turo intellectu læsionem istam perciperem, *ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur* ; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusus famis et sitis sensus haberem.

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

Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, *comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau* ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments de faim et de soif.

7. A.-T., VI, p. 59-60 ; *Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 1, Paris, Vrin, 1963, p. 632-633.

8. A.-T., VII, p. 81.

Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti⁸.

Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps⁹.

Deux thèses :

T1 : je ne suis qu'une chose qui pense (« ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans »)

T2 : je compose avec mon corps un seul tout (« adeo ut unum quid cum illo componam »),

Question simple : (qu'est-ce) qui souffre ? (Qu'est-ce) qui éprouve une douleur ? Moi. Qui cela ? La chose qui pense, la *res cogitans*, autrement dit : la *mens*. Descartes dénonce l'erreur de croire que je suis présent à / dans mon corps comme le *nauta* (marin) / pilote à / dans son navire. Le douleur est un *sentiment* : elle ne consiste pas à percevoir par l'entendement (*intellectus*), de l'extérieur, que quelque partie de mon corps est lésée ; mon corps et moi ne faisons qu'un seul [*unum quid* : quelque chose d'un vs. un seul tout] : le sentiment de douleur est un *modus cogitandi confusus*, provenant de l'union et du quasi mélange de l'esprit avec le corps.

Descartes rejette une conception faisant du corps un simple habitacle du « je » (l'esprit), une chose qui n'entrerait pas dans la composition de cet « unum quid », ce *quelque chose d'un*, qu'est l'homme véritable.

Il résout le problème **P2.2**, en évacuant toute idée d'un sujet corporel. C'est la même *chose* (= esprit, **mind**) qui pense, qui sent (perçoit une couleur) et ressent (perçoit une douleur). Je suis cette chose. Cette chose est distincte du corps. C'est l'esprit. Mais elle lui est si étroitement unie que mon corps et moi ne faisons qu'un seul.

Deux choses distinctes ne font qu'un, un homme véritable, un seul homme, et pourtant elles sont bel et bien distinctes.

On voit bien à quoi s'oppose Descartes. Un texte le confirme. Une lettre à Regius, antérieure à la lettre de juillet 1645. Il s'agit d'un texte de *coaching philosophique* : la lettre de 1642, dont j'extraie ces quelques lignes :

[...] toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devrez avouer [...] que vous croyez que l'homme est **un véritable être par soi** et non **par accident** ; et que **l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition** [...], mais qu'elle est **unie au corps par une véritable union**, telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire. Cependant vous pouvez l'expliquer comme je l'ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps : car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme¹⁰.

L'homme véritable n'est pas un ange, une substance spirituelle habitant un corps humain : je ne suis pas comme un pilote dans un navire. Le cartésianisme nous demande de penser l'équivalence de ces deux formules. L'homme n'est **pas un agrégat** (comme le marin et le navire). Toujours dans la même lettre, Descartes affirme :

En tant que nous considérons l'homme totalement en lui-même, nous disons qu'il est un être existant *par soi-même*, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'âme ensemble n'est point accidentelle, mais essentielle, puisque sans elle l'homme n'est point homme.

Mais en affirmant **l'unité du composé humain, éprouvée dans le sentiment de douleur**, entendu comme **perception confuse**, Descartes résout-il vraiment le **problème de l'union de l'esprit et du corps** ? Quel est ce mode de présence à / cette manière d'être dans le corps qui fait que l'esprit n'est pas dans le corps comme un « fantôme dans une machine » (« a Ghost in the machine », selon l'expression de G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 17, ou « un ange habitant une machine et la dirigeant par le moyen de la glande pinéale », selon l'expression, de Maritain¹¹) ?

C'est un problème auquel et sur lequel se sont heurtés tous les interprètes de Descartes. Nous ne le résoudrons pas aujourd'hui. Ce que nous pouvons faire, en revanche, c'est signaler l'intérêt d'une des réponses cartésiennes. A diverses reprises Descartes affirme que l'esprit est « tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie du corps » (e.g. A.-T. IX-1, p. 241). Cette thèse, appelée « holenmériste » par Henri More, un des adversaires de Descartes, était standard au Moyen Âge, et déjà présente chez Plotin et Augustin. C'est par elle qu'Augustin explique le sentiment de douleur dans le *De immortalitate animae* 6.25.

Car toute masse qui occupe un lieu n'est pas entière dans chacune de ses parties, mais seulement dans leur ensemble ; ainsi, une partie est ici et une autre est là. L'âme, au contraire, est tout entière présente non seulement à la masse du corps, mais encore à chacune de ses parties ; elle est tout entière au sentiment de la douleur que le corps éprouve dans un seul

Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae molis corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore.

9. A.-T., IX-1, p. 64. Cf., aussi, *Méditations métaphysiques*, éd. J.-M. et M. Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 179-181.

10. Lettre à Regius, janvier 1642, *Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 2, p. 914-915.

11. Cf. J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, Suivi de Quelques Essais. Paris, Éditions R. A. Corrèa, 1932, p. 275.

même de ses organes.

Le pied souffre-t-il ? l'œil regarde, la langue parle, la main s'avance ; ce qui n'arriverait point si la même âme qui est dans ces autres parties ne ressentait aussi dans le pied, et elle ne pourrait sentir ce qui s'y passe si elle n'y était présente.

Il n'est pas croyable qu'elle en soit informée par un envoyé qui ferait connaître ce qu'il ne sent pas ; la douleur que l'on éprouve ne s'étend point dans tout le corps pour se communiquer à toutes les autres parties de l'âme : l'âme tout entière éprouve la douleur qui se manifeste dans une partie du pied, et elle ne l'éprouve que là où est cette douleur. L'âme est donc tout entière dans chaque partie, puisqu'elle sent tout entière dans chacune.

Le rapport entre la thèse d'Augustin et celle de Descartes reste à explorer. De même que la signification de la thèse « holenmériste » chez Descartes. // **Lectures conseillées** : B. BAERTSCHI, *Les rapports de l'âme et du corps*, chap. 3, « Descartes et l'union de l'âme et du corps », Paris, Vrin, 1992 ; P. HOFFMAN, « The Unity of Descartes's Man », *The Philosophical review*, 1986, vol. 95, n° 495, p. 339-370 ; M. ROZEMOND, « Descartes, Mind-Body Union, and Holenmerism », *Philosophical Topics*, 31/1-2 (2003), p. 343-367// Pour ce qui nous occupe, demandons-nous s'il existe d'autres théories dans la philosophie classique, ancienne et médiévale.

EXCURSUS MÉDIÉVAL ET CONCLUSION

La thèse selon laquelle c'est une même chose qui est le sujet de la pensée, de la sensation et des émotions n'est pas la seule concevable. Elle a eu de nombreux adversaires.

Certains philosophes soutiennent que l'âme sensitive et l'âme intellectuelle sont distinctes réellement : **le sujet de la sensation ne peut donc être le même que celui de la pensée**. On trouve cette théorie dans le *Quodlibet* II, q. 10 de Guillaume d'Ockham (p. 133-134). Celui-ci fournit plusieurs arguments.

Le **premier argument** (p. 132-133) repose sur le principe de contradiction. Des contraires ne peuvent exister simultanément dans un même sujet. Si un désir de x et un rejet de x existent simultanément, ce ne peut être dans un même sujet. Si ces actes existent simultanément dans l'être humain (ce qui arrive quand il repousse par l'appétit intellectuel ce qu'il désire par l'appétit sensible), ils ne peuvent être subjectés que dans des âmes distinctes.

Le **deuxième argument** porte sur la sensation. Les sensations existent subjectivement dans l'âme, mais aucune sensation ne peut exister subjectivement dans l'âme intellectuelle, car, si tel était le cas, une âme séparée serait, en vertu de la puissance absolue de Dieu, capable de sentir, ce qui est absurde.

Le **troisième recourt au principe du holenmériste** : ce qui est numériquement identique, une même chose, ne peut être à la fois étendue et non étendue, matérielle et immatérielle. L'âme sensitive est étendue et matérielle, car elle existe tout entière dans le corps tout entier et en partie dans chaque partie du corps, alors que l'âme intellectuelle est non étendue et immatérielle car elle existe tout entière dans le corps tout entier et tout entière dans chaque partie du corps. Ces deux âmes sont donc nécessairement réellement distinctes.

Revenons à R1 et R2-3. Averroès qui soutient **R2**, et les aristotéliens latins (averroïstes) qui soutiennent **R3**, ont évidemment un point commun : pour eux, l'intellect (l'âme intellectuelle) n'est pas la forme du corps humain. Pour Averroès (**R2**), un homme individuel est corps vivant animé : il n'a donc en propre que l'âme végétative et l'âme sensitive, pour penser, il s'unit seulement à un intellect unique séparé, qui seul pense. Pour les averroïstes, l'homme individuel est composé dudit corps et de l'intellect auquel il s'unit en pensant (**R3**). La critique que leur adresse Thomas d'Aquin est un document essentiel dans l'histoire du *Body/Mind problem*.

Aux partisans de **R2-3**, qui soutiennent que l'âme intellectuelle n'est pas la forme du corps humain, Thomas reproche d'être incapables d'expliquer le fait d'« expérience », que l'homme individuel pense, *i.e.* (1) que c'est l'homme, et non l'intellect, qui pense sa propre pensée, et (2) que l'homme individuel a conscience de cela, qu'il en fait l'épreuve : « experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit »¹². A Platon, **R1**, qui pose que l'homme n'est rien d'autre que l'âme intellectuelle, Thomas reproche de ne pas concevoir que **c'est le même homme qui perçoit que c'est lui-même qui pense et qui sent** : « quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire ». Les platoniciens ne voient pas que le corps fait nécessairement partie de l'homme, qu'il en est une partie essentielle. L'argument de Thomas : Si l'âme est l'homme tout entier, le corps n'entre pas dans la définition de l'homme. Peut-on penser l'humanité de l'homme sans son corps ? Non. Pourquoi ? Parce que l'homme *sent, perçoit par les sens*. Parce que l'homme, qui a en propre la pensée, est *aussi* un homme qui sent, et que sentir n'est pas une opération n'arrivant qu'à l'âme, une passion propre, exclusivement psychique, mais un acte qui mobilise conjointement le corps et implique sa modification // **Lecture conseillée** : J.-B. BRENET, « Moi qui pense, moi qui souffre. L'identité du composé humain dans l'anti-averroïsme de Pierre d'Auriale et Grégoire de Rimini », in O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet*, Paris, Vrin, 2007//

12. *Summa Theologiae* Ia, q. 76, art. 1, resp.