

La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui ? Une critique du dualisme cartésien¹

Louis-Philippe Demars, *Université de Montréal*

[...] les hommes ne craignent pas tant le fait d'être trompés que le fait qu'on leur nuise par cette tromperie : à ce niveau-là aussi, ils ne haïssent pas au fond l'illusion, mais les conséquences pénibles et néfastes de certains genres d'illusions. Une restriction analogue vaut pour l'homme qui veut seulement la vérité : il désire les conséquences agréables de la vérité, celles qui conservent la vie, mais il reste indifférent face à la connaissance pure et sans effets et ressent même de l'hostilité à l'égard des vérités éventuellement nuisibles et destructrices.

– Friedrich Nietzsche²

Introduction : question de méthode

Pour être en mesure de répondre « non » de façon signifiante à la question du présent *Dossier*, c'est-à-dire à la question de savoir si la distinction corps-esprit est encore valable aujourd'hui, il nous faut de toute évidence expliquer comment nous nous représentons le corps et l'esprit, ainsi que leur distinction. Par ailleurs, en présupposant que la distinction corps-esprit a déjà été valable et qu'elle pourrait ne plus l'être aujourd'hui, la question nous invite à considérer cette distinction selon deux perspectives différentes. De prime abord, il semble donc que la meilleure façon de répondre à la question consiste à : 1) déterminer *pour qui* la distinction corps-esprit a déjà été valable ; 2) établir le sens que prennent les termes de la question pour la ou les personne(s) déterminée(s) ; 3) établir le sens qu'on donne aujourd'hui à ces termes en science et en philosophie de l'esprit ; 4) évaluer si la distinction corps-esprit, telle qu'elle se présentait par le passé, a toujours un quelconque crédit à la lumière de sa signification

actuelle et 5) examiner les arguments qui ne relèvent pas directement des nouvelles significations ayant investi les concepts de *corps* et d'*esprit*, mais qui peuvent néanmoins être avancés afin d'invalider l'ancienne distinction corps-esprit. Toutefois, étant donné qu'il n'y a actuellement pas, en science et en philosophie de l'esprit, de consensus sur la nature exacte de l'esprit, le plan du présent article ne suivra pas toutes les étapes que nous venons d'indiquer. Notre réponse ne s'appuiera pas, notamment, sur une définition *positive* de la distinction corps-esprit : notre approche sera essentiellement *critique*. Ainsi, notre article se divisera naturellement en deux parties principales. Dans un premier temps, nous supposerons que la question fait implicitement référence à un dualisme tel que défendu par René Descartes : nous exposerons la conception cartésienne de l'esprit, dans sa distinction d'avec le corps, puis celle du corps, dans son union avec l'esprit. Dans un deuxième temps, nous amorcerons une critique du dualisme cartésien, afin de démontrer que le type de distinction introduit par le philosophe ne permet pas de rendre compte adéquatement de la relation corps-esprit. Nous présenterons une argumentation d'ordre épistémologique (au sens large), métaphysique et scientifique en défaveur du dualisme cartésien. Ce faisant, nous verrons apparaître en filigrane les éléments d'une définition contemporaine de la distinction corps-esprit.

1. Présentation du dualisme cartésien

1.1. L'esprit et sa distinction d'avec le corps

Descartes a pour but de fonder la connaissance et, pour ce faire, il se propose d'adopter une certaine démarche épistémologique, dont les principales étapes sont présentées dans le *Discours de la méthode*. Puisque c'est en suivant cette démarche que Descartes est conduit à définir l'esprit, il ne serait pas inutile de refaire ici une partie du parcours auquel nous convie la méthode cartésienne.

Contrairement à la démarche inductive d'Aristote, qui a pour point de départ la perception sensible associée au sens commun et pour terme la métaphysique, la démarche cartésienne va en sens inverse : elle est de type déductif³. Pour Descartes, « toute la philosophie est un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la

physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale [...]»⁴. Afin de compléter cette image, nous pourrions ajouter que le seul terrain où l'arbre de la connaissance véritable puisse prendre racine est celui du doute hyperbolique. Le doute hyperbolique (ou métaphysique) vise les principes mêmes de la connaissance. Il consiste à considérer temporairement fausses toutes les connaissances qui ne sont que vraisemblables et à mettre en doute l'existence des objets des sens, de l'imagination et de l'intellection pure. Le doute hyperbolique conduit donc à la mise en suspens des jugements relatifs à l'existence du corps, du monde et de Dieu, ainsi qu'à la crédibilité des vérités les plus simples, comme celles des mathématiques. Descartes introduit le doute hyperbolique, puis tente de le lever. Tout comme Archimède qui, «pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré», il cherche à «trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable⁵». Cette chose certaine et indubitable, il croit l'avoir trouvée : il s'agit du cogito, du désormais célèbre «je pense, donc je suis⁶». De là, Descartes entreprend de découvrir ce que c'est que ce «je» qui pense. C'est donc à partir du cogito qu'il cherche à définir l'esprit. Tentons de mettre en place le cadre conceptuel dans lequel vient s'inscrire sa définition de l'esprit et celle de sa distinction d'avec le corps.

Le cogito fournit à Descartes un modèle de l'idée vraie, c'est-à-dire de l'idée claire et distincte. La principale règle méthodologique de Descartes est de n'admettre comme vrai que ce qui peut être conçu clairement et distinctement ; son critère de vérité est l'évidence. Il refuse donc de se considérer d'emblée «comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle apparaît en un cadavre⁷». La plus grande certitude est à trouver non pas du côté du corps, mais de celui de l'âme – Descartes identifie en effet l'esprit à l'âme. Cependant, lorsqu'il envisage la possibilité d'être une âme, il écarte certaines représentations antiques de l'âme, qui font de celle-ci «un souffle, une vapeur⁸» ou «quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié⁹» répandu dans tout le corps. Pour Descartes, ce que

lui donnent à connaître les sens et l'imagination est moins certain que ce qui est connu par l'entendement pur. Or, puisque la définition cartésienne de l'esprit passe par une compréhension de ce qu'est l'entendement, il est important de distinguer ce dernier des sens et de l'imagination. Descartes illustre, à l'aide d'un exemple, la différence entre l'imagination et l'intellection ou conception pure :

[...] lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit¹⁰.

Dans un ordre d'idées légèrement différent, Descartes attire notre attention sur le manque de clarté et de distinction que peuvent avoir les connaissances acquises par le biais des sens. Il prend pour exemple un morceau de cire tiré d'une ruche. Il nous en fait considérer les qualités: il a un goût, une odeur, une couleur, une grandeur, une certaine figure et une consistance; il est froid et il rend un son si on le frappe. Puis, Descartes pose une difficulté :

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction¹¹ ?

La conclusion à laquelle en vient Descartes est la suivante: la seule qualité qui soit inhérente au morceau de cire et qui permette d'en

saisir l'essence est l'extension ou étendue, laquelle est appréhendée par l'entendement. Or, si « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée¹² », il s'ensuit que l'esprit est plus aisé à connaître que les corps. Pourquoi? Parce que « l'esprit peut être conçu distinctement et pleinement, c'est-à-dire autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complète, sans aucune de ces formes, ou attributs, au moyen desquels nous reconnaissons que le corps est une substance [...] ¹³ ». L'esprit ne requiert que l'entendement pur pour être connu, alors que le corps peut être connu « beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination [...] ¹⁴ ». La pensée ou l'esprit est la première réalité qui se présente à nous; l'esprit précède le corps dans l'ordre déductif de la connaissance. Ainsi, ce « je » que Descartes cherche à connaître peut être saisi de façon immédiate par l'entendement: il s'agit d'une chose qui pense (*res cogitans*). L'esprit est sans conteste une substance, car « le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et [...] où nous en apercevons quelques unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent¹⁵ ». L'esprit se présente ainsi comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle¹⁶ ».

Faisons ici une parenthèse afin d'introduire quelques éléments de la métaphysique cartésienne, lesquels nous permettront de mieux comprendre à la fois la notion de corps et celle d'esprit. Pour commencer, Descartes nomme « attribut principal » la qualité conçue par l'entendement et constituant l'essence même d'une substance. Il n'y a entre l'attribut principal et la substance qu'une « distinction qui se fait par la pensée¹⁷ ». Ensuite, l'attribut principal se distingue des « modes » de la substance, lesquels sont des attributs qui présentent une même substance, mais autrement disposée. Enfin, l'attribut principal peut être différencié des « qualités sensibles » – telles la chaleur, la couleur, l'odeur, etc. – du fait que celles-ci n'appartiennent pas réellement aux objets, mais sont plutôt tributaires d'une union du corps et de l'esprit.

Ainsi, l'attribut principal de l'esprit est la pensée, mais il ne faut voir entre la pensée et l'esprit qu'une distinction de raison. La pensée ou substance pensante a pour modes l'entendement, la volonté, l'imagination et les sens. Par contre, l'imagination et les sens sont davantage les modes d'une «union substantielle¹⁸» du corps et de l'esprit que les modes de l'esprit seul, parce que ce sont des facultés qui sont inconcevables indépendamment du corps. De fait, dans la *Méditation sixième*, Descartes écrit: «[...] je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées¹⁹».

La substance spirituelle, dont les modes intrinsèques sont l'entendement et la volonté, peut être conçue clairement et distinctement sans la substance corporelle et vice versa. Or, puisque tout ce qui est conçu clairement et distinctement est vrai, que tout ce qui est vrai a une existence garantie par Dieu et que deux substances pouvant exister l'une sans l'autre sont réellement distinctes, il s'ensuit qu'il y a une distinction *réelle* entre le corps et l'esprit²⁰.

Quelles caractéristiques de l'esprit, tel que défini par Descartes, pouvons-nous faire ressortir de l'analyse que nous venons de faire? D'abord, l'esprit est une chose immatérielle ou incorporelle. Par conséquent, il est invisible, insipide, inaudible, inodore et intangible; il n'occupe aucun lieu dans l'espace, n'a ni taille ni poids, est indivisible et ne se meut pas. Aussi, puisque l'âme – nous désignons toujours l'esprit – en tant que substance, «est d'une nature entièrement indépendante du corps» et «qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui [...], on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle²¹». Tâchons à présent de comprendre comment Descartes envisage le corps et son union avec l'esprit.

1.2. Le corps et son union avec l'esprit

Aujourd'hui, lorsqu'on consulte un dictionnaire et qu'on regarde sous l'entrée «corps», on peut découvrir, parmi d'autres définitions, les deux définitions suivantes: «Organisme de l'homme,

de l'animal; partie matérielle de l'être humain (par opp. à *âme*, à *esprit*).» Et «[t]out objet matériel occupant une portion d'espace et présentant des propriétés particulières²².» Chez Descartes, l'ordre s'inverse: le corps est avant tout compris comme l'objet de la physique en général. En effet, Descartes écrit: «La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouvement local, etc., s'appelle *Corps*²³.» L'attribut principal de la substance corporelle est l'extension ou étendue; le corps est une chose étendue (*res extensa*). Quant à la figure et au mouvement, ce sont des modes de l'étendue. Cette étendue est tridimensionnelle: elle a une longueur, une largeur et une profondeur. De plus, elle est divisible en «parties indéfinies et innombrables²⁴» sans être constituée d'atomes. Selon Descartes, effectivement, «il ne peut y avoir des atomes, ou des parties de corps qui soient indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé²⁵». L'extension, la figure et le mouvement «suffisent à l'explication des propriétés sensibles des corps, qui s'y réduisent directement ou indirectement (par exemple, la dureté ou la liquidité, la chaleur sont les effets du mouvement particulier des particules composant les corps)²⁶». En dernière analyse, le concept cartésien de corps semble rejoindre celui d'«infini spatial²⁷». La remarque suivante d'Alexandre Koyré nous fait donc pénétrer au cœur de ce concept:

[...] la logique cartésienne nous apprend que l'idée positive et première, l'idée que l'esprit conçoit par elle-même, n'est pas, comme le croit le vulgaire – et la scolastique – l'idée du fini; mais, bien au contraire, celle de l'infini. Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation, à l'idée de l'infinitude que l'esprit en arrive à concevoir le fini. Le vulgaire se laisse abuser par la langue qui confère un nom négatif à une idée positive (et inversement)²⁸.

En un sens plus restreint, mais toujours dans le même ordre conceptuel, le mot «corps» désigne chez Descartes le corps *humain*.

Le corps humain est une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, un assemblage de membres. Descartes en a une vision mécaniste : selon lui,

le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire une machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir²⁹.

Tout comme le corps animal, le corps humain est un assemblage d'organes qui possède en lui-même le principe de ses mouvements et de sa conservation. Descartes croit «que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres³⁰». Ce feu «dilata le sang dont les cavités du cœur sont remplies», puis «toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfié dans le cœur, entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau³¹». Ces parties du sang très subtiles, qui sont des «corps très petits et qui se meuvent très vite», Descartes les appelle les «esprits animaux». À partir du cerveau et en passant par les «petits tuyaux» des nerfs, les esprits animaux peuvent se rendre jusqu'aux muscles et les «enfler», ce qui provoque le mouvement des membres. Aussi, en sens inverse, diverses impressions des sens peuvent être acheminées au cerveau par l'intermédiaire des «petits filets» des nerfs, lesquels filets sont enfermés dans les petits tuyaux en question. Dès lors, indépendamment de l'esprit, les divers mouvements qui sont provoqués dans les organes des sens par leurs objets peuvent faire en sorte que des esprits animaux se dirigent vers les muscles et meuvent les membres.

Le corps, comme l'esprit, est donc une substance autonome et indépendante. Cependant, l'esprit est libre d'intervenir dans les opérations purement mécaniques et déterminées du corps, il a le pouvoir de prendre le relais des enchaînements causaux auxquels

celui-ci est normalement assujéti. Par ailleurs, l'expérience enseigne que l'esprit n'est pas logé en un corps, « ainsi qu'un pilote en son navire³² », qu'il n'entretient pas avec lui un rapport purement intellectuel, mais qu'il subsiste une étroite union entre les deux. De cette union naissent les pensées se présentant sous le mode des sens ou celui de l'imagination. Nous pouvons donner comme exemples de telles pensées « les appétits de boire, de manger et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. », ainsi que « tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement³³ ». Enfin, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui une partie sur laquelle elle exerce plus particulièrement son influence. Il s'agit de la « glande pinéale », qui se trouve au centre du cerveau. Cette petite glande, qui constitue le principal siège de l'âme, peut être mue aussi bien par l'âme que par les esprits animaux. Elle constitue ainsi le foyer de l'interaction du corps et de l'esprit.

Nous voilà au terme de notre présentation du dualisme cartésien. Dans la prochaine partie de notre article, nous avancerons les arguments épistémologiques, métaphysiques et scientifiques qui nous empêchent de considérer le corps et l'esprit comme deux substances indépendantes. En premier lieu, notre argumentation visera à montrer que la méthode conduisant Descartes à établir une distinction *réelle* entre le corps et l'esprit n'est pas valable. En deuxième lieu, c'est le dualisme cartésien comme tel qui fera l'objet de notre critique : nous constaterons que la distinction établie est d'autant moins probante que ses implications sont problématiques.

2. Critique du dualisme cartésien

2.1. Arguments épistémologiques

Le fondement subjectiviste de la distinction corps-âme

Comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est dans le cadre d'une instauration méthodique des principes de la connaissance que Descartes en vient à poser une distinction réelle entre le corps et l'âme. Sur ce point, l'argument suivant s'impose : la distinction

corps-âme n'est pas valable, parce qu'elle s'appuie sur une démarche épistémologique erronée. L'étape initiale de la méthode cartésienne s'avère infranchissable, car même si le scepticisme sans concession était possible, il n'admettrait aucune échappatoire. Afin d'appuyer notre argument, nous ferons pour commencer quelques observations critiques sur les trois principaux fondements de la distinction corps-âme, à savoir: 1) le cogito, 2) le critère de vérité cartésien et 3) la preuve de l'existence de Dieu. Ensuite, nous verrons qu'une autre approche épistémologique est possible, qui n'aboutit ni à l'impasse, ni au dualisme de type cartésien³⁴.

D'abord, il paraît faux de dire que le cogito constitue une certitude immédiate pouvant servir de fondation à l'édifice du savoir. Déjà, le philosophe allemand Georg Christoph Lichtenberg écrivait, à propos du cogito :

Nous ne connaissons que l'existence de nos sensations, de nos représentations et de nos pensées. On devrait dire: *ça pense*, comme on dit: *ça éclaire*. Dire *cogito* est déjà trop dire sitôt qu'on le traduit par: *je pense*. Postuler le *je* est un besoin pratique³⁵.

Derrière la proposition «je pense» se cache le présupposé selon lequel la pensée est toujours associée à une substance permanente qui en est la cause. Si on n'admet pas ce présupposé, aucune distinction ne peut être établie entre, d'une part, une substance pensante et, d'autre part, une substance étendue. Par contre, si on l'admet, il faut aussi admettre que le cogito n'est pas le point de départ assuré de la connaissance. D'ailleurs, nous pourrions nous demander en quoi le cogito, saisi dans l'intuition intellectuelle, offre plus de certitude que ce qui est saisi dans l'intuition empirique. À cet égard, David Hume fait observer qu'il n'y a pas de «principe primitif qui ait une prérogative sur les autres principes évidents d'eux-mêmes et convaincants³⁶» et que s'il y en avait, il serait impossible d'élever notre connaissance au-delà de ce principe sans faire appel aux facultés jugées douteuses. La certitude attachée aux témoignages sensoriels ne semble pas moins immédiate que celle procurée par l'intellection pure.

Le critère de vérité cartésien est, comme nous pouvons le constater, hautement problématique : l'évidence est quelque chose de purement subjectif et n'est pas sujette à critique. Dès lors, comment est-il possible de choisir parmi différents critères de vérité subjectifs ? Pourquoi, par exemple, les idées claires et distinctes auraient-elles plus d'évidence que les données sensibles ? Ce problème découle en fait d'un autre problème, plus central celui-là, de la démarche cartésienne. Selon Karl Popper, le fait de choisir un critère subjectif pour distinguer la connaissance vraie de la connaissance fautive est l'indice d'une mauvaise conception de la connaissance, qui identifie la recherche de connaissance à la recherche de certitude³⁷. Or, la méthode de Descartes est tout orientée vers la quête de certitude. Cette quête est problématique à plusieurs égards. Premièrement, comme nous venons de le voir, elle met celui qui recherche la certitude dans la difficulté d'avoir à admettre des raisons suffisantes subjectives pour distinguer le vrai du faux. Deuxièmement, définir la connaissance en faisant appel à la notion de certitude revient à laisser de côté un pan entier de la connaissance humaine, à savoir la connaissance scientifique. Karl Popper nous le rappelle : la connaissance scientifique est essentiellement conjecturale. Thomas Kuhn, dont la conception du progrès scientifique diffère de celle de Popper, abonderait pourtant dans le même sens : la science progresse non pas en établissant des certitudes, mais par l'intermédiaire de «révolutions», à partir de «changements de paradigmes³⁸». Troisièmement – et c'est là le point le plus important –, la quête de certitude incite Descartes à adopter une approche subjectiviste. En réduisant d'entrée de jeu toute existence à la pensée – «pensée» désignant ici l'ensemble des «opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens³⁹» –, notre philosophe se place hors d'atteinte vis-à-vis de la critique. Libre à quiconque adoptant une telle approche, en effet, de croire que son esprit pourrait exister indépendamment du corps. Comme le fait remarquer Karl Popper, le subjectivisme est irréfutable du fait qu'il peut toujours faire appel à des «stratagèmes d'immunisation⁴⁰» pour échapper à la critique. Dans la perspective subjectiviste de Descartes, tous les *faits* pouvant nous porter à croire que l'esprit dépend du corps peuvent

être soit considérés comme l'œuvre d'un mauvais génie employant toute son industrie à nous tromper, soit ramenés à des dépendances de l'esprit.

Penchons-nous maintenant sur une autre condition importante de la distinction corps-âme : la preuve de l'existence de Dieu. Cette preuve représente une étape charnière de la démarche épistémologique de Descartes, puisqu'elle permet de fonder les jugements touchant l'existence d'objets correspondant aux idées claires et distinctes. La preuve de l'existence de Dieu assure le passage de la pensée à l'être, elle garantit la portée ontologique de l'idée vraie. Ainsi, de ce que l'on a une idée claire et distincte de son propre corps, il ne s'ensuit pas que ce corps existe; encore faut-il qu'il existe un Dieu qui, étant parfait, ne saurait être trompeur. Voilà pourquoi la preuve de l'existence de Dieu précède celle de la distinction réelle du corps et de l'esprit dans les *Méditations métaphysiques*.

Nous ne critiquerons pas directement la preuve de l'existence de Dieu, car nous nous engagerions, ce faisant, dans une trop longue digression : nous en ferons plutôt une critique *indirecte* en présentant le problème du « cercle cartésien ». Dans ses *Quatrièmes objections aux Méditations métaphysiques*, le théologien et philosophe Antoine Arnaud met en lumière ce problème : il fait voir que Descartes prétend prouver l'existence de Dieu sur la base d'idées claires et distinctes, alors que « nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe⁴¹. » En effet, si un mauvais génie tout puissant pouvait fausser nos idées claires et distinctes, nous serions dans l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu et, partant, d'accorder une valeur *réelle* aux idées claires et distinctes.

Comme nous pouvons le voir, la méthode cartésienne achoppe à certaines difficultés du fait qu'elle est mise au service d'une quête de certitude. Pour Popper, la solution est claire : « Il faut abandonner la quête de certitude, d'une base assurée de la connaissance⁴². » Comme lui, nous sommes d'avis que « le sens commun constitue notre point de départ et que la critique est le grand instrument qui nous fait progresser⁴³ ». Bien que le subjectivisme soit irréfutable, nous nous croyons autorisés à poser le débat sur le terrain du réalisme, terrain

La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui?...

d'ailleurs partagé par le sens commun et les sciences en général. La croyance en l'existence d'un monde «extérieur», indépendant de l'esprit humain, constituera donc un présupposé de l'argumentation qui va suivre.

Le problème de l'existence d'autres esprits

Si, comme l'affirme Descartes, la pensée ne dépend pas entièrement des organes corporels, alors certaines possibilités contre-intuitives se présentent à nous, lesquelles nous invitent par conséquent à abandonner la perspective cartésienne. Le dualisme cartésien semble en effet admettre au moins les deux possibilités suivantes : 1) l'existence d'un automate, d'une « machine humaine » se comportant exactement comme nous, tout en étant dépourvue d'esprit, et 2) l'existence d'une « chose pensante » unie à un corps non humain. Cela découle du fait que Descartes *ne justifie pas* l'union du corps et de l'esprit, si ce n'est par la volonté divine. Il semble admettre une union tout arbitraire entre l'esprit et le corps, ainsi qu'entre les états du corps et ceux de l'esprit. Comment peut-il alors s'assurer de l'existence de l'esprit d'autrui ? Et comment peut-il savoir que ce qui se passe dans son esprit ressemble beaucoup à ce qui se passe dans celui d'autrui, dans le cas, par exemple, d'une brûlure à la main ? La solution de Descartes au problème de l'existence d'autres esprits consisterait peut-être à invoquer un argument analogique : puisque, dans son cas, la pensée est associée à un corps, il devrait en être de même dans tous les autres cas. Descartes inférerait ainsi l'existence d'autres esprits à partir de son propre cas particulier. Or, dans ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein fait voir que cette solution est irrecevable, puisqu'elle consiste à faire une généralisation inductive à partir d'un cas unique. Dans le passage qui suit, Wittgenstein montre pourquoi l'argument analogique ne constitue pas une bonne justification de notre connaissance eu égard à l'esprit d'autrui :

Et comment puis-je donc généraliser ce *seul* cas avec tant de désinvolture ? [...] Supposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appellerons un "scarabée". Personne

ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé le sien. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun, dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse⁴⁴.

Le scarabée représente ici l'esprit dans un certain état. Nous pourrions pousser plus loin la supposition de Wittgenstein en admettant, non pas que la boîte d'autrui contienne quelque chose de différent, mais qu'elle ne contienne rien du tout. Nous pourrions même supposer qu'un scarabée puisse se trouver ailleurs que dans une boîte. Dans ce dernier cas, l'esprit humain pourrait être uni non pas à un corps humain, mais à un morceau de cire, un animal ou une horloge par exemple. Comme nous pouvons le remarquer, certaines possibilités pour le moins étranges se présentent dans le contexte du dualisme cartésien. Par opposition, ce qui pourrait faire figure de relations purement arbitraires entre des événements corporels et des événements spirituels, dans le contexte du dualisme cartésien, acquiert une certaine intelligibilité dès lors qu'on emprunte une autre perspective. La perception des couleurs, par exemple, acquiert une explication rationnelle dès que nous en faisons le résultat d'une interaction de la lumière, de notre système visuel et de notre cerveau.

L'erreur de catégorisation

Selon Gilbert Ryle, la distinction *réelle* du corps et de l'esprit repose sur une erreur de catégorisation⁴⁵. Afin d'illustrer une telle erreur, reformulons à notre manière l'exemple⁴⁶, devenu classique, que le philosophe donne dans son ouvrage intitulé *La notion d'esprit*. Imaginons qu'on emmène pour la première fois un étranger à l'Université Laval ; on lui fait visiter le Pavillon Félix-Antoine-Savard, la Bibliothèque des sciences humaines et sociales, le Peps, les laboratoires du Pavillon Alexandre-Vachon, la Maison Eugène-Roberge et ainsi de suite. Une fois la visite terminée, cet étranger demande : « Mais, où est l'Université ? J'ai vu où travaille

le registraire, où mangent les étudiants, où les chimistes font leurs expériences et d'autres bâtiments, mais vous ne m'avez pas encore montré l'Université, l'endroit où les étudiants passent le plus clair de leur temps!» Il faudrait alors lui expliquer que l'Université n'est pas un établissement au même titre que les pavillons, le Peps ou les bibliothèques, auxquels il viendrait s'ajouter. L'Université représente bien plutôt, lui dirait-on, l'ensemble de ce qu'il a vu.

L'erreur de catégorisation consiste à traiter deux termes ou expressions comme les membres d'une même classe, alors qu'ils appartiennent en fait à des catégories ou types logiques différents. Or, c'est exactement ce que fait Descartes lorsqu'il place le corps et l'esprit «à l'intérieur du schéma commun des catégories de "chose", de "substance", d' "attribut", d' "état", de "processus", de "changement", de "cause" et d' "effet"⁴⁷». Descartes en vient ainsi à présenter des faits appartenant à une certaine catégorie dans l'idiome d'une catégorie différente. Puisqu'il ne peut concevoir que l'âme et la liberté humaines puissent être réduites à des processus mécaniques, il cherche à les situer hors du domaine physique, à les interpréter en termes non mécaniques. Cependant, sans s'en rendre compte, il continue d'employer l'idiome de la mécanique – avec lequel il décrit le corps – pour définir l'âme. Il ne faut donc pas s'étonner de voir l'âme définie presque entièrement par la négative. En faisant de l'esprit un «centre supplémentaire de processus de causalité, assez semblable aux machines tout en différant d'elles⁴⁸», Descartes commet la même erreur que notre étranger, qui se représentait l'Université comme un établissement supplémentaire venant s'adjoindre à ceux du campus. Tout comme il paraîtrait absurde d'affirmer qu'il est impossible de visiter l'Université Laval et le Pavillon Desjardins au même moment, il paraîtrait absurde de nier que l'existence du corps et celle de l'esprit puissent relever toutes deux du monde matériel. Ryle soutient que l'erreur consistant à traiter le corps et l'esprit comme deux termes appartenant au même type logique mène à de faux problèmes. Notre prochain argument concerne l'un de ces problèmes, soit celui de l'interaction causale.

2.2. Arguments métaphysiques

Le problème de l'interaction causale

Descartes croit que l'âme a « la force [...] de mouvoir le corps » et que le corps peut « agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions⁴⁹ ». Pour sa part, la princesse Elisabeth de Bohême, une correspondante de Descartes, dans une lettre qu'elle adresse à ce dernier en 1643, avoue qu'il lui « serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel⁵⁰ ». La question soulevée par Elisabeth est légitime. Comment l'esprit, tel que défini par Descartes, peut-il agir sur le corps, et inversement ? Comment une substance, dont l'attribut principal est la pensée, qui n'occupe aucun lieu dans l'espace et qui ne possède aucun attribut physique, peut-elle être la cause d'un mouvement du corps ? Descartes situe l'interaction causale au niveau de la glande pinéale, laquelle pousse les esprits animaux « qui l'entourent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres⁵¹ ». Ce faisant, il ne répond pourtant pas à la question de savoir comment l'âme et le corps, respectivement situés sur un plan métaphysique et sur un plan physique, peuvent interagir. C'est que pour Descartes, nous faisons fausse route en essayant de comprendre l'interaction causale du corps et de l'âme en faisant appel à des notions – extension, mouvement et figure – qui ne sont applicables qu'au seul domaine de la physique. L'interaction causale entre le corps et l'âme est tout simplement de type différent et doit être acceptée comme un fait. C'est, écrit-il à Elisabeth, « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps⁵² ». Pour notre part, nous croyons que c'est à bon droit que Robert Nadeau qualifie la notion de causalité de « philosophiquement suspecte⁵³ ». Posons donc le problème un peu différemment, en faisant cette fois appel au principe de la conservation de l'énergie⁵⁴ : s'il était possible que quelque chose d'immatériel exerce une influence sur quelque chose de matériel – qu'il s'agisse d'esprits animaux ou de neurones –, alors il faudrait admettre que de l'énergie soit apparue dans le cerveau,

ce qui contreviendrait au principe de la conservation de l'énergie. Poser le problème de cette façon nous fait cependant engager trop tôt une argumentation scientifique : afin de donner plus de poids à nos arguments scientifiques, considérons un dernier argument d'ordre métaphysique.

Le rasoir d'Ockham

Le rasoir d'Ockham, qui « devait, entre autres, servir à raser la barbe de Platon⁵⁵ », est un principe de parcimonie ou d'économie ontologique, selon lequel il ne faut pas multiplier les entités au-delà de ce qui est nécessaire. Le nom du principe nous vient de celui d'un théologien et philosophe anglais du XIV^e siècle, à qui on l'attribue : Guillaume d'Ockham. Ce principe nous invite à préférer, entre deux hypothèses ou théories concurrentes, celle qui est la plus simple. Il nous invite par conséquent à rejeter la conception cartésienne de l'esprit, laquelle fait de l'esprit une entité ontologique pouvant exister indépendamment du corps. En effet, la définition contemporaine de l'être humain ne paraît pas nécessiter la notion d'esprit, du moins pas telle qu'elle est définie par Descartes. Bien sûr, si le dualisme proposé par Descartes nous conférait un avantage, du point de vue explicatif, il serait légitime de l'adopter. Ce n'est malheureusement pas le cas : en comparaison des neurosciences, par exemple, qui offrent de nombreuses possibilités explicatives, ce dualisme demeure plutôt problématique et insatisfaisant sur le plan théorique. Comme nous allons le voir dans la prochaine section, l'optique scientifique nous porte à penser que l'être humain *est*, avant tout, son corps.

2.3. Arguments scientifiques

L'argument de l'évolution biologique

Tout comme à l'époque de Descartes, le corps humain peut aujourd'hui être approché sous l'angle de la physique, mais il semble plus facile de le faire en prenant préalablement en considération les échelles de la biologie et de la chimie. C'est que la physique – tant du point de vue de la physique des particules élémentaires que de celui de l'astrophysique – est loin de caractériser la matière par la seule étendue en longueur, largeur et profondeur. C'est avec raison que

Paul M. Churchland écrit : « S'il existe une véritable division entre le corps et l'esprit, il semble que Descartes n'a pas désigné la bonne ligne de démarcation⁵⁶. » Les théories physiques contemporaines supposent l'existence d'une pluralité d'entités. Or, conjointement à ces entités théoriques peuvent être posées, en toute cohérence, celles de la chimie et de la biologie. De la sorte, la physique, la chimie et la biologie offrent une explication satisfaisante du fonctionnement du corps humain. Du reste, ces sciences n'envisagent pas le corps humain de façon intemporelle, elles en proposent également une histoire, et ce, aussi bien du point de vue individuel que spécifique. Ainsi, l'idée d'*évolution biologique* permet d'avancer un double argument contre le dualisme cartésien. D'une part, s'il est vrai qu'il y a plus de trois milliards d'années, des formes de vie très simples sont apparues sur Terre, elles-mêmes tributaires d'une évolution moléculaire antérieure, et que l'espèce humaine a évolué à partir de ces formes de vie originelles, grâce à des processus de mutation et de sélection naturelle, alors les êtres humains ainsi que toutes leurs caractéristiques constituent le résultat entièrement physique de processus exclusivement physiques. D'un point de vue biologique, il est en effet anormal de supposer qu'une âme immatérielle de type cartésien soit apparue au cours de l'évolution, en plus des différentes cellules et des différents organes du corps humain. D'autre part, la biologie peut expliquer le développement de l'être humain, à l'échelle individuelle, sans jamais faire appel à la conception cartésienne de l'âme, que ce soit au stade de zygote, d'embryon, de fœtus, de nourrisson, d'enfant, d'adolescent ou d'adulte⁵⁷.

L'argument de la dépendance neuronale

Dans les *Quatrième objections aux Méditations métaphysiques*, Antoine Arnaud reprend à son compte la principale objection soulevée par les « personnes impies et meurtrières des âmes » en ce qui concerne la distinction réelle de l'esprit et du corps : il fait voir que la « vertu de pensée semble être attachée aux organes corporels, puisque dans les enfants elle paraît assoupie, et dans les fous tout à fait éteinte et perdue [...] »⁵⁸. À cette objection, Descartes répond que

de ce que *la faculté de penser est assoupie dans les enfants, et que dans les fous elle est, non pas à la vérité éteinte, mais troublée*, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux. Car, de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant légère qu'elle puisse être⁵⁹.

Ce que semble vouloir souligner ici Descartes, c'est qu'une altération des organes corporels peut affecter la pensée, mais pas de façon *essentielle*, car les facultés constituant l'essence même de l'esprit demeurent totalement indépendantes du corps. Il nous est cependant permis d'en douter fortement.

Considérons d'abord la volonté. Qu'elle puisse être conçue indépendamment du corps ne nous paraît pas possible pour les raisons suivantes : la prise de décision, qui est une manifestation de la volonté, dépend de la capacité à ressentir des émotions et cette capacité elle-même dépend de la perception de certains états corporels. Le cœur de notre argument consiste à affirmer que les émotions occupent une place déterminante dans les processus de prise de décision. Cette prémisse s'appuie sur les recherches du neurologue américain Antonio Damasio. Dans son livre intitulé *L'Erreur de Descartes*, il fait le constat suivant : les individus ayant subi une lésion ou l'ablation d'une région particulière du cortex préfrontal présentent un déficit à la fois dans le domaine de la prise de décision et dans la capacité à ressentir des émotions. Ce constat le conduit à émettre l'hypothèse selon laquelle nos prises de décision sont guidées par ce qu'il appelle des « marqueurs somatiques⁶⁰ ». Un marqueur somatique est la perception d'un état corporel associée, par le biais de l'apprentissage, à une image mentale particulière. Lorsqu'on doit faire un choix dans une situation donnée, un marqueur somatique peut ainsi jouer le rôle de signal d'alarme ou d'encouragement, selon que les conséquences du choix envisagé sont négatives ou positives. De plus, dans le cas d'un résultat prédictible négatif, le marqueur somatique permet de rejeter *automatiquement* une option donnée, sans avoir à délibérer plus longuement à son sujet. En réduisant

le nombre de choix qui s'offrent au raisonnement, le marqueur somatique accroît donc l'efficacité du processus de prise de décision. Étant donnée la capacité limitée de l'attention et de la mémoire de travail, les marqueurs somatiques sont d'une importance capitale lorsqu'il s'agit de prendre une décision dans une situation complexe. Ce sont eux qui permettent de trancher, par exemple, la question de savoir quelle profession on va exercer : peser le pour et le contre de tous les scénarios envisageables paraît impossible. À la lumière de l'hypothèse d'Antonio Damasio, donc, la volonté ne semble pas être une faculté de l'esprit réellement distincte du corps.

Considérons maintenant l'entendement. Comme le remarque Paul M. Churchland dans *Matière et conscience*, l'argument de la dépendance neuronale s'applique également à la raison et à la conscience : la lésion d'une partie spécifique du cerveau peut être liée, par exemple, à une incapacité d'additionner et de soustraire ; l'alcool, les narcotiques et la dégénérescence des tissus cérébraux peuvent faire disparaître la faculté de pensée rationnelle ; les anesthésiques et les commotions cérébrales peuvent entraîner la perte de conscience⁶¹. Tout cela est compréhensible si l'entendement est le résultat de l'activité cérébrale, mais ce l'est beaucoup moins si l'entendement est le mode d'une substance spirituelle indépendante de la substance corporelle.

Conclusion : retour sur la question

Reprenons maintenant la question qui a suscité notre réflexion : « La distinction corps-esprit est-elle encore valable aujourd'hui ? » Tout au long de notre article, nous avons cherché à répondre à cette question en employant les mots « esprit » et « âme » de façon interchangeable. Avons-nous eu raison de le faire ? Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande nous donne, entre autres, deux acceptions du mot « esprit »⁶². La première est la suivante : « Principe de la vie, et par suite âme individuelle. » Puis la seconde : « En un sens impersonnel, l'Esprit est la réalité pensante en général, le sujet de la représentation avec ses lois et son activité propre, en tant qu'opposé à l'objet de la représentation. Ce dernier est le plus général dans le langage philosophique contemporain. » Ainsi, il semble qu'il

y ait un rapprochement à faire entre la notion d'âme et celle d'esprit, bien que celles-ci soient distinctes. André Lalande fait remarquer que le mot *âme* « se distingue du mot esprit : 1) en ce qu'il contient l'idée d'une substance individuelle ; 2) en ce qu'il est plus compréhensif, le mot *esprit* s'appliquant surtout aux opérations intellectuelles⁶³ ». D'un examen de ces définitions, il ressort que nous n'avons répondu négativement à la question proposée qu'en un sens restreint. Bien qu'il n'y ait pas, selon nous, de distinction *réelle* entre l'esprit – considéré comme une *substance* ou une *chose* – et le corps, nous pourrions très bien admettre un autre type de distinction *ontologique* entre l'esprit – considéré par exemple comme un *phénomène émergent* – et le corps. Cependant, en ce qui nous concerne, la question de la nature exacte de cette distinction demeure ouverte.

-
1. Avant de débiter, nous désirons remercier Christian Nadeau, Maxime Bonin et Nicolas Fillion des conseils qu'ils nous ont donnés lors de la rédaction de cet article.
 2. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. Nils Gascuel, Arles, Actes Sud, 1997, p. 11-12.
 3. Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 219-220.
 4. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 36.
 5. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 71.
 6. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 66.
 7. *Ibid.*, p. 75.
 8. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 79.
 9. *Ibid.*, p. 75.
 10. *Ibid.*, p. 175.
 11. *Ibid.*, p. 83-84.
 12. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 91.
 13. *Ibid.*, p. 349.
 14. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, Paris, Flammarion, 1989, p. 73.
 15. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, p. 50.
 16. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 67.

17. *Ibid.*, p. 85.
18. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 353.
19. *Ibid.*, p. 187.
20. *Ibid.*, p. 294.
21. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 94-95.
22. *Le Petit Larousse illustré 2008*, Paris, 2007, p. 252.
23. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 77.
24. René Descartes, *Les principes de la philosophie* dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome III, textes présentés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 181.
25. *Ibid.*, p. 165.
26. Frédéric De Buzon et Denis Kambouchner, « Descartes » dans *Le Vocabulaire des Philosophes*, coordonné par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2002, p. 35.
27. Ferdinand Alquié, dans ses *Œuvres philosophiques de Descartes*, à la page 167 du tome III, fait remarquer que Descartes emploie le mot « indéfini » pour parler de cette étendue, afin de la distinguer de l'infini *divin*, qui est infini en tous les genres.
28. Alexandre Koyré, *Op. cit.*, p. 223.
29. René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, p. 121.
30. *Ibid.*, p. 104.
31. *Ibid.*, p. 105.
32. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 191.
33. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 74-75.
34. Pour une critique plus approfondie de la méthode cartésienne, nous renvoyons le lecteur à un article de Nicolas Fillion intitulé « Discours de la méthode du *Discours de la méthode* : Critique d'une conception naïve de la connaissance humaine ». Cet article a été publié à l'automne 2003, dans le volume 4 de la revue *Phares* : <http://www.ulaval.ca/phares/vol4-automne03/texte09.html> (Page consultée le 15 septembre 2008).
35. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe in sechs Bänden*, cité dans Ignace Haaz, *Nietzsche et la métaphore cognitive*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 141.
36. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, 231-232.
37. Karl Popper, *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, 1991, p. 138.
38. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, traduit par Laure Meyer, Paris, Flammarion, 1983. À la page 11 de son ouvrage,

- Kuhn définit les paradigmes comme des «découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions [...]».
39. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 285.
 40. Karl Popper, *Op. cit.*, p. 92.
 41. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 337.
 42. *Ibid.*, p. 89.
 43. Karl Popper, *Op. cit.*, p. 86.
 44. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, p. 150[§293].
 45. Nous empruntons cette traduction de «*category mistake*», expression introduite par Ryle, à Robert Nadeau : *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 214.
 46. Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 2005, p. 82.
 47. *Ibid.*, p. 86.
 48. *Idem.*
 49. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, p. 68.
 50. *Ibid.*, p. 72.
 51. René Descartes, *Les passions de l'âme*, p. 122.
 52. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, p. 74.
 53. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p. 49.
 54. William Lycan, «Philosophy of Mind» dans Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James (ed.), *The Blackwell companion to philosophy*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 168.
 55. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p. 49.
 56. Paul M. Churchland, *Matière et conscience*, Seyssel (France), Champs Vallon, traduit par Gérard Chazal, 1999, p. 26. Remarquons que ce n'est pas seulement la substance corporelle qui mériterait une division supplémentaire : si Descartes admet l'existence d'autres esprits, il doit également admettre une certaine division de la substance spirituelle.
 57. William Lycan, *Loc. cit.*, p. 168.
 58. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 328.
 59. René Descartes, «Quatrièmes réponses» dans *Méditations métaphysiques*, p. 353. L'auteur souligne.
 60. Antonio Damasio, *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 240.
 61. Paul M. Churchland, *Op. cit.*, p. 40.
 62. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, p. 300.
 63. *Ibid.*, p. 42.