

## La doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps est-elle contradictoire ?

Megumi TOYOOKA

L'objet de cette thèse est d'étudier les difficultés soulevées par l'union de l'âme et du corps dans la pensée de Descartes : Est-ce que Descartes se heurte à une contradiction ? Il s'agit plus précisément d'examiner les façons dont on peut interpréter la pensée de Descartes concernant cette situation contradictoire, la distinction réelle et l'union substantielle de l'âme et du corps ; et d'identifier quelle amorce de solution Descartes nous suggère en présentant les points difficiles de sa doctrine. L'analyse portera d'abord sur la conception cartésienne telle qu'elle est développée dans les *Méditations métaphysiques*, puis telle qu'elle se révèle dans la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth<sup>1</sup>. Ces analyses devraient pouvoir montrer en quoi la thèse cartésienne de l'union de l'âme du corps doit être pensée en termes de dualisme.

### Introduction

Descartes pense d'un côté une distinction réelle entre l'âme et le corps, d'après laquelle l'âme et le corps ne peuvent avoir de relations réciproques dans une seule et même personne, et de l'autre une union substantielle, chargée de rendre compte de la communication de ces deux substances. La coexistence de ces deux thèses est un problème épineux dans le système philosophique de Descartes. Comment ces deux thèses peuvent-elles se concilier ? Ou faut-il admettre que les apories soulevées par la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps reposent toutes sur l'impossibilité de penser « en même temps » la double influence causale au sein de l'« unum quid » et la distinction réelle ? Il est important ici d'examiner fidèlement les termes utilisés par Descartes. C'est la raison pour laquelle j'aimerais étudier la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth, en effet, la princesse Élisabeth a posé à Descartes la question suivante, dans sa première lettre du 16 mai 1643 : « comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires »<sup>2</sup>.

Ce n'était pas la première fois que Descartes se trouvait sollicité sur la question de la capacité de l'âme, en tant que substance pensante à mouvoir le corps. Ce type de question avait déjà été soulevé par Arnauld, Gassendi et Regius. Mais la réponse de Descartes à la princesse Élisabeth est plus développée :

Je puis dire, avec vérité, que la question que votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés.<sup>3</sup>

Pourquoi Descartes a-t-il traité cette question de façon différente dans sa correspondance avec Élisabeth ? Parce qu'elle est une femme de haute naissance ? Sa réponse est-elle plus satisfaisante que celle qu'il avait donné précédemment ? Est-ce que son intention principale est d'affirmer la thèse de la distinction réelle ? Si tel est le cas, on ne comprend pas bien comment il veut alors procéder pour introduire sa conception de l'union de l'âme et du corps.

Mais tant qu'on considère la correspondance avec Élisabeth, Descartes développe la question de l'union. Et il confesse pour la première fois ce qu'il n'avait jamais avoué auparavant, c'est-à-dire qu'il a négligé la question de l'union. C'est la raison pour laquelle la correspondance avec Élisabeth est très importante pour saisir le sens de l'union de l'âme et du corps chez Descartes.

En fait, le problème qu'Élisabeth a posé à Descartes est celui de l'interaction de l'esprit et du corps. Dans les Quatrièmes réponses à Arnauld, il s'attachait moins à expliquer l'union comme unité de composition qu'à justifier sa preuve de la distinction réelle et sa compatibilité avec celle de l'union dans la *Méditation sixième*, mais cette fois-ci, Descartes essaie de résoudre le problème posé par Élisabeth en présentant l'union comme une des trois notions primitives<sup>4</sup>, et en utilisant la comparaison de la force d'action de l'âme sur le corps avec la pesanteur<sup>5</sup>. Dans la lettre du 21 mai 1643, en effet, Descartes explique que nous n'avons pas seulement la notion primitive de l'extension pour le corps, et celle de la pensée pour l'âme.

enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.<sup>6</sup>

En posant que l'union est la troisième notion primitive, Descartes fait de la question d'Élisabeth une question épistémologique.

## 1. La signification de l'union de l'âme et du corps chez Descartes

Qu'est-ce que l'union de l'âme et du corps pour Descartes ? Quelle situation représente-t-elle ? C'est dans la *sixième Méditation* que Descartes explique ce que signifie cette union de l'âme et du corps.

Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi artissime 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 puro 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 confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris, etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.<sup>7</sup>

Descartes nous explique ici que ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc. ne sont pas connus par l'entendement comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; ces sentiments qui dépendent de l'union, sont éprouvés par un homme comme un mélange de l'esprit avec le corps. Descartes change favorablement d'opinion sur les sens. « ... car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux, touchant les choses qui regardent les commoditez ou incommoditez du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissance présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens »<sup>8</sup>. On pourra donc rejeter tous les doutes élevés sur la connaissance

sensible depuis la *première Méditation*. Et il est à noter qu'on rencontre déjà l'expression figurée du pilote dans son navire dans le *Discours de la méthode* :

J'avais décrit [...] 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.<sup>9</sup>

Cette métaphore du pilote dans son navire dans les *Méditations* et le *Discours de la méthode* remonte à Aristote et se trouve dans le *De Anima*<sup>10</sup>.

## **2. L'expression « se contrarier » dans une lettre à Elisabeth, le 28 juin 1643**

Considérons certaines phrases de la lettre du 28 juin 1643 dans la correspondance avec Elisabeth, qui indiquent clairement les idées de Descartes sur la relation entre l'âme et le corps : l'union entre l'âme et le corps est ressenti « comme une seule chose », déclare Descartes dans la lettre à Elisabeth. « ... car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule »<sup>11</sup>. C'est là ce que Descartes a souvent dit, ayant volontiers recours à une image d'Aristote en utilisant un mot de la philosophie scolastique. Descartes pense que l'union de l'âme et du corps est sentie lorsque l'âme agit sur le corps et lorsqu'elle en pâtit. Cela signifie qu'on peut comprendre cette union grâce à l'expérience.

Je souhaite faire ici une remarque à propos de la conscience qu'a Descartes de la différence entre les *Méditations* et la correspondance avec Elisabeth. Descartes se heurte-t-il à une contradiction ?

Dans la *Sixième Méditation*, Descartes explique : je ne suis pas logé dans mon corps comme un pilote dans son navire, car je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui une unité. Si on observe le contenu de la lettre du 28 juin 1643 à Elisabeth, on constate qu'il utilise l'expression « se contrarier », et on peut en interroger

particulièrement le sens. Je pense que l'usage de cette expression « se contrarier » est une clef de l'énigme pour comprendre la pensée de Descartes.

... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie.<sup>12</sup>

Comment Descartes comprend-il ce mot ? Doit-on considérer que dans l'expression « se contrarier », l'union de l'âme au corps et la distinction de l'âme et du corps sont en contradiction logique ? Ce qu'il est important de comprendre, c'est de savoir si « se contrarier » constitue une simple opposition ou bien une divergence entre l'âme et le corps. Par exemple, Geneviève Rodis-Lewis considère que la traduction de « se contrarier » doit être comprise comme une contradiction logique<sup>13</sup>.

Akihiro Sakai dit que « se contrarier » est compris non seulement comme une opposition dans un sens logique, mais aussi que ce mot signifie gêner ou troubler la volonté de quelqu'un psychologiquement<sup>14</sup>.

Dans *Le Grand Dictionnaire Français-Japonais* de Robert, « se contrarier » est généralement dit à propos d'un certain comportement et d'activités ou bien de forces, et non sur le plan de la logique<sup>15</sup>; il semble que ce mot de « faire obstacle » soit d'un usage différent de celui de « contradiction ». De plus, l'expression d'« obstacle épistémologique » est utilisée pour désigner les résistances psychologiques qui s'opposent au développement d'une nouvelle connaissance scientifique ou bien les idées qui s'opposent à ces développements, et on pourra donc comprendre l'explication de M. Sakai, en considérant la signification de l'expression « obstacle épistémologique ». Comme je l'ai dit, ce qui est important, c'est de savoir quel est l'usage de l'expression au 17<sup>ème</sup> siècle, et on peut faire référence ici au *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, 1690.

Dans *Le Dictionnaire de L'Académie française*, 6<sup>e</sup> édition, 1832, on rencontre la phrase : « Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie »<sup>16</sup>. Et quand on regarde *Le Dictionnaire de L'Académie française*, 1<sup>e</sup> édition, 1694, l'explication fournie pour le mot « contrarier » est la suivante : « CONTRARIER. v. a. Dire ou faire le contraire de ce que les autres disent ou font.

Il me contrarie toujours. C'est un homme qui ne veut point être contrarié »<sup>17</sup>. On trouve aussi, dans cette édition 1694 *Dictionnaire de L'Académie française*, la même phrase que celle utilisée dans la 6<sup>e</sup> édition de 1832 : « Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie ».

Considérons cette phrase telle qu'elle est employée dans le français classique du 17<sup>ème</sup> siècle et à notre époque. Tout d'abord, quand on cherche dans *Le dictionnaire de Crown français-japonais* le sens du terme « contrarier », afin de vérifier ses utilisations dans le français moderne, on constate qu'on peut le traduire par « déranger, gêner, empêcher, s'opposer, inquiéter »<sup>18</sup>. Et le sens du terme « se contrarier » peut se traduire par « faire obstacle, entraver, s'opposer, exprimer son mécontentement au sujet de quelqu'un, éprouver du dépit, avoir des difficultés ». « Vous vous contrariez vous même » signifie de nos jours l'état d'âme correspondant à « s'agacer, s'énerver, s'irriter soi-même ». Ce qu'il est important de remarquer, c'est que l'expression « cela se contrarie » est un usage étrange et peu naturel du point de vue du français contemporain. Mais le sens de l'expression « se contrarier » comme désignant « faire obstacle, entraver, s'opposer, exprimer son mécontentement au sujet de quelqu'un, éprouver du dépit, avoir des difficultés » renvoie à des situations psychologiques ou à une description psychologique, même s'il existe des nuances de sens parmi ces différentes traductions. J'arrive à la conclusion que l'expression « se contrarier » signifie non seulement une opposition dans un sens logique, mais aussi le fait de gêner ou troubler psychologiquement la volonté de quelqu'un, comme le dit M. Sakai.

Au contraire, on peut trouver la phrase suivante « Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie » dans *Le Dictionnaire de L'Académie française*, 6<sup>e</sup> édition. On peut admettre que la phrase « cela se contrarie » est irrationnelle ou inappropriée de nos jours. En considération de cette situation, on peut traduire cette expression « Vous vous contrariez vous même. Cela se contrarie » de la manière suivante : « Votre pensée s'oppose à votre propre pensée, ou votre pensée est incompatible avec votre pensée, c'est une contradiction ». En effet, pour *Le Dictionnaire de L'Académie française*, l'expression « cela se contrarie » traduit bien une contradiction.

Pour les raisons mentionnées plus haut, on peut ordonner ces idées ainsi. Dans sa seconde lettre à Élisabeth, Descartes explique les trois notions primitives, et il veut « faire voir que, bien qu'on veuille concevoir l'âme comme matérielle (ce qui est proprement concevoir son union avec le corps), on ne laisse pas de connaître, par après, qu'elle en est séparable »<sup>19</sup>. Ici, Descartes

insiste sur le fait qu'il y a un vouloir spontané et primitif auquel le philosophe se heurte, celui du non-philosophe, qui ne connaît pas encore la distinction des deux substances. Descartes affirme que l'union de son âme à un corps est éprouvée par les sens, et il me semble qu'il souhaite exprimer le rapport entre une intention qui n'est pas matérielle et des mouvements du corps. Et il souhaite présenter des exemples de sa sensibilité dans la vie quotidienne. En effet, Descartes dit à Élisabeth : « ... puisque votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière [...] »<sup>20</sup>. La conscience de l'union de l'âme au corps se manifeste dans les sentiments de leur interaction. Donc on ne peut pas comparer ce mélange à celui de deux corps, car ces deux choses sont de deux genres différents. C'est la raison pour laquelle Descartes estime que ce problème ne peut pas se résoudre par des considérations métaphysiques, même si on imagine le rapport de l'âme immatérielle et du corps matériel. Penser l'âme comme une matière, ce n'est pas autre chose que de la concevoir unie au corps, et Descartes ajoute : « et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé [à la Princesse Élisabeth] de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième »<sup>21</sup>. C'est, je pense, pour cette raison que Descartes affirme que « quo modo hoc ab illa informetur » dans les *Regulae*<sup>22</sup>. Descartes répète que l'âme informe le corps en plusieurs endroits de son ouvrage, cette expression se présentant spontanément dans son livre des *Regulae*. Et il me semble que Descartes développe ces idées de vouloir spontané dans une lettre avec Elisabeth, où il n'utilise pas de métaphore.

En revanche, comme je l'ai montré, dans la *Sixième Méditation*, Descartes utilise une métaphore. Il dit ; « 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 »<sup>23</sup>. Il veut signifier par là que l'âme est mêlée avec le corps. Si ce n'était pas le cas, lorsque mon corps est blessé, moi, qui ne suis rien d'autre qu'une chose qui pense, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, mais je percevrais la lésion par le pur entendement, tout comme le pilote perçoit par la vue s'il y a quelque chose de brisé dans le navire. Dans la *Sixième Méditation*, Descartes modifie le statut des sens par l'introduction du point de vue pratique. Il laisse subsister la coexistence de ces deux thèses ; une distinction réelle entre l'âme et le corps et leur union. Mais

c'est dans la correspondance avec Élisabeth que Descartes développe sa pensée sur la coexistence des deux thèses. C'est pourquoi je considère qu'il est important d'analyser ces lettres, et de prêter attention au fait qu'il avoue, comme on l'a déjà vu : « ... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie », insistant sur cette simultanéité par l'usage de l'expression « en même temps ». Il reste que la coexistence de ces deux thèses « en même temps » est une contradiction<sup>24</sup>.

## Conclusion

Il apparaît ainsi que Descartes a pu se libérer de la confusion qui obscurcissait cette double signification du concept d'âme grâce à sa correspondance avec Élisabeth. Mais il lui a fallu pour cela transformer sa métaphysique. C'est finalement dans la correspondance avec Élisabeth que la question de l'union de l'âme et du corps reçoit sa forme achevée à l'intérieur d'une nouvelle métaphysique.

## Notes

Les œuvres de Descartes sont citées d'après :

*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vol. In-4, Paris, Cerf (aujourd'hui, Librairie J. Vrin), 1897-1909, avec un Supplément, 1913. Nous citons en donnant l'indication du tome : AT.I..., AT. II...

1. La princesse platine Elisabeth, fille du roi Frédéric de Bohême en exil aux Pays-Bas. Descartes ne témoigne d'autant d'attention à la pensée de son interlocuteur, répondant sans détour et presque ingénument aux questions qui lui sont posées sur sa philosophie. Cette rencontre fortuite entre le philosophe au faite de sa pensée et cette jeune princesse à l'esprit aussi vif que spéculatif est à l'origine d'un échange de lettres dans lesquelles Descartes a non seulement apporté des réponses décisives à quelques questions cruciales de sa métaphysique, comme celle de l'union de l'âme et du corps, mais a exercé sa réflexion sur des sujets qui ne figuraient pas au programme de son travail philosophique et qui

se sont pourtant parfaitement incorporés à sa pensée, au point d'en constituer un moment essentiel.

2. *A Elisabeth*, 16 mai 1643, AT.III.661.

3. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT.III.664.

4. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT.III.665.

5. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT.III.666-667.

6. *A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT.III.665.

7. *Méditations*, VI, AT.VII.81.

8. *Méditations*, VI, AT.IX.71.

9. *Discours*, 5<sup>e</sup> partie, AT.VI.59.

10. Aristote, *De l'âme*, II, Ch. I. 413. A, 8-9. « De plus, on ne voit pas bien si l'âme est l'entéléchie du corps, comme le pilote, du navire » ; Traduction. Tricot, Paris, Vrin. 1934, p.72.

11. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT.III.692.

12. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT.III.693.

13. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Vrin, 1971, p.354.

14. Sakai, *Dualisme de Descartes, Descartes d'aujourd'hui*, III, Keiso-Shobo, 1996, p.78. Cf. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962, p.331.

15. *Le Grand Dictionnaire Français-Japonais* de Robert, Shogakukan, 1988, p.558. Cf. Pour « faire obstacle », p.1674.

16. *Le Dictionnaire de L'Académie française*, 6<sup>e</sup> édition, 1832, pp.396-397.

17. *Le Dictionnaire de L'Académie française*, 1<sup>e</sup> édition, 1694, p.1396.

18. *Le Dictionnaire de Crown français-japonais*, 9<sup>e</sup> édition, 1986, p.303.

19. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT.III.691.

20. *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT.III.694.

21. Ibid.

22. *Regulæ*, XII, AT.X.411. Cf. Gouhier, *op.cit.*, p.356. On remarquera que Descartes dit anima quand il remet à leur place les schèmes de l'union de l'âme et au corps ;

« Les philosophes, dit-il à Gassendi, ont d'abord appelé *anima* et le principe par lequel le corps exerce ses fonctions biologiques et le principe par lequel l'âme est pensante ; ensuite, pour distinguer ces deux principes sont radicalement différents ; voulant éviter toute équivoque et ne pas courir le risque d'associer les opérations de l'esprit à un mot déjà associé à celles du corps, j'abandonne *anima* et je prends *mens*, non pas pour désigner une partie de ce qu'on nommait *anima* mais pour signifier qu'*anima* est tout entière *res*

*cogitans*. Or, ce qui est intéressant dans ce texte, c'est que la mise au point est faite en invoquant l'exemple le plus favorable à l'ancien vocabulaire : ce n'est pas une *anima* chargée d'assurer la digestion et la respiration qui est substantiellement unie au corps ; c'est à cette *mens* définie comme chose pensante que Descartes applique la vieille formule : forme principale du corps ».

23. *Méditations*, VI, AT.IX.64.

24. Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, II, Albin Michel, p.324. « Il n'est pas impossible qu'en examiner l'affectivité passionnelle, dans ses caractères généraux et dans son détail, comme factualité appartenant à la nature *du composé*, le Traité ait parfois brouillé (ou échoué à maintenir) la clarté (ou bien, l'intégralité) de la distinction de l'âme et du corps ; autrement dit, que ce mélange, cette *permixtio* que la *Sixième Méditation* reconnaissait exister entre eux dans le composé, se soit ici révélée sous certains rapports inextricable. Auquel cas, entre les *Méditations* et le Traité, entre la métaphysique cartésienne et cette sorte d'anthropologie que le Traité peut-être dit constituer, il n'y aurait pas simplement, à l'égard du fait de l'union de l'âme avec le corps, une différence normale, un chargement pleinement justifiable de point de vue ou d'intention (les *Méditations* s'attachant à démontrer leur entière distinction, et le Traité, à expliquer jusqu'où va leur union), mais une discordance essentielle, ou la cette concurrence de deux vérités. Et sans doute cette discordance ou cette concurrence aurait-elle rapport le plus étroit avec la tension qui pouvait être observée dans la métaphysique elle-même, entre l'affirmation de la distinction réelle de l'âme et du corps et celle de leur union substantielle ». Ce qui est important, c'est de considérer la relation de l'âme et du corps comme cette discordance ou cette concurrence, et de comprendre la différence entre cette discordance ou cette concurrence pour ces deux thèses.

(とよおか・めぐみ 筑波大学大学院人文社会科学研究科在学)