

DESCARTES MEDITATION METAPHYSIQUE VI



2015-2016

Stage du
plan
académique
de formation
de Créteil

Stage
phl0301

LES PASSIONS DE L'ÂME

Responsable de la formation : Bertrand Denis, IA-IPR de l'Académie de Créteil

Support technique : Maryse Emel, webmestre du site académique de Créteil.

Avant-propos 3

Sur le site académique : une bibliothèque **consacrée à la formation continue** 4

<i>Introduction par les textes</i>	4
<i>MEDITATION SIXIEME : Plan Première moitié : la preuve de l'existence des choses matérielles</i>	7
<i>Contribution de Pierre Guénancia, Université de Bourgogne</i>	9
6 ^{ème} méditation : De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme.	9
Note liminaire :	9
<i>TEXTES.</i>	25
<i>Bibliographie sélective</i>	29
<i>MEDITATION SIXIEME: PLAN Seconde moitié de la distinction réelle entre l'âme Et Le CORPS</i>	31
Textes.....	34
Bibliographie sélective:.....	40
<i>PLAN GENERAL DES PASSIONS DE L'ÂME.</i>	41
<i>Plan détaillé de la partie I :</i>	42
<i>Les passions de l'âme, partie 1.</i>	45
<i>Contribution : Mme Annie BITBOL-HESPERIES, nous a proposé lors de notre séance du 20 janvier après-midi une communication sur : Les aspects médicaux de la première partie du Traité des passions de Descartes.</i>	56
<i>Descartes, Traité des Passions, Deuxième partie.</i>	82
<i>Plan analytique Partie II Passions de L'âme</i>	82
<i>Contribution de Mme Laurence RENAULT, Université Paris IV</i>	87
<i>Textes</i>	96
Bibliographie sélective.....	101
<i>plan de la Troisième partie du traité Des Passions de l'âme.</i>	102
<i>Commentaire de la Troisième Partie</i>	107
TEXTES.....	117

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage réunit les textes préparatoires ainsi que des résumés d'interventions émanant des cinq mercredis pendant lesquels s'est déroulé, durant l'année scolaire 2016-2017, le stage académique PHL0301 consacré à la question de l'union de l'âme et du corps chez Descartes, à travers la lecture suivie de la *Méditation Sixième* (séances 1 et 2) et des trois parties du traité *Des Passions de l'âme* (séances 3, 4 et 5). L'objet et la matière de la sixième des *Méditations métaphysiques* permettent en effet, sans pour autant nier son lien organique avec les cinq précédentes (lien que certains commentateurs, de Martial Guérout à plus récemment Pierre Guenancia, n'ont pas manqué de trouver problématique), d'y voir cependant comme le commencement d'une réflexion non plus tant sur le fondement de la science et la distinction de l'âme et du corps, que sur l'homme en son entier. Cette *Méditation* et le Traité des passions présentent une unité, sinon de composition du moins de contenu suffisante, au-delà de leurs liens thématiques évidents, pour que leur étude conjointe entre dans le cadre de l'exercice de la lecture suivie, qui préconise l'étude d'une œuvre dans son intégralité ou d'une partie intégrale de cette œuvre dont l'unité est suffisante. Nous avons poussé le principe à sa limite en associant une œuvre intégrale et une partie d'une autre qui pourrait être elle-même étudiée en classe séparément, dans le cadre d'un cours sur l'esprit, la matière et le vivant, par exemple, à condition certes que le professeur rappelle la démarche, l'esprit et les résultats des précédentes *Méditations*.

L'ordre de présentation adopté est celui des séances, et pour chaque séance nous proposons une présentation et le plan de la partie concernée, un commentaire plus détaillé, de la main même des intervenants pour certains, un choix de textes ayant aidé ou enrichi le travail en atelier effectué entre collègues, enfin une bibliographie sélective concernant le passage étudié et les travaux de l'intervenant du jour.

Nous tenons à remercier ici pour leur généreuse disponibilité les intervenants qui ont permis aux participants du stage de profiter de leur profonde connaissance des textes étudiés : M. Pierre Guenancia, M. Frédéric de Buzon, Mme Annie Bitbol-Hespériès, Mme Laurence Renault et M. Denis Kambouchner. Nos remerciements vont également aux participants du stage qui par la liberté et la grande qualité de leurs interventions, par leur fidélité aussi d'un mercredi à l'autre, ont fait de ce stage non seulement un temps d'échange convivial et instructif entre collègues mais encore un authentique moment de philosophie.

Je tenais personnellement à remercier Maryse Emel, webmestre du site académique de philosophie de Créteil pour la constitution de ce livre numérique. Enfin, je ne saurais trop exprimer ma gratitude envers Antoine Leandri, IPR-IA honoraire de philosophie, qui est à l'initiative de ce stage, et Aurélie Suratteau, IPR-IA de philosophie pour leurs précieux conseils.

Bertrand DENIS

SUR LE SITE ACADEMIQUE : UNE BIBLIOTHEQUE **consacrée** **à la formation continue**

Cette publication est le résultat d'un travail réalisé collectivement dans le cadre du Plan Académique de Formation de philosophie de l'Académie de Créteil.

Elle s'inscrit dans une nouvelle rubrique du site académique : la bibliothèque du Plan Académique de Formation. <http://philosophie.ac-creteil.fr/>

Vous y trouverez des ressources pouvant approfondir la construction d'un cours, une lecture suivie auprès des élèves ou encore votre propre curiosité.

Vous êtes également invité, si vous le souhaitez, à contribuer à ce travail, en proposant des analyses complémentaires sur Lagora (<http://lagora.ac-creteil.fr/>)

.

Maryse Emel, webmestre du site académique de Créteil

INTRODUCTION PAR LES TEXTES

1.

LEIBNIZ : "Faible est l'argument par lequel Descartes essaie de démontrer l'existence des choses matérielles; mieux eût valu ne pas le proposer." (*Animadversiones in partem*)

generalem Principiorum Cartesianorum, in *Opuscles philosophiques choisis*, trad. Schrecker, éd. Vrin, p. 37 : à propos de la présentation de sa preuve dans l'article 1 de la seconde partie des Principes)

2.

MALEBRANCHE : "M. Descartes, qui voulait établir sa philosophie sur des fondements inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes." (*Sixième éclaircissement à la recherche de la vérité*, édition de La Pléiade, T.1, p.837)

3.

Lettre de « l'hyperaspistes » à Descartes, juillet 1641 (AT, III, 404) (traduction) :

« Vous montrez que vous croyez que les idées des choses corporelles peuvent émaner de l'entendement ou de l'esprit humain, comme cela se fait dans les songes. (...) Cela posé, il s'ensuit qu'encore que Dieu ne soit pas trompeur, nous ne pouvons savoir si quelque chose de corporel existe dans la nature ; car si une fois l'esprit peut produire de lui-même l'idée d'une chose corporelle, pourquoi ne le pourrait-il pas toujours ? »

(Cité dans cette traduction par Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner dans leur article *L'âme avec le corps, les sens, le mouvement volontaire, les passions*, in *Lectures de Descartes*, Ellipses 2015)

4. Renvois à des *Objections et réponses* relatives à la *Méditation sixième* (concernant notamment la démonstration de l'existence des choses matérielles et la distinction réelle corps /âme) :

- *Troisièmes objections* (faites par HOBBS) et *réponses* : objection quinzisième et réponse ; objection dernière et réponse (AT IX, 151-152)

- *Quatrièmes objections*, faites par ARNAULD : *De la nature de l'esprit humain* (AT IX, 154-156) et *Quatrièmes réponses* (AT IX, 170-179)

- *Réponses aux Cinquièmes objections* (faites par GASSENDI) :

 - Des choses qui ont été objectées contre la seconde Méditation, point VII (AT VII, 358-359. Traduction Beyssade GF 1480 p 393-394)

 - Des choses qui ont été objectées contre la sixième Méditation (AT VII, 384-390. Traduction Beyssade GF1480 p. 418-422)

 - *Réponse à Hyperaspistes*, point 2 (AT III, 423-425) ; point 6 (AT III, 427-429). Traduction Beyssade GF 1480 p. 555sq)

 - *Sixièmes objections* (AT IX, 222-223 : le « neuvième et dernier scrupule ») et *Sixièmes Réponses* (Réponses de l'auteur aux sixièmes objections...), points 9 et 10 (AT IX, 236-243).

RENATI
DES-CARTES.
MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA.
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATUR.



PARISIIS,
Apud MICHAЕLEM SOLY, viā Iacobēā, sub
signo Phœnicis.

M. DC. XLI.
Cum Privilegio, & Approbatione Doctorum.



MEDITATION SIXIEME : PLAN PREMIERE MOITIE :
LA PREUVE DE L'EXISTENCE DES CHOSES
MATERIELLES

MEDITATION SIXIEME

Première moitié : la preuve de l'existence des choses matérielles ;

AT VII, p. 71-79 ; AT IX, p. 57-63.

Texte latin, AT VII	Trad. De Charles d'Albert, duc de Luynes. AT IX	Plan de la démonstration suivant les paragraphes
§1 p 71,72	§1 p 57	Objet : prouver l'existence des choses matérielles. 1 ^{ère} piste : la faculté d'imaginer (déf1).
§2 p72, 73	§2 p57 §3 p58	Distinction imagination/pure intellection : triangle et chiliogone Chiliogone et pentagone
§3 p 73	§4 p58	L'imagination n'entre pas dans l'essence de mon esprit mais dépend de quelque chose qui en diffère (déf2), ce qui ne permet que de conjecturer l'existence de quelque corps.
§4 p74	§5 p58, 59	2 ^{ème} piste : tirer du mode de penser qu'est le sentir quelque argument certain de l'existence des choses corporelles
§5 p74	§6 p59	Plan à suivre : (1) se remémorer les raisons qu'on avait, avant le doute généralisé, d'accorder sa créance au témoignage des sens, (2) rappeler les raisons qu'on a trouvé d'en douter, (3) réévaluer toutes ces raisons à la lumière de ce qu'on a appris sur soi-même.
§6 p74-76	§7 p59 §8 §9 p60 §10 §11 §12	(1) Idée de mon corps, besoins et appétits, passions, qualités sensibles ; Caractère involontaire des idées des sens Idées des sens plus vives et plus expresses que celles que je forge moi-même Toutes nos idées même celles de la raison nous semblaient venir des sens Je suis si lié à ce corps qui est le mien qu'il me semblait ne pouvoir en être séparé Affections du corps et de l'âme et témoignages des sens conçus de même comme enseignements de la nature.
§7 p76, 77	§13 p61 §14 §15	(2) 1 ^{ères} raisons de douter : illusions des sens externes et internes 2 ^{èmes} raisons de douter : argument du rêve, nature trompeuse (malin génie ?). 3 ^{èmes} raisons : mauvaises inclinations, hypothèse d'une faculté de l'esprit jusque-là inconnue mais qui produirait à notre insu les idées des sens.
§8 p77	§16 p61	(3) Droit d'inventaire : ni tout admettre ni tout révoquer
§9 p78	§17 p62	Syllogisme : règle de la distinction réelle des choses conçues clairement et distinctement l'une sans l'autre appliquée à l'âme et au corps
§10 p78, 79	§18 p62 §19 §20 p63 §21	Application aux facultés d'imaginer et de sentir en moi mais distinctes de moi Autres facultés en moi étrangères à l'intellection : locomotion, rapport à l'étendue La faculté passive de sentir implique forcément une faculté active pour produire les idées des sens qui ne dépend pas de moi mais d'une substance étrangère Et qui n'est pas Dieu non plus car il n'est pas trompeur Qui est donc le corps qui partant existe.

CONTRIBUTION DE PIERRE GUENANCIA, UNIVERSITE DE BOURGOGNE

6^{EME} MEDITATION : DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATERIELLES, ET DE LA REELLE DISTINCTION ENTRE L'AME ET LE CORPS DE L'HOMME.

NOTE LIMINAIRE :

Répondant à l'aimable demande de notre collègue Bertrand Denis, je communique aux collègues qui suivent les stages sur les Méditations le texte qui m'a servi d'appui à l'exposé oral que j'ai fait le 4 novembre 2015 au lycée J. Jaurès de Montreuil (Académie de Créteil). Il s'agit donc simplement de notes de travail, et non d'un texte élaboré destiné à la publication . Ce n'est pas le cas des pages que je donne en annexe, à la disposition des lecteurs sur le site du Séminaire Descartes de l'ENS Ulm.

Pierre Guenancia ,

Université de Bourgogne

De l'aveu de tous les commentateurs, la plus difficile, la plus complexe et peut-être aussi la plus contestable sur le plan de l'argumentation.

* Cf la lettre à Huygens 12 nov 1640 (sur les conseils de lecture : les 5 premières d'un trait, puis, après cette lecture d'ensemble, la 6^{ème} comme si elle formait une méditation à part des autres, ce que bien des commentateurs admettent ne serait-ce que par la longueur des commentaires (Gueroult, bien sûr) : « si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières méditations avec ma réponse à la lettre qui est à la fin (Réponses aux Premières Objections) AT, III, p. 241-242.

Paradoxe : le but est d'établir l'existence des choses matérielles, et (?) la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme (titre). Paradoxe car la plus grande partie de cette longue méditation est consacrée à établir la réalité de l'union de l'âme et du corps (réalité établie de façon technique bien plus que métaphysique, comme le dit bien Gueroult, c'est peut-être pour cette raison que les problèmes de cette méditation seront exposés dans la 2^{ème} partie des Principes de la philosophie et non dans la première). Ou alors faut-il compter l'existence du corps auquel l'âme est unie au nombre des choses matérielles existantes, des corps

matériels, extérieurs à la pensée : mon corps, et son union réelle avec mon esprit. Alors pourquoi à nouveau la distinction âme/corps (déjà faite dans la 2^{ème} méd.) alors qu'il s'agit maintenant de prouver l'union de l'âme et du corps (l'homme) ? C'est un paradoxe si on considère que la progression des méditations est linéaire, que les acquis s'enchaînent les uns aux autres et forment une longue déduction qui va droit à la fin visée. Mais ce n'est pas du tout ainsi que progressent ces 6 méditations. Les pauses et bilans partiels, les retours en arrière et même les changements de direction interrompent et même mettent en question le cheminement linéaire que le penseur voudrait suivre. Or ici D revient en arrière et même loin en arrière : il repart de ce qui semblait être les acquis de la 2^{ème} méd. (la pensée de voir et de sentir comme modes de la mens, la priorité de la connaissance l'âme sur celle du corps) mais il va les problématiser autrement et parvenir à un résultat qui n'était nullement préfiguré dans les résultats obtenus à la fin de la 2^{ème} méd. La faculté d'imaginer et la faculté de sentir dont l'examen est immédiatement entrepris par D au début de la 6^{ème} méd. vont être considérées, par un mouvement inverse de celui de la 2^{ème} méd., non pas comme des modes de la pensée (je suis le même qui imagine et qui sent), mais comme des indices forts de la présence dans l'esprit de contenus de pensée qui ne proviennent pas de la pensée, mais de corps matériels extérieurs à elle et aussi (surtout) de son union avec un corps particulier, le sien propre. De même que les natures vraies et immuables de la géométrie s'imposent à l'esprit comme des vérités qu'il n'a pas pu produire par lui-même (comme les fictions), de même les contenus de pensée que l'esprit trouve en lui sous la forme de sentiments ne semblent pas pouvoir être faits par l'esprit en tant que chose qui pense. Ils doivent donc provenir des corps extérieurs, non pas en tant qu'ils sont les objets de la géométrie, mais en tant qu'ils causent dans mon esprit uni à un corps des sentiments : notamment de plaisir et de douleur, mais aussi de faim, de soif, etc. Le problème se déplace de la vérité à l'utilité (conservation du composé). Il faut s'assurer que Dieu (ou la nature) n'est pas plus trompeur dans l'ordre de la vie qu'il ne l'est dans l'ordre de la pensée : pas plus dans le sentiment de l'utilité que dans celui de l'évidence.

On peut distinguer 3 moments dans ce premier temps (AT, IX-1, p. 57-63) :

le premier énonce la distinction célèbre entre l'imagination et l'intellection (57-58),

le deuxième moment examine longuement « ce que c'est que sentir », en deux temps (1^{er} :de la p. 59 à la p. 60, rappel de ce que je croyais ; 2^{ème} p. 61 Mais après, jusqu'à l'avant dernier § : objections),

le troisième (p. 61, bas de la page :Mais maintenant – p. 63) où Descartes distingue l'esprit du corps comme deux substance auxquelles il faut rapporter les différentes facultés qu'il trouve en lui (la faculté d'imaginer et de sentir, la faculté de changer de lieu et de position, enfin la faculté passive de sentir). 1- L'existence des corps ne peut pas être connue comme l'est leur essence en tant qu'elle est l'objet des géomètres. Il y a dans les corps extérieurs d'autres qualités ou propriétés que celles qui constituent les modes propres de la chose étendue (figures, grandeurs, mouvements), ce sont les qualités sensibles (dont il a déjà été question dans les méd 2 et 3). Celles-ci ne peuvent pas être connues comme celles-là, à partir de l'idée claire et distincte de la substance étendue. Les modes de la substance étendue ne peuvent pas être séparés de cette substance : ils en font partie, ce sont eux qui la font connaître. Mais les qualités sensibles ne font pas partie de l'idée de corps matériel, au contraire même, on sait depuis Le Monde que les sentiments correspondent à des mouvements dans le corps, mais n'ont d'existence que dans l'esprit de celui qui sent. Il faut donc une autre connaissance que celle du corps par idée claire et distincte (conception ou intellection) pour que ces qualités sensibles apparaissent comme signes d'une communication entre les corps extérieurs et l'esprit via les sens. Il faut montrer la spécificité du sensible par rapport au corps considéré comme dans la géométrie comme chose étendue. C'est pour cela que D commence cette méd par une comparaison entre la connaissance purement intellectuelle des corps géométriques (conception ou intellection) et une connaissance qui s'appuie sur l'imagination. Ce problème est loin d'être nouveau, il apparaît dans la 1^{ère} partie de la règle 12, dans des termes d'ailleurs très semblables à ceux de cette méd. : * la vis cognoscens tantôt passive tantôt active... « Elle est cette seule et même force dont on dit si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, qu'elle voit, qu'elle touche, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient ; si elle s'applique à elle pour en créer de nouvelles, qu'elle imagine ou qu'elle se représente ; si enfin elle agit seule, qu'elle comprend () Et cette même force reçoit le nom tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens ; mais à proprement parler, elle s'appelle esprit (ingenium) lorsqu'elle forme de nouvelles idées dans la fantaisie, ou qu'elle se penche sur celles qui y sont déjà tracées. () si l'entendement se propose un objet d'examen qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l'idée dans l'imagination, avec autant de distinction qu'il sera possible... les figures schématiques de ces choses (compendiosae figurae)*

Imaginer c'est appliquer son esprit aux figures dont l'imagination est couverte : imaginer c'est comme voir, c'est se re-présenter des choses en leur absence. Ce qui intéresse ici D c'est que l'acte d'imaginer une chose (une figure, c'est le seul exemple) est plus clair, plus distinct, plus sensible que celui de concevoir. C'est pour cela qu'il demande un effort particulier qui n'est nullement nécessaire lorsque l'esprit ne fait que concevoir une figure comme celle du triangle, celle du pentagone, ou celle d'une figure à mille côtés (un chiliogone).

Mais c'est surtout parce que cet effort de l'esprit quand il imagine, cette contention d'esprit est l'indice d'une chose différente de la pensée. Pas d'effort lorsque la pensée ne fait que concevoir, elle ne rencontre pas de résistance, seulement une limite comme avec l'infini. Effort parce que altérité et nécessité d'accommoder la pensée, ma pensée ou mon esprit avec une chose qui est d'une nature différente de celle de la pensée. Bien voir que « le corps qui lui est intimement présent » n'est pourtant pas la même chose que la pensée ou l'esprit. L'union intime, étroite, etc., n'est jamais confusion des deux natures qui demeurent distinctes même dans l'union. D parle de mélange (permixtio), plus tard il recommandera d'attribuer à l'âme l'extension qui est pourtant l'attribut essentiel du corps, mais ce mélange n'empêche pas l'esprit de reconnaître une différence d'origine entre ce qui appartient en propre à l'âme et ce qui appartient en propre au corps. Sinon on ne pourrait pas expliquer les passions comme phénomènes mixtes, modifications de l'âme par des mouvements corporels.

La conception ou intellection pure correspond ici à la compréhension de la signification du mot : on sait sans difficulté ce que c'est qu'une figure de mille côtés. Mais on ne peut pas l'imaginer, i.e. en tracer la figure dans l'esprit considéré non pas seulement comme une chose qui conçoit mais aussi comme une chose capable d'imaginer. Il faut un support matériel à l'exercice de l'esprit qui imagine.

* D'où l'indice que constitue l'imagination en tant que faculté de l'esprit distincte de celle de concevoir. application de l'esprit au corps qui lui est joint. La présence à l'esprit de ce corps ne fait pas problème, depuis le début des Méditations d'ailleurs, cf la pensée de voir et de sentir. Mais ce n'est pas parce que mon corps est présent à ma pensée, qu'il lui est joint et intimement lié qu'il y a hors de ma pensée un corps matériel qui soit comme la réalité formelle de ce corps dont j'ai l'idée en moi, idée dont je ne peux pas me séparer, mais qui ne prouve pas qu'il existe réellement hors de moi un corps dont j'ai seulement l'idée en moi. Bien noter que dans ce premier moment portant sur l'imagination l'existence de mon corps, dont la signification est certes bien différente de celle de corps matériel et surtout extérieur, est en suspens, comme celle de l'existence des corps en général : « Je conçois aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, *s'il est vrai qu'il y ait des corps* » AT, IX, p. 58. L'existence de mon corps ne fait pas exception à l'existence des corps en général, même si sa signification est totalement différente parce que ce corps, mon corps, est uni à mon esprit et qu'en ce sens ce n'est pas un corps extérieur à moi, ni un corps purement physique, comme D l'établira dans les PA art 30, qui complète très utilement ce passage, ainsi que la lettre à Mesland du 9 février 45) *

si elle ne peut s'exercer qu'au contact d'un corps (sur lequel les figures sont inscrites comme sur un tableau), l'imagination est l'indice de l'existence d'un corps auquel l'esprit est joint. L'imagination déborde la simple capacité de l'esprit à concevoir les choses corporelles, elle dénote une certaine application de l'esprit à quelque chose qui n'est pas lui. Cette contention d'esprit qui caractérise et accompagne l'acte d'imaginer montre que l'esprit

s'applique à autre chose que lui-même, sinon pourquoi cet acte serait-il un effort (= "par la force et l'application intérieures de mon esprit")—ce que n'est pas l'intellection, simple perception d'un rapport, et surtout pourquoi cet effort est limité à quelques figures, celle du triangle, la plus simple, celle du pentagone, à la limite. Mais au-delà l'effort pour voir les figures comme présentes "avec les yeux de mon esprit" échoue : cette limitation de l'imagination est le signe que l'esprit n'est pas seul lorsqu'il imagine. Sinon il n'éprouverait pas de la peine à se représenter son objet. En imaginant dit D (au tout début), l'esprit se tourne vers le corps "qui lui est intimement présent, *et partant qui existe*".

* Veut-il dire que ce corps auquel je suis uni existe, à la différence des autres corps, les corps matériels et extérieurs dont je peux douter ? si c'est le cas, pourquoi par la suite chercher à prouver l'union de mon esprit avec un corps en particulier que par un certain droit particulier j'appelle mien (p. 60, 3^{ème} §) ? reste que D dit bien à la fin de ce 1^{er} § : « et partant qui existe (ac proinde existens) » : si imaginer c'est appliquer la faculté de connaissance au corps présent, ce corps par définition existe, mais c'est l'implication qui est nécessaire, ce n'est pas le 2^{ème} terme considéré isolément. Je ne peux pas douter que j'imagine puisque imaginer c'est penser, je comprends que l'imagination implique cette application de l'esprit à un corps présent, mais de cela je ne peux pas déduire avec certitude (mais seulement probablement) que ce corps présent existe, si je puis dire indépendamment de mon esprit. La pensée de voir ou de sentir n'a pas besoin d'un autre corps qu'un corps pensé, mais imaginer ou sentir (et non la pensée d'imaginer ou de sentir) font signe vers quelque chose de réel et d'indépendant de la pensée. Toute la preuve de l'union tient à cela : l'extériorité ou du moins l'altérité de ce corps auquel je suis uni, et qui est au moins en partie indépendant de ma pensée, i. e. de ma volonté. C'est pourquoi la pensée d'imaginer (ou l'imagination comme mode du cogito) ou la pensée de sentir ne suffit pas, il faut que l'opération d'imaginer et de sentir apporte la preuve que le cogito n'est pas seul, qu'il est affecté par une autre chose que lui, ou par une chose d'une autre nature que celle de la chose pensante, et que ce corps qui lui est intimement présent existe véritablement, ce qui ne peut être prouvé que si ce corps produit dans mon âme une affection qu'elle seule n'a pas le pouvoir de causer. C'est pourquoi les deux moments (imaginer et sentir) ne prouvent encore rien concernant ce corps qui est mien et auquel je suis intimement uni : il faut que soit montré l'altérité de ce corps à l'esprit, son pouvoir causal, en tant qu'il diffère de celui de l'esprit (de la volonté). Bref, en des termes non cartésiens, le problème ici est celui de la distinction entre le volontaire et l'involontaire (Ricœur). C'est pour cela aussi que la voie dans laquelle s'engage D après ces deux moments (p. 59, 2^{ème} §, « Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues des sens et sur quels fondements ma créance était appuyée » : ne pas perdre de vue cette allusion à la créance, car c'est de cela qu'il s'agit dans tout ce texte : justifier une créance, et non lui substituer un savoir ou une science. En termes spinozistes : passer d'une idée confuse à une idée adéquate, ou faire que l'union soit l'objet d'une pensée c et d. *

[D'une certaine manière, cette confrontation entre imaginer et concevoir montre que l'imagination est "plus" que la seule conception, qu'elle ajoute quelque chose à la simple intellection au lieu de la corrompre ou l'obscurcir. L'imagination est indispensable et d'un grand secours là où l'esprit a affaire à des corps ou choses matérielles en général, comme en géométrie. Il n'y a qu'en métaphysique (dont les objets sont des choses immatérielles) que l'imagination est un obstacle (avoir une image de Dieu, de l'âme, chercher à se figurer un être qui est sans figure). Mais partout ailleurs, la connaissance ne peut progresser qu'avec l'imagination (modèles, comparaisons, etc.). C'est un point qui est souvent sous-estimé ou même méconnu, cette fonction d'auxiliaire de l'entendement que D accorde depuis le début de son oeuvre à l'imagination.]

Il serait hâtif et contraire à l'ordre suivi par D dans ces méd de conclure de cette confrontation entre la conception et l'imagination que l'esprit est lié au corps sans lequel il ne pourrait pas imaginer. On peut seulement dire que pour imaginer l'esprit a besoin d'un corps auquel il s'applique, qu'en imaginant "il se tourne vers le corps" : c'est probable, mais seulement probable, ce n'est pas nécessaire. Du coup, D se tourne vers une autre faculté, celle de sentir qui paraît être encore plus dépendante de l'existence des corps que celle d'imaginer (le géomètre imagine des figures sans avoir besoin de les prélever sur les choses corporelles, sans présupposer l'existence de choses extérieures ; mais il semble difficile de sentir des qualités comme le froid, le chaud, les couleurs, etc. sans l'existence des choses dont ces qualités proviennent). C'est pour cela que c'est sur la faculté de sentir comme connaissance qui s'ajoute à celle de l'entendement seul que va reposer la preuve de l'existence de ces corps et de ce corps mien comme lien entre ces corps et moi, chose qui pense.

2- * Mais D ne va pas directement valider l'enseignement de cette faculté de sentir (pas plus que de celle d'imaginer). Il va d'abord (p. 59 2^{ème} § jusqu'à p. 61 avant dernier §) rappeler comme il le dit ce qu'il croyait être vrai ou réel avant de s'engager dans ses méditations. Très souvent dans les M : confrontation entre conscience « naturelle » et conscience philosophique, qui demande de faire des retours en arrière, afin de confronter des croyances anciennes à des connaissances nouvelles. C'est pourquoi ce rappel sera suivi d'un bilan critique (« Mais maintenant que je commence à mieux me connaître moi-même... », p. 61 dernier §) .

Points principaux de la croyance « naturelle » ou ancienne :

- J'ai senti que j'avais une tête, des mains... (comparer avec la 2^{ème} méditation : comme dans un cadavre, mais pas ici : corps vivant, situé entre beaucoup d'autres, utile, nuisible, plaisir, douleur, au dehors : extension / qualités sensibles. Croyance que ces idées des qualités sensibles sont causées par des corps (entièrement différents de ma pensée). Involontaire, critère de l'extériorité et de l'altérité. D'où priorité de la connaissance sensible : plus vive, plus

expresse, plus originaire.. sentiment de mon corps propre comme encore plus vif que les sentiments des choses qui causent les idées des qualités sensibles (ici aussi comparer avec 2^{ème} méd. analyse de la cire)

- Arbitraire de la liaison (institution de la nature dira D dans les PA, et la Dioptrique) entre corps et esprit : douleur/tristesse, émotion estomac/envie de manger : enseignement de la nature.
- Mais par après (p. 61) : sorte d’antithèse de ce qui vient d’être rappelé : erreurs des sens (tout cela est « rappelé », et non posé comme vrai ou actuel), rêve, tromperie (rappel de l’état de conscience d’avant la 1^{ère} méd.), nature versus raison...

D parvient alors à une situation que l’on pourrait appeler d’isosthénie : neutralisation des croyances par les doutes. Alors moment de l’examen critique d’où résulteront des croyances justifiées.

En effet, les qualités sensibles (couleurs, saveurs, sons, la douleur) diffèrent de l’objet des géomètres en ce qu’elles ne peuvent pas être attribuées au corps comme des modes à une substance. Les modes de la res extensa sont connus clairement et distinctement, alors que ces qualités sont toujours confusément connues : elles sont très claires, même très distinctes, mais on ne peut pas les rapporter à une substance comme des modes inhérents à elle [Voir les Principes, 1^{ère} partie, art. 66 à 70 : exposition plus “compacte” et plus radicale de la nature des “sentiments”] . C’est cela que désigne la confusion inhérente au sensible. Non pas une connaissance dégradée, mutilée, etc. mais connaissance des effets qui ne se laissent pas rapporter à leurs causes. Mais cette confusion est très précieuse car c’est par elle que l’on pourra connaître ce mélange qu’est l’union de l’âme et du corps : comme l’imagination est l’indice de la présence du corps à l’esprit, les qualités sensibles sont le signe du mélange d’esprit et de corps qui constitue le vrai homme. Mais D ne peut pas aller tout de suite à cette conclusion (connue déjà dès Le Monde ou traité de la lumière). Il ne peut pas se contenter d’indice, même très probable, de l’existence des corps et du sien propre : ce serait reconnaître que l’entendement que Dieu nous a donné ne peut pas atteindre la certitude et qu’il faut substituer partout comme le fera Hume la croyance à la connaissance. Il faut donc une preuve de cette existence, mais ce ne peut être une preuve du même genre que la preuve de mon existence comme chose qui pense, ou la preuve de l’existence de Dieu à partir de son idée en moi, ou par la seule considération de son essence. Ce ne peut pas être une preuve démonstrative tirée de l’implication de deux idées, ou de l’impossibilité de nier un prédicat d’un sujet sans contradiction ou absurdité.

C’est pourquoi D semble ici reprendre depuis le début toute sa démarche : une nouvelle fois il va récapituler les principaux moments de sa démarche, en commençant par le rappel des croyances qui ont précédé la réflexion entreprise dans ces Méditations. Quelles sont ces croyances ? qu’est-ce qui lui a permis de les “révoquer” en doute ? qu’est-ce qui maintenant peut être tenu pour vrai ?

Dans le long premier moment où D rappelle ses croyances pré-philosophiques (ce que Hegel appellerait le moment de la certitude sensible), de la page 59 (Premièrement j'ai donc senti..) à la page 61 (fin 2^{ème} alinéa : juste avant : Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même), alternent (comme ce fut déjà le cas dans la 2^{ème} et la 3^{ème} méd.) faits attestés ou expériences indubitables et préjugés.

La description dans les 2 premiers alinéas de ce que l'on pourrait appeler la conscience spectatrice et seulement spectatrice de la sensibilité interne et externe ne sort pas des limites de la description : D n'y ajoute aucun élément d'ordre interprétatif. Il s'en tient au contenu strict des perceptions internes et externes : j'ai senti que j'avais une tête, etc., que ce corps (le sien) était placé entre beaucoup d'autres (commodités, inconvénients, plaisir, douleur), qu'il ressentait des appétits (la faim, la soif) et aussi certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse et autres passions. Tant qu'on s'en tient à ces purs "vécus" de conscience, il ne peut y avoir de l'erreur : ce sont des faits de conscience, ils ne sont pas moins des faits que les événements extérieurs publiquement constatables. Ce que est encore plus remarquable dans cette description faite du point de vue d'une conscience relativement impersonnelle, départicularisée, c'est que même les qualités des corps extérieurs sont recensés comme ils se présentent à tout le monde, sans adjonction de thèses (sur l'existence, sur la causalité). Dans un autre langage que celui de D, on pourrait dire que cette conscience spectatrice l'est parce qu'elle est non thétique : elle ne sort pas d'un pouce des limites de la description. Toutes les qualités sensibles relevées au sujet des corps (dureté, chaleur, lumière, couleurs), toutes celles qui tombent sous les différents sens (comme dans l'exemple de la cire) sont reçues comme telles : D ne dit pas que ce sont celles des corps eux-mêmes, il dit seulement que la variété de ces qualités lui "donnait moyen de distinguer la ciel, la terre, la mer et généralement tous les autres corps les uns des autres". Il n'y a là aucun jugement (au sens de relation d'un prédicat et d'un sujet). Les qualités sensibles nous permettent de distinguer les corps les uns des autres, elles ne nous donnent pas la connaissance de ce qu'ils sont. Implicitement est avancée l'idée que les qualités sensibles ne sont pas des propriétés des corps eux-mêmes mais des signes qui permettent de les distinguer et les reconnaître, et de s'orienter parmi eux. L'ordre que ces perceptions nous permettent de mettre entre les choses visibles du monde est un ordre utile à la vie, et donc nécessaire au composé d'esprit et de corps qu'est l'homme. Le problème de l'homme comme tel est celui de la conservation du composé, et donc de son orientation parmi les corps. Il lui faut donc savoir de façon certaine et immédiate quels sont ces corps, non pas pour les connaître mais pour éviter ceux qui peuvent lui nuire. Or savoir dans tous les registres c'est savoir que l'on n'a pas affaire à des fictions de notre esprit mais à des vraies choses, que ces choses soient des natures vraies et immuables comme dans le domaine des vérités mathématiques au sens large, ou des choses qui peuvent nous nuire ou nous être profitables. Certes, la contrainte que les natures v et i exercent sur l'esprit n'est pas la même que celles des choses sensibles sur le composé esprit / corps, mais elles ont en commun le caractère involontaire de l'expérience que l'on en fait.

Ce qui montre au passage que la pensée n'est pas séparable de la volonté, et même que c'est sur l'absence de la volonté qu'est fondée la croyance en l'extériorité des corps qui produisent dans l'esprit certaines pensées, celles qui se produisent contre ma volonté, ou, inversement, celles que la volonté ne peut pas produire, comme elle produit certaines actions du corps. Revenir là dessus. Involontaire et extériorité/altérité.

La croyance en l'existence des choses sensibles est fondée (encore une fois il s'agit d'une description de la conscience spectatrice, il ne s'agit pas d'une thèse) sur le caractère involontaire des sensations (D dit sentiments, mais c'est au sens de sensations, le latin disant *sensus*) : on ne peut pas sentir une chose absente, on ne peut pas ne pas sentir une chose présente. D'où la tentation de prendre pour critère de l'existence des choses en dehors de nous, la sensation (c'est la position des empiristes, toutes tendances confondues). Or si le fait du caractère involontaire des sensations est indubitable, l'inférence qui en est faite (il existe donc des choses en dehors de moi qui sont la cause de ces sensations en moi) est hâtive. En l'état de la réflexion (si on s'arrêtait là), on ne pourrait parler que de conjecture, on ne dépasserait jamais la croyance, fut-elle forte. D n'aurait à ses propres yeux rien fait s'il s'en tenait à ce résultat. Il faut qu'il fonde ce sentiment sur une certitude qui n'est pas de l'ordre du sentiment. Il lui faut prouver qu'il peut avec certitude se servir du sentiment comme signe fiable de l'existence des corps en dehors de lui. On sait depuis la 5^{ème} méd que les mathématiques ont pour objets des vraies et immuables natures (elles sont immuables parce que l'esprit ne peut pas les modifier, si peu que ce soit). N'en va-t-il pas de même avec les sentiments (= sensations) que je ne peux pas m'empêcher d'éprouver quand ils se produisent (et inversement que je ne peux engendrer en l'absence des corps qui les causent) ? n'est-ce pas aussi la nature qui me donne ces sentiments pour mon plus grand bien ? n'est-ce pas la nature qui m'enseigne à fuir certains corps et à en poursuivre d'autres ? en un sens oui, le caractère involontaire de leur réception ou de leur expérience est commun à l'idée claire et distincte de l'entendement et aux idées obscures et confuses du sentiment : ni les unes ni les autres ne sont modifiables, morcelables (impossible de les composer et de les décomposer). Mais de même que les vraies et immuables natures sont fondées sur l'existence d'un Dieu non trompeur (car ces vérités ne sont pas Dieu), de même l'enseignement de la nature n'est pas à lui-même sa propre garantie, il a besoin d'être fondé sur Dieu comme auteur de cette nature (car la nature n'est pas Dieu, ni Dieu la nature).

Tout le reste de cette méd. va être consacré à la justification de l'enseignement de la nature : perspective essentielle aussi par la suite car c'est elle qui commande l'analyse des passions de l'âme (finalité naturelle des passions instituées par la nature pour le plus grand bien du composé).

Mais afin de justifier cet enseignement (= la conduite de la vie) il faut ici aussi séparer ce qui est effectivement observé et expérimenté de ce qui est ajouté par l'esprit qui a toujours tendance à aller au-delà des perceptions et à juger inconsidérément. Appliquant la méthode du doute, D va pour ainsi dire contrebalancer les faits positifs mis en avant jusque là par une

série beaucoup moins longue de faits négatifs : a) erreurs des sens extérieurs aussi bien que des sens intérieurs avec l'exemple de l'illusion des amputés ; b) indiscernabilité de la veille et du rêve dans l'expérience du sentir : aussi involontaire dans l'un que dans l'autre ; c) ambivalence des enseignements de la nature ; d) même hypothèse hyperbolique ("peut-être" en latin : forte, p. 226) d'une faculté en moi de produire en moi aussi les idées des choses sensibles. Ces faits généraux suffisent pour maintenir et justifier le doute.

3- Alors dans un 3^{ème} moment (de la p. 61 : Mais maintenant, jusqu'à la p. 63 fin du 2^{ème} alinéa) D va à la fois, d'un même mouvement, limiter le domaine de validité de l'enseignement de la nature et réduire l'extension du doute (principalement ici hyperbolique). Conformément au titre de cette méd , D va lier la question de l'existence des choses matérielles et la distinction réelle de l'esprit et du corps. Pour savoir que les choses matérielles existent, il faut savoir ce qui distingue une chose matérielle d'une chose qui n'est pas matérielle (nous ne connaissons que deux sortes de choses : les corps ou choses étendues, les esprits ou choses qui pensent). C'est pourquoi D commence sa démonstration par le rappel de ce qui distingue ces deux types de choses : uniquement le fait que je connais l'une sans l'autre, où plutôt que je peux nier de l'une tout ce qui appartient à l'autre (« c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre », dit Descartes dans les Réponses aux 4^{èmes} Objections, FA, 2, p. 668) : « parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui ».

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

propriété des imaginations et des sentiments (surtout de ceux-ci) : des modes de pensée, et des effets du corps. On ne peut pas imaginer de plus étroite union, c'est-à-dire dépendance réciproque des deux substances (qui ne peuvent plus être considérées alors comme des substances, puisqu'elles dépendent l'une de l'autre : on reviendra sur ce point). D'où la distinction entre la faculté passive de sentir qui est en moi et la faculté active qui produit en moi les idées des choses sensibles. S'il y a passion, c'est qu'il y a action, et comme ce ne peut être dans le même sujet qu'il y a action et passion, il faut qu'il y ait deux sujets ou deux substances distinctes, l'une qui cause ces idées sensibles l'autre qui les découvre et les éprouve en elle, comme ne venant pas d'elle mais d'autre chose qu'elle. On retrouve le même raisonnement que celui auquel D a eu recours dans la 3^{ème} méd. lorsqu'il distinguait la réalité objective de l'idée de sa réalité formelle. Ce qui est ici validé (qui ne pouvait l'être avant la connaissance de Dieu et de l'impossibilité qu'il nous trompe) c'est l'expérience que l'esprit fait de l'altérité de la cause de ces idées en lui. C'est donc la "très grande inclination à croire" (magna propensio) que ces idées viennent des choses corporelles qui se trouve ici validée, ce n'est pas une idée claire et distincte comme celle des natures vraies. Mais l'une et l'autre sont également fondées sur la certitude d'un Dieu non trompeur. C'est maintenant cette inclination ou cet enseignement de la nature (cette façon d'être instruit et conduit silencieusement là où on doit aller) qu'il faut détailler dans ses principales directions, et d'abord dans le sentiment d'avoir un corps et d'être on ne peut plus étroitement uni à lui. C'est le 3^{ème} moment, le plus long de cette méditation parce que D doit maintenant rétablir sur des bases solides les différentes croyances et opinions frappées par le doute. Il doit aussi prouver l'union de l'esprit et du corps sur le fondement même de leur distinction (source de gros problèmes par la suite, dans la correspondance avec Élisabeth notamment). Il doit surtout établir la naturalité de cette union et par conséquent sa finalité, d'où la longue résolution de l'objection cette " véritable erreur de la nature" illustré par l'exemple de l'hydropique.

rappel de la règle générale : c et d / vrai , application à la distinction esprit/corps (tout ce passage jusqu'à p. 63 fin du 2^{ème} § vise à distinguer ce que le premier moment mélangeait et confondait, c'est pour cela que c'est un examen critique). Ce premier résultat peut à bon droit paraître très étrange et inverser l'ordre des choses : voulant prouver l'union de l'âme et du corps, D rappelle leur distinction et même la radicalise : impasse, aporie, comment passer à l'union après une telle séparation de l'esprit et du corps, deux natures sans rapport, entièrement différentes, et davantage identification de mon être ou de mon moi avec l'esprit seul : « ce moi, i e mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui » p. 62, fin 1^{er} §. Mais c'est seulement pour établir l'altérité du corps à la pensée, si bien que si je trouve dans ma pensée une trace, un indice, un signe de cette altérité (quelque chose que la pensée ne peut produire par elle-même), je pourrai conclure avec certitude que je ne suis pas qu'une chose qui pense mais aussi que je suis uni à un corps. Il faut donc trouver un fait qui excède

la capacité de la pensée (un peu comme dans la 3^{ème} méd avec l'idée de Dieu, et d'ailleurs même argumentation par le recours à la réalité formelle et la réalité objective des idées, sans doute parce que le problème est le même : trouver dans la pensée l'indice de ce qui dépasse la pensée (en tant que finie), ou de ce qui la rattache à quelque chose de différent d'elle (le corps, mon corps).

- D'où la répartition des facultés que je trouve en moi selon le critère qui vient d'être dégagé : ressortit-elle à la nature intellectuelle ou à la nature corporelle ? examen des facultés de penser toutes particulières et distinctes de moi : fac imaginer et sentir, que je dois rattacher à la substance intellectuelle parce qu'elles contiennent de l'intellection (impossible à attribuer au corps). Noter le recours au concept scolastique de substance comme sujet d'attribution des propriétés (suppôt). En les rattachant à moi substance intelligente j'en fais de pures représentations (comme dans les *Regulae*, où le corps n'est que la surface d'inscription de la vis cognoscens et non la cause des imaginations ou des sensations qui se produisent en moi). Puis fac de changer de lieu (mouvement, position, etc) : nature corporelle. Ni les premières ne peuvent dénoter la présence d'un corps, ni les secondes ne peuvent dénoter la présence de la pensée. Reste alors la 3^{ème} faculté, la faculté passive de sentir, qui implique, en tant que passive, l'existence d'une faculté active, i e qui peut la produire en moi, i e dans ma pensée. Cela veut-il dire que la fac d'imaginer et de sentir que jusque là D considérait était une faculté active et non passive ? en un sens c'est bien ce qu'a montré le premier moment : une particulière contention d'esprit, un effort, et donc un acte de l'esprit. Mais plus difficile pour les idées sensibles qui semblent par nature provenir d'ailleurs que de notre esprit, qu'elles affectent sans être affectées par lui. L'examen (long) de ce que c'est que sentir a donc visé à mettre en évidence (plus que l'imagination ne le faisait, mais qu'elle laissait plus que supposer) l'altérité du corps qu'affectent les corps du dehors et qui produisent dans l'esprit les idées des qualités sensibles. On n'est plus ici dans la ressemblance, l'affinité, l'habitude, la vivacité, mais dans la causalité (« une faculté active, capable de former et produire ces idées » p. 63, 5^{ème} ligne) . S'il y a une passion en moi c'est qu'il y a ailleurs qu'en moi une action. La croyance en cet ailleurs (les corps matériels, les choses extérieures) est donc validée. C'est à bon droit que j'ai toujours pensé que j'avais un corps situé au milieu d'autres corps qui l'affectaient de diverses façons.
- Mais pourquoi cette faculté active ne peut être en moi ? pourquoi la pensée ou l'esprit ne pourrait-il pas se donner des idées sensibles ? parce qu'elles se produisent en moi sans moi selon la formule de Malebranche, et que la pensée ne peut pas s'autoaffecter du moins sans le savoir (car il y a le cas des émotions intérieures). Si c'est le caractère involontaire des idées sensibles qui est le signe certain qu'elles ne sont pas produites par moi, esprit ou chose qui pense, alors il faut inclure la volonté dans la définition de la chose qui pense, qui serait impensable si elle ne disposait pas d'une volonté libre.
- Lien entre Dieu non trompeur et inclination à croire que ce sont les corps extérieurs qui m'envoient les idées des qualités sensibles ; bref qu'il y a des corps et des choses hors de moi, comme je l'ai toujours cru. Validation d'une expérience pré-philosophique et commune, comme d'ailleurs l'expérience du libre arbitre ou le fait de l'union (voir les lettres de mai/juin 43).*

*Conclusion de ce premier moment de la 6^{ème} méditation : légitimer la croyance (naturelle, bon sens, sens commun, homme raisonnable), la *magna propensio* à croire qu'elles

(ces idées) me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles. D ne substitue pas le savoir à la croyance, mais limite le savoir par la croyance, qui n'est pas son opposé mais qui est une modalité du jugement distincte de celle de l'idée c et d : pas une évidence, mais une inclination, cf Hume sur la croyance (force et vivacité). Modalité propre aux choses relatives à l'union de l'âme et du corps (cf les 2 lettres de 1643, 21 mai et 26 juin : usage de la vie, conversations, pas de souci de légitimation). Ordre propre qui sera récusé par tous les post cartésiens (sauf Arnauld et peut-être Pascal) qui y verront une abdication inacceptable de la raison. * Pour D il y a une différence non réductible entre une croyance qui suit une idée claire et distincte (par ex, dans la 5^{ème} méditation, p55 : « dès que je comprends quelque chose clairement et distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ») et une croyance (une grande inclination) qui est le mode propre de la compréhension de l'union. La croyance n'est pas dans ce domaine un ersatz de savoir démonstratif, qu'il serait absurde de vouloir chercher dans un ordre de choses qui se comprend fort clairement, aussi clairement que les natures vraies et immuables inhérentes à notre entendement, mais par et dans l'expérience (comme la liberté)[\[1\]](#)

ANNEXE : SUR LA PENSÉE PASSIVE DE DESCARTES, DE J.-L. MARION, PUF, 2013, (SEMINAIRE DESCARTES, ENS ULM, SAMEDI 14 DECEMBRE 2013)

J'ai lu ce livre non seulement avec un intérêt constant, mais avec un intérêt croissant à mesure qu'il avance vers les questions contenues dans le dernier livre de Descartes (*Les passions de l'âme*) et, dans ce livre, aux questions sans doute les plus originales de ce traité : la question de l'admiration (très singulière, aucun cartésien et encore moins aucun non cartésien n'y a prêté attention) ; la question (très rapidement évoquée dans le livre de J.-L. Marion) des émotions intérieures, brève et étrange théorie de l'affection de l'âme par elle-même, d'une joie intérieure qui est de nature intellectuelle et non sensible, comme l'autre joie, la plus courante, dont elle peut tout à fait être dissociée ; et, bien sûr, la question de la générosité, à la fois passion et vertu (et même clé de toutes les vertus).

Je l'ai lu aussi avec un intérêt croissant à mesure que l'on franchit les étapes de la démonstration :

a) le statut de la preuve de l'union de l'âme avec mon corps (*meum corpus*) ; b) la modalité de l'union : qu'est-ce que ça change pour l'âme d'être unie avec un corps avec lequel elle forme un seul tout ; c) la détermination théorique ou épistémologique de cette union (la 3^{ème} notion primitive qui est non seulement irréductible aux deux autres mais qui ne peut être pensée comme une 3^{ème} substance, comme le sont l'âme et le corps) ; d) le passage de l'union à l'unité (où pointe alors la question de savoir si c'est le même soi qui pense et qui éprouve en lui la présence d'un corps dont il ne peut douter) ; et, e) l'aboutissement de cette enquête serrée à la question des passions de l'âme, non pas comme thème ou objet parmi d'autres objets de la philosophie de Descartes, mais comme la manifestation tardive mais décisive de l'essence même de la pensée : la pensée passive, c'est le titre du livre, c'est aussi et surtout la modalité la plus essentielle de la pensée ou de l'ego cogito, ce que Descartes aurait de plus en plus vu, ce qui se serait imposé à lui, plus que ce qu'il aurait méthodiquement découvert ("l'ultime découverte essentielle de Descartes" p. 71) .

Tel est le problème de fond de ce livre complexe : en quel sens doit-on entendre la passivité de la pensée pour que cette pensée passive non seulement ne soit pas entendue comme le niveau inférieur d'une pensée principalement active, ni comme seulement un des deux côtés de la pensée dont l'autre serait l'activité, mais comme la possibilité la plus propre de la pensée d'être affectée par ce corps « lequel par un certain droit particulier j'appell [ais] mien » dit Descartes. La thèse forte du livre étant que, de cette passivité comme condition d'exercice de la pensée, le moi, l'âme, le cogito non seulement ne peut se détacher, mais ne peut pas douter—le doute portant sur l'existence des corps extérieurs bien sûr, et de ce corps placé au milieu de ces corps extérieurs, mais non sur l'existence de ce *meum corpus*, trop intimement lié et présent à l'âme pour que celle-ci puisse s'en détacher :

« La pure intelligence ne souffre pas, dit J-L. Marion p. 70, donc ma mens doit prendre corps dans une chair pour souffrir ».

La chair, notion ultime eût dit Merleau-Ponty dont la pensée sur ces questions n'est pas sans lien avec celle de J-L. Marion non seulement parce qu'il s'est longuement et constamment penché sur ces questions mais aussi parce que sa pensée propre sur l'union de l'âme et du corps semble avoir accompagné implicitement la recherche de J-L. Marion. Merleau-Ponty évoquait aussi à propos de la vision " un mystère de passivité"[2]. La chair est au centre de ce livre, comme cette notion vers laquelle Descartes se serait approché au plus près avec la notion du *meum corpus*, distinct des *alia corpora*, comme la chair (Leib) est distincte du corps (Körper)[3].

Évidemment ce rapprochement ne va pas de soi, sinon en un sens banal : mon corps n'est pas un corps extérieur, matériel, objectif—comme celui d'un cadavre, qui est son corps mais qui n'a pas un corps sien, un corps propre. Son corps n'est plus qu'une *res extensa*. Mais c'est le propre des grandes interprétations de chercher le passage à la limite de la lettre, et de trouver la clé de l'interprétation d'une pensée dans un concept, une notion, une question qui ne se trouvent pas littéralement dans le texte. Ce que Descartes aurait cherché à penser ce n'est ni l'âme ni le corps comme deux substances qui s'excluent mutuellement (le concept de l'une étant établi principalement comme la négation du concept de l'autre), mais c'est *meum corpus*, la chair, qui éprouve des sentiments (sensations), qui éprouve de la douleur, etc.

J-L. Marion qui connaît à fond et lit si intelligemment les textes de Descartes sait très bien ce qui peut lui être objecté : ce corps qui peut être détaché de moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense dans la 2^{ème} méditation est autant celui de Descartes que ce corps auquel il est intimement uni, pour lequel il souffre, etc. de la 6^{ème} méditation. Il ne voit peut-être pas avec ces yeux de chair, peut-être n'a-t-il même pas d'yeux, de mains, de corps mais il pense voir et cette pensée selon Descartes ne dépend pas des organes du corps. Certes sentir ne se peut sans un corps (lit-on dans la 6^{ème} méditation), mais je peux penser avoir chaud (calescere) alors qu'il n'y a aucun feu qui cause de la chaleur dans mon corps, comme dans le rêve. Je ne peux pas ôter de ma pensée les images des choses (à peine cela se peut-il, concède Descartes au début de la 3^{ème} méditation), mais à ce stade de l'investigation métaphysique le corps, le mien comme celui des autres, est une image parmi d'autres images, image centrale sans doute mais seulement une image, au même titre que les images de toutes les autres choses. Alors que ma pensée ou moi qui pense sont « quelque chose », c'est-à-dire existent, ce que l'on ne peut pas dire des images qui apparaissent et disparaissent, mais ne demeurent pas comme demeurent des choses dont c'est la caractéristique, comme ma pensée ou moi-même qui sont de ce point de vue des choses. Ma pensée n'est-elle pas alors différente de mon corps, comme une vraie chose l'est d'une simple image ? Mais je laisse cette question.

En lisant ce livre, impressionné par la force des arguments textuels et conceptuels assénés par Marion afin de montrer l'indissociabilité (pour ne pas dire l'identité) du *meum corpus* et de ma pensée, je me suis quelquefois trouvé dans la situation inverse de celle d'Élisabeth après la lecture des *Méditations* : elle avoue à Descartes qu'il l'a tellement convaincue de la distinction du corps et de l'âme que c'est maintenant leur union qu'elle ne comprend plus... Les « raisons » qui prouvent l'union dans le livre de Marion sont en effet si fortes qu'elles finissent par brouiller les critères de la distinction substantielle ou réelle entre l'âme et le corps.

Quelle union ou quelle distinction peut-on établir entre l'union et la distinction du corps et de l'esprit (p. 31)? Tel est bien le problème, celui de l'union *entre l'union et la distinction* (car il faut tenir les deux bouts de la chaîne, voir le ch. V intitulé : L'union et l'unité). Il ne peut pas s'agir d'une double conception de l'âme, active en tant que distincte du corps, passive en tant qu'unie avec son corps (images, sentiments, pensées confuses) : les idées étant des perceptions de l'âme, celle-ci est passive comme entendement, et active comme volonté. Certes les deux formes de passivité sont différentes en ce que l'une, celle des perceptions de l'entendement, peut être claire et distincte, alors que l'autre, celle de l'âme unie au corps (le vrai homme) demeure toujours obscure et confuse en raison de ce mélange. En un mot : la passivité peut-elle se dire en un seul sens ? quand l'âme sent, elle se sent (p.237), mais quand l'âme connaît clairement et distinctement une idée, ne se connaît-elle pas aussi elle-même (n'est-ce pas d'ailleurs ce que Descartes conclut de son analyse dite du morceau de cire ? son esprit est alors mieux connu que les autres choses).

Dans la générosité (à très juste titre présentée comme l'effet d'un retournement théorique de la distinction passions/volontés), ou dans l'estime légitime de soi en raison du bon usage du libre arbitre, l'âme ressent bien des émotions provenant de son union avec le corps (les mouvements des esprits provoquant l'admiration, la joie, et même la satisfaction intérieure d'avoir accompli de bonnes actions), mais la raison pour laquelle elle s'estime est on ne peut plus clairement perçue, ou représentée : la générosité n'est pas seulement un sentiment de soi, c'est aussi et inséparablement une connaissance de soi (« ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes » écrit Descartes au début de l'article 154 des *Passions de l'âme*).

« Passion de l'activité » : c'est par ce bel oxymore que J-L. Marion définit la générosité, passion et vertu tout à la fois. Nous sommes au cœur du paradoxe que ce livre déploie avec grande rigueur et profondeur philosophiques : se rendre passif, aller au-devant de la passivité de la pensée par la pensée, cela ne fait-il pas de la passivité non pas le contraire de l'activité, mais la façon dont la pensée peut se rendre attentive, réceptive à un donné qui ne peut se manifester que sous ce mode ? L'attention est une passivité recherchée et même produite par l'âme. Elle est la synthèse de l'activité et de la passivité, l'unité en acte de l'entendement qui conçoit son objet et de la volonté qui retient l'entendement dans les limites de cette pure conception ou intellection pure que l'interprétation de Marion a tendance à ignorer au profit

des pensées où l'esprit agit avec le corps. Plutôt que l'attention dans laquelle Laporte et Ricœur ont vu à juste titre le centre de la pensée cartésienne, c'est l'affection que Marion cherche à apercevoir au cœur de « la pensée passive de Descartes ».

[1] Je me permets de renvoyer à mon étude sur Les fonctions de l'expérience, dans *Descartes chemin faisant*, Encre marine, 2010 (chapitre 2) .

[2] *L'œil et l'esprit*, op. cité, p. 52.

[3] Sur cette distinction, on se reportera au livre de Didier Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981.

TEXTES.

¹*Entretien avec Burman* (sur la Méditation sixième), édition de la Pléiade, pages 1377-1379.

« ... leur existence »

C'est-à-dire mon corps, dont je me sers pour imaginer.

« ...encore que je ne l'eusse point... »

Je serais alors comme les anges, qui n'imaginent pas.

« ...à le considérer... »

OBJECTION : Que signifie le considérer ? Considérer est-il comprendre ? Si oui, pourquoi faire la distinction ? Si non, l'âme est donc plus qu'une chose intelligente ou pensante, et ainsi, avant d'avoir un corps, elle a le pouvoir de considérer le corps ; ou bien ce pouvoir lui vient-il de son union avec le corps ?

REPONSE : C'est un mode spécial de penser qui a lieu comme suit. Quand les objets extérieurs agissent sur mes sens, et y dépeignent leurs idées ou plutôt leur figure, alors l'âme, quand elle remarque des images qui se trouvent dépeintes dans la glande, est dite *sentir*. Quand, au contraire, ces images ne sont pas dépeintes dans la glande par les choses extérieures elles-mêmes, mais par l'âme seule, qui, en l'absence des choses extérieures, les représente et les forme dans le cerveau, alors, c'est l'*imagination* ; si bien que la différence entre l'imagination et les sens consiste seulement en ceci, que dans le second cas, les images sont dépeintes par les objets extérieurs, qui sont présents, dans le premier, au contraire, par l'âme, sans les objets extérieurs, pour ainsi dire à fenêtres closes. On voit ainsi clairement pourquoi je peux imaginer un triangle, un pentagone ..., mais non un chiliogone, etc. L'âme pouvant facilement former trois lignes dans le cerveau et les y tracer, elle peut alors facilement les considérer, et imaginer ainsi un triangle, un pentagone, etc. Mais ne pouvant pas mener et former mille lignes dans le cerveau, sinon confusément, il en résulte aussi qu'elle n'imagine pas le chiliogone distinctement, mais seulement de façon confuse ; et il en va de telle sorte que nous ne pouvons que très difficilement imaginer même un heptagone ou un octogone. L'auteur, qui est assez imaginatif et qui s'est longuement exercé en cette matière, peut assez distinctement les imaginer ; mais d'autres ne le peuvent pas aussi bien. Il apparaît aussi clairement de quelle manière nous pouvons voir ces lignes comme présentes, comment aussi il peut être besoin d'une singulière tension d'esprit pour imaginer, et pour considérer ainsi le corps. En effet cela est évident d'après ce qui vient d'être dit. »

Commentaire : L'objection de Burman porte sur le statut de l'imagination comme « mode spécial de penser » que Descartes fait intervenir dans le premier temps de sa démonstration de l'existence des choses corporelles. Rappelons le texte précis des Méditations sur lequel Burman demande à Descartes de revenir : « si quelque corps existe auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles : en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelque une des idées qu'il a en soi ; mais en imaginant il se tourne vers le corps... » Que signifie « considérer » : concevoir ou imaginer ? L'alternative dans laquelle Burman enferme la question recouvre bien le champ des possibles et à cet égard vise juste. De deux choses l'une : soit considérer ne signifie que comprendre, entendre, et alors ne se distingue pas de la simple opération de l'intellection, mais le terme ne fait alors qu'exprimer l'essence de l'âme, substance intelligente et pensante : pourquoi donc faire la distinction ? Or Descartes la fait bien : cette façon de penser « diffère » de la pure intellection, distinction certes atténuée par l'adverbe « seulement ». Soit considérer désigne une opération spécifique de mon imagination, l'esprit se tournant vers le corps, ce que dit la lettre du texte, mais alors l'âme serait-elle davantage que chose pensante et intelligente ? D'où lui vient ce pouvoir ? Question qui appelle une nouvelle alternative : Soit elle posséderait ce (mystérieux) pouvoir de considérer le corps *avant* même d'avoir un corps (hypothèse que sa seule formulation semble suffire à disqualifier), soit elle ne tirerait ce pouvoir qu'*après*, c'est-à-dire de son union avec le corps. Cette difficulté relevée par Burman est à rapporter à l'enjeu de la preuve de l'existence des corps, le statut de l'imagination n'est pas seulement épistémologique (montrer les limites de l'imagination par rapport à l'entendement avec l'exemple du chiliogone) mais ontologique, car la description de cette

opération de l'esprit considérant les choses corporelles implique l'existence, et l'union, de deux substances. Soit l'imagination est un pur pouvoir de l'esprit, et on peut imaginer sans corps ; mais alors on ne sort pas de l'argument du rêve ! (A rapprocher de l'objection d'Hyperaspistes, juillet 1641 : cf. texte suivant) Descartes lui-même écarte cette hypothèse : « je serais alors comme les anges, qui n'imaginent pas ». Soit on ne peut imaginer sans corps, le texte de Descartes confirme cette seconde hypothèse, et alors la seule imagination, dont l'existence en tant de façon de *penser* est incontestable, devrait suffire à prouver l'existence des corps, ou du moins d'*un* corps, le mien. Cependant, l'expérience de l'imagination, dans la sixième Méditation, ne suffit pas à la démonstration, car elle ne permet pas d'aller plus loin qu'une conjecture. (AT IX, 58, §4). En fait, l'alternative de Burman vient de ce que la considération des corps est tantôt prise comme pensée, appartenant à l'âme seule, tantôt comme appartenant en propre à l'union de l'âme et du corps. Or il faut penser cette union comme primitive, à l'instar des notions de l'âme et du corps (cf. à Elisabeth, 21 mai et 28 juin 1643), faute de quoi on tombe dans d'insolubles contradictions. Il n'en reste pas moins que la passivité trop relative de l'imagination (Descartes ne décrit-il pas dans sa réponse à Burman l'effort de contention d'esprit que demande la considération des corps, signe d'une activité du sujet, qui plus est variable d'un individu à l'autre en fonction de leur pratique de la géométrie ?) ne permet pas de parvenir à une certitude suffisante concernant l'existence d'une réalité extérieure à mon esprit qui l'affecterait d'une façon telle qu'il ne se pourrait affecter lui-même. C'est du côté des sens que la méditation va devoir chercher. Le texte suivant, à Hyperaspistes, explicite bien ce que Descartes entend démontrer, en répondant à l'objection de ce correspondant (citée supra).

1DESCARTES, lettre à Hyperaspistes, août 1641. AT III, 427-429. Traduction J.-M. Beyssade.

«Je n'ai jamais nié que notre esprit ait la faculté d'amplifier les idées des choses ; mais que ces idées ainsi amplifiées, et la faculté de les amplifier de la sorte, ne pussent être en lui, si l'esprit même ne tirait son origine de Dieu, dans lequel toutes les perfections où cette amplification peut atteindre existent véritablement, je l'ai souvent inculqué ; et je l'ai prouvé par cette raison qu'un effet ne peut avoir aucune perfection qui n'ait été auparavant dans sa cause. Et il n'y a personne qui croie que les atomes soient causes d'eux-mêmes, qui puisse passer en cela pour très subtil philosophe, parce qu'il est manifeste par la lumière naturelle que seul l'unique être souverain peut être indépendant de tout autre. Et quand on dit qu'une toupie n'agit pas sur elle-même lorsqu'elle tourne, mais seulement qu'elle subit passivement l'action du fouet, encore qu'il soit absent, je voudrais bien savoir de quelle manière un corps peut souffrir d'un autre qui est absent, et comment l'action et la passion sont distinguées l'une de l'autre ; car j'avoue que je ne suis pas assez subtil pour pouvoir comprendre comment une chose peut souffrir d'une autre qui n'est point présente, et même qu'on peut supposer ne plus exister, si, par exemple, aussitôt que la toupie a reçu le coup de fouet, le fouet cessait d'être. Et je ne vois pas ce qui pourrait empêcher qu'on ne pût pareillement dire qu'il n'y a plus maintenant d'actions dans le monde, mais que tout ce qui se fait est l'effet passif des premières actions qui ont été dès la création de l'univers. *Pour moi, j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle est rapportée au terme d'où part l'action ou à celui où elle se termine et en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne entièrement qu'il*

y ait durant le moindre moment une passion sans action. Enfin, bien que je demeure d'accord que les idées des choses corporelles, et même, sinon certes tout ce monde visible, ainsi qu'on m'objecte, mais bien l'idée d'autant de choses qu'il y en a dans ce monde visible, puissent être produites par l'esprit humain ; c'est toutefois mal raisonner que d'inférer de là que nous ne pouvons savoir s'il y a quelque chose de corporel dans la nature. Et mes opinions ne nous jettent dans aucune difficulté, mais seulement les conséquences qui en sont mal déduites : car je n'ai pas prouvé l'existence des choses matérielles de ce que leurs idées sont en nous, mais de ce qu'elles nous adviennent de telle sorte que nous avons conscience qu'elles ne sont pas faites par nous, mais qu'elles nous viennent d'ailleurs. »
(Nous soulignons.)

1Descartes, *Principes de la philosophie, Seconde partie : Des principes des choses matérielles. Articles 1 à 3.*

Descartes nous propose une démonstration de l'existence des corps sensiblement simplifiée et différente de celle de la *Méditation Sixième*.

« Art.1 Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps.

Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée ; parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose ; mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement, une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper ; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps du dehors, auxquelles elle est entièrement semblable. Or puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a déjà été remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.

Article 2. Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la

disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. Mais ce n'est pas ici l'endroit où je prétends en traiter particulièrement.

Article 3. Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement. »

1. LEIBNIZ, *Remarques sur la partie générale des principes de Descartes*. In : *Opuscules philosophiques choisis*, VRIN, 1966, trad. Paul Schrecker.

« Sur l'art. 1. Faible est l'argument par lequel Descartes essaye de démontrer l'existence des choses matérielles ; mieux eût valu ne pas le proposer. Voici l'essentiel de cet argument : la raison des sensations que nous avons de choses matérielles est au dehors de nous ; donc ces sensations nous viennent ou bien de Dieu, ou bien d'un autre être, ou bien des choses elles-mêmes ; or, ces sensations ne viennent pas de Dieu, si les choses n'existent pas, car autrement Dieu serait trompeur ; elles ne viennent pas d'un autre être, ce que Descartes a oublié de prouver ; donc elles viennent des choses mêmes, et par conséquent ces choses existent. On peut y répondre que les sensations peuvent venir d'un être différent de Dieu, car de même que Dieu, pour certaines raisons importantes, permet d'autres maux, il peut aussi permettre cette tromperie, sans être pour cela trompeur ; surtout puisque cette tromperie ne nous fait pas de tort et qu'à cet égard il nous serait plutôt dommageable de ne pas être trompés. En outre, il y a un sophisme dans cet argument, puisqu'il omet de considérer que nos sensations pourraient venir de Dieu ou d'un autre être et que cependant le jugement (sur la cause de la sensation, sur la question de savoir si elle provient d'un objet réel hors de nous) et par conséquent la tromperie pourrait être de notre fait. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque nous considérons les couleurs et les autres choses de ce genre comme des objets réels. Au surplus les âmes peuvent avoir mérité par des péchés antérieurs d'être condamnées à vivre cette vie pleine d'erreurs et à prendre les ombres pour des réalités. Les Platoniciens se semblent pas avoir repoussé cette idée ; cette vie leur apparaissait semblable à un songe dans l'antré de Morphée, l'esprit, avant de venir dans ce monde, ayant perdu la raison en s'abreuvant au Léthé, ainsi que chantaient les poètes. »

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIème Méditation (dir. Delphine Kolesnik-Antoine, éd. Kimé, 1998), notamment l'article de Philippe Desoche, p. 60-82 : *Parole divine et nature humaine : la preuve cartésienne de l'existence des corps face à la critique de Malebranche*.

Lectures de Descartes, dir. F.de Buzon, E. Cassan, D. Kambouchner. Ed. Ellipses, 2015.

Thibaut Gress, *Leçons sur les méditations métaphysiques de Descartes*, Ellipses, 2013. (p. 217-255)

Martial Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier 1953* (Tome 2 entièrement consacré à la Sixième méditation !)

Pierre GUENANCIA :

Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, PUF, 1983, revu et augmenté, TEL, 2012.

Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible*, Gallimard, 1998.

Pierre Guenancia, *Descartes. Bien conduire sa raison*. Gallimard, « Découvertes », 1996.

Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, 2000.

Pierre Guenancia, *Descartes, chemin faisant*. Les Belles Lettres/Encre marine, 2010.

Pierre Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Encre marine, 2013.

Pierre Guenancia, *La voie des idées. De Descartes à Hume*. PUF, 2015.

MEDITATION SIXIEME: PLAN SECONDE
MOITIE DE LA DISTINCTION REELLE ENTRE L'AME
ET LE CORPS

MEDITATION SIXIEME

Seconde moitié : de la distinction réelle entre l'âme et le corps.

AT VII, p. 80-90 ; AT IX, p. 63-72.

Texte latin, AT VII	Trad. De Charles d'Albert, duc de Luynes. AT IX	Plan de la démonstration suivant les paragraphes
§11 p80 §12	§22 p63, 64	Les choses corporelles <i>existent</i> mais leur connaissance reste confuse et douteuse, non comme objets généraux d'une conception claire et distincte mais comme choses particulières ou qualités générales mais sensibles, objets de perception des sens. Enjeu : la véracité divine me laisse espérer que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude, possibilité qui reste à établir.
	§23 p64	Enoncé d'une nouvelle règle de vérité : la nature est Dieu même, ses enseignements contiennent donc nécessairement de la vérité.
§13	§24	1 ^{er} enseignement : par la douleur et les sentiments de faim et de soif la nature m'indique des indispositions et besoins de mon corps.
§14 p81	§25	2 ^{ème} enseignement : je ne suis pas seulement logé en mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais compose comme un seul tout avec lui.
§15	§26	3 ^{ème} enseignement : la perception désagréable ou non des corps environnant le mien me renseignent sur ce qui l'incommodent ou l'avantagent, c'est-à-dire sur ce qui est utile ou nuisible à l'homme que je suis.
§16 p82	§27 p65	Rappel d'enseignements douteux qu'il me semble devoir tirer de la nature. Exemples : le vide, les qualités sensibles.
§17 p82,83	§28	Définition des enseignements de nature, à ne pas confondre avec la connaissance par la lumière naturelle.
	§29 p66	Exemples de confusions : la lueur de l'étoile et la flamme du petit flambeau ; la chaleur de la flamme et la chaleur dans la flamme.
	§30	Exemple du vide et explication des erreurs touchant l'enseignement des sens par la confusion entre la règle d'évidence et celle d'utilité : les perceptions des sens qui ont été mises en moi par la nature et signifient à mon esprit ce qui est utile ou nuisible au composé que je suis ne doivent pas être reçues comme moyen de connaître la nature des corps qui les ont suscitées.
§18 p83	§31	Objection d'un autre type d'erreurs, non imputables à mon jugement, mais où « je suis directement trompé par ma nature ». Exemple du poison.
§19 p84, 85	§32 p67	Cas de l'hydropique, parallèle avec l'horloge mal faite. Les deux façons d'expliquer la nature : si on ne s'en tient pas à une simple dénomination, il est aussi naturel au malade de se nuire qu'à l'homme bien portant d'être utile à soi-même.
§20	§33 p68	Problème : la difficulté de l'hydropique demeure : au regard de tout le composé, c'est bien une « véritable erreur de nature ». Conflit entre la bonté de Dieu, et donc de l'ordre naturel, et la nature trompeuse et fautive de l'homme.
§21 p85, 86	§34	Examen du problème : 1) indivisible, l'âme est unie à un corps divisible.
§22	§35 p69	2) côté esprit : l'esprit reçoit <i>immédiatement</i> des impressions en provenance d'une petite partie de cette partie du corps qu'est le cerveau.
§23 p86, 87	§36	3) côté corps : la communication des mouvements des extrémités nerveuses jusqu'aux parties internes du cerveau n'est pas immédiate mais emprunte un parcours obligé. De même que dans une corde ABCD on meut D en tirant sur A, c'est un mouvement du pied excité vers la jambe, puis la cuisse, les reins, le dos, le col et enfin le cerveau qui fait que l'esprit sent la douleur <i>comme si</i> elle était dans le pied.

Stage phl0301 l'union de l'âme et du corps chez Descartes.
16 décembre 2015
BD

§24 p87, 88	§37 p70	4) du corps à l'esprit : chaque mouvement du corps ne cause qu'un sentiment déterminé à travers l'impression que l'esprit reçoit immédiatement du cerveau. Ce qui montre une nature bien faite est que le mouvement du corps produit ainsi, entre plusieurs sentiments possibles, le plus utile à la conservation du corps sain.
	§38	Exemple d'application : l'indisposition du pied entraîne un mouvement des nerfs plus fort qu'à l'ordinaire = avertissement utile à l'esprit pour en chasser la cause.
	§39	Un même mouvement des nerfs qui aurait suscité un autre sentiment aurait pu porter l'esprit à localiser la douleur ailleurs qu'en son point d'origine, ce qui aurait été moins utile.
	§40	Application à la sécheresse du gosier excitant un mouvement spécifique des nerfs qui fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif.
§25 p88, 89	§41	5) conséquence : la souveraine bonté de Dieu est compatible avec la faillibilité occasionnelle du composé âme-corps.
	§42 p71	Argument : Dans des cas comme celui de l'hydropique, le sens est certes naturellement et réellement trompé, mais l'erreur reste « raisonnable » en tant qu'exception à la règle ordinaire.
§26 p89, 90	§43	Conclusion : « tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux » La confiance ordinaire ainsi rétablie, avec la garantie de la véracité divine, dans le témoignage des sens en ce qui concerne l'utile et le nuisible pour le corps, permet la sortie définitive de ce qu'il restait des « doutes hyperboliques et ridicules » de la première Méditation, notamment l'argument général de l'indistinction du sommeil et de la veille (critère de la continuité des perceptions).
	§44 p72	Ce qui n'empêche pas de reconnaître la faillibilité humaine, notamment touchant les choses particulières perçues par les sens, et l'infirmité de notre nature (sans pour autant accuser la nature, dont l'ordre est permis par la bonté et la toute-puissance divine.)

TEXTES

Texte 1

« Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; 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.

Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent. Car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre ; car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps.

C'est pourquoi, puisque, dans les Méditations que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul ou à l'âme seule. A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma Réponse aux sixièmes objections ; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on les doit attribuer.

Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ; et que nous avons attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connaissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous sommes servis, pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous pour connaître le corps, et tantôt de celles qui y sont pour connaître l'âme, selon que ce que nous leur avons attribué a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. »

Descartes, *A Elisabeth*, 21 mai 1643.

Texte 2

« Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose,

c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est 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 corps. »

Descartes, *A Elisabeth*, 28 juin 1643.

Texte 3

« Estimeriez-vous davantage un patron de navire, qui au travers des flots et des tempêtes mènerait à port un vieux vaisseau tout crevassé, dégarni de voiles et de cordages, que celui qui y aurait conduit un navire tout neuf, bien équipé de toutes choses, ayant le vent en poupe, et la marée favorable ? »

Guillaume DU VAIR, *La philosophie morale des stoïques*, 1641 (in *Œuvres*, Slatkine, 1970, p.258).
Cité par Thierry Gontier, in *Union et distinction de l'âme et du corps, lectures de la VIème Méditation*, éd. Kimé, p.92.

Texte 4

« S'ils [les esprits] n'étaient corporels, ils ne seraient pas passibles, et capables de souffrir comme ils font, l'humain reçoit de son corps plaisir, déplaisir, douleur aussi bien à son tour. (...) »

Aucuns philosophes empêchés (...) à bien joindre et unir l'âme au corps, la font demeurer et résider en celui-ci comme un maître en sa maison, le pilote en son navire, le cocher en son coche : mais c'est tout détruire, car ainsi ne serait-elle point forme ni partie interne de l'animal ou de l'homme, elle n'aurait besoin des membres du corps pour y demeurer, ne se sentirait en rien de sa contagion (...) qui sont toutes absurdités.

(...)

« Il ne s'élève point tant de flots et d'ondes en la mer, comme de désirs au cœur de l'homme. (...) [L'âme sujette à la passion de la colère est] comme un navire qui n'a ni gouvernail ni patron, ni voiles, ni aviron, qui court fortune à la merci des vagues, vents et tempêtes, au milieu de la mer courroucée. »

Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 7 : « *De l'âme en général* ». Éd. Fayard « corpus », 1986. Pp. 83, 96, 177, 182. Cité par Thierry Gontier, in *Union et distinction de l'âme et du corps, lectures de la VIème Méditation*, éd. Kimé, p.92.

Texte 5.

"(...) toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devrez avouer, soit en particulier, soit en public, 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 homme".

DESCARTES, Lettre à Regius, janvier 1642 (?) in *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Vrin, 1963, t. 2, pp. 914-915.

Texte 6.

« Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union ; 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. »

Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643.

Texte 7.

« 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 immortelle. »

Descartes, *Discours de La Méthode*, dernier paragraphe de la V^e partie

Texte 8. La comparaison entre l'âme et le fontainier.

« Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent.

Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux, à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les concavités du cerveau sont les regards. De plus, la respiration, et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge, ou d'un moulin, que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continus. Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes de ses sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence : car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains carreaux tellement disposés, que, par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des roseaux ; et s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune qui les menacera de son trident ; ou s'ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l'eau contre la face ; ou choses semblables, selon le caprice des ingénieurs qui les ont faites. Et enfin quand *l'âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements. »

Descartes, *L'Homme*, (AT IX, 130-132), in *Le monde*, l'homme, éd. du seuil, coll. « sources » 1996 (A. Bitbol-Hespériès) s

La critique de la métaphore du pilote en son navire est en fait ancienne, et classique chez les successeurs de Platon :

Texte 9. « On dit que l'âme est dans le corps comme un pilote en son navire. La comparaison est bonne pour expliquer que l'âme est séparable du corps, mais elle ne tire pas au clair le mode d'union qui fait l'objet de notre recherche... »

PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3,21. (Trad. E. Bréhier, éd. Belles Lettres)

Texte 10.

§ 11. De même donc que la faculté de couper est l'essence de la hache, et que la vision est l'essence de l'œil, de même la veille est une réalité parfaite, une entéléchie; (413a) et l'âme est comme la vue et comme la puissance de l'instrument. Le corps n'est que ce qui est en puissance; et de même que l'œil est à la fois la pupille et la vue, de même aussi l'âme et le corps sont ici l'animal.

§ 12. Il est donc clair que l'âme n'est pas séparée du corps, non plus qu'aucune de ses parties, si toutefois l'âme est divisée en parties; car il peut y avoir réalité parfaite, entéléchie, même de certaines parties. Mais certes rien n'empêche que quelques autres ne soient séparées, parce que ces parties ne sont les réalités parfaites, les entéléchies d'aucun corps.

§ 13. Mais ce qui reste obscur encore, c'est de savoir si l'âme est la réalité parfaite, l'entéléchie du corps, comme le passager est l'âme du vaisseau.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici de l'âme ne doit guère être pris que comme une simple esquisse.

Aristote *De Anima* (Trad. Remakle) Livre II, 1, 413a

Texte 11. M. Frédéric de Buzon attire notre attention sur la conception de l'union de l'âme et du corps dans ce passage des *Regulae*, non encore thématized comme tel. A comparer avec le texte de la

Méditation Sixième et aussi avec le point 9 sur les trois degrés du sens dans les *Sixièmes Réponses* (cf. extrait texte 12).

En quatrième lieu, il faut concevoir que la force motrice ou les nerfs eux-mêmes prennent naissance dans le cerveau, qui contient l'imagination, laquelle les meut de mille façons, comme le sens commun est mû par le sens externe, ou la plume tout entière par son extrémité inférieure ; exemple qui montre comment l'imagination peut être la cause d'un grand nombre de mouvements dans les nerfs, sans qu'il soit besoin qu'elle en possède en elle-même l'empreinte, pourvu qu'elle possède d'autres empreintes dont ces mouvements puissent être la suite ; en effet toute la plume n'est pas mue comme sa partie inférieure. Il y a plus, elle paroît, dans sa plus grande partie, suivre un mouvement inverse tout-à-fait contraire. Cela explique comment naissent tous les mouvements de tous les animaux, quoiqu'on ne leur accorde aucune connoissance des choses, mais seulement une imagination purement corporelle, et comment se produisent en nous toutes les opérations qui n'ont pas besoin du concours de la raison.

Cinquièmement enfin, il faut concevoir que cette force par laquelle nous connoissons proprement les objets, est purement spirituelle, et n'est pas moins distincte du corps tout entier que ne l'est le sang des os et la main de l'homme ; qu'elle est une et identique, soit qu'avec l'imagination elle reçoive les figures que lui envoie le sens commun, soit qu'elle s'applique à celles que la mémoire garde en dépôt, soit qu'elle en forme de nouvelles, lesquelles s'emparent tellement de l'imagination qu'elle ne peut suffire à recevoir en même temps les idées que lui apporte le sens commun, ou à les transmettre à la force motrice, selon le mode de dispensation qui lui convient. Dans tous ces cas, la force qui connoît est tantôt passive et tantôt active ; elle imite tantôt le cachet, tantôt la cire ; comparaison qu'il ne faut prendre cependant que comme une simple analogie ; car, parmi les objets matériels, il n'existe rien qui lui ressemble. C'est toujours une seule et même force qui, s'appliquant avec l'imagination au sens commun, est dite voir, toucher, etc. ; à l'imagination, en tant qu'elle revêt des formes diverses, est dite se souvenir ; à l'imagination qui crée des formes nouvelles, est dite imaginer ou concevoir ; qui enfin, lorsqu'elle agit seule, est dite comprendre, ce que nous expliquerons plus longuement en son lieu. Aussi reçoit-elle, à raison de ces diverses facultés, les noms divers d'intelligence pure, d'imagination, de mémoire, de sensibilité. Elle s'appelle proprement esprit, lorsqu'elle forme dans l'imagination de nouvelles idées, ou lorsqu'elle s'applique à celles qui sont déjà formées, et que nous la considérons comme la cause de ces différentes opérations. Il faudra plus tard observer la distinction de ces noms. Toutes ces choses une fois bien conçues, le lecteur attentif n'aura pas de peine à conclure de quel secours chacune de ces facultés nous peut être, et jusqu'à quel point l'art peut suppléer aux défauts naturels de l'esprit.

Car comme l'intelligence peut être mue par l'imagination, et agir sur elle, comme celle-ci à son tour peut agir sur les sens à l'aide de la force motrice en les appliquant aux objets, et que les sens d'autre part agissent sur elle en y peignant les images des corps, comme en outre la mémoire, au moins celle qui est corporelle et qui ressemble à celle des bêtes, est identique avec l'imagination, il suit de là que si l'intelligence s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel ou d'analogue au corps, en vain espérera-t-elle du secours de ces facultés. Il y a plus, pour que son action n'en soit pas arrêtée, il faut écarter les sens, et dépouiller, autant qu'il est possible, l'imagination de toute impression distincte. Si, au contraire, l'intelligence se propose d'examiner quelque chose qui puisse se rapporter à un corps, il faudra s'en former dans l'imagination l'idée la plus distincte possible. Pour y parvenir plus facilement, il faut montrer aux sens externes l'objet même que cette idée représentera. La pluralité des objets ne facilitera pas l'intuition distincte d'un objet individuel ; mais si de cette pluralité on veut distraire un individu, ce qui est souvent nécessaire, il faut débarrasser l'imagination de tout ce qui pourroit partager l'attention, afin que le reste se grave mieux dans la mémoire. De la même manière, il ne faudra pas présenter les objets eux-mêmes aux sens externes, mais seulement en offrir des images abrégées, qui, pourvu qu'elles ne nous induisent pas en erreur, seront d'autant meilleures qu'elles seront plus courtes. Ce sont là les préceptes qu'il faut observer, si l'on ne veut rien omettre de ce qui est relatif à la première partie de notre règle. »

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle XII, (points quatrième et cinquième de la première partie).

Texte 12.

« 9. Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mêlé et disposé par ses objets ; et tels sont les sentiments de la douleur, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dits, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens. Par exemple, lorsque je vois un bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il sorte de lui de petites images voltigeantes par l'air, appelées vulgairement des espèces intentionnelles, qui passent jusques à mon œil, mais seulement que les rayons de la lumière réfléchis de ce bâton excitent quelques mouvements dans le cerveau même, ainsi que j'ai amplement expliqué dans le Dioptrique. Et c'est en ce mouvement du cerveau, qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment. De ce premier suit le second, qui s'étend seulement à la perception de la couleur et de la lumière qui est réfléchie de ce bâton, et qui provient de ce que l'esprit est si étroitement et si intimement conjoint avec le cerveau, qu'il se ressent même et est comme touché par les mouvements qui se font en lui ; et c'est tout ce qu'il faudrait rapporter au sens, si nous voulions le distinguer exactement de l'entendement. Car, que de ce sentiment de la couleur, dont je sens l'impression, je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré, et que de l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau, je détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton, quoi qu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et que pour ce sujet je l'aie rapporté à un troisième degré de sentiment, c'est néanmoins une chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul. »

Réponses aux sixièmes objections, point 9, extrait (AT IX, 236-237). Le point 9 est très éclairant et vaut d'être lu dans son intégralité.

Passages des réponses et objections relatifs à la seconde moitié de la Méditation sixième :

- *Quatrièmes objections*, faites par ARNAULD : *De la nature de l'esprit humain* (AT IX, notamment 158*-160) et *Quatrièmes réponses* (AT IX, notamment 177-178) :

* « On peut ajouter à cela que l'argument proposé semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens (laquelle néanmoins notre auteur réfute), que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme *un esprit vivant ou se servant du corps*. »

- *Réponses de l'auteur aux sixièmes objections faites par divers philosophes, théologiens et géomètres* : le point 2 (AT IX, 226-228 : différence entre unité de nature et unité de composition) ; et 2^e le point 9 (AT IX, 236-238 : les trois sortes de degrés du sens).

Méditation sixième, seconde moitié. De la réelle distinction de l'âme et du corps.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE:

Frédéric de Buzon : -

- René Descartes - *Abrégé de musique*, édition nouvelle, trad., présentation et notes par Frédéric de Buzon, Presses universitaires de France, 1987.

- Descartes, René (1596-1650) *Discours de la méthode ; suivi de La dioptrique*, éd. établie par Frédéric de Buzon, Gallimard, 1991

- *Descartes et les "Principia" II : corps et mouvement*, Frédéric de Buzon et Vincent Carraud Presses universitaires de France, 1994

- L'article « Mathesis universalis » in *La science classique : XVIe-XVIIIe siècle : dictionnaire critique*, sous la dir. de Michel Blay, Robert Halleux ; Flammarion, 1998.

- *Le vocabulaire de Descartes*, Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, Ellipses, 2002.

- Malebranche : *les Conversations chrétiennes*, PUF, 2004.

- Descartes, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et de Denis Kambouchner, vol. 3 : Présentation générale du volume, édition de la Dioptrique, des Météores, traduction des Excerpta mathematica, édition du Traité de mécanique, Paris, Gallimard, 2009.

- Descartes, *Œuvres complètes*, vol. 1 : traduction et annotation des Beeckmaniana, de l'Abrégé de musique, du Parnassus, révision du texte et de la traduction des Règles pour la direction de l'esprit. (2012).

- *Lectures de Descartes*, sous la direction de F. de Buzon, E. Cassan, D. Kambouchner, éd. Ellipses, 2015.

Autres :

In : *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIème Méditation* (dir. Delphine Kolesnik-Antoine, éd. Kimé, 1998) :

-Thierry Gontier, Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ?

-D. Kolesnik-Antoine « Comme un pilote en son navire », Arnauld lecteur de la VIème Méditation.

-Edouard Mehl, remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque.

PLAN GENERAL DES PASSIONS DE L'ÂME.

Composé « dans un premier crayon » (à *Elisabeth*, mai 1646, texte 5) lors de l'hiver 45-46 (texte 2) de 2 parties, une « partie physique » et une « partie morale » (texte 4), Descartes lui adjoint en 49 une troisième partie qui développe la seconde en vue de sa publication (texte 6).

Partie I : Des passions en général, et par occasion de toute la nature de l'homme.

Partie II : Du nombre et de l'ordre des passions, et l'explication des six primitives.

Partie III : Des passions particulières.

La partie I : une introduction puis 4 moments

Introduction : Art. 1 à 6 : principes généraux et règles de méthode en vue d'éviter certaines erreurs répandues.

Moments 1 à 3, selon l'ordre de la distinction des trois notions primitives présentées dans les lettres à Elisabeth des 21 mai et 28 juin 1643 :

Moment 1 : art. 7 à 16 : les fonctions propres au corps (le corps seul, physiologie cartésienne)

Moment 2 : art. 17 à 29 : les fonctions et opérations propres de l'âme (l'âme seule, vers la définition des passions de l'âme, art. 27 à 29)

Moment 3 : art. 30 à 40 : l'union de l'âme et du corps (question de leur interaction).

Moment 4 : art. 41 à 50 : l'aspect moral (le pouvoir de l'âme sur le corps (41_44) et sur les passions (45-50).

La partie II :

Art. 50 à 69 : dénombrement des passions déduites à partir des six primitives.

Art. 70 à 95 : analyse psychologique

Art. 96 à 138 : analyse physiologique

Art. 139 à 148 : aspect moral : l'usage des passions pour le bien de l'âme. (Canonique)

La partie III : ajoutée, reprend et poursuit l'analyse des six primitives et de leurs dérivées.

Art. 149 à 210 : analyse et usage des diverses passions détaillées, celles qui dominent l'âme/celles qui la laissent libre.

Art. 211 et 212 : remède général contre les passions, condition de la sagesse.

(Voir texte 7 : présentation de ce plan par ALAIN.)

PLAN DETAILLE DE LA PARTIE I :

Descartes, *Les passions de l'âme*, première partie.

Plan détaillé de la partie I :

Introduction

(Art. 1-6) : principes généraux :

Identité réelle action/passion, différence agent/patient. (1)

Distinction réelle âme/corps et de leurs fonctions respectives (2-3)

Correction du préjugé vitaliste qui fait procéder la chaleur du corps et le mouvement des membres non du corps mais de l'âme (4-5)

Comparaison mécaniste vivant/mort = machine « bien montée »/ « rompue » (6)

Moment 1 Art. 7 -16 : fonctions propres au corps :

Description brève de la machine de notre corps (7)

Principe corporel des mouvements : la chaleur du cœur (8)

Mécanisme du cœur (9) et production (et définition) des esprits animaux (10)

Mécanisme des muscles, rôle des esprits animaux (11)

Mécanisme de l'action des objets extérieurs sur les organes des sens et explication de la diversité du mouvement des esprits animaux : 1) par la structure particulière des circuits constituant la machine de notre corps (12-13) ; 2) par l'inégale agitation des esprits, en raison des variations dans la matière sanguine (14-15).

Bilan : autant de mouvements qui s'expliquent sans l'aide de l'âme par la seule composition de la machine du corps. Comparaison avec une montre. (16)

Moment 2 Art. 17-29 : fonctions propres de l'âme.

Vers une définition spécifique (et nouvelle) des passions de l'âme à proprement parler :

(17) Les pensées soit actions soit passions de l'âme : définition à partir de la distinction volonté/perception.

(18) Les volontés soit se terminent en l'âme même, soit se terminent en notre corps

(19) Les perceptions sont soit causées par l'âme, soit causées par le corps. Difficulté relative à l'aperception, mieux nommée action que passion.

Cas de l'imagination, plutôt action en tant que productrice (20) ou passion en tant que rêveuse ou nonchalante (plutôt « l'ombre et la peinture » des passions causées par le corps). (21)

(22) analyse de toutes les autres perceptions, celles qui dépendent des nerfs; tripartition selon qu'elles sont rapportées-soit aux objets de dehors (23) -soit à notre corps (24) -soit à notre âme (25) lesquelles constituent les « passions de l'âme » proprement dites, objet de ce traité.

(25-29) : signification propre par restriction :

Distinction sensation /passion (25)

Difficulté relative à certaines perceptions de l'imagination : une autre causalité productrice des passions : non plus le mouvement des nerfs excités par l'objet, mais le mouvement fortuit des esprits. (26)

Descartes, *Les passions de l'âme*, première partie.

Définition synthétique des passions (27) : {genre prochain} perceptions *ou* sentiments *ou* émotions (selon art. 17); {différence spécifique} rapportées particulièrement à l'âme (selon 25) et causées, entretenues, fortifiées par quelque mouvement des esprits (et pas forcément des nerfs, selon art.25). Explication de la « 1ère partie » (le genre prochain) (28) et de la « seconde » (différence spécifique) (29)

Moment 3 : art. 30-40 : l'union de l'âme et du corps.

(30-33) : problème de l'unité du composé : localisation de l'union dans la petite glande.

(30) en quel sens l'âme, indivisible, est conjointement unie à toutes les parties du corps qui s'en trouve en quelque façon indivisible.

(31) cependant plus particulièrement unie à la glande pinéale

(32) argument de l'unicité de la glande

(33) réfutation de la localisation dans le cœur

(34-40) application de cette localisation à l'explication de l'interaction âme/corps.

(34) explication physique des actions comme des passions de l'âme et par les mouvements et par la situation dans le corps de ce tout petit corps qu'est la glande pinéale.

(35-40) exemples d'application, mise à l'épreuve du modèle proposé.

(35) exemple privilégié de la vision

(36-39) exemple de passion au sens propre : la peur ou la hardiesse. Description du « circuit » qui conduit du mouvement entrant du corps extérieur sur les nerfs au mouvement sortant du corps. (36-37) Mouvements indépendants de l'âme (38) bien que divers d'un individu à l'autre (39)

(40) Transition de l'aspect physique à l'aspect moral : l'effet naturel des passions est d'induire un comportement, en incitant l'âme à vouloir certaines choses.

Moment 4 : Art. 40-50 : l'aspect moral.

(41) les deux sortes de pensées : la volonté libre par nature/les pensées dépendantes des actions qui les produisent.

(42-44) les pouvoirs de l'âme sur le corps : action directe de la volonté.

(42) Conditions matérielles de la mémoire

(43) imagination, attention, volonté du mouvement.

(44) Pouvoir de l'habitude

(45-50) pouvoir de l'âme sur les passions : action indirecte.

(45) action indirecte sur les passions par l'action sur les représentations

(46) limite du pouvoir de la volonté : dimension émotive.

(47-50) conditions du combat entre l'âme et les passions

(47) critique du modèle classique de la passion comme combat entre deux puissances dans l'âme même

(48) Âmes fortes et âmes faibles

(49) nécessité de la connaissance de la vérité

(50) même faible, une âme peut acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

LES PASSIONS DE L'ÂME, PARTIE 1.

Les articles 1 à 6 constituent comme une introduction en énonçant des remarques générales qui sous-tendent le double objet de cette première partie : proposer une définition générale des passions de l'âme tout en présentant un traité en abrégé de la nature de l'homme, comme l'annonce de façon programmatique le titre de la partie. Descartes entend en effet traiter des passions « seulement en physicien » (cf. réponse à la seconde lettre tenant lieu de préface, AT XI, 326) tout en reconnaissant n'y avoir pas mis aussi tous les principes de physique » dont il s'est servi (cf. texte 5 : à Elisabeth, mai 46). Ces remarques ou rappels consistent en trois considérations introductives de nature différente :

- a. Identité réelle de l'action et de la passion, qui sont deux noms pour désigner une seule et même chose selon qu'on la regarde du côté de l'agent ou du patient (art. 1) : ainsi l'âme est si immédiatement unie au corps, que ce qui est une passion en l'âme est une action dans le corps. D'où l'importance, pour concevoir clairement et distinctement ce qui est passion en nous, de bien distinguer ce qu'il faut attribuer au corps d'un côté et à l'âme de l'autre dans les diverses fonctions qui sont en nous. (art.2)
- b. Rappel de la règle qu'il faut suivre à cet effet : ce que nous expérimentons être en nous mais qui appartient *aussi* à des corps inanimés ne peut appartenir qu'à notre corps ; « et au contraire... tout ce qui est en nous et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme ». (art.3) On reconnaît la règle que Descartes fait déjà valoir dans les *Méditations métaphysiques* : les substances *connues* clairement et distinctement doivent être considérées comme *réellement* distinctes. La stricte application de cette règle nous permet ainsi d'attribuer la chaleur et le mouvement des membres au seul corps, et les pensées à la seule âme. (art.4)
- c. Correction de l'erreur vitaliste ou animiste (qui fait procéder chaleur et mouvement non du corps mais de l'âme) qui pose et justifie le cadre purement mécaniste de l'explication des passions. Il convient d'inverser la causalité traditionnellement retenue : que l'âme « s'absente » lorsqu'on meurt n'est pas la cause mais la conséquence de la cessation de la chaleur et des mouvements qui caractérisent la mort et qui ne procèdent que de la corruption des organes du corps. (art.5) L'analogie mécaniste permet d'éviter l'erreur qui consiste à imaginer que la mort puisse survenir par la faute de l'âme : il suffit de concevoir que le corps d'un homme vivant est à celui d'un corps mort ce qu'une machine automate bien montée est à une autre machine rompue et dont le principe corporel du mouvement cesse d'agir. (art.6) Pour la comparaison de la machine de notre corps avec une horloge, cf. *Discours 5^{ème} partie* (AT, VI, 50, 59) et *Méditation sixième* (AT IX, 67-68) ; avec une machine hydraulique (*De l'homme*, AT XI, 130-131, cf. texte 8 séance du 16 décembre 2015) ou à un orgue, cf. texte 9 (*De l'homme*, AT XI, 164-166).

Moment 1 : Analyse des fonctions propres au corps : articles 7 à 16.

a7 à 11. La « brève explication des parties du corps » est une description de la façon dont il est composé, qui permet de traiter « par occasion de toute la nature de l'homme » (second objet du titre) :

Article 7. Ses pièces ou composants : cœur, cerveau estomac ; muscles, nerfs ; artères, veines ; ainsi que les viandes, sucs, sang qui y ruissellent.

Ses mécanismes : comparaison des cavités du cœur avec des écluses ; circulation du sang avec une référence explicite à Harvey (Descartes a lu le *De Motu cordis* en 1632 : cf. le compte-rendu de l'intervention d'Annie Bitbol-Hespériès) détaillée selon le circuit suivant :

Cœur droit -- poumon -- cœur gauche -- grande artère -- tout le corps ; circuit nerveux et musculaire.

Le mouvement des membres dépend de celui des muscles, lesquels dépendent des nerfs connectés au cerveau et contenant les esprits animaux.

Articles 8 et 9. Leur principe : la chaleur continuelle du cœur est le principe corporel de tous ces mouvements, à commencer par ceux du cœur dont le mécanisme est particulièrement détaillé.

Article 10. Définition des esprits animaux : produits dans le cerveau, ce sont les parties du sang les plus agitées et les plus subtiles. Ces corps très petits et rapides et au mouvement perpétuel passent dans les cavités du cerveau ou, via des pores, dans les nerfs puis dans les muscles : ce sont en dernière analyse les esprits animaux qui meuvent le corps. Ils sont au cœur du dispositif qui rend concevable une interaction de l'âme et du corps, comme vont le montrer les explications suivantes et comme la

comparaison avec des orgues (texte 9) aide à se le représenter, les soufflets, tuyaux et porte-vents figurant le cœur, les artères et les concavités du cerveau.

Article 11. Le mouvement des esprits animaux permet de comprendre le mécanisme du mouvement des muscles, énoncé à l'art.7 et repris et détaillé ici : le principe mécanique mis en avant et dont Descartes revendique la découverte est la corrélation des muscles antagonistes. Les muscles vont par deux ; que l'un s'accourcisse et son opposé s'allonge. Mais le mouvement du premier n'est pas tant la cause productrice de celui du second que le premier dans le temps de deux phénomènes corrélatifs. On pourrait en effet se poser la question : pourquoi celui-ci s'accourcit-il plutôt que son opposé ? La réponse est à chercher du côté du mouvement des esprits animaux, plus précisément de leur afflux au moins un peu supérieur dans un des deux muscles. Il suffit d'une petite différence, « un tant soit peu plus d'esprits vers lui que vers l'autre », pour obtenir un effet assez considérable. Ce principe physique fondamental permet de comprendre comment quelques mouvements de quelques tous petits corps que sont les esprits peuvent mouvoir ce grand corps qu'est la machine tout entière. En somme, en quoi le cerveau peut agir sur tout le reste du corps et être mû par lui. La solution de ce problème de physique nous rend du moins imaginable une solution au problème métaphysique de l'union de l'âme et du corps : lequel se trouve comme déplacé et réduit à celui de l'interaction entre l'âme et le cerveau (lequel sera lui-même réduit à une toute partie centrale, « une certaine glande », à l'article 31, à laquelle quelques esprits animaux suffisent à imprimer tel ou tel mouvement). Il s'agit de montrer comment un certain agencement mécanique permet à d'infimes mouvements, imperceptibles, d'en produire de bien plus considérables. C'est déjà le sens de l'analogie dans *De l'homme* (AT IX, 130-131) de l'âme avec un fontainier qui n'a qu'à ouvrir ou fermer « les regards où vont se rendre tous les tuyaux de ces machines » hydrauliques pour diriger leurs mouvements. Mais à ce stade du traité, il ne s'agit encore que de rendre compte des seuls mouvements de nature purement corporelle sans intervention de l'âme, en l'occurrence des mouvements musculaires. Le texte prend soin de préciser (art. 11, AT XI, 335) que les esprits sortant immédiatement du cerveau ne suffisent pas à eux seuls à mouvoir les muscles, mais qu'ils agissent sur les esprits déjà présents dans les muscles, en s'ajoutant à eux ou en les chassant, ce qui les déterminent à passer d'un muscle dans son opposé : le « vidé » s'allonge et se relâche, le promptement « enflé » se raccourcit et tire. Très peu d'esprits animaux sortent continuellement du cerveau, lequel ne détermine qu'indirectement le mouvement musculaire, lequel est directement déterminé par la grande quantité d'esprits toujours enfermés dans les muscles. Comment ces flux se font-ils ? Leurs principes dynamiques sont d'une part la grande vitesse des esprits, qui tournoient dans le même lieu tant qu'ils ne trouvent pas de passage ouvert (de petites ouvertures dans les muscles), et qui alors coulent de l'un à l'autre, et d'autre part les petites différences de force des esprits venant du cerveau qui suffisent au flux d'esprits un peu supérieur à ouvrir les entrées d'un muscle et du même mouvement fermer celles de son opposé. Il faut se représenter comme un système de valves sensibles aux moindres mouvements et disposées de telle sorte que l'ouverture des unes suffit à provoquer la fermeture des autres.

aArticles 12 à 15 : actions des objets extérieurs sur les organes des sens.

On comprend ainsi pourquoi un muscle s'allonge et pas l'autre ; mais pas encore pourquoi il y a plus d'esprits qui se dirigent vers certains muscles que vers d'autres. Pour le comprendre, il faut faire intervenir une donnée supplémentaire : le mécanisme de l'action des « objets du dehors » sur les organes des sens. Dans l'analogie avec l'orgue, les objets des sens qui remuent les nerfs sont comme les doigts de l'organiste qui remue ses doigts sur le clavier. Si l'article 11 permet de concevoir comment les esprits agissent du cerveau sur les muscles, l'article 12 pose la question de savoir pourquoi les esprits vont quelque fois plus vers les uns que vers les autres. Il ne s'agit plus seulement de saisir la disposition générale du mécanisme, mais de rendre raison des causes particulières des mouvements particuliers.

Trois causes peuvent être invoquées. La première qui vient à l'esprit est à chercher du côté de l'action de l'âme sur le corps, avec les mouvements volontaires, mais aussi bien dans ces autres interactions de l'âme et du corps que sont les mouvements passionnels. L'examen de cette causalité est donc renvoyé aux deux moments suivants, respectivement à l'article 18 pour la volonté, fonction de l'âme par excellence, et aux articles 31 et 34 pour le rôle de la glande pinéale (31) dont les divers mouvements rendent compte des multiples interactions âme/corps (34). Rappelons que ces trois moments reprennent l'ordre de la distinction des trois notions primitives présentée dans les lettres à Elisabeth des 21 mai et 28 juin 1643 (le corps, l'âme, l'union de l'âme et du corps).

Les deux causes suivantes ne dépendent que du corps. Il s'agit d'abord de la diversité des mouvements excités dans les organes par les objets des sens (art. 12 et 13) Descartes y reprend des explications données dans la *Dioptrique* (IV, *des sens en général*, et VI) à propos de la communication des objets par la vue ; on y retrouve aussi le rôle des nerfs dans la perception tel que le présentait la *Méditation sixième* avec la comparaison du nerf à une corde qui serait tendue du pied jusqu'au cerveau (AT IX, 69). L'autre cause est l'inégale agitation des esprits (art. 14 et 15).

L'article 12 pour traiter la question de la diversité des actions des esprits sur les muscles rappelle (cf. *Dioptrique, Discours IV*) les trois éléments qui structurent les nerfs :

- La « moelle, ou substance intérieure » : de petits filets attachés du cerveau aux extrémités de chaque membre ;
- Les « peaux qui les environnent » continues avec les membranes du cerveau : des tuyaux enfermant les filets ;
- Les esprits animaux portés par ces tuyaux : la cause qui fait que les filets demeurent assez « libres » dans les tuyaux pour que le moindre mouvement provoqué par un corps à une extrémité nerveuse fasse « mouvoir par le même moyen la partie du cerveau d'où il vient ». (comparaison avec une corde tendue)

Ce dispositif ramenant l'analyse des mouvements des nerfs à ceux des esprits animaux dans ces nerfs, l'article 13 précise comment les esprits sont diversement conduits dans les muscles. Le modèle explicatif est celui du mécanisme de la vision (la *Dioptrique* toujours) : une communication du mouvement par contact, mouvement local :

Objets extérieurs corps transparents entre eux et nous petits filets des nerfs optiques au fond de nos yeux endroits du cerveau où commencent ces nerfs.

Il y a autant de diverses façons de voir (au sens propre) les choses qu'il y a de divers mouvements des nerfs optiques ; à chaque différence dans la perception correspond un mouvement différent. La perception est certes dans l'âme en laquelle ces objets sont représentés, mais ce qui la cause *immédiatement* n'est pas le mouvement qui se fait dans l'œil mais celui qui se fait dans le cerveau. (On ne voit pas avec ses yeux mais avec son cerveau.) Il ne reste à Descartes qu'à extrapoler cet « exemple » à tous les sens et à tous les objets sensibles : à ceux des sens extérieurs (sons, odeurs, saveurs, chaleur) comme à ceux des appétits intérieurs (douleur, faim, soif). La conséquence essentielle est que ce sont des mouvements du cerveau qui font avoir à notre âme divers sentiments, ces *mouvements pouvant se faire sans le concours de l'âme* : que le cours des esprits se dirige vers certains muscles plutôt que d'autres qui ainsi meuvent nos membres ne nécessite aucune action de l'âme. Un exemple suffit à le prouver : on peine à *ne pas* fermer les yeux quand un ami joue à faire semblant de nous frapper en avançant promptement sa main vers notre visage, ce qui montre suffisamment que les yeux ne se ferment pas *par* notre âme puisqu'ils le font ou tendent à le faire *contre* notre volonté.

L'article 14 explicite l'autre cause de la diversité du cours des esprits, donc du mouvement des muscles, donc de celui des membres ou parties du corps (qui est comme le système effecteur d'une machine dont les esprits seraient le système moteur) : leur inégale agitation ainsi que la diversité des parties, plus ou moins grosses, des esprits animaux. Il s'agit de l'action propre des esprits, en vertu de leurs propriétés physico-mécaniques, et non plus tant du circuit qu'ils empruntent et pour ainsi dire du schéma fonctionnel de la machine (structure du « câblage » décrit en 12,13). L'article 15 prolonge ainsi l'explicitation de cette seconde cause en s'arrêtant sur les diverses matières dont les esprits sont composés. Jouent notamment la composition du sang (sang dont les esprits sont les parties les plus subtiles), comme dans l'exemple des étranges mouvements dus à l'ivresse (les vapeurs de vin entrées promptement dans le sang montent du cœur au cerveau et se convertissent en esprits plus forts et plus abondants) ou l'état des organes producteurs du sang (les diverses dispositions des organes comme le cœur, le foie, l'estomac, la rate, contribuent à la production des esprits) ; selon sa provenance, le sang se dilate diversement quand il arrive dans le cœur : par exemple, celui du foie, avec le fiel, se dilate différemment de celui de la rate, encore différemment de celui des veines des bras ou des jambes, ou encore différemment de celui qui est promptement sorti de l'estomac.

L'article 16 dresse un bilan de toutes ces causes qui expliquent comment *tous* les membres du corps peuvent être mus par les objets des sens *sans l'aide de l'âme*. Par exemple respirer, marcher, manger, et toutes les actions qui nous communes aux bêtes se laissent expliquer par la seule composition de la machine du corps, ce qui justifie la comparaison mécaniste avec une montre : à l'instar du mouvement d'une montre produit par la seule force de son ressort (la « force » des esprits conçue comme tension et impulsion) et par la figure de ses roues (configuration de l'ensemble propre à

permettre la communication et la conservation du mouvement). Ce modèle permet de penser une circularité qui sera essentielle pour rendre pensable l'interaction âme/corps : tout changement dans les esprits et leurs mouvements provoque l'ouverture de quelques pores ; réciproquement, telle ouverture des pores par les nerfs provoque tel changement dans le mouvement des esprits.

Moment 2 : Analyse des fonctions propres à l'âme : articles 17 à 29.

L'article 17 pour définir les fonctions de l'âme s'appuie sur la conclusion du moment précédent en procédant par restriction ou élimination : comme les fonctions qui appartiennent au corps seul concernent les actions qui nous sont communes avec les bêtes (explicables par la *seule* machinerie), le reste appartient à l'âme. Ne restent en effet que nos pensées qui sont de deux genres, lesquels s'excluent et se définissent l'un par l'autre, décrivant de la sorte tout le champ du possible : les actions et les passions. Entrent dans le premier genre de pensées toutes nos volontés, car nous expérimentons qu'elles viennent *directement* de notre âme. (Cf. les *Troisièmes réponses aux objections*, point 12 : la volonté revient à la même chose que la liberté) ; quant au second genre de pensées, il comprend au sens très large toutes celles qui contiennent de la *passivité* : à savoir les perceptions ou connaissances qui se trouvent en l'âme sans avoir été *faites telles* qu'elles sont par l'âme elle-même (laquelle en tant qu'agent s'identifie ainsi à la volonté). Toutes nos pensées doivent se retrouver à l'intérieur de la dichotomie : volontaires (au sens strict et fort de *produites* par la volonté et non simplement consenties ou assumées)/non produites par notre volonté. Il est à noter que cette première définition très générale de la passion n'est pas dérivée *a posteriori* du phénomène affectif, émotionnel, mais déduite *a priori* et analytiquement comme *l'autre* de l'action, elle-même certes étroitement mais synthétiquement définie à partir de l'expérience positive du sentiment de la volonté. L'inévitable conséquence de cette démarche analytique est que cette signification générale des passions est trop large et déborde largement l'objet de ce traité. En effet, perceptions, imaginations, représentations, intuitions devraient être appelées des « passions » si l'on s'en tenait à ce seul critère de la passivité. Il reste, de fait, à procéder à une série de restrictions et d'analyses supplémentaires pour cerner suffisamment les passions de l'âme à proprement parler en les distinguant de toutes les autres pensées non strictement volontaires mais non spécifiquement affectives. Il faut attendre l'article 25 pour signifier de quoi les passions sont proprement le nom et les articles 27 à 29 pour en proposer l'adéquate définition.

Les articles 18 à 21 explicitent ainsi pour mieux les distinguer ensuite des passions proprement dites les pensées volontaires (18), les perceptions (19), les imaginations (20,21).

Art. 18. L'analyse de la volonté introduit une nouvelle dichotomie au sein des pensées qui sont pures actions de l'âme : actions de l'âme qui « se terminent » en l'âme même (ex. aimer Dieu, appliquer notre pensée à un objet non matériel) / actions de l'âme qui « se terminent » en notre corps (ex. volonté de nous promener, le véritable objet de la volonté, remuer les jambes et marcher, n'étant pas son objet immédiat, le but conscient et explicite qui est la promenade ; les articles 42-44 reviendront sur cette clarification de l'objet de la volonté en posant la question de son pouvoir). Cf. art. 16, marcher est comme respirer, un mouvement qui peut se faire sans l'aide de l'âme ; ce sont des actions du corps à ne pas confondre avec l'action propre de l'âme, la volonté de marcher ou de respirer : que celles-ci « se terminent » dans le corps ne les rend pas corporelles pour autant.

Art. 19. Nouvelle dichotomie, cette fois-ci au sein des pensées qui contiennent de la passivité : les perceptions. Aux perceptions causées par l'âme (perceptions de nos volontés et de toutes les pensées et imaginations qui en dépendent : cf. art. 19 et 20) s'opposent les perceptions causées par le corps (cf. art. 21). Notons que volonté et perceptions se laissent symétriquement analyser à partir de la polarité âme/corps selon une direction inverse : la volonté, par où elle se termine, la perception, par où elle commence. Les articles 19 à 21 examinent une difficulté soulevée par la 1^{ère} dichotomie (17) qui commande toutes les suivantes : restreindre formellement les actions propres de l'âme à la seule volonté conduit à renvoyer du côté de la passion/passivité les perceptions, connaissances et imaginations qu'on serait tenté de mettre à l'actif de l'âme. Et de fait, certaines perceptions ont l'âme pour cause, on ne peut en faire des passions au sens de l'article 17 (« ce n'est pas notre âme qui les a faites telles qu'elles sont »). Est-ce une contradiction ? L'article 19 s'attache à résoudre cette difficulté pour la perception et les articles 20 et 21 pour l'imagination. 1) Vouloir quelque chose (19) c'est

apercevoir que nous le voulons : la conscience (aperception) n'est pas la volonté, elle n'est pas de la pensée qui produit de la pensée mais qui « trouve en nous » de la pensée : au regard de notre âme, vouloir est une action, apercevoir est une passion. Mais à ce stade, conscience et volonté se confondent concrètement, ce n'est que par abstraction que l'on distingue dans un même acte de l'esprit ces deux opérations. Appeler cet acte « action » et non « passion » n'est qu'une question d'usage, de dénomination : le plus noble l'emporte !

Le cas de l'imagination est plus épineux. L'article 20 analyse en effet des imaginations qui se laissent comprendre comme actions (imagination productive) tandis que l'article 21 en analyse d'autres comme passions (imagination rêveuse). Les premières sont des actions car elles dépendent de la volonté qui fait que l'âme les aperçoit (Ex. se représenter un être imaginaire, une chimère : c'est l'opération de la fantaisie au sens classique). (Ex. concevoir quelque chose d'intelligible mais non imaginable, comme l'âme qui considère sa propre nature : on retrouve alors le cas d'une volonté qui se termine en l'âme même, cf. 19). Les secondes ne procèdent pas de la volonté n'ont *que* le corps comme cause : ce sont donc des perceptions mais qui ne dépendent point des nerfs (lesquelles ne sont analysées qu'à partir de l'article 22). Ces perceptions ne sont pas des sensations mais des songes, des rêveries. [cf. texte 8 : *lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645] Les songes s'expliquent par les « traces » laissées dans le cerveau par les diverses impressions précédentes, traces suivies fortuitement par les esprits animaux. Même si au sens le plus général, ces imaginations sont des passions de l'âme, n'étant pas plus actions que ces perceptions que l'âme reçoit par l'entremise des nerfs, toutefois, leur caractère plus indéterminé en fait davantage « l'ombre et la peinture » des passions causées par le corps que des passions au sens immédiat du terme. Il reste une difficulté : en tant qu'on peut les « rapporter à l'âme même » (art. 25-26) ces imaginations rêveuses sont des passions au sens le plus propre. La lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645 compte pourtant bien les rêveries et les songes au nombre des pensées qui pas davantage que l'humeur ou le naturel ne doivent être considérées comme des passions à proprement parler. (La même lettre explicite le critère qu'on retrouvera presque mot pour mot à l'article 27 : « Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. ») Il faut donc pousser plus loin l'analyse pour comprendre pourquoi « une particulière agitation des esprits » est au cœur du phénomène passionnel et donc pourquoi, de façon rétroactive, les songes n'en sont pas, ou au mieux n'en sont qu'une image, trace ou ombre.

Il reste à analyser toutes les autres perceptions, toutes les autres, c'est-à-dire celles qui dépendent des nerfs. (Non de la volonté (19), non de l'imagination productive (20), non de l'imagination nonchalante, passive, effet des traces plus que des nerfs (21).) L'article 22 précise le principe de cette nouvelle analyse : ces perceptions doivent être considérées selon ce à quoi « on les rapporte ». Il s'en dégage alors trois types, dont seul le troisième constitue les passions qui sont l'objet de ce traité. Les perceptions causées dans l'âme par l'entremise des nerfs sont :

- Soit rapportées aux objets de dehors (cf. art. 23) ; il s'agit des perceptions des sens, sensations causées par les objets extérieurs qui ne sont pas l'image de ces objets mais seulement l'effet des mouvements qu'ils excitent en nous (Ex. lumière du flambeau, son de la cloche). [Cf. *Méditation Sixième* et *Entretien avec Burman*.]
- Soit rapportées à notre corps (cf. art. 24) ; il s'agit des sensations de faim, de soif, de la douleur, la chaleur, ... senties *comme* dans nos membres et non dans les objets hors de nous. (Ex. dans le contraste entre la chaleur de la flamme et le froid de la main, ou entre la chaleur de la main et le froid de l'air, il n'y a aucune différence entre les actions des nerfs en elles-mêmes, qui nous font sentir le chaud ou le froid, mais seulement dans leur succession entre des causes selon qu'elles sont déjà/pas encore en nous.)
- Soit rapportées à notre âme (cf. art.25), ci-nommées les « passions de l'âme », la joie, la colère, etc.

On arrive enfin à partir de l'article 25 à la définition de l'objet propre de ce traité. Les passions de l'âme proprement dites = perceptions que nous rapportons à notre âme (et non toutes les pensées passives que nous trouvons en notre âme). Il s'agit de comprendre en quoi il y a là matière à une différence réelle, et non une simple façon de parler. Que signifie que des perceptions sont rapportées seulement à l'âme ? 1. Positivement, dont on ne sent les effets *comme* en l'âme même, parallèlement aux perceptions rapportées à notre corps, dont on sent les effets *comme* en notre corps (alors que c'est bien l'âme qui sent). 2. Négativement, dont on ne connaît communément aucune cause prochaine (contrairement à la chaleur, dont l'expérience commune assigne la cause à la flamme (causes externe) ou à la main elle-même (cause interne). Pourquoi ne pas considérer la douleur comme passion au sens restreint ? N'est-elle pas un

sentiment ? Les articles 23 et 24 nous font distinguer couleur et chaleur, que nous pourrions confondre comme sensations, d'un point de vue subjectif. Mais la couleur et la lumière sont des qualités sensibles rapportées par la connaissance empirique commune à des objets extérieurs comme à leurs causes prochaines, alors que la chaleur est immédiatement ressentie et communément reconnue comme présente en nous et non dans un objet extérieur. En fût-il la cause, cet objet n'en est pas la cause prochaine mais éloignée : la cause immédiate, prochaine, de la chaleur de ma main n'est pas communément connue de la même façon que la coloration changeante de ma main en fonction de l'éclairage (tremblements de la flamme, jeux d'ombres). Mais le critère interne ne suffit pas encore à définir la passion. De même, la chaleur, la douleur, la perception de la faim, ne doivent pas être confondues avec des sentiments comme la colère ou la joie, car contrairement aux premières dont on reconnaît ordinairement la cause prochaine dans le corps, on ne fait l'expérience pour ces sentiments d'aucune autre cause prochaine : sous-entendu si ce n'est dans l'âme. On perçoit spontanément la chaleur ou la douleur comme devant avoir sa cause dans le corps même si leur perception se fait dans l'âme, alors que la colère ou la joie ne sont pas ressenties comme ayant leur cause prochaine dans un mouvement du corps. On n'aperçoit la colère *en* l'âme que comme colère *de* l'âme, agitation d'une âme en colère, alors qu'on aperçoit la douleur en l'âme comme douleur du corps ou relative au corps. Avoir mal à l'âme (tristesse ...) ce n'est pas comme avoir mal à la tête. Descartes pour fonder cette distinction nous renvoie à l'expérience ordinaire, suffisante à ce niveau d'analyse. On pourrait, en guise d'hypothèse de lecture, rapprocher cette « connaissance commune » des causes prochaines auxquelles on pourrait rapporter ces perceptions des « enseignements de nature » évoquées dans la Méditation sixième. En ce sens les passions au sens restreint de l'article 25 ne sont pas les seuls phénomènes relatifs à l'union de l'âme et du corps, la douleur pour ne citer qu'elle en faisant évidemment partie. Autre différence essentielle entre les passions de l'âme au sens propre et les perceptions rapportées à notre corps : certes, à l'instar des sensations, externes ou internes, plus n'est besoin de les distinguer à ce titre, les sentiments que sont les passions peuvent dépendre d'excitations nerveuses : excitées en nous par les objets qui meuvent nos nerfs. Mais « quelquefois » seulement, car « quelque fois aussi par d'autres causes », alors que pour les sensations externes comme internes, elles ne sont pas quelque fois mais toujours causées par une excitation nerveuse.

Quelles autres causes ? L'article 26 précise le 21 : il y a deux types de « véritables passions » : les perceptions qui dépendent des nerfs et les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits. Cet article 26 est difficile. Il nous propose un raisonnement à plusieurs niveaux, passant par une première distinction entre deux types de perceptions pour mieux faire voir une autre : la distinction sensation/passion. Le critère de différenciation de l'article 25 est : pas de cause prochaine dans le corps. Cette différence devient patente avec l'exemple du rêve. Commençons par distinguer les perceptions des sens (ce que l'âme aperçoit forcément par l'entremise des nerfs) de certaines perceptions de l'imagination (celles de l'article 21) : ce qui est représenté à l'âme par le cours fortuit des esprits. La différence n'est pas dans l'objet, dans le contenu de la représentation, qui constitue une même image de la chose : « on peut y être trompé ». (Cf. Méditation Sixième). La seule différence consiste en ce que celles qui sont excitées par les nerfs sont plus vives et plus expresses, tandis que celles qui sont excitées par les esprits animaux (i.e. par le sang) sont comme l'ombre ou la peinture des précédentes. On peut être trompé par les images, ainsi dans le rêve imagine-t-on percevoir hors de soi ou devant soi des choses qui n'y sont pas. Il s'agit d'illusions, d'erreurs de jugement, des rêves qui ne sont pas proprement des passions. (Cf. A Elisabeth, octobre 1645) Mais on ne saurait être trompé sur la présence d'une passion : se sentir triste, c'est l'être forcément. Et même dans le rêve : on peut rêver avoir un habit ou un membre qu'on n'a pas, on ne peut pas rêver qu'on est triste et ému sans l'être : si l'âme la rêve, elle a forcément en soi cette passion qu'elle se représente. On pourrait dire qu'aux deux sens du terme elle la « conçoit » (elle est aussi plus vive et plus expresse que les images fugaces elles-mêmes). Cf. Méditation Troisième, AT IX, 29 : il ne se peut « rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés ». Quel que soit ce que j'imagine, il n'en est pas moins vrai que je l'imagine même si ce que j'imagine est faux ; quelle que soit ma passion (émotion, tristesse...) elle se rapporte à mon âme de façon tellement proche qu'elle est forcément telle qu'elle la sent, alors que ce à quoi se rapporte l'image n'est pas l'âme elle-même et donc peut aussi bien être ou ne pas être.

L'article 25 explique les passions au sens propre et restreint, i.e. rapportées à notre âme, par deux types de causalités possibles : 1. Mouvement des nerfs excités par un objet externe, 2. Mouvement fortuit des esprits. L'article 26 montre que les imaginations produites par le mouvement fortuit des esprits sont d'aussi véritables passions que celles qui sont produites par le mouvement des nerfs. On n'est pas moins passionné quand on est attristé simplement par ce qu'on imagine que lorsque l'on est affecté par le triste spectacle du monde sous nos yeux. Dans les deux cas on est également et vraiment ému, la passion est réelle, les deux seules différences éventuelles sont : - que d'ordinaire je suis plus vivement et plus expressément mis en colère ou rendu triste par ce qui m'arrive de l'extérieur, ému par la réalité, que lorsque je laisse nonchalamment errer mes pensées (art. 21) et que l'imagination par le mouvement des esprits convoque un objet qui suscite en moi colère et tristesse ; -et que l'objet, l'occasion, le prétexte ou le sujet de ma passions est réel dans le cas

où le sentiment dépend du mouvement des nerfs excités par cet objet (que celui-ci soit ou non conforme à la façon dont je me le représente, peu importe !), alors qu'il peut n'être qu'imaginaire si le sentiment ne dépend pas d'une perception mais d'une imagination (mouvement des esprits et non des nerfs). Je peux me mettre en colère tout seul, ce qui ne signifie pas pour rien. Quelque chose m'a forcément mis en colère par l'entremise d'un mouvement des nerfs et/ou des esprits animaux, que ce « quelque chose » soit lui-même bien réel ou partiellement ou totalement imaginaire.

La seconde moitié de l'article 26 reprend la distinction des articles 23, 24 et 25. L'imagination peut percevoir sans que les nerfs soient actuellement affectés, produisant une « peinture » des choses représentées très ressemblantes :

notamment dans le rêve. 1^{er} cas : (art. 23) l'ombre d'une sensation : la chose représentée se rapporte aux objets hors de nous : l'image d'un objet dont je n'ai pas actuellement, mais dont j'ai pu avoir, la sensation externe. J'imagine alors percevoir ce que je ne perçois pas. Je peux être trompé, je prends pour présent devant moi ce qui est présentement absent

(si l'on peut dire). 2^{ème} cas : (art. 24) l'ombre d'une douleur ou d'un besoin : la chose que me représente mon rêve se rapporte à quelque partie de mon corps : je rêve que j'ai froid, que j'ai faim, que je me fais mal sans qu'aucun des nerfs

ordinairement concernés ne soit excité. 3^{ème} cas : (art. 25) pas l'ombre de la passion mais la passion elle-même : ce que je rêve se rapporte à mon âme, je rêve que je suis triste ou en colère, mon âme ressent donc tristesse ou colère. Qu'elle soit rêvée ou vécue, la passion n'est pas moins passion, contrairement à la sensation ou à la douleur, car elle est en fait vécue dans les deux cas, en une âme endormie ou éveillée, toutes choses égales par ailleurs.

Cette série de distinctions se couronne par la définition synthétique de l'article 27, exposant l'idée claire et distincte des passions de l'âme au sens restreint, définition qui les distingue spécifiquement « de toutes ses autres pensées ». Genre prochain : elles sont perceptions, ou sentiments ou émotions (art. 17 : appellation générique de tout ce qui n'est point action de l'âme tout en étant de la pensée). Différence spécifique : qu'on rapporte particulièrement à l'âme, et qui est causée, entretenue, fortifiée par quelque mouvement des esprits (c'est-à-dire pas forcément des nerfs, alors qu'inversement tout mouvement des nerfs implique un mouvement des esprits). Les articles 28 et 29 expliquent les deux parties de cette définition.

Art. 28. A propos du « genre » ; il propose plutôt que des explications supplémentaires de leurs mécanismes une explication du sens des termes afin d'éviter tout contresens notamment sur le terme de « perception ». Car certaines sont claires et évidentes alors que les passions sont des perceptions confuses et obscures, caractère qui manifeste par excellence « l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps ». Dès lors à ce terme de perception mieux vaut préférer « sentiment » ou mieux « émotion ». En effet, elles ne sont pas autrement reçues par l'âme que les objets des sens. A la notion de réceptivité, de mise en mouvement d'un sujet par des objets, à la notion de la variété des « changements qui arrivent » (qu'exprime davantage le terme « émotion » que « sentiment ») il convient en effet d'ajouter la notion d'agitation, si l'on veut suffisamment rendre compte du genre de pensées que sont les passions : à savoir les pensées qui ébranlent le plus le sujet.

Art. 29. A propos de la différence spécifique. Il faut 1) les rapporter particulièrement à l'âme pour les distinguer des autres sentiments rapportés soit aux objets extérieurs, soit à notre corps ; 2) les expliquer par le mouvement des esprits pour les distinguer de nos volontés qui sont comme des « émotions de l'âme causées par l'âme elle-même » (notons l'usage singulier du terme émotion, poussé à la limite et qui suggère que vouloir serait comme un mouvement d'auto-affection, mais qu'il ne faut pas confondre avec cet « ébranlement » qui qualifie les passions, ces « émotions » devant être pensées comme autant d'actions de l'âme : l'expression cartésienne n'en est pas moins paradoxale).

Moment 3: union de l'âme et du corps : articles 30 à 39.

Art. 30 Le problème est de penser l'unité du composé d'un corps divisible auquel est jointe une âme elle-même indivisible, ce qui fait qu'elle est *conjointement unie* à toutes ses parties. (Cf. Méd. Six.). Cette apparente contradiction trouve un début de solution dans un nouveau paradoxe : le corps lui-même en tant que *vivant* « est un et en quelque façon indivisible ». En effet, la machine du corps est telle que les organes « se rapportent tous l'un à l'autre » de telle sorte qu'affecter ou ôter l'un d'eux affecte forcément tous les autres. Conséquence : en tant qu'âme d'un corps, âme de ce composé vivant qu'est l'homme, l'âme a rapport à tout l'assemblage. Pour éviter toute contradiction, il faut donc distinguer la *notion* de cette âme du composé de celle de l'âme-esprit, l'âme en elle-même, qui pure substance pensante n'a aucun rapport à l'étendue. Il ne s'agit pas des mêmes « notions primitives » (Cf. A Elisabeth, 21 mai et 28 juin 1643). La « preuve » en est fournie par le constat d'une double nécessité/impossibilité : 1) diminuer le corps en retranchant une de ses parties sans tuer le composé ne

retranche pour autant aucune partie de l'âme, celle-ci ne saurait « diminuer » (sens extensif) avec le corps. 2) En revanche, si on dissout l'assemblage de ses organes, alors c'est la mort et l'âme se sépare entièrement du corps.

Cf. l'article 5 qui corrige l'erreur animiste : ce n'est pas l'absence de l'âme qui fait cesser les mouvements et la chaleur du corps, par lesquels on l'observe vivant, c'est au contraire la cessation de ces mouvements et de cette chaleur, par quoi on l'observe mort, suite à une corruption des organes, qui fait que l'âme « s'absente ».

Cf. Article 6 : la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, analogie corps vivant/mort avec une montre remontée/rompue (position originale à l'époque : cf. l'intervention d'Annie Bitbol-Hespériès).

Voir le texte 10 au sujet du paradoxe du corps à la fois divisible et indivisible : Descartes à Mesland (9 février 1645, AT IV, 166-167) dans le cadre de la question théologique de l'eucharistie, revient *l'unité numérique du corps*, et se rapproche d'une théorie de l'information du corps par l'âme. La thèse dualiste de Descartes est-elle compatible avec le miracle de la transsubstantiation ? L'âme de Jésus Christ ne peut demeurer naturellement jointe aux particules de pain et de vin, mais est jointe surnaturellement par la force des paroles de la consécration à toute l'hostie : même quand celle-ci est divisée, le corps de Jésus Christ reste tout entier en chacune de ses parties. La différence avec l'union de l'âme et du corps de l'homme est qu'elle est naturelle et non surnaturelle. A la force surnaturelle dont la parole consacrée est investie de façon miraculeuse, il convient de substituer une force bien plus ordinaire.

La difficulté semble s'aggraver avec la précision, décisive, à l'article 31 que, bien que jointe à tout le corps, l'âme exerce plus particulièrement ses fonctions sur une petite partie du cerveau, qui n'en n'est lui-même qu'une partie. L'âme « se rapporte » donc à tout l'assemblage, mais « s'exerce » ou « s'applique » plus particulièrement sur une certaine glande. Face à ce qui pourrait passer pour une série de contradictions, on peut se rappeler l'ironie mordante de Spinoza voyant dans la « solution » cartésienne du problème de l'union de l'âme par la glande pinéale « une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte » (*Ethique*, V, préface). L'enjeu du traité à ce moment de l'analyse consiste précisément à rendre concevable l'interaction étroite des deux substances les plus distinctes par nature unies en un même et seul composé. L'hypothèse de Descartes permet de réduire au maximum l'écart entre les deux sans nier leur différence essentielle.

Art. 31 : contrairement à ce que l'on croit communément sentir, cette petite partie n'est pas le c?ur (« à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions ») ni même tout le cerveau mais le « conarion » ou glande pinéale située au milieu du cerveau et très mobile. Les mouvements de la glande changent le mouvement des esprits et inversement le mouvement des esprits peut se communiquer à celui de la glande, ce qui rend possible la circularité déjà énoncée à l'article 16. L'article 32 propose un argument en faveur de la glande pinéale comme principal siège de l'âme : elle est unique là où toutes les autres parties du cerveau, à l'instar des organes des sens externes, sont doubles. L'article 33 réfute sa localisation dans le c?ur, en expliquant la sensation des altérations des passions autour du c?ur par un petit nerf qui descend du cerveau vers le c?ur.

L'article 34 explique comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre : le point matériel d'interaction, la petite glande est très sensible et peut être mue par les seuls esprits animaux de façon aussi diverse que les objets peuvent affecter nos sens ; mais elle peut aussi diversement être mue par l'âme. Conséquence et principe explicatif : l'âme a autant de perceptions, via les impressions qu'elle reçoit, qu'il arrive de divers mouvements en cette glande : à un mouvement déterminé du corps, ici concentré dans la glande, correspond une perception déterminée dans l'âme. Il s'agit de la même diversité, il n'y a pas parallélisme mais interaction. Réciproquement, l'âme meut de diverses façons la glande laquelle pousse les esprits par les divers chemins qui finissent par causer les divers mouvements des membres. Ainsi, ce ne sont pas seulement les passions mais aussi bien les actions de l'âme (mouvements volontaires) qui se laissent expliquer par les mouvements de ce tout petit corps, stratégiquement situé et suspendu assez librement pour être très facile à agiter.

Les articles 35 à 40 nous proposent des exemples d'application, dans une sorte de mise à l'épreuve du modèle explicatif proposé. La dioptrique fournit à Descartes un domaine d'expériences privilégié.

Art. 35 : Exemple de la vue. Est confirmé au passage l'argument de l'art. 32 : deux images du même objet, une pour chaque ?il, convergent vers la glande : deux images dans le cerveau (nerfs optiques) n'en font plus qu'une sur la glande qui agit *immédiatement* sur l'âme qui voit. (Forcément : il n'y a pas de chaîne de communication du mouvement de place en place dans une âme

non étendue, la chaîne de transmission prend fin dans la glande.) La glande « lui fait voir » la figure de l'objet (ici un animal) : c'est une passion au sens large.

Art. 36-39 : un exemple de passion au sens restreint et spécifique : la peur. Le même exemple est approfondi : la figure perçue de l'animal peut être fort étrange et effroyable, et cette « passion » de l'âme au sens large qu'est la perception donne lieu à une « passion » au sens restreint et plus propre : une émotion. Si perception visuelle et émotion se succèdent dans l'analyse, elles n'en surviennent pas moins en même temps dans l'expérience qu'on en a. Selon les tempéraments du corps ou la « force de l'âme », la figure d'un animal ayant assez de points de ressemblance avec des choses auparavant nuisibles au corps excite en l'âme des passions successives et variables. Les nombreux rapports avec les choses auparavant nuisibles peuvent être des traces, et pas nécessairement l'impression d'un objet présent. Ce qui met la peur dans l'âme est un mouvement de la glande : le cours des esprits dans les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande, ainsi que le cours des esprits dans les nerfs qui servent à remuer les jambes, pas besoin pour cela d'imagination ou de mémoire. Article 39 : Le caractère d'action-réflexe des mouvements involontaires accompagnant les passions décrites à l'article 38 ne doit pas nous les faire confondre avec les instincts, qui caractérisent l'espèce, car la réponse est singulière d'un individu à l'autre, comme nous l'enseigne l'expérience commune de la diversité des passions selon les individus devant les mêmes objets. Le mécanisme ne doit pas méconnaître cette individualisation du phénomène passionnel. La diversité des caractères s'appuie sur une base physiologique forte : « tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon ». « Le même mouvement qui en quelques-uns excite la peur » excite chez d'autres le mouvement des mains pour se défendre et « pousse le sang vers le cœur » de façon à « continuer dans cette défense et en retenir la volonté » (sous-entendu la hardiesse contre l'impulsion de prendre la fuite).

Transition de l'aspect physique à la dimension morale : art. 39-40.

Cette différence des comportements (au sens de l'éthos) est précisément l'objet de la morale, au sens large de la détermination des conduites utiles ou préférables parmi plusieurs possibles. On a donc bien affaire à un sous-bassement (davantage qu'à un fondement à proprement parler) physiologique de la morale. D'où le dernier moment de la partie I, qui répond à la question : à quoi servent les passions ? Leur effet naturel et physiologique est qu'elles « incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps », par exemple, fuir ou combattre. Cette utilité naturelle des passions fait d'elles une « institution de nature » (cf. *Méditation Sixième*) ; la question devient morale quand il s'agit non seulement de produire ou rendre possible mais de déterminer la conduite préférable.

Moment 4 : l'aspect moral. Articles 41 à 50.

Art. 41 : l'élément moral est rappelé dès la première ligne : la volonté est tellement libre par nature qu'elle ne peut jamais être contrainte. (Ce qui ne paraît contraire à l'expérience que si on confond la volonté avec le sujet voulant : l'homme comme composé n'est pas pure volonté.) Voir la lettre à Mersenne du 3 décembre 1640 (ART III, 249) : « S'il y a quelque chose absolument en notre pouvoir, ce sont nos pensées, à savoir celles qui viennent de la volonté et du libre-arbitre. » *Toutes* les pensées ne sont certes pas libres, puisque les passions sont des pensées, y compris au sens le plus général des « perceptions » (art. 17 et 19). Rappelons les deux sortes de pensées : 1) les actions de l'âme qui ne sont que les volontés, absolument en son pouvoir, elles ne peuvent être changées qu'indirectement par le corps ; 2) les passions de l'âme, dépendant absolument des actions qui les produisent : causées par le corps, elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme. Cette parfaite symétrie cache en fait une double ambiguïté : (2) dans le cas des passions, certaines sont causées par l'âme et peuvent donc être directement changées par elle. Mais quelles sont ces « passions » dont l'âme serait « cause » ? Que l'âme en soit la cause n'en fait-il pas des actions ? Faut-il y voir le même paradoxe que dans la qualification des volontés comme « émotions de l'âme » ? Descartes ne semble pas vouloir distinguer ici ce qui se fait *en* l'âme de ce qui se fait *par* l'âme. (1) Précisément dans le cas des volontés, si la volonté est *toute* l'action de l'âme, c'est qu'elle est sa *seule* action : à savoir faire, lorsqu'elle veut quelque chose, que le petite glande à qui elle est étroitement jointe se meuve de la façon requise pour produire l'effet voulu. Et on rencontre ici une nouvelle difficulté : on ne « veut » pas le mouvement de la glande ni ceux des esprits et nerfs concomitants, mais seulement l'effet recherché : un mécanisme secret, caché à la volonté elle-même, et indépendant de l'entendement (une institution de nature : cf. *Méditation Sixième*) lui permet pourtant d'agir ! L'âme n'a pas besoin d'avoir conscience de la dite « façon requise » pour agir pleinement en faisant sa volonté. On pourrait trouver là comme la possibilité d'un inconscient, sous la forme du mécanisme, sous-bassement involontaire des actions volontaires. Il y a ainsi de la passivité au cœur même de ce qui permet l'activité d'une volonté, et

symétriquement la passivité de l'âme n'est jamais telle qu'elle ne puisse jamais acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. Tel est du moins la conclusion de cette première partie du traité (art. 50) à laquelle ce dernier moment doit permettre d'aboutir.

Le premier temps de la démonstration, des articles. 42 à 44 répond à la question : quels sont les pouvoirs de l'âme sur le corps ? Les conditions matérielles de la mémoire (42) sont analysées comme pouvoir de la volonté de se souvenir (action de remémoration). La volonté agit la glande, qui se penche nécessairement vers divers côtés, ce qui pousse les esprits vers divers endroits, comme au hasard, jusqu'à ce que certains esprits passent dans les mêmes pores par où les esprits avait pris leur cours à cause de la présence des objets dont l'âme veut se ressouvenir ; en rentrant plus facilement dans ces pores que dans d'autres, ils excitent dans la glande le mouvement particulier à ces pores là, ce qui fait que la glande représente à l'âme l'objet même tout en lui faisant reconnaître qu'il est celui -dont elle voulait se souvenir. (Voir *l'Homme*, AT IX, 177-179). Après la mémoire vient l'imagination : celle-ci permet d'imaginer ce qu'on n'a jamais vu, contrairement à la mémoire (qui est une forme d'imagination au sens large et littéral) : elle requiert pour ce faire une « force de la volonté » pour pousser les esprits vers les pores requis. La nature de cette « force » de la volonté reste mystérieuse. L'attention est la force de retenir la glande penchée vers un même côté le temps de considérer l'objet ; et dans la locomotion la volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles requis. L'article 44 est ainsi amené à préciser le pouvoir de l'habitude. L'habitude mécanique est en effet ce qui permet à la volonté de faire ce qu'elle fait sans savoir comment elle le fait. Elle souligne en creux les limites de la volonté (qu'une lecture hâtive de la Quatrième Méditation qualifie trop vite d'illimitée ou d'infinie (cf. à ce titre KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (éd ; Belles lettres ;) : il faut entendre ici que la volonté ne peut agir qu'indirectement sur certaines parties du corps, ce que le texte montre avec l'exemple de la prunelle des yeux. La disposition du corps est telle que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à élargir ou à étrécir la prunelle avec la volonté de le faire, mais avec la volonté de regarder des objets proches ou lointains. Il est va de même quand nous voulons parler. Ce qui donne à la volonté le pouvoir de produire les paroles est le pouvoir de dire ce qu'elle veut dire. Or elle le peut grâce à la nature (disposition des organes et assemblage du corps) en s'appuyant sur des habitudes mécaniques et aveugles. Le pouvoir de la volonté lui vient ainsi de la nature, à travers ce que la *Méditation Sixième* qualifie d'enseignements de nature.

On a ainsi répondu à la première sous question : le pouvoir de la volonté lui vient de la nature (comme disposition du corps). Il s'agit alors de préciser le pouvoir de l'âme sur les passions, lesquelles restent des pensées malgré leur ancrage corporel. Est-il plus ou moins limité que celui de l'âme sur le corps ? *Un deuxième temps* (art. 45 à 50) répond à cette question.

Article 45 : contrairement à la remémoration, à l'imagination active, à l'attention ou aux mouvements volontaires des membres, sur lesquels l'âme agit *directement* par la seule action de la volonté en les suscitant ou en les arrêtant, les passions ne peuvent être ôtées ni excitées aussi directement. « La volonté n'a pas le pouvoir d'exciter directement les passions. (Art. 47) Tout le phénomène passionnel est là : lors même qu'il s'agit de *passions*, i.e. tout le contraire d'*actions*, l'âme n'est pas pour autant impuissante à leur égard. Elle a le pouvoir d'agir *indirectement* sur elles, par la médiation des représentations, sur lesquelles notre volonté peut agir directement. (Art. 41 : des pensées entièrement en notre pouvoir). Le texte reprend l'exemple de la peur : pour l'ôter la peur, il ne suffit pas de le vouloir, mais en considérant certaines raisons, objets ou exemples, on peut se persuader que la hardiesse est préférable à la peur. Il ne s'agit pas pour autant d'un simple discours de l'âme se raisonnant elle-même, puisque le seul appel à la raison suppose le problème résolu avant même de le poser : quand les raisons suffisent au sujet à ne pas céder à sa passion, c'est le signe que celle-ci est déjà vaincue. Il ne suffit pas d'un calcul rationnel pour choisir la passion préférable ; pas davantage ne s'agit-il en affirmant la pleine liberté de la volonté de prétendre qu'elle possède un pouvoir immédiat sur les passions, par exemple la peur. La volonté ne peut au contraire faire l'économie d'un détour par le corps dont le mécanisme certes secret dans son détail est mis à contribution. Se représenter immédiatement, volontairement (c'est la spontanéité) des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons favoriser, tout en s'opposant aux choses habituellement jointes aux passions que nous voulons rejeter, revient à s'appuyer avec confiance sur le mécanisme de l'habitude exposé dans l'article précédent (44). Si on ne retenait que la recette, elle pourrait évoquer le stoïcisme (affirmation d'un pouvoir absolu sur nos représentations) ou la prudence épicurienne (calcul coût/profit), à la différence près que sa condition de possibilité repose sur le mécanisme de l'assemblage du composé.

Art. 46 : Mais si grâce à ce mécanisme l'âme a un certain pouvoir sur ses passions, elle ne saurait entièrement en disposer, précisément à cause du mouvement des esprits animaux : chaque passion n'est pas seulement *causée* par un mouvement déterminé des esprits, déterminisme sur lequel on peut s'appuyer pour agir indirectement sur ses passions, mais aussi *entretenu* et *fortifiée* par ce mouvement particulier. Ce dernier point revient à ne pas méconnaître la dimension émotive envahissante des passions ; elles sont « presque toutes accompagnées d'une émotion qui se fait dans le cœur » (à la notable exception de l'admiration comme le montrera la deuxième partie). Un mouvement sanguin se répercute dans tout le sang et les esprits jusqu'à mouvoir la glande, et rend la passion présente à notre pensée, de la même façon que l'objet sensible qui agit sur les organes des sens pénètre notre pensée sous la forme d'une perception tout à fait involontaire. (Voir textes 4 et 5). Or, de même que les objets des sens demeurent présents à notre pensée tant qu'ils agissent sur les organes, de même, tant que persiste l'émotion, la passion qu'elle accompagne demeure présente en l'âme. Il n'est pas dans le pouvoir de l'âme de chasser cette émotion par un simple acte de volonté. Certes, indirectement les petites perceptions externes (bruits) ou internes (douleurs) peuvent être « empêchées » d'atteindre les pensées, par l'acte de volonté de rendre attentive l'âme à un autre objet (art. 45), et il en va de même pour les « moindres passions ». Mais de même que ni le tonnerre, ni la brûlure à la main ne peuvent être volontairement détournées de la pensée, de même les plus violentes passions ne peuvent être surmontées, du moins tant que l'émotion n'est pas apaisée. On mesure sur ce point la différence entre la « médecine de l'âme » stoïcienne (Cicéron) ou l'hygiène épicurienne des passions, et l'analyse cartésienne qui loin de se lancer dans une philippique des passions les réintègre de plein droit dans le champ des phénomènes naturels. (Voir à ce sujet dans sa correspondance avec Elisabeth ses critiques du *De vitae Beate* de Sénèque.) .

Les exemples privilégiés de passions sont à ce stade du traité la peur et la colère. Tout ce que la volonté peut faire, en attendant que retombe l'émotion, est de ne pas consentir à ses effets en retenant ceux des mouvements du corps auxquels elle le dispose qui sont au pouvoir de la volonté. (43) Par exemple se retenir de frapper alors que la colère a fait lever la main : mais la volonté ne peut ni empêcher la main de se lever dans le moment le plus violent ni faire disparaître la colère. La pensée haineuse au plus fort de l'émotion n'est donc pas coupable, mais toute naturelle. La morale des passions que propose le Traité dans son ensemble commence donc par un geste radical qui consiste à ne surtout pas condamner par avance les passions d'un point de vue moral comme autant de mauvaises pensées ou de coupables penchants. Ainsi la troisième partie pourra-t-elle conclure qu'« elles sont toutes bonnes de leur nature » (211). Mais pour en arriver là, il faudra expliciter l'utilité des passions, ce dont ne se charge pas encore cette première partie. Il suffit à ce stade de l'analyse de reconnaître que ce qu'on n'attend pas de la volonté pour les perceptions externes ou internes (tonnerre, douleur), on n'a pas à l'attendre des passions au sens plus restreint : c'est une implication directe de la description des passions comme perceptions, y compris dans leur définition particulière. Ce n'est pas parce que la passion n'est pas toujours rapportée à un objet extérieur sensible qui en serait la cause visible qu'il serait davantage en notre pouvoir de la faire cesser que de faire cesser une perception externe. Reconnaître cette passivité foncière du sujet dans ce mode particulier de perception qu'est la passion renforce cependant la difficulté : comment lutter contre elle ? Les derniers articles, 47 à 50, abordent ainsi les conditions du combat entre l'âme et ses passions.

Cet examen commence par la critique du modèle classique de la passion comme lutte intestine de l'âme avec elle-même (art. 47) : thèse platonicienne du conflit et du désordre entre les parties de l'âme : la sensitive contre la raisonnable, en termes aristotéliens. Elle consiste à poser le diagnostic d'un combat entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme. (D'une certaine manière, une telle conception se retrouve jusque chez un auteur comme Kant). Or pour Descartes l'âme est indivisible, il n'y a donc *qu'une* âme. Si on imagine deux puissances qui se battent (Platon lui-même présente cette image comme un mythe, une fable raisonnable), c'est parce qu'il nous arrive de sentir que l'âme se sent poussée en même temps à désirer et à ne pas désirer une même chose. « On lui fait jouer divers personnages » (cf. le « sac de peau » dans la République ou le mythe de l'attelage ailé du Phèdre). En fait le seul combat est entre les mouvements contraires de la glande pinéale : poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par des esprits animaux, c'est-à-dire par le corps. De ces deux impulsions opposées, la plus forte doit mécaniquement l'emporter sur la plus faible. Le « combat », si combat il y a, oppose davantage le corps et l'âme que l'âme avec elle-même. Ce ne sont pas selon Descartes deux

puissances dans l'âme qui se combattent, ainsi que le montre l'exemple peur/hardiesse. Ne peut-on plus parler d'une lutte de l'âme contre ses passions ? Si, dans la mesure où elle cherche à arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent et auxquels elle ne contribue point.

Cette idée d'un combat contre les passions, d'une lutte de la volonté vient aussi indirectement de ce qu'il y a des âmes fortes et des âmes faibles. (Art. 48) Les âmes faibles ne font pas combattre la volonté avec ses propres armes mais avec celles de l'adversaire ; elles ne peuvent donc jamais éprouver leur force propre, utilisant les armes d'une passion contre une autre. L'âme est alors déchirée, esclave et malheureuse. Ceux dont la volonté « naturellement » peut facilement vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent (par ex. des gestes de colère) font au contraire combattre leur volonté avec ses propres armes : à savoir des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal et accompagnés de la résolution de conduire sa vie selon eux. Heureusement rares sont ceux qui ne veulent rien d'autre que ce que leurs passions leur dictent. La plupart se règlent sur des jugements.

D'où la nécessité de la connaissance de la vérité (article 49), car une âme qui combat avec ses propres armes (des jugements) n'est pas assurée pour autant de ne pas se tromper. Une âme forte fait certes preuve de résolution, mais celle-ci peut être fondée sur de fausses opinions. Réciproquement, même faible une âme peut acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. (50)

CONTRIBUTION : MME ANNIE BITBOL-HESPERIES, NOUS A PROPOSE LORS DE NOTRE SEANCE DU 20 JANVIER APRES-MIDI UNE COMMUNICATION SUR : LES ASPECTS MEDICAUX DE LA PREMIERE PARTIE DU *TRAITE DES PASSIONS DE DESCARTES*.

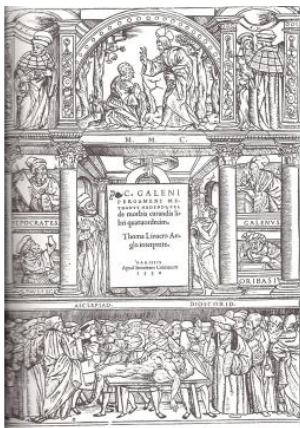
NOUS EN TENTONS LA RECENSION SUIVANTE, SOUS SON GENEREUX CONTROLE. TOUTES LES ILLUSTRATIONS NOUS SONT TRES AIMABLEMENT COMMUNIQUEES PAR MME BITBOL-HESPERIES QUI LES A CONVOQUEES LORS DE CETTE SEANCE POUR APPUYER SON PROPOS. PUISSE MME BITBOL-HESPERIES EN ETRE ICI UNE NOUVELLE FOIS REMERCEE, AINSI QUE POUR LES PRECIEUX AJOUTS ET CORRECTIONS QU'ELLE A APPORTES A CE COMPTE-RENDU..

PLAN :

Le contexte historique de la rédaction du Traité.

Les passions et la médecine.

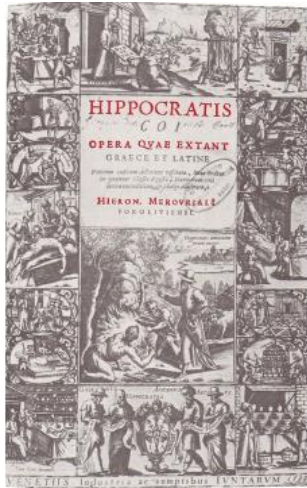
Descartes et sa critique de la médecine.



Galien (de Pergame), *Methodus medendi, vel de morbis curandis*, (méthode pour traiter les maladies), d'après l'édition de Thomas Linacre, Paris, S. de Colines, 1530

1. Un peu d'histoire : l'héritage et le contexte médical général.

- Dans la première moitié du XVII^{ème} siècle, l'enseignement médical est inégal et médiocre. Il repose sur trois auteurs classiques, deux médecins et un philosophe passionné par l'étude des êtres vivants :
 - i. HIPPOCRATE, V^o siècle avant J.C., comprenant en fait un corpus d'auteurs postérieurs de tradition hippocratique, dont notamment le traité *De la Nature de l'homme* (qui n'est pas d'Hippocrate) et un traité du cœur, *De Corde*, qui est post-aristotélicien.
 - ii. ARISTOTE : L'*Histoire des animaux*, *De la génération des animaux*, le *Traité de l'âme* appartiennent de plein droit au corpus médical. Padova (Padoue) est alors la meilleure faculté de médecine, un cursus spécial s'y appuie sur ce corpus aristotélicien, de tradition par conséquent et finaliste et vitaliste.
 - iii. Le grand GALIEN de Pergame (Turquie actuelle), médecin personnel de Marc-Aurèle. Galien, dont les traités *De l'usage des parties*, et *Des facultés naturelles* sont largement cités.
- Autant d'œuvres écrites en Grec mais étudiées dans leurs traductions latines, et qui seront éditées en grec avec traduction latine seulement à partir de la Renaissance. Voir l'édition des œuvres d'Hippocrate publiées en grec et en latin, dans une édition, à Venise, de 1508. Ces éditions vénitiennes sont étudiées à l'université de Padoue. Les thèses de médecine elles-mêmes sont rédigées en latin, par les professeurs eux-mêmes, et sont défendues lors des soutenances par les étudiants.



Hippocrate, *Œuvres en grec et en latin*,
Venise, Junta, 1508.

- L'enseignement est très parcimonieux en dissections d'êtres humains, on trouve peu de théâtres d'anatomie permanents, le premier grand modèle du genre se trouvant à l'université de Padoue, qui imite la forme d'un œil



Padoue, Théâtre anatomique

- On peut voir sur la photographie de la cour d'honneur de l'université de Padoue tous les blasons représentant les pays d'origine des étudiants.

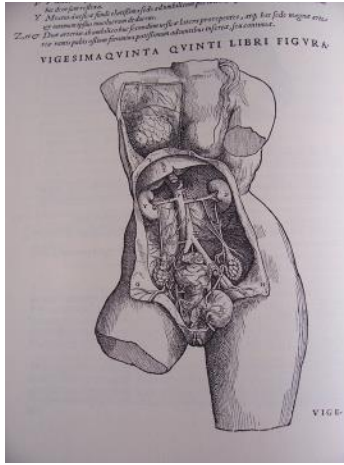


- Le grand chirurgien anatomiste de l'université de Padova est Fabrizzio d'Aquapendente (Fabricius ab Aquapendente). Il forme notamment Gaspard (Caspar) Bauhin, puis William Harvey, cette université catholique se montrant accueillante pour les protestants (la famille Bauhin a dû fuir la France toute catholique). Fabrizzio d'Aquapendente sera la principale source de Descartes en embryologie.
- L'invention du microscope n'intervient que dans la seconde moitié du XVII^e, grâce aux travaux de Leeuwenhoek, petit fonctionnaire autodidacte à Delft, qui fabrique lui-même ses microscopes. (En 1773-75 : *lettres* à l'Académie des sciences de Londres, la *Royal Society*, sur les globules rouges dans le sang). Descartes qui a déjà accès au télescope, ne connaît en revanche que l'ancêtre du microscope : les « lunettes à puces », verres se contentant de grossir ce qui est déjà visible à l'œil nu.
- **1543, année remarquable** dans l'histoire des sciences. Copernic publie son *De Revolutionibus orbium coelestium* (*Des révolutions des orbes célestes*), Vésale fait paraître à Bâle son *De humani corporis fabrica* (*Sur la fabrique du corps humain*), en sept livres, une édition illustrée en grand format de 600 pages.



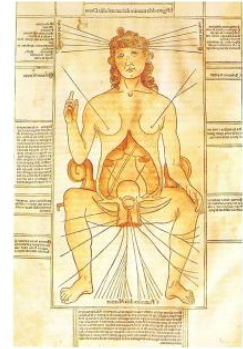
André Vésale, frontispice
du *De humani corporis
fabrica*, en sept livres
1543

- Le frontispice de l'ouvrage, reproduit ici, nous montre Vésale lui-même procédant à la dissection d'un corps féminin. Il ne reste pas en chaire en récitant du Galien décrivant l'anatomie (NB. Galien a surtout disséqué des chimpanzés), pendant qu'officierait un prosecteur, ainsi qu'avaient coutume de le faire ses prédécesseurs ; il y prête lui-même la main, faute de quoi aucun progrès ne saurait être espéré en la matière. Il est si habile qu'il n'a point besoin de tablier pour protéger son pourpoint brodé. Descartes a lu « Vésale et les autres » (à Mersenne, 20 février 1639, AT II, 525) : il se situe du côté de la Renaissance et de la rénovation des connaissances médicales.
- Les deux illustrations suivantes permettent de mesurer les progrès accomplis dans la connaissance et la représentation du corps humain avec Vésale.

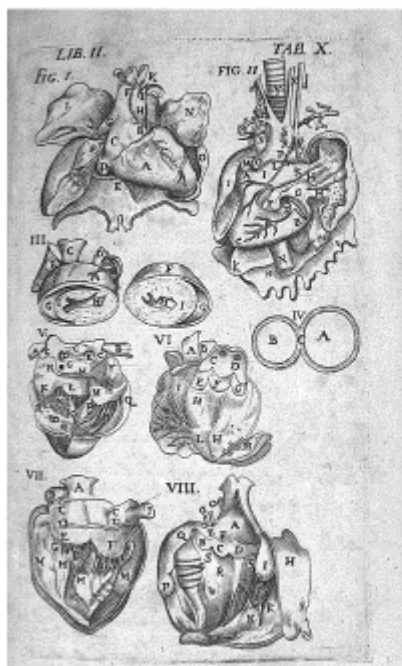


Vésale, *Fabrica*, 1543,
corps féminin

Fasciculus de Medicina
Venetia, 1494
Femme enceinte



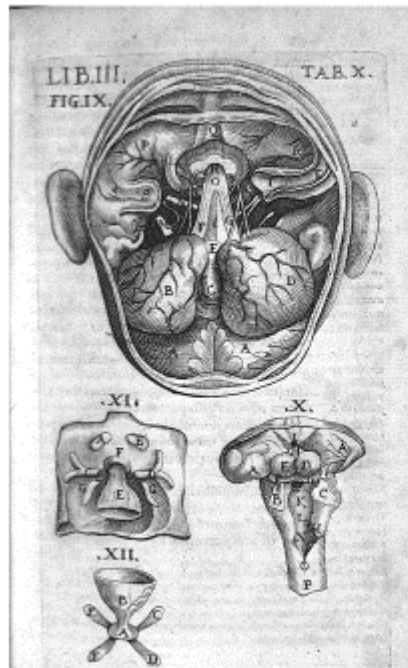
- Ces connaissances visent à décrypter ce qu'il était de mise pour les médecins d'alors de considérer comme les « secrets » du corps humain : de tels savoirs ne sont, au fond, accessibles qu'à Dieu, ou « Nature ». André Du Laurens, dans son *Histoire anatomique* (publiée en latin, puis en français, dans le premier tiers du dix-septième siècle, puis rééditée et largement diffusée en Europe): le corps humain recèle de « merveilleux secrets de nature », il doit susciter l'admiration. Les principaux mystères : le fonctionnement du cœur, la formation du fœtus. Descartes qui moque ce terme d' « arcana » qu'invoquent les auteurs de l'époque, commence ses travaux sur les fœtus au moment de la rédaction de la partie du *Monde* consacrée à *L'Homme*, pratiquant des dissections sur des veaux et formulant des hypothèses, à divers moments, et encore au moment de la rédaction de *La Description du corps humain*, traité contemporain dans son élaboration de celle des *Passions de l'âme*. Pour ce qui est du fonctionnement du cœur, Descartes s'intéresse à cette question complexe et controversée et effectue, dès la rédaction de *L'Homme*, des dissections de cœurs d'animaux et observe soigneusement l'implantation des valvules et du « petit nerf » du cœur (cf. les fragments latins des *Premières pensées sur la génération des êtres vivants*, et des *Extraits anatomiques*, au tome XI d'AT). Le mouvement du cœur devient une question d'actualité avec la publication du traité en latin de William Harvey, en 1628, *sur le mouvement du cœur et du sang dans les êtres vivants*, *De motu cordis et sanguinis in animalibus*. Descartes a lu ce traité après avoir rédigé *L'Homme*. Si Descartes rejette la démonstration de Harvey sur la cause du mouvement du cœur, il adhère en revanche à la théorie de la circulation du sang, comme il l'explique dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, son premier ouvrage publié en 1637. Descartes y cite avec éloges le nom de Harvey latinisé



Bauhin, *Theatrum anatomicum*,
1605, 1620-1621, cœur

(Hervaeus/Herveus), qui figure également à l'article 7 du traité des *Passions de l'âme*.

- Descartes a lu le traité d'anatomie de Bauhin, le *Theatrum anatomicum* (1605, puis 1620-21), une édition en format réduit et accessible de Vésale, une édition actualisée aussi. Descartes s'inspire notamment de la planche du cerveau dans son traité *De L'homme*, avec la lettre H pour désigner la glande pinéale.



Bauhin, *Theatrum anatomicum*,
1605, 1620-1621, cerveau

C'est par ailleurs un lieu commun alors de mêler aux connaissances médicales des considérations qui le sont beaucoup moins : ainsi Robert Fludd, pourtant proche ami d'Harvey, dans son *De macrocosmi historia*, mêle à l'anatomie de Bauhin des considérations cosmiques et zodiacales ! Il s'agit d'illustrer un réseau de correspondances et d'analogies entre le microcosme et le macrocosme.



Fludd, *Historia...*,
tomus II,
Microcosmi historia,
Oppenheim, J. Th. De

Bry, 1619,

L'homme est relié au
monde suprazodiacal par
les facultés
« surnaturelles »: Raison
(*Ratio*), Intellect
(*Intellectus*), et intelligence
(*Mens*).

(N.B. facultés extérieures au corps
physique de l'homme, mais reliées
au cerveau et à la glande
pituitaire).



Fludd, médecin, utilise des
planches anatomiques issues
de Vésale, mais ajoute des
schémas avec des conceptions
ésotériques, ici, le cœur-soleil
(sphère de la vie),

Enfin, il n'y a pas au XVIIème siècle à proprement parler de discussions sur la « vie », mais seulement sur le « principe de vie », l'âme, divisée en différentes « âmes » selon les diverses fonctions du corps.

2. Les passions et la médecine :

- Descartes lui-même inscrit son traité des passions dans l'histoire de la médecine ; le titre de la première partie, sur toute « la nature de l'homme » est la reprise d'un traité de la *Collection hippocratique* commenté par Galien, Un autre traité, cité en médecine, porte également ce titre, c'est le *De natura hominis* de Némésius. L'héritage hippocratique de la réflexion sur *la nature de l'homme* est en fait le fruit de toute une tradition de reprises et d'amplifications :
 - i. Théorie des humeurs : le corps a en lui quatre humeurs : le sang, la pituite, la bile jaune et la bile noire, qui en constituent la « nature » et en font la santé et la maladie. Le déséquilibre produit par exemple des fièvres qui mettent la vie en danger, et qui sont liées aux passions. (On doit en fait cette théorie non à Hippocrate mais à Polybe, son gendre et disciple.)
 - ii. Cinq siècles plus tard, le traité est repris par Galien qui en fait un traité du grand Hippocrate, seul digne de fonder toute la médecine occidentale. Quitte à lui imposer une inflexion notable : la médecine n'est plus une simple *technè*, car il s'agit de rejeter le hasard : le finalisme, certes déjà en germe chez Hippocrate, est repris par Galien qui l'amplifie.
 - iii. Dans son *Anthropographie* (1629), Riolan fils écrit : « la fortune n'a point de part en la fabrique du corps de l'homme ». Le terme de « fabrique » est préféré par Vésale lui-même à « structure », pour insister sur la sagesse du fabricant. La *physis* du corps est un objet traditionnel repris par Vésale, Bauhin, etc. ce qui justifie l'importance des expériences chez Descartes lui-même (cf. le *Discours*, 5e et 6e parties, et le début de la *Description du corps humain*).
 - iv. Autre tour de force de Galien : il fait d'Hippocrate la figure quasi mythique de celui qui cherche la vérité sur la nature. Il reviendrait à Hippocrate d'avoir ouvert la voie des recherches philosophiques et scientifiques sur la nature. Galien commente la méthode d'Hippocrate : diviser, décomposer les éléments en simples, et rechercher leur *dynamis* : les éléments étant les quatre humeurs fondamentales. Cette *physis* omniprésente chez les Grecs devient *natura* chez les auteurs latins. Elle indique la relation de chacune des humeurs à une saison ; de plus en plus sont faits des liens avec l'astronomie, voire l'astrologie.
 - v. Némésius, évêque d'Emèse, vers 400, est un philosophe, très marqué par Plotin, intéressé par la médecine, notamment par les perturbations causées par les passions. L'édition de son traité sur la nature de l'homme, *De natura hominis*, chez Plantin, en 1565, grand éditeur humaniste, encadre la publication de *De Anima* de Vives, cité dans l'article 127 des *Passions de l'âme*. L'homme grâce à sa raison peut connaître la nature et suivre la vertu, notamment la plus haute, la piété. Le lien traditionnel entre âme et vie est fortement affirmé ; l'âme est une substance incorporelle dont chacun reconnaît l'existence ; l'union de l'âme et du corps est « chose fort obscure ». Némésius rappelle Aristote, qui attribue cinq parties à l'âme, la force végétative, la sensibilité, la force locomotrice, l'appétit concupiscible et l'intelligence.
 - vi. La partition de l'âme insiste sur le désir et la colère, sur lesquels il se montre prolixe. L'organe du désir est le foie, viscère mou, celui de la colère le coeur, viscère musculueux. La volupté corporelle ne peut résulter que de l'union de l'âme au corps : le corps seul ne peut en éprouver. La tristesse, sorte de passage obligé de ce genre de traités, l'envie et la pitié appartiennent toutes au chagrin. Il y a six espèces de craintes, dont celle de Dieu. La colère, qui entraîne une *fervor sanguinis*, peut mettre la vie en péril.
 - vii. Mélancolie. Le *De Atra bila*, traité sur la bile noire, de Galien, est sans cesse cité par les médecins ; l'ironie veut que la bile noire, l'humeur la plus commentée par les médecins, soit en fait imaginaire, contrairement aux trois autres dont le fondement est empirique. Polybe l'aurait inventée pour faire système : il fallait une quatrième humeur (en liaison avec les quatre saisons et les quatre éléments). Descartes a consulté les descriptions des mélancoliques par André Du Laurens, dans son traité sur la mélancolie, les fous aveuglés par « les vapeurs de la bile noire ». La mélancolie est liée soit au génie, soit à la folie. Le lieu commun sur la mélancolie est que trop de goût pour la poésie, par exemple, trop de génie, etc. peut conduire à la folie, tout comme une imagination qui devient « extravagante ». Descartes y songe-t-il en évoquant les « fous » dans sa première Méditation ? Elisabeth souffre en tous cas d'« opilations » de la rate et de tristesse, les deux symptômes les plus souvent mis en avant pour diagnostiquer la mélancolie (cf. lettres d'Elisabeth du 24 mai et du 22 juin 1645). Descartes

est le premier à mettre au premier plan le rôle de la raison pour soigner cette mélancolie d'Elisabeth.

- viii. Jean Fernel, un traité en sept livres, *De naturali parte medicinae*, contemporain des publications de Vésale. Livre IV : esprits et chaleur : mélange d'éléments et de faveur divine. Livre V : facultés de l'âme. La connaissance de l'âme est « très obscure et difficile ». (Dans ses *Méditations*, Descartes en prendra complètement le contrepied.) Le corps a une âme quand il est vivant, puisqu'il ne peut plus faire quand il est mort, froid, inerte, quantité de choses qu'il fait quand il est vivant, « preuve » que l'âme est principe de vie, condition des opérations du corps. Descartes s'oppose à cette définition de la mort « par la faute de l'âme » au début du traité des *Passions*, article 6, comme au début de la *Description du corps humain*.
- ix. Ce que redoute Vésale (publications : 1543-1555) sont les condamnations de l'université de Louvain cherchant à restreindre les conditions de la dissection humaine, car la doctrine est intangible : le corps tient sa vie de l'âme. Vésale renonce à étudier la localisation de l'âme pour éviter d'être inquiété et recentre l'étude de la nature de l'homme sur l'étude attentive de son corps. La leçon d'anatomie, chez lui, avec présence d'un squelette articulé (cf. frontispice), vise certes à faire de la *fabrica* la merveille de la nature à l'image de son fabricant, mais le but n'est pas de prier Dieu, à la différence des leçons d'anatomie qui vont se développer en Europe et qui vont commencer et finir par la prière. Le cœur, le foie, le cerveau, organes principaux, peuvent être mis en danger par les passions, surtout le cœur. Chez Harvey, le cœur est « le premier vivant et le dernier mourant » parmi les organes du corps. Mais Harvey, contrairement à la majorité des médecins, ne parle pas de l'âme dans son traité de 1628 sur le mouvement du cœur et du sang. Traditionnellement en anatomie, le cœur est lié à l'âme et à la vie. Le cœur, « organe principal » du corps, est celui qui est le plus lié à la vie. Même pour le grand chirurgien Ambroise Paré : quand le cœur est atteint, c'est la mort assurée. Or, ce qui fait chauffer le cœur et bouillonner le sang est notamment la colère, qui représente donc une menace. Dans les ouvrages anatomiques de son temps, Descartes trouve la division de l'âme pour expliquer les fonctions du corps et ne trouve que controverses interminables, liées au développement des dissections qui remettent en question des affirmations de Galien. Descartes trouve aussi dans ces traités médicaux des développements téléologiques à la gloire de Dieu : le sommet de la création divine est l'architecture du corps humain. Que la nature ne fait rien en vain est rappelé dans tous les traités de médecine. C'est une nature personnifiée. La Nature dans toute sa beauté qui se dévoile devant la science, thème qui persiste dans l'imagerie commune jusqu'en plein XIX^e scientifique, ainsi que l'illustre ci-dessus cette statue de Barrias.



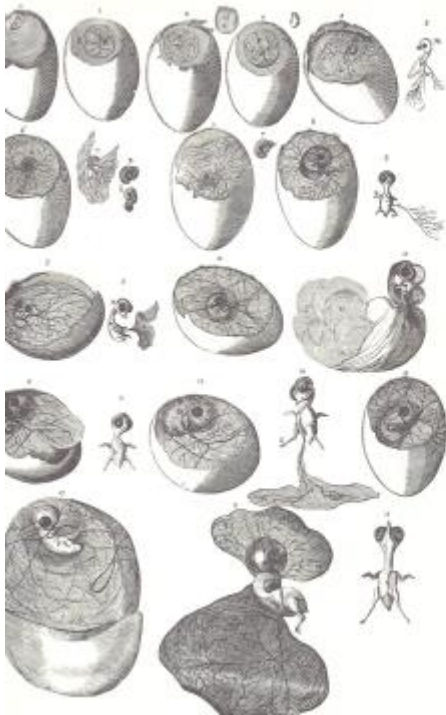
Barrias, *La nature se dévoilant devant la science* (1899, Musée d'Orsay, Paris)

2. 3. Descartes et sa critique de la médecine pour expliquer les passions.

- Pour Descartes, la nature c'est la matière même, soumise à des lois, dont les lois du mouvement sont les plus importantes (cf. traité du Monde). Sa « nature » n'est plus la nature « déesse », ni la nature fantasque, qui, se déchaînant, produit des monstres, la nature mystérieuse et admirable de la tradition médicale. La connaissance du corps humain est inscrite dans la nature qui a ses lois : même les monstres y doivent être intégrés, comme le montre un fragment latin des Premières pensées sur la génération des êtres vivants. On retrouve cet écho du lien entre le fonctionnement du corps et ses mouvements en relation avec les lois de la nature dans le début des Passions de l'âme et dans celui de la Description du corps humain.
- Il se veut libre comme Vésale ; très sûr dans ses choix il restreint ses sources aux meilleurs médecins de l'époque : Vésale, Bauhin, D'Aquapendente, Harvey ; on ne retrouve chez Descartes aucun emprunt à la majorité des ouvrages médicaux peu instructifs mais bavards de l'époque.



Fabricius of Aquapendente, *De formato foetu*, 1604,



Fabricius of
Aquapendente
*De formatione ovi et
pulli*, 1621

- Descartes rejette les diverses âmes et affirme l'unité de l'âme rationnelle, sans lien avec le principe de vie, dans le *Discours de la méthode*, cinquième partie (1637), ce qu'il confirme dans les *Passions de l'âme*, (1649), (articles 5, 6, 8, 47). L'originalité de Descartes est d'éradiquer les âmes végétative et sensitive, donc d'éliminer les fonctions non intellectuelles de l'âme. Elle est aussi de ne pas dissocier la question des modèles mécaniques expliquant les fonctions du corps « qui appartiennent à la vie » de celle de la définition et de l'affirmation d'un nouveau « principe de vie ». Avec Descartes, le principe de vie n'est plus l'âme, ni lié à l'âme, mais c'est la chaleur localisée dans le cœur.

- **La question de l'unité de l'âme.** Les médecins rappellent que, dans le corpus aristotélicien, le *De Anima* ne précède pas pour rien *Les Parties des animaux* : la division de l'âme en végétative, sensitive et rationnelle est incontournable pour étudier les fonctions du corps humain. Même Vésale, Fabricius d'Acquapendente et Caspar Bauhin divisent l'âme pour expliquer le fonctionnement du corps et les trois sortes d'« esprits » (naturels, vitaux et animaux). Quant à la localisation de la faculté animale, la tradition issue de Galien situe l'âme dans le cerveau quand la tradition aristotélicienne la situe dans le cœur. La hantise récurrente dans la plupart des traités est que les désirs charnels transforment l'être humain en bête brute, lui dont l'âme est ce par quoi il participe au divin : le danger vient de la partie concupiscible. L'enjeu médical est ainsi la maîtrise des passions qui doivent rester modérées, demeurer dans un juste milieu aristotélicien, au risque de corrompre le corps humain, voire le corps social ! Le professeur de médecine à Utrecht, Henricus Regius lui-même devait soutenir la thèse de la « triple âme » : dans sa correspondance avec Regius du printemps 1641, Descartes lui demande de retirer cette thèse, ce qu'il fait. Descartes est le co-auteur caché (à sa demande) de certaines thèses de médecine rédigées par Regius, c'est le cas pour celles réunies sous le titre de *Physiologia* de 1641, (défendues par plusieurs étudiants.)
- **Révolution cartésienne** : son refus de diviser l'âme, son élimination des fonctions non rationnelles de l'âme, son affirmation d'un nouveau principe de vie, ses prises de position contre la tradition médicale obéissent à un enjeu méthodologique fondamental qui aura des conséquences décisives en médecine. En définissant un nouveau principe de vie, la chaleur du cœur, qui autorise la comparaison du corps humain avec une machine, son approche permet d'éradiquer toute notion de secret de la nature : le corps est explicable, sa matière ainsi que la manière dont il se meut. Voir les articles 6 à 10 du traité des *Passions*, avec l'article 7 qui contient un résumé de la médecine de Descartes : la « brève explication des parties du corps et de quelques-unes de ses fonctions », la défense de Harvey pour sa découverte de la circulation du sang, et l'article 8 avec son affirmation d'un principe vital corporel : la chaleur du cœur, « principe de la vie » selon l'article 107 du traité des *Passions*, article important aussi parce qu'il affirme la « liaison » entre l'âme, qui n'est plus principe de vie, et le corps.
- Néanmoins, choqué par la condamnation de Galilée, Descartes renonce à publier son *Monde*, incluant *L'Homme* (en français, pour toucher le plus large public des « honnêtes hommes »). Dans son *Discours*, en 1637, il annonçait le traitement de « quelques difficultés touchant la médecine ». (Cf. *Discours*, 5^{ème} partie, Dioptrique, discours III-VI). Il s'y ralliait déjà à la démonstration de la circulation du sang par Harvey.

William Harvey, *De motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628



Library of Congress

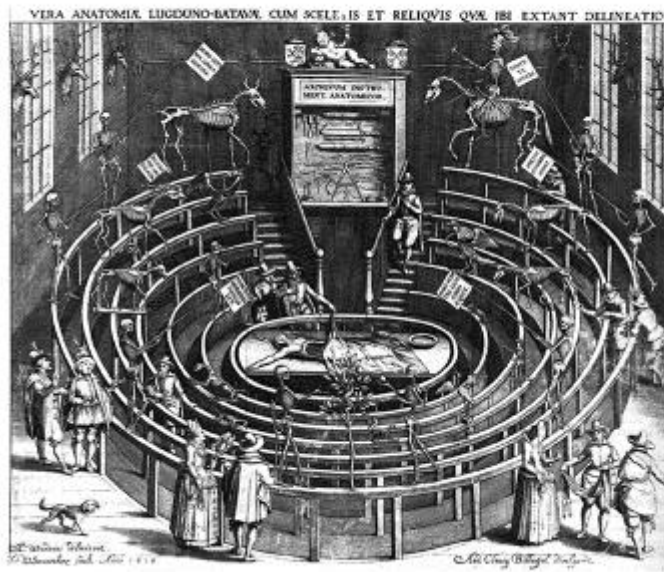


- La publication par Harvey en 1628 de l' *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, en 17 chapitres et 72 pages est en effet décisive. Elle suscite alors trois sortes de réactions : 1) la France ignore Harvey, continue à ne considérer que « notre Galien » et la théorie de l'anglais ne sera pas enseignée à Paris avant le début de 1674 ! 2) on accepte une partie de sa théorie, en en transformant le cadre. C'est notamment le cas de Descartes selon lequel la chaleur du cœur est principe de vie : c'en est fini du trio galénique, le foie est destitué et l'humeur du sang prend la préséance. La chaleur du cœur n'est plus divine, ni prométhéenne ou stellaire, mais expliquée comme fermentation dans la machine du corps, sans plus aucun vitalisme, voir les articles 7 à 10 des *Passions*: art. 7, défense de la circulation du sang, art. 8, principe corporel, art. 9, importance de la dilatation dans le cœur, art. 10 les esprits animaux « produits dans le cerveau » NB. Leur nom traditionnel est gardé, mais « animaux » ne signifie plus esprits liés à l'âme logée dans le cerveau, ni esprits liés au mystérieux *pneuma* galénique, car ces « esprits », liés à la raréfaction du sang dont ils sont les « plus vives et plus subtiles parties du sang (...) ne sont que des corps ». Harvey au chapitre deux redéfinit la notion de diastole et systole, que Descartes refuse cependant, croyant y reconnaître une qualité occulte cachée derrière du mécanisme. Dans la *Description du corps humain*, il engage une discussion fine avec Harvey sur la cause du mouvement du cœur, tout en continuant à défendre la circulation du sang.
- Sur la fermentation dans le cœur : le thème de la chaleur du cœur est banal depuis l'antiquité, ce qui est débattu est sa nature ; son origine est-elle naturelle ? Ainsi Fernel considère-t-il cette chaleur comme non élémentaire, c'est-à-dire non réductible à des éléments matériels. Il compare le cœur au soleil. Stellaire pour certains, cette chaleur est divine pour d'autres, mais pour tous non ordinaire, mystérieuse ; on peut y déceler l'héritage indirect d'Aristote, le lien de cette chaleur avec l'âme. Pour Descartes au contraire, les analogies retenues ne doivent rien avoir de mystérieux : recourant dans un premier temps à l'idée d'ébullition, il lui préfère celle de fermentation. Le sang devient ainsi assimilable à n'importe quel fluide. C'est loin d'être le cas pour Harvey, lequel est passé par Padoue : sa conception est dérivée d'Aristote ; le sang est nutritif, vivifiant, il ne peut se comparer à n'importe quel fluide. Ce n'est pas amoindrir son caractère novateur que de reconnaître ce que Harvey doit à l'époque de la renaissance imprégnée d'aristotélisme qui est la sienne. On pratique alors des saignées pour régénérer le sang, y compris aux accouchées et aux nouveaux-nés ! On croit que le foie produit le sang en quantité extraordinaire et qu'il faut, sans préjudice pour le patient, évacuer le sang corrompu par la fièvre. Harvey démontre que la quantité de sang dans le corps humain est limitée, mais on n'en tient pas compte. La critique de la saignée reste rare, mais Descartes lâche, au détour d'une lettre à Mersenne, le 23 novembre 1646 : « ils sont grands saigneurs à Paris ». On retrouve cette critique en creux dans les remèdes recommandés à Elisabeth : se nourrir de bouillons, prendre les eaux, recourir à la raison, ne pas abuser des spectacles tragiques...
- Le *Traité des passions* nous délivre de la peur. Descartes explique simplement le fonctionnement du corps humain, comme il a expliqué, dans la *Méditation* six, la douleur du membre fantôme qui faisait

alors partie de ces phénomènes considérés comme des choses admirables qui dépassent la raison, y compris par Ambroise Paré et par Vésale. Descartes l'explique dans la sixième *Méditation* en n'y voyant rien d'admirable et son explication est novatrice; quand bien même Descartes se trompe dans son explication de la cause du mouvement du cœur, il permet de nouvelles investigations ne serait-ce que par son geste, qui les autorise. Lower dans son *de Corde* (1660) prouvera que Harvey a raison et non Descartes, sur la diastole et la systole, mais retiendra de Descartes qu'on n'a plus besoin d'Aristote. Descartes, en risquant des explications auxquelles renonçaient les médecins, oblige ou incite les médecins à vérifier ses explications.

- **Postérité médicale paradoxale de Descartes.** Regius a formé des étudiants venant de toute l'Europe, notamment d'Allemagne, où les thèses d'Harvey vont se répandre à travers le prisme mécaniste cartésien. Harvey ne pouvait pas rendre compte de la contractilité du cœur, ce qui conduisait Descartes à y voir une qualité occulte. Mais grâce à Descartes on découvrira, en confortant Harvey, que le cadre aristotélicien vitaliste dans lequel Harvey s'était installé, n'a plus lieu d'être. Dans la seconde moitié du XVII^e, les controverses perdurent en Angleterre et en Allemagne, la théorie d'Harvey est plus vite acceptée aux Pays-Bas grâce à l'enseignement de Regius qui s'appuie sur le mécanisme de Descartes. En 1673, la faculté de Paris refuse encore d'enseigner Harvey. Même Clerselier et La Forge, dans leur édition de *De L'homme* en 1664 restent très discrets sur la circulation du sang, les annotations de La Forge (AT XI) restant en retrait par rapport au caractère novateur du texte. Clerselier a même changé le titre *Description du corps humain* en *De la génération des animaux*.
- Qu'est-ce qu'une révolution médicale ? Harvey est un expérimentateur génial mais resté aristotélicien, ce qui d'une certaine façon rend son traité d'autant plus attachant. Les enjeux téléologiques et même plus directement théologiques ne sont jamais loin en médecine. Expérimentateur moins génial, c'est pourtant Descartes qui a apporté le cadre conceptuel de cette révolution. Le génie de Descartes est d'avoir compris que le livre de Harvey appelait une métaphysique, alors que Harvey faisait encore la comparaison cœur/ soleil, acceptant même les correspondances microcosme/macrocosome à l'instar de son ami Fludd. Galien et Aristote restent les auteurs les plus cités par Harvey jusque dans son grand traité sur la *génération des animaux* de 1651. La question de la mort est exemplaire de la radicalité dont fait preuve Descartes : elle-même s'explique par des raisons purement mécanistes, en totale opposition avec la tradition médicale et religieuse, liant la mort au départ de l'âme. D'où, avant l'article 6, l'importance de l'article 2 du traité des *Passions*, avec son précepte méthodologique fondamental : « examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous ».
- L'originalité de Descartes ne vient pas seulement de ce qu'il ne traite pas des passions « en moraliste mais en physicien » (deuxième réponse tenant lieu de préface au *Traité des passions*) mais de toute la tonalité qui en résulte. Son ton est résolument non pessimiste, tranchant avec les autres traités des

passions au ton religieux. Il n'y a qu'à voir le *Théâtre d'anatomie de Leyde* (1610) :



Théâtre d'anatomie de
Leyde, 1610

- Adam et Eve surplombent le théâtre et des squelettes portent des bannières : « l'homme n'est qu'une bulle », « il n'y a qu'un temps sur terre ». Nous sommes en terre calviniste, tout rappelle l'ascétisme, la leçon d'anatomie est mise au service d'une leçon de morale sur les fins dernières du corps. En terre catholique, l'accent religieux de la leçon porte plutôt sur l'admiration de la merveille de la Création. Notons qu'à Leyde Descartes s'était inscrit comme étudiant, sans doute pour profiter de la bibliothèque et pour consulter les livres de médecine, dont l'ouvrage de Vésale (beaucoup trop cher à l'achat). Dans *Les passions de l'âme* de Descartes, peur et pitié ne sont pas cardinales et les passions sont « toutes bonnes de leur nature » (article 211) alors que les médecins les considéraient comme toutes dangereuses ! On n'y retrouve pas les descriptions de pathologies effroyables habituelles des traités médicaux, et la tristesse et la mélancolie ne condamnent pas à une vie malheureuse quiconque ne serait pas un génie ! Nous ne devons plus avoir peur de notre corps, qui est explicable, ni des passions qui sont « toutes bonnes ».
- Le *Traité des passions* est rapidement traduit en anglais, dans un contexte de fortes luttes théologiques.
-
- Courant janvier 1674, Pierre Dionis, chirurgien français, enseigne gratuitement aux jardins du Roi la circulation du sang dans un contexte mécaniste, ainsi que les passions de l'âme sans les relier pour autant aux pathologies les plus graves et les plus importantes. Dans le cadre des controverses sur le petit nerf du cœur (soit il ne sert à rien, soit il est responsable de la mort subite !) l'explication de Descartes est novatrice en orientant les recherches sur le rôle des ouvertures des valves du cœur. Cherchant et trouvant des conséquences des mouvements du cœur jusque dans la description des passions, il est le premier à insister sur ce qu'après Harvey il faut savoir : que c'est du cœur et du sang

que dépend la santé de l'organisme. L'article 71 du traité des *Passions* affirme: « le coeur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps ». Descartes est enfin le premier à joindre de façon aussi systématique médecine et physique.

Rembrandt, *Anatomie Dr Deyman*, 1656



- Sur l'enjeu moral d'un dénombrement des passions. En dénombrer une quarantaine, dont six primitives, n'est pas original en soi, et est même banal. Les tableaux de divisions des passions sont alors fréquents dans les traités, où on les trouve souvent même en plus grand nombre. Prenons le cas de Fernel : les passions fondamentales sont au nombre de six, comme chez Descartes, mais ce ne sont pas les mêmes. Selon Fernel, ce sont la crainte, la tristesse, la colère, la joie, la honte, l'anxiété, et ces passions sont responsables de désordres et de maladies. Le privilège de la crainte et la surreprésentation de passions « tristes » dénotent clairement un arrière-fond théologique. La crainte jointe aux désordres de l'imagination peut même arrêter les battements du cœur ! Dans certains théâtres anatomiques d'alors on retrouve l'inscription « Connais-toi toi-même ! », qui prend dans ce contexte une signification particulière : tu participes certes du divin mais tu es poussière ! Cf. les codes des vanités de la peinture hollandaise contemporaine. Pour Descartes, au contraire, il s'agit avant tout de se demander comment se conduire soi-même tout en connaissant le fonctionnement de son corps. Au début des *Passions* comme de la *Description*, il dénonce les « erreurs » traditionnelles et confirme ce qu'il avait répondu à Fromondus (Froidmont), un des premiers lecteurs du *Discours de la méthode*, le 3 octobre 1637 : la mécanique est la partie de la philosophie qui est restée la meilleure et la moins corrompue ; la connaissance de soi, c'est d'abord la connaissance du corps, pas de l'âme et de ses divisions. L'âme est réduite « à nos pensées » (article 17 des *Passions*, confirmation résumée des acquis des *Méditations* II et III, et de l'article 9 de *Principes* I). Alors on pourra agir sur certains dérèglements de l'âme, notamment causés par l'imagination. On mesure l'originalité de Descartes par ce qu'il retranche de ses nombreuses lectures. Ainsi du *Traité sur la mélancolie* de De Laurens, que connaît Descartes et dont il a rejeté vers la folie tous les exemples pathologiques d'hommes ne reconnaissant plus leur propre corps parce qu'ils extravaguent (corps de verre, mais sans évoquer ceux qui ont le corps à moitié homme à moitié animal...). Quand on considère que le livre le plus lu après la Bible dans la seconde moitié du XVI^e est la *Cosmographie* de S. Münster, qui abonde en monstres marins et merveilles de toutes sortes, on apprécie d'autant mieux ce que sa réforme de la connaissance a de révolutionnaire. Il ne s'agit pas tant de forger de nouvelles notions : ainsi celle d'une « force de l'âme » n'est pas plus nouvelle que celle « d'habitude » dans le lexique médical d'alors (*l'hexis* est la façon dont le corps se dresse, s'habitué) quand Descartes les fait intervenir à l'article 50. Ce qui est novateur, c'est le contexte mécaniste dans lequel ces notions s'articulent. Si on les dresse, les âmes les plus faibles peuvent avoir un pouvoir sur leurs passions, expliquer la physique des passions débouche sur une méthode pour se conduire. De la même façon, on pourrait dire de Descartes est celui qui va nous conduire à un moment clé dans l'histoire des sciences, comme dans l'étude de la nature de l'homme, et il n'est à ce titre pas indifférent de constater que son ouvrage est un traité des passions écrit en français, qui tient compte d'une découverte majeure, celle de la circulation du sang.

Jan-Baptist Weenix, Descartes avec un
livre: *Mundus est fabula* (1648-1649)
(Utrecht)



1.

« Ainsi toute la Philosophie est comme 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 ; j'entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposent une entière connaissances des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.

Or comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. »

DESCARTES, *Lettres-préface des Principes de la philosophie*. AT IX, p. 14,15.

2.

« ... puisqu'il vous plaît de prendre la peine de revoir mes *Principes* et de les examiner, je m'assure que vous y remarquerez beaucoup d'obscurités et beaucoup de fautes, qu'il m'importe fort de savoir, et dont je ne puis espérer d'être averti par aucun autre si bien que par vous. Je crains seulement que vous ne vous dégoûtiez bientôt de cette lecture, à cause que ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la morale, que vous avez choisie pour votre principale étude.

Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis, en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde, ou le maître de la maison que nous habitons. Mais, outre que je ne prétends ni ne promets, en aucune façon, que tout ce que j'ai écrit soit vrai, il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes *Principes*, et la connaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité. Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale : et que je suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes.

Je vous dirai de plus que, pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des Passions de l'Âme, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour, et je serais maintenant d'humeur à écrire encore quelque autre chose, si le dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent. »

DESCARTES, *Lettre à Chanut du 15 juin 1646*. (AT IV, 441,442)

3.

« J'ai eu une autre joie en votre lettre, où je remarque un changement de ce dégoût que vous me témoignâtes à Amsterdam : puisque vous avez écrit quelque chose des passions de l'âme, vous n'êtes plus en colère contre nous, et vous ne vous tiendrez pas de nous faire encore plus de bien. Car je crois, Monsieur, que je raisonne bien, jugeant bien qu'il n'est pas possible que ces actions les plus communes de l'âme soient exactement connues, qu'on ait donné une grande atteinte à la nature de l'âme même et à sa liaison avec le corps, qui sont mystères jusqu'à présent fort cachés. Et c'est de cela que j'interprète ce que vous ajoutez, que volontiers écrirez-vous quelque chose de plus.

S'il y avait des gens au monde qui voulussent lire vos ouvrages, c'est-à-dire, comme je l'interprète en vérité, qui voulussent se laisser instruire, puisque nous n'avons plus que cette raison à vaincre, vous ne sauriez nous résister longtemps. Vous ne voudriez pas estimer vos disciples par le nombre, ni refuser de faire bien aux bons par l'aversion contre les mauvais. Je sais qu'il ne manquera point de très honnêtes gens qui vous solliciteront de nous donner ce petit traité des passions, je me joins, Monsieur, à leur compagnie, et vous conjure de nous faire ce bien, en mon particulier ; ... »

Hector-Pierre CHANUT, *Lettre à Descartes du 25 août 1646*. (AT X, 602-603)

(H.-P. CHANUT, 1601-1662. Diplomate, beau-frère de Claude Clerselier, dont il a épousé la sœur Marguerite. Nommé en 1645 « résident » (adjoint de l'ambassadeur) de France en Suède.)

4.

« Monsieur Descartes,

Le traité que mon frère Philippe a conclu avec la République de Venise m'a fait avoir, tout depuis votre départ, une occupation beaucoup moins agréable que celle que vous m'aviez laissée, touchant une matière qui passe ma science (...). Cela m'a empêché jusqu'ici de me prévaloir de la permission, que vous m'avez donnée, de vous proposer les obscurités que ma stupidité me fait trouver en votre *Traité des passions*, quoiqu'elles sont en petit nombre, puisqu'il faudrait être impassible pour ne point comprendre que l'ordre, la définition et les distinctions que vous donnez aux passions, et enfin toute la partie morale du traité, passent tout ce qu'on a jamais dit sur ce sujet. Mais puisque sa partie physique n'est pas si claire aux ignorants, je ne vois point comment on peut savoir les divers mouvements du sang, qui causent les cinq passions primitives, puisqu'elles ne sont jamais seules. ...»

La princesse Elisabeth à Descartes, *lettre du 25 avril 1646*. (AT IV, 404)

5.

« Madame,

Je reconnais par expérience, que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions, car je ne puis m'empêcher d'en être touché, en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit traité que j'en ai écrit. (...) Je n'y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, parce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain, et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit. Dont les principaux sont : que l'office du foie et de la rate est de contenir toujours du sang de réserve, moins purifié que celui qui est dans les veines ; et que le feu qui est dans le cœur a besoin d'être continuellement entretenu, ou bien par les sucs des viandes, qui vient directement de l'estomac, ou bien, à son défaut, par ce sang qui est en réserve, à cause que l'autre sang, qui est dans les veines, se dilate trop aisément ; et qu'il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements ; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions. Il est vrai que j'ai eu de la

difficulté à distinguer ceux qui appartiennent à chaque passion, à causes qu'elles ne sont jamais seules ; mais néanmoins, parce que les mêmes ne sont pas toujours jointes ensemble, j'ai tâché de remarquer les changements qui arrivaient dans le corps, lorsqu'elles changeaient de compagnie. Ainsi, par exemple, si l'amour était toujours jointe à la joie, je ne saurais à laquelle des deux il faudrait attribuer la chaleur et la dilatation qu'elles font sentir autour du cœur ; mais, parce qu'elle est aussi quelquefois jointe à la tristesse, et qu'alors on sent encore cette chaleur et non plus cette dilatation, j'ai jugé que la chaleur appartient à l'amour, et la dilatation à la joie. »

DESCARTES à Elisabeth, *lettre de mai 1646*. (AT IV, 407-408)

6.

« Pour le traité des *Passions*, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède ; car j'ai été négligent à le revoir et y ajouter les choses que vous avez jugé y manquer, lesquelles l'augmenteront d'un tiers ; car il contiendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'âme, etc., la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres. »

DESCARTES, *Lettre à Clerselier du 23 avril 1649*. (AT V, 354 ; Alquié III, 921 ; OC Tel VIII, vol.2, 725)

7.

Ainsi on "trouvera trois choses dans ce Traité, et qui sont inséparables, quoique formant trois ordres distincts. Une physiologie des passions, d'abord, qui n'emprunte rien aux pensées, et qui dépend seulement des mouvements par lesquels le corps humain s'accroît et se conserve; puis une psychologie des passions, qui n'emprunte rien aux organes, et qui fait connaître que les passions sont passions de l'âme ; enfin une doctrine du libre arbitre, sans laquelle il faut reconnaître que le nom même de passion, si énergique, n'aurait point de sens. C'est l'affaire du lecteur attentif de faire tenir ces trois ordres en un tout qui représentera fidèlement sa propre vie."

ALAIN, *Les Passions et la Sagesse*, éd. Pléiade, p. 959

(Cité par Laurent Cournarie dans son *Explication intégrale de la première partie des Passions de l'âme* sur le site PHILOPSIS, éditions numériques.) <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/descartes-passions-cournarie.pdf>

8.

«Mais il faut que j'examine plus particulièrement ces passions, afin de les pouvoir définir ; ce qui me sera ici plus aisé, que si j'écrivais à quelque autre ; car Votre Altesse ayant pris la peine de lire le traité que j'ai autrefois ébauché, touchant la nature des animaux, vous savez déjà comment je conçois que se forment diverses impressions dans leur cerveau, les unes par les objets extérieurs qui meuvent les sens, les autres par les dispositions intérieures du corps, ou par les vestiges des impressions précédentes qui sont demeurées en la mémoire, ou par l'agitation des esprits qui viennent du cœur, ou aussi en l'homme par l'action de l'âme, laquelle a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, comme, réciproquement, ces impressions ont la force d'exciter en l'âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté. Ensuite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits. Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs. Celles qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et de l'agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu'elles viennent en songe, soit aussi lorsqu'on est éveillé, et que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau. Mais lorsqu'elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination. Enfin, lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu'il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l'attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l'humeur de celui en qui elles sont

excitées, et cela fait qu'on dit que cet homme est d'une nature triste, cet autre, d'une humeur gaie, etc. Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. »

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645*. (AT IV, 310-311)

9.

« Ainsi, lorsque le sang qui va dans le cœur est plus pur et plus subtil, et s'y embrase plus facilement qu'à l'ordinaire, il dispose le petit nerf qui y est, en la façon qui est requise pour causer le sentiment de la joie ; et en celle qui est requise pour causer le sentiment de la tristesse, quand ce sang a des qualités toutes contraires.

Et de ceci vous pouvez assez entendre ce qu'il y a, en cette machine, qui se rapporte à tous les autres sentiments intérieurs qui sont en nous ; si bien qu'il est temps que je commence à vous expliquer, comment les esprits animaux suivent leur cours dans les concavités et dans les pores de son cerveau, et quelles sont les fonctions qui en dépendent.

Si vous avez jamais eu la curiosité de voir de près les orgues de nos églises, vous savez comment les soufflets y poussent l'air en certains réceptacles, qui, ce me semble, sont nommés à cette occasion les porte-vents ; et comment cet air entre de là dans les tuyaux, tantôt dans les uns, tantôt dans les autres, selon les diverses façons que l'organiste remue ses doigts sur le clavier. Or vous pouvez ici concevoir que le cœur et les artères, qui poussent les esprits animaux dans les concavités du cerveau de notre machine, sont comme les soufflets de ces orgues, qui poussent l'air dans les porte-vents ; et que les objets extérieurs, qui, selon les nerfs qu'ils remuent, font que les esprits contenus dans ces concavités entrent de là dans quelques-uns de ces pores, sont comme les doigts de l'organiste, qui, selon les touches qu'ils pressent, font que l'air entre des porte-vents dans quelques tuyaux. Et comme l'harmonie des orgues ne dépend point de cet arrangement de leurs tuyaux que l'on voit par dehors, ni de la figure de leurs porte-vents, ou autres parties, mais seulement de trois choses, savoir de l'air qui vient des soufflets, des tuyaux qui rendent le son, et de la distribution de cet air dans les tuyaux : ainsi je veux vous avertir, que les fonctions dont il est ici question, ne dépendent aucunement de la figure extérieure de toutes ces parties visibles que les anatomistes distinguent en la substance du cerveau, ni de celle de ses concavités : mais seulement des esprits qui viennent du cœur, des pores du cerveau par où ils passent, et de la façon que ces esprits se distribuent dans ces pores. »

DESCARTES, *Traité De l'Homme*. (AT XI, 164-166)

10.

« Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou *idem numero*. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union. Car il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure ; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero*, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de

nos membres, qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero*, pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens-là, il est indivisible : car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom de corps en la 1^{ère} signification, mais non pas en le prenant en la 2^e ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme. »

DESCARTES *au père Mesland, lettre du 9 février 1645*. (AT IV, 166-167 ; O.C. Tel Gallimard, vol.1, p. 625-626)

Bibliographie :

-Annie Bitbol-Hespériès :

- *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990.
- Edition avec J-P. Verdet de *Le monde, L'homme* de Descartes, éd. Seuil, coll. Sources du savoir, 1996.
- *La médecine et l'union dans la Méditation sixième*, p. 18-36 dans l'ouvrage collectif *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIe Méditation*, publié chez Kimé en 1998, sous la direction de D. Kolesnik-Antoine.
- *Médecine et méthode chez Descartes*. In : GAYON Jean, BURIAN Richard M., dir. *Conceptions de la science : hier, aujourd'hui, demain : Hommage à Marjorie Grene*. – Bruxelles : Ousia, 2007. – p. 167-190.
- *Ravaillon et la philosophie de la médecine*. In : BITBOL Michel, GAYON Jean, dir. *L'Épistémologie française, 1830-1970*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006. p. 413-430.
- *La vie et les modèles mécaniques dans la médecine du dix-septième siècle. Descartes face à la tradition médicale et aux découvertes de William Harvey*, in *Questions vitales, vie biologique, vie psychique*, F. Monnoyeur (éd.), Kimé, Paris, février 2009, p. 47-81.
- *De Vésale à Descartes, le corps, la vie*, in *Revue d'Histoire des Sciences Médicales*, 2014, Octobre-Novembre-Décembre, p. 513-522.
- *Livre-exposition virtuel sur Les monstres de la Renaissance à l'Age classique consultable sur le site de la Bibliothèque Interuniversitaire Santé, partie Histoire de la santé, Expositions virtuelles*.
<http://www.biusante.parisdescartes.fr/monstres/>

A paraître fin 2016- début 2017 : le tome II des Œuvres complètes de Descartes aux éditions Gallimard : *Le monde, l'homme, écrits anatomiques et biologiques*.

-Autres

- In *Lectures de DESCARTES* : éditions ellipses, 2015 :
 - *La machine du corps*, Delphine Antoine-Mahut, p.229
 - *L'âme avec le corps : le sens, le mouvement volontaire, les passions*, Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner. P. 279.
- Denis Kambouchner : *L'homme des passions* (Tome 1 : analytique ; Tome 2 : Canonique). Albin Michel 1995.

• Jean-Marie Beyssade, *Etudes sur Descartes, L'histoire d'un esprit* : (p 323 : la classification cartésienne des passions) éd. du seuil, 2001.

PRESENTATION DU PLAN DE LA DEUXIEME PARTIE DU *TRAITE DES PASSIONS*.

Cette partie est la plus importante en nombre d'articles (51 à 148). Dans sa lettre à Clerselier du 23 avril 1649, AT V, 354) Descartes répartit comme suit la charge des parties II et III (la première traitant « des passions en général et par occasion de la nature de l'homme ») :

La II : les 6 passions primitives / La III : toutes les autres !

En fait, dès la partie II on aborde, pour les dénombrer, les déduire et déjà en proposer un commencement de définition, « toutes les autres ». Ainsi :

Articles :	54 : estime, mépris, orgueil, humilité ... reprises en III, 149-161	
	55 : vénération, dédain ...	reprises en III, 162-164
	58 : espérance, crainte, jalousie, sécurité, désespoir...	reprises en III, 165-168
	59 : irrésolution, courage, lâcheté, épouvante...	reprises en III, 170-176
	60 remords	reprise en III, 177
	Etc.	

Toutes sont reprises et détaillées dans la partie III, dans le même ordre, avec le statut de « passions particulières » (titre de la partie), une fois établie leur dérivation ou composition à partir des six « primitives », elles-mêmes non présentées les premières (à l'exception de l'admiration) mais parmi les autres (en fait, chacune des primitives est placée à la tête de celles qui en sont des « espèces », comme on le comprend à la lecture).

Le titre définitif de la deuxième partie « Du nombre et de l'ordre des passions, *et* l'explication des six primitives » indique bien que c'est toutes les passions qu'il s'agit de dénombrer et d'ordonner, même si, ensuite et en bonne méthode, c'est sur celles dont toutes les autres ne seront que les espèces qu'il faut appuyer tout l'effort explicatif, si l'on veut se donner les moyens d'en tirer un enseignement assez général et systématique. L'enjeu n'est pas seulement méthodologique, il est aussi éthique : il s'agit d'assez bien connaître les passions pour savoir quel usage en faire, et pas seulement des primitives, et la deuxième partie, à l'instar des deux autres, fait succéder en guise de conclusion à ses articles essentiellement explicatifs et analytiques dans leur ensemble une dernière partie plus morale, qui présente l'essentiel d'une canonique. Le dernier article de la deuxième partie présente ainsi « un souverain remède contre les passions » : l'exercice de la vertu. La physique des passions conserve bien pour ambition de fonder une morale en même temps qu'une médecine de l'âme.

Si on ne se concentre que sur les passions primitives, on se rend compte qu'elles constituent bien l'essentiel de cette partie, comme en attestent les nombreuses reprises dont elles font l'objet. Les six font l'objet d'une première formulation avant d'être réexposées dans l'ordre de leur découverte :

L'admiration : article 53 puis 70 à 78 ;
l'amour et la haine : 56 puis 79 à 85 ;
le désir : 57 puis 86 à 90 ;
la joie et la tristesse : 61 puis 91 à 95.

Mais les cinq dernières, dans un ordre un peu différent mais toujours le même (amour, haine, joie, tristesse, désir) sont ensuite réexaminées à trois reprises successivement, puis une quatrième fois ensemble :

Amour : 97, 102, 107

Haine : 98, 103, 108

Joie : 99, 104, 109

Tristesse : 100, 105 ; 110

Désir : 101, 106, 111

Enfin, plus ou moins mêlées : 112 à 136.

Ces reprises ne sont bien sûr pas des redondances mais autant d'approfondissements et d'ajouts dont on saisit la raison en dégageant le plan d'ensemble suivant :

La partie II procède en trois moments :

Un premier réalise le programme de la première moitié du titre en procédant au dénombrement et à la mise en ordre de « toutes » les passions et aboutit à l'identification des six primitives (ce qui permet au dénombrement d'être complet sans devoir prétendre à une parfaite exhaustivité) : articles 51 à 69.

Un deuxième moment, le plus important (articles 70 à 136), propose une analytique des six passions primitives, elle-même subdivisée en deux moments, un premier les redéfinissant après leur première exposition lors du dénombrement, et les envisageant sous l'angle plus psychologique de la représentation de leurs objets (articles 70 à 95), un second, plus physiologique, les envisage (excepté l'admiration) sous l'angle des signes qu'elles produisent explicables par les mouvements du sang et des esprits, ce qui justifie leurs multiples reprises (96 à 136).

Un troisième moment propose en une canonique de répondre à la question de leur bon usage, tant pour le bien du corps (137-138) que pour celui de l'âme (139-148).

DESCARTES, TRAITE DES PASSIONS, DEUXIEME PARTIE.

PLAN ANALYTIQUE PARTIE II PASSIONS DE L'AME

Descartes, *Traité des Passions*, Deuxième partie.

Plan analytique

Moment 1	1.1) 51-52	51	identification de la cause première et principale des passions : les objets qui meuvent les sens ;
		52	et formulation du principe de leur utilité ; d'où on déduit une méthode pour dénombrer et mettre en ordre les passions.
Art. 51 à 69	1.2) 53-67	Le dénombrement	
		53	La 1 ^{ère} : l'admiration : être affecté par l'objet des sens <i>avec la seule</i> considération de sa nouveauté ou de sa différence (surprise) (<i>sans</i> considération du bon ou du mauvais)
		54	Admiration + considération grandeur/petitesse = estime/mépris ¹ . Estime/mépris de soi-même = magnanimité (orgueil) /humilité (bassesse)
		55	Estime/mépris + considération de leurs objets comme causes libres = vénération/dédain
		56	Etre affecté par un objet <i>avec</i> considération de leur objet comme bon (convenable) ou mauvais (nuisible) à notre égard = amour/haine
		De la considération du bien et du mal naissent <i>toutes</i> les autres passions :	
		57	Considération bien/mal <i>comme</i> à venir ou futur = le désir (d'acquiescer/d'éviter)
		58	Désir + représentation que sa satisfaction est probable/improbable = espérance/crainte et jalousie Espérance/crainte extrêmes = sécurité (assurance)/désespoir.
		59	Crainte/espérance + représentation que l'événement attendu dépend de nous + difficulté en l'élection des moyens = irrésolution + difficulté en l'exécution = courage/lâcheté ; hardiesse/peur ou épouvante ; émulation.
		60	Irrésolution + considération du présent ou du passé = remords
		61	Considération du bien/mal présent <i>avec</i> sa représentation comme nous appartenant = joie/tristesse.
		62	Considération du bien/mal présent représenté comme appartenant à autrui + estimation qu'autrui en est digne = joie sérieuse/moquerie + estimation qu'autrui en est indigne = envie/pitié
		De la considération de la <i>cause</i> du bien ou du mal, présent ou passé, naissent les dernières passions :	
		63	Considération du bien/mal + en être soi-même la cause = satisfaction de soi-même/repentir
		64	Considération du bien fait à autrui/fait à nous-mêmes + autrui en est la cause = faveur/reconnaissance
		65	Considération du mal fait à autrui/ fait à nous-mêmes + autrui en est la cause = indignation/colère
		66	Considération de l'opinion que peut avoir autrui du bien/mal

¹ Nous réservons la formule « passion + telle considération = espèce » aux seules passions dérivées ou composées et évitons le signe + dans la formulation des passions primitives.

			nous appartenant = gloire/honte
		67	Ce que cause la durée sur le bien/mal nous appartenant = ennui (dégoût)/ diminution de la tristesse Ce que cause la considération du passé pour le bien/mal nous appartenant = regret/allégresse
	1.3) 68-69	bilan	
		68	Justification de ce dénombrement par le rejet de la distinction traditionnelle entre appétits concupiscible et irascible dans la partie sensitive de l'âme
		69	Déduction aisée à partir de la revue précédente des 6 passions primitives, dont les autres ne sont que les composées ou les espèces : admiration, amour/haine, désir, joie/tristesse.
Moment 2 70 à 136	Analytique des six passions primitives		
	2.1 70-95 Analyse des passions comme représentations (causes psychologiques : les objets comme motifs)		
	2.1.1) 70-78 admiration	70	Définition et cause
		71	Singularité par rapport aux 5 autres : « accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang »
		72	Sa force
		73	Son excès : l'étonnement
		74	Utilité et nuisance des passions en général
		75	Utilité de l'admiration
		76	Correction de son excès
		77	Naturels prédisposés
		78	Dérive pathologique : la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux
	2.1.2) 79-85 amour et haine	79	Définition : distinctions amour/volonté du bien ; amour/sentiment intellectuel ou pure émotion de l'âme excitée par le jugement de la valeur du bien
		80	Distinction amour/désir
		81	Distinction amour de bienveillance/amour de concupiscence
		82	Ne pas déduire les espèces de l'amour de la simple variété de ses objets
		83	Trois espèces de l'amour : affection, amitié, dévotion
		84	La haine moins spécifiée que l'amour
		85	Deux espèces d'amour/haine nées de la considération non du bon/mauvais mais du beau/laid : agrément/horreur
	2.1.3) 86-90 le désir	86	Définition
		87	L'aversion n'est pas le contraire du désir (qui est sans contraire)
		88	Autant d'espèces du désir que d'amour/haine
		89	Force et utilité du désir né de l'horreur (institué de nature)
		90	Force et utilité du désir né de l'agrément (institué de nature)
	2.1.4) 91-95 Joie et tristesse	91	Définition : distinction joie-passion/joie intellectuelle
		92	Distinction tristesse-passion/tristesse intellectuelle
		93	Explication de ces distinctions par la différence de nature de leurs causes : impressions dans le cerveau sans l'entremise de

			l'âme/opinion
		94	Causes corporelles des impressions dans le cerveau provoquant joie/tristesse : le chatouillement et la douleur
		95	Causes psychologiques mais peu conscientes de ces impressions
	2.2) 96-136 : analyse physiologique : explication des 5 passions primitives qui sont en rapport avec les phénomènes du sang par les mouvements du corps qui les causent et/ou les accompagnent		
	2.2.1) méthode	96	Hors l'admiration, les passions primitives ont leur cause dans toutes les parties du corps qui servent à la production du sang et des esprits. Pour étudier le rôle central du cœur dans le phénomène passionnel, il faut rapporter les mouvements corporels observables liés à chacune de ces 5 primitives à des mouvements du sang et des esprits non observables.
	2.2.2) 97-111 : analyse des signes isolables caractéristiques des 5 prises isolément		
	Point 1	97-101	Principales données de l'expérience pour observer les mouvements caractéristiques du sang et des esprits : pouls, chaleur, fonctions digestives (amour, haine, joie, tristesse) et acuité des sens et mobilité des parties du corps (désir)
	Point 2	102-106	Mouvements internes du sang et des esprits permettant d'expliquer ces signes (en l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir)
	Point 3	107-111	Déduction de l'origine de ces mouvements (en l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir)
	2.2.3) 112-136 : analyse des signes qui s'observent mieux quand les 5 sont prises ensemble		
	Point 4	112	Liste de ces signes externes et expressifs
		113	Actions des yeux et du visage
		114-117	Changements de couleur
		118	Tremblements
		119-121	Langueur
		122-123	Pâmoison
		124-127	Rire
		128-134	Larmes et gémissements
		135	Soupirs
		136	Effets particuliers
Moment 3	Canonique : de l'usage des 5 passions primitives précédentes		
	3.1) 137-138 : en tant qu'elles se rapportent au corps (instituées de nature)		
		137	Toutes très utiles pour inciter l'âme, par des mouvements déterminés des esprits animaux, à consentir aux actions utiles à la conservation du corps
	137-148	138	Ne sont néanmoins pas sans défauts, l'enseignement de la nature doit être complété, voire corrigé, par l'expérience et la raison.
	3.2) 139-148 : en tant qu'elles appartiennent à l'âme, qui ne possède à proprement		

parler que des connaissances		
	139	L'utilité ou la nocivité de l'amour,
	140	de la haine,
	141	du désir, de la joie et de la tristesse, dépendent de la connaissance que nous avons de leurs objets.
	142	Amour et joie ne sont préférables à haine et tristesse que si l'opinion dont elles procèdent est bien fondée.
	143	Amour, haine, joie et tristesse <i>en elles-mêmes</i> ne portent à aucune action ; elles ne peuvent donc servir ou nuire qu'en excitant en nous le désir.
3.3) 144-146 : pour bien user de nos passions, c'est donc avant tout le désir qu'il faut régler.		
	144	Règle (1) : distinguer ce qui dépend entièrement de nous de ce qui n'en dépend pas Règle (2) : toujours désirer avec ardeur faire les bonnes choses qui dépendent de notre libre arbitre (=suivre la vertu)
	145	Règle (3) : ne jamais désirer avec passion les choses même très bonnes qui ne dépendent aucunement de nous Règle (4) : remède : ne pas croire en la Fortune, mais en la Providence divine, conçue comme Fatalité, ou nécessité immuable
	146	Règle (5) : ne jamais désirer que les choses qui nous arrivent, quand elles ne dépendent pas de notre libre-arbitre, puissent arriver d'une autre façon. Règle (6) : la plupart des choses que nous désirons ne dépendant ni entièrement de nous, ni entièrement d'autrui, nous devons « exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous » afin que notre désir ne porte point sur le reste.
3.4) 147-148 : considérations utiles pour ne point souffrir de nos passions et pour contenter notre âme		
	147	Tout notre bien et notre mal dépend des « émotions intérieures » qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme elle-même, et non des passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits.
	148	Comme émotion intérieure nous touchant de plus près et ayant sur nous plus de pouvoir que les passions, la joie procurée par l'exercice de la vertu est une satisfaction plus puissante que les plus violents efforts des passions.

CONTRIBUTION DE MME LAURENCE RENAULT, UNIVERSITE PARIS IV

La seconde partie des *Passions de l'âme* a pour titre :

Du nombre et de l'ordre des passions, et de l'explication des six primitives

Ce titre nous indique que Descartes a en vue deux objets dans cette seconde partie de son traité.

1°) –Le premier objet de Descartes est d'établir ce qu'il va appeler un peu plus loin d'une manière légèrement différente : *Dénombrement et ordre des passions*. C'est là l'intertitre qui précède l'article 53 à partir duquel commence ce dénombrement, une fois que les principes en ont été explicités dans les articles 51-52. Ce dénombrement se poursuit jusqu'à l'article 69.

2°)-Le second objet de Descartes dans cette partie est de donner l'explication des six passions primitives, dont l'énumération forme en quelque sorte la colonne vertébrale d'un dénombrement qui rassemble les passions que Descartes considère comme les principales.

Cette seconde section occupe les articles 70 à 146.

-Il y a donc un premier temps consacré au dénombrement des principales passions de l'âme, dans lequel la notion de *passion primitive* joue un rôle central, bien que le dénombrement ne se réduise pas à la liste des passions primitives, mais comprenne plus largement les principales passions de l'âme, ainsi que Descartes l'indique à la fin de l'article 52 : *je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées*. Les passions primitives sont en effet au nombre de 6, tandis que le dénombrement proposé énumère 40 passions principales, parmi lesquelles se rencontrent évidemment les passions primitives. On peut dire, suivant la terminologie que Descartes va ensuite adopter que Descartes y énumère les passions primitives ainsi que les principales *passions particulières* (titre de PA III).

-Le second temps consistera à expliciter ces passions primitives au-delà de la première caractérisation que Descartes en a donné dans le cours du dénombrement.

On y distingue deux étapes principales.

I. Explicitation des 6 passions primitives de 70 à 95

1-admiration 70-78

2. amour et haine 79-85

3. désir 86-90

4. Joie et tristesse 91-95

A ce stade, l'explication est complète s'agissant de l'admiration ; en revanche, il reste des considérations à ajouter à propos des autres passions primitives, et c'est ce qui fait l'objet d'une seconde étape de l'analyse dans la section consacrée à l'explication des passions primitives. On peut dire que cette seconde étape consiste dans des

II. Explications complémentaires concernant les cinq dernières passions primitives 96-146

Ces considérations complémentaires concernent trois questions :

A. celle des mouvements du sang et des esprits causant les cinq dernières passions primitives 96-111.

- A. Celle des signes extérieurs de ces passions 112-136 C. Enfin celle de l'usage de ces cinq passions 137-146
 - a. en tant qu'elles se rapportent au corps 137-138
 - b. en tant qu'elles appartiennent à l'âme 139-142
 - c. en tant qu'elles se rapportent au désir 143-146

3°) Signalons enfin, bien que cela ne soit pas annoncé par Descartes, qu'il y a un troisième temps dans cette deuxième partie, lequel est constitué des deux derniers articles, et qui concerne la question des remèdes contre les passions 147-148.

Dans l'article 147, Descartes traite des *émotions intérieures de l'âme* autrement dit de ce qu'on pourrait appeler en langage spinoziste, des affects actifs, causés par l'âme elle-même en elle-même. Et il aborde cette question de la manière suivante : *j'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions ; c'est que notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même.*

Quant à l'article 148, dans la continuité, il est consacré à montrer *que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.*

Cela étant il n'y a pas là de traitement exhaustif de cette question, puisque cette question fera également l'objet, dans la troisième partie, de l'article 211, après avoir été déjà abordée dans les articles 45 à 50 de la première partie. C'est sans doute la raison pour laquelle Descartes n'en fait pas état dans le titre de PA II : parce qu'il y a là une question qui est traitée de manière transversale dans le traité.

I. Le dénombrement des passions

A. La notion de dénombrement

Il s'agit d'une notion centrale de la méthode cartésienne. Elle apparaît dans la septième des *Règles pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, et dans la suite de cet écrit ; et elle se retrouve dans la deuxième partie du *DM II*, où elle fait l'objet du dernier précepte de la méthode.

Le dénombrement n'est pas une simple énumération, il est une opération de l'entendement par laquelle celui-ci s'assure, autrement dit, se donne la certitude, de ne rien avoir laissé de côté par mégarde : le dénombrement est *l'enquête si attentive et exacte de tout ce qui est au respect d'une question proposée, que nous en concluons avec évidence et certitude que nous n'avons rien omis par mégarde* VII, p. 23, 26-28 (trad.. Marion). Dans la deuxième partie du *Discours* dernier précepte : *faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre.*

Dans les *Regulae*, il est principalement rapporté à l'inférence, à la déduction, aux chaînes de raison, et il est en général invoqué comme l'opération par laquelle on s'assure qu'il n'y a pas de hiatus, de solution de continuité dans la chaîne déductive, autrement dit d'omission dans le déroulement du raisonnement, de sorte que la certitude des principes fonde bien celle de la conclusion.

Le dénombrement des passions proposé par PA II n'est pas exactement du même ordre car il ne s'agit pas de vérifier la continuité d'une inférence. Il s'agit d'une opération un peu différente, mais qui correspond également la notion cartésienne de dénombrement, c'est-à-dire à l'opération par laquelle j'ai la certitude de ne rien avoir omis par mégarde, mais cette fois relativement à l'examen d'une question, et non à la mise en œuvre d'une déduction. Ici, la question relativement à laquelle il s'agit de ne rien omettre par mégarde est celle de l'analyse du phénomène passionnel, et très précisément de l'établissement de la liste des principales passions.

S'il y a lieu d'utiliser ici la notion de dénombrement c'est donc parce que Descartes entend dresser la liste des passions de telle sorte que l'on soit assuré que cette liste n'omet rien par mégarde, et on est censé avoir cette assurance du fait de l'opération même par laquelle cette liste est établie= l'opération de dénombrement.

Disons tout de suite que cela ne signifie nullement que le dénombrement proposé constituerait une énumération exhaustive des passions humaines. Comme le dit Descartes, on l'a déjà souligné, il s'agit seulement des principales passions, il y en a donc d'autres qui ne sont pas dénombrées.

Cela étant, la revendication cartésienne de s'assurer par le dénombrement de ne rien omettre dans une question est parfaitement compatible avec le fait de reconnaître que la liste proposée n'est pas exhaustive. Comment est-il possible cependant que ces deux affirmations n'entrent pas en contradiction l'une avec l'autre ; comment peut-on à la fois être assuré de ne rien omettre/ et ne pas prétendre à l'exhaustivité ?

C'est ce que l'on peut comprendre en précisant plus avant la notion de dénombrement.

Il y a dénombrement des principales passions parce qu'on n'établit pas la liste *en parcourant du regard séparément chacune des choses singulières qui sont au respect de la chose proposée* ; mais en les disposant *toutes suivant le meilleur ordre en sorte d'en réduire la plupart à des classes certaines*. Il s'agit d'une explicitation de la notion de dénombrement qu'on trouve dans la règle VII.

Autrement dit, il y a dénombrement parce qu'on ne procède pas au petit bonheur, en envisageant une passion puis une autre, mais globalement. Et c'est ici qu'intervient la notion d'ordre sur laquelle Descartes insiste dans le titre et dans l'intertitre de PA II. *du nombre et de l'ordre des passions ; dénombrement et ordre des passions*.

Cette notion est toujours liée à celle de dénombrement, pas seulement quand il s'agit d'embrasser une multiplicité, mais aussi lorsqu'il s'agit de la vérification de l'inférence. Le dénombrement est fondamentalement lié à l'ordre tel que Descartes le conçoit, comme ordre de la connaissance, davantage que comme ordre des réalités. Ce qui est premier étant la condition de possibilité de la *connaissance* de ce qui suit.

En effet, dans le dénombrement liée à l'inférence, c'est parce qu'on s'assure qu'on passe continûment, donc par ordre, d'un anneau à l'autre de la chaîne déductive, qu'on opère un dénombrement : c'est parce qu'il n'y a pas de rupture dans la continuité de l'ordre qu'il n'y a pas d'omission dans la chaîne déductive.

Mais dans le cas où il ne s'agit pas d'une inférence mais du dénombrement d'une multiplicité de choses, procéder par ordre signifie réduire la multiplicité phénoménale en la ramenant à des classes.

Quelles sont ici ces *classes certaines* à partir desquelles la multiplicité des passions est envisagée pour y être *réduite* ? Ce sont les passions primitives. Que Descartes caractérise également comme passions « simples et primitives » 69.

En quoi peuvent-elles être considérées comme des classes auxquelles réduire la multiplicité des passions ? En ce que « *toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six ou bien en sont des espèces* » art. 69. Elles peuvent donc être considérées

*soit comme les éléments simples dont les autres sont composées,

*soit comme le genre dont les autres sont des spécifications (ce que dira d'ailleurs explicitement Descartes au début de la troisième partie, art. 149). Mais dans les deux cas, en un sens, le rapport des passions particulières aux passions primitives est de l'ordre de la réduction du complexe au simple. C'est évident dans le cas où les passions dérivées sont caractérisées comme étant composées de passions primitives. Ce sera le cas, par exemple, de la générosité, caractérisée comme étant produite « *par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour* » III, 160. Mais cela vaut aussi des passions qui sont des espèces des passions primitives, puisque la spécification consiste dans l'ajout d'une nouvelle détermination à une passion primitive, de sorte que la passion ainsi spécifiée est plus complexe, du point de vue de la connaissance, que la passion primitive : par exemple, lorsque Descartes caractérise l'estime comme admiration de la grandeur d'un objet II, 54.

=C'est donc par la mise en évidence du simple que l'on réduit la multiplicité des passions, ce qui signifie ici : par la mise en évidence des passions primitives.

Et c'est en cela que l'on peut parler de dénombrement au sens précisé plus haut, autrement dit, de l'opération qui nous donne l'assurance de ne rien omettre dans l'examen d'une question. Toute la multiplicité des passions est en effet virtuellement embrassée à partir du moment où l'on a établi cette liste des passions primitives. Toute autre passion, même non prise en compte dans le dénombrement devra s'analyser, soit comme un composé à partir de ces passions primitives, soit comme une espèce de telle ou telle passion primitive.

Ayant établi la liste des passions primitives, c'est-à-dire la liste des passions à partir desquelles toutes les autres peuvent être conçues, on est bien assuré de n'avoir rien omis, d'envelopper virtuellement toutes les passions possibles, lors même qu'on ne dresse pas effectivement à partir de cette liste des 6 passions primitives la liste exhaustive de toutes les autres passions, mais seulement celle des principales passions.

Si le dénombrement ne signifie nullement l'établissement d'une liste exhaustive de toutes les passions possibles, il ne peut cependant prétendre n'avoir rien omis, au sens que nous venons de préciser, c'est-à-dire avoir pris en compte tous les principes permettant de connaître et d'expliquer toute passion que si, en revanche, la liste des passions primitives est exhaustive. Si celle-ci était déficiente, nous n'aurions pas tous les principes permettant d'analyser tout le champ du phénomène passionnel. Le dénombrement des passions implique donc en premier lieu de savoir comment établir cette première liste de telle sorte qu'elle soit exhaustive.

C'est le propos des articles 51 et 52 : dans la mesure où les passions de l'âme ont pour causes premières *ordinaires et principales* les actions des objets des sens. On passe ainsi de la *cause prochaine* (art. 51) ou encore de la *dernière et plus prochaine cause* des passions (art 29) qui a été assignée aux passions dans la première partie, à savoir le mouvement des esprits dans le cerveau, à la *cause première* des passions.

C'est à partir de la diversité des manières dont ces objets peuvent agir sur nous, pour autant que cette action ne produira pas seulement une sensation mais aussi également une passion, que l'on peut établir la liste des PA primitives. Qu'est-ce qui fait qu'un objet des sens cause en nous une passion et pas seulement une sensation ? C'est qu'il nous apparaît comme important. Il reste donc à établir de combien de manières qui nous importent les objets des sens peuvent mouvoir les sens.

Etant réservée la possibilité que de telles passions ne procèdent pas seulement des objets des sens (51), qui, pour être les causes ordinaires et principales ne sont pas les seules causes possibles.

Conclusion : Mise en œuvre de la méthode cartésienne dans PA II

Comme on le voit, la méthode cartésienne est à l'oeuvre dans l'analyse des passions proposée dans la seconde partie du traité. C'est non seulement la présence des notions de dénombrement et d'ordre, mais également celle de passion simple et primitive qui en atteste. Le thème des passions primitives se situe en effet clairement dans la lignée du thème méthodique des natures simples.

Les natures simples, selon la règle XII p. 47, sont *connues de soi*, précisément parce qu'elles sont simples, autrement dit, parce que leur connaissance claire et distincte n'a pas à être dérivée de la connaissance d'éléments constitutifs. Les notions simples sont donc irréductibles à d'autres, leur connaissance ne peut pas être dérivée. Au contraire, toutes les autres notions doivent pouvoir s'analyser comme composition de natures simples, si on veut pouvoir en avoir une connaissance certaine : *toute la science de l'homme ne consiste qu'à voir distinctement comment ces natures simples concourent ensemble à composer d'autres choses* p. 52. Les natures simples ont donc, dans le champ de la connaissance, un caractère primitif par rapport aux autres notions, qui doivent en être dérivées, si on veut les connaître avec certitude. La notion de passion simple et primitive signifie, de même, que l'analyse des passions doit se faire à partir de ce qu'on pourrait appeler des natures passionnelles primitives et simples, qui permettent d'analyser toutes les autres, et d'en avoir une connaissance claire et distincte.

Il est vrai que Descartes insiste davantage sur le caractère *primitif* de ces passions que sur leur *simplicité*. C'est que la simplicité des passions primitives est toute relative par rapport à celle des natures simples, puisque définir une passion implique déjà de se situer dans le champ de l'union de l'âme et du corps, dans le champ de la complexité de l'union de natures n'ayant rien à voir l'une avec l'autre, l'étendue et la pensée.

B. Le double ordre du dénombrement

Descartes met en oeuvre le dénombrement en prenant en compte les principales passions dérivées, ou passions particulières à partir des passions primitives. Il y a ainsi un *double ordre* des passions dans le dénombrement :

*l'ordre des passions primitives fournit la structure du dénombrement, il donne le cadre qui assure l'exhaustivité de la prise en compte du champ passionnel à partir de ses principes que sont les passions primitives, =le cadre de la liste, sa colonne vertébrale. *A partir de chaque passion primitive, Descartes énonce par ordre les principales passions qui en sont des dérivés ou des spécifications.

1°) L'ordre des passions primitives

-il repose d'abord sur la primauté du simple : Descartes commence par la passion qui manifeste l'importance d'un objet pour nous de la manière la plus simple qui soit, l'admiration dans laquelle l'importance de l'objet repose uniquement sur la surprise que nous éprouvons en le percevant, autrement dit, sur la représentation de sa nouveauté. Toutes les autres sont plus complexes, en ce qu'elles nous représentent l'objet comme important, non pas absolument, mais du fait de sa convenance ou de sa disconvenance à notre égard, « *de la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions* » écrit-il à l'article 57. Toutes comprennent cet élément de représentation de la convenance ou de la disconvenance de l'objet à notre égard, qui n'en définit à lui seul aucune, mais qui vient complexifier le rapport à l'objet représenté, par rapport à ce qu'il est dans l'admiration, mais sans que cela présuppose l'admiration. Pour être secondes dans l'ordre des passions primitives, elles n'en sont pas moins primitives, irréductibles à tout autre.

-Au sein de ces cinq passions ayant cet élément en commun (amour, haine, désir, joie et tristesse), la priorité s'établit ensuite ainsi : les passions qui ne se rapportent pas au temps précèdent celles qui sont rapportées au temps : amour, haine, dans lesquelles l'objet n'est pas situé temporellement, mais seulement considéré en tant que bon ou mauvais.

-Et parmi les passions qui se rapportent au temps, celle qui se rapporte à l'avenir (le désir) est première, en ce que cela est plus propre à la passion d'avoir rapport à l'avenir qu'au présent et au passé, quand elle a rapport au temps, nous dit Descartes à l'article 57.

-celles qui concernent le bien et le mal présent achèvent la liste : joie, tristesse. On peut donc dire que l'ordre des passions primitives distingue d'abord entre celle qui procède de la simple considération de l'importance de l'objet, dans l'absolu, et celles qui le remarquent en tant qu'il est important pour nous, parce qu'il nous convient ou nous disconvient; tandis que parmi ces dernières, celles qui considèrent l'objet comme bon ou mauvais sans considération de temps précèdent celles qui se le représentent comme à venir, puis celles qui se les représentent comme présent ou passé.

2°) L'ordre des passions dérivées

Pour chaque passion primitive, Descartes indique, par ordre, les principales passions qui en dérivent. Cet ordre est un ordre de complexification croissante, par ajout de spécifications, comme on l'a indiqué plus haut. Ainsi des passions dérivées de l'admiration : estime ou mépris quand l'admiration se porte sur l'objet en tant que remarquable par sa grandeur ou par sa petitesse ; puis générosité ou orgueil lorsque cette estime est celle de notre propre grandeur, et PA III permettra de comprendre que s'il y a deux passions ici, c'est qu'il faut distinguer entre estime légitime et estime illégitime de nous-même. De même pour la mésestime de soi, qui peut être humilité ou bassesse ou encore humilité vertueuse ou humilité vicieuse.

Qu'il s'agisse bien à nouveau d'un ordre, au sens méthodique du terme, c'est également ce dont atteste le fait que PA III organise l'examen des principales passions dérivées (149-210) suivant l'ordre d'énumération des passions dérivées de PA II. Ce que Descartes annonce d'ailleurs explicitement dans l'art. 149 : *après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme les genres dont toutes les autres sont des espèces, je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je retiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées.*

II. Quelques mots, dans un deuxième temps, sur le rapport du dénombrement cartésien à la tradition : Thomas d'Aquin.

Il y a une proximité relativement évidente entre la liste cartésienne des passions primitives, et la liste des onze passions spécifiquement différentes qu'établit Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie* : amour, haine, désir, aversion, joie, tristesse, espoir, désespoir, crainte, audace, colère. On voit apparaître ce rapport entre les deux listes d'une manière assez claire si l'on met ces deux dénombrements en perspective à partir du rôle que joue la

distinction entre concupiscible et irascible dans l'énumération thomiste et de la critique cartésienne de cette distinction.

1. la distinction entre passion du concupiscible et passion de l'irascible.

Dans le dénombrement thomiste, les six premières passions sont des passions du concupiscible, les cinq dernières de l'irascible.

Les passions sont définies par Thomas d'Aquin, dans la lignée des analyses aristotéliennes, comme des mouvements de l'appétit sensible, c'est-à-dire des mouvements auxquels l'âme est inclinée du fait des sensations (cet appétit sensible se distingue ainsi de l'appétit rationnel ou volonté, qui désigne les mouvements auxquels l'âme est incitée par la connaissance rationnelle).

Or, l'appétit sensible se divise en deux facultés : *« l'une par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, est le concupiscible. L'autre par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible »*. Ia q. 81 a. 2 resp.

Cette distinction s'établit sur la base de l'interprétation générale du phénomène passionnel chez Thomas d'Aquin, laquelle consiste à affirmer que toute passion est un mouvement vers le bien ou un mouvement pour fuir le mal. La perception d'une chose comme nous étant convenable ou nuisible est donc présupposée par toute passion. Et la distinction entre les passions du concupiscible et celles de l'irascible consiste dans le fait de distinguer la faculté de l'appétit sensible qui se rapporte au bien et au mal considérés absolument (concupiscible) ; et la faculté de l'appétit sensible se rapportant au bien et au mal considérés comme ardu, en tant qu'il y a un obstacle pour atteindre le bien ou une difficulté particulière à éloigner le mal (irascible).

Pour Thomas d'Aquin, cette différence de principe, ou de faculté, induit une différence d'espèce entre les passions qui relèvent de l'une ou de l'autre faculté de l'appétit sensible : *les passions de l'irascible ne sont pas de même espèce que celles du concupiscible*. Ia IIae q. 23 a 1 resp. En effet, *« ces deux inclinations ne se ramènent pas à un même principe »* Ia q. 81 a. 2 resp. Il y a donc lieu de distinguer les passions en tant qu'elles relèvent de l'un ou de l'autre principe.

Descartes récuse cette distinction, et en conséquence, le fait de l'admettre comme principe pour distinguer des passions, et donc pour établir la liste des passions primitives. PA 68 : *« ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la partie sensitive de l'âme deux appétits qu'ils nomment l'un le concupiscible, l'autre l'irascible ; et pour ce que je ne connais en l'âme aucune distinction de parties...cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher ; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions...je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère »*.

L'âme n'a pas de partie, car ce serait précisément contraire à sa nature, seul le corps étant divisible, et l'on ne peut pas même pour Descartes considérer ses facultés comme des parties : *« les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc. ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. »* Med VI AT VII 86.

Par cette critique, Descartes récuse ainsi l'affirmation selon laquelle il faudrait rapporter les passions à deux facultés distinctes et organiser la liste suivant cette partition. Il n'y a donc pas à établir, parmi les passions qui ont le bien ou le mal pour objet, deux listes, distinguées par le caractère ardu ou non du bien ou du mal. Cela signifie donc que ce caractère ardu va devenir chez lui un principe de spécification d'une passion primitive ayant pour objet le bien ou le mal absolument : les passions de l'irascible, en conséquence sont toutes des passions dérivées, qui ne se comprennent que par l'adjonction à une passion primitive de cette spécification : espoir, désespoir, crainte, audace, colère. Espoir, désespoir, crainte et audace sont ainsi des spécifications du désir 58, 59 ; tandis que la colère est une forme de tristesse 65.

Ainsi pour l'espérance et la crainte : *« il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte »* 58

On voit tout de suite, à partir de la critique que fait Descartes de la distinction entre irascible et concupiscible, d'où suit que les passions de l'irascible sont dérivées, que si l'on élimine ces dernières de la liste de Thomas d'Aquin, on obtient une liste assez proche de la liste des passions primitives de Descartes, assez proche dans son contenu et dans son ordre : Amour, haine, désir, aversion, joie et tristesse.

C'est ici que l'on commence à percevoir la proximité des deux listes, et l'inspiration que Descartes a pu trouver dans le dénombrement thomiste, même s'il en critique les principes et le contenu. Et l'on peut dire que Descartes remanie ce dénombrement à partir des principes métaphysiques qui sont les siens, à savoir la distinction substantielle de l'âme et du corps, opposée à l'hylémorphisme qui ne les discerne pas correctement et en vient à attribuer à l'âme des caractéristiques propres à la matière : partition.

Quelles sont donc à présent les différences entre cette liste des passions spécifiquement différentes réduites à celle du concupiscible et la liste cartésienne des passions primitives ? Il y en a deux : dans le dénombrement thomiste, l'admiration est absente, l'aversion est présente.

1. L'aversion n'a pas sa place dans les Passions primitives pour Descartes. Il s'en explique : c'est une seule et même passion que l'on éprouve lorsqu'on tend vers un bien ou lorsqu'on fuit le mal opposé : il s'agit du désir. Descartes n'y voit aucune différence. Mais il fait la genèse de cette distinction, comme pour expliquer l'erreur dans laquelle on peut tomber à ce sujet, et peut-être ainsi la nouvelle correction qu'il apporte au dénombrement thomiste : On en est venu à distinguer désir et aversion parce que l'on ne considère pas souvent le désir isolément, mais la plupart du temps, en même temps que d'autres passions qui l'accompagnent fréquemment. Et l'on a projeté sur le désir lui-même la distinction entre les passions qui accompagnent ce désir suivant qu'il se rapporte à un bien ou au mal opposé (art. 87) : ainsi le désir d'un bien s'accompagne souvent d'amour, d'espérance de joie, tandis que la fuite du mal opposé s'accompagne de haine, de crainte et de tristesse. Faute d'avoir isolé dans ces passions composées le désir, des autres passions qui s'y adjoignent, on a donc artificiellement projeté sur le désir les différences et les oppositions qui ne concernent que les passions associées. Si l'on considère le désir dans sa nature primitive, non mêlée d'autres passions, on trouvera que c'est une seule et même passion qui se rapporte à un bien pour le chercher et au mal opposé pour le fuir. Il n'y a donc pas lieu de distinguer l'aversion du désir.

Il y a ici pour Descartes une faute de méthode.

Jusqu'ici on peut dire que Descartes remanie le dénombrement thomiste, à partir de principes dont les uns sont métaphysique (simplicité de la pensée ; critique de la nonreconnaissance de la distinction substantielle dans l'affirmation de parties d'âmes) ; et d'autres méthodiques : la confusion entre le simple et le composé est dénoncée dans la question de l'aversion.

Mais, on doit souligner ici deux points *non seulement, ces modifications sont également conformes à certaines affirmations de Thomas d'Aquin :

-bien que soutenant la différence entre passions du concupiscible et passions de l'irascible, il considère que ces dernières présupposent les premières, puisqu'elles supposent l'inclination à poursuivre le bien et à fuir le mal absolument qui caractérise les passions du concupiscible Ia IIae q. 23 a. 4 resp.

-quant à l'aversion, bien qu'il la situe dans sa liste, il ne l'étudie pas du tout. Comme s'il n'arrivait pas lui donner un contenu propre la distinguant du désir.

*En un sens Descartes ne bouleverse pas complètement la doctrine thomiste par ces deux remaniements : il n'y a pas ici autre chose qu'une mise en adéquation de la liste de Thomas avec les principes méthodiques et métaphysiques de la pensée de Descartes.

2. Avec l'admiration, en revanche les choses se présentent différemment.

Pourquoi ?

-Parce que l'admiration n'était pas une passion principale chez Thomas d'Aquin, et que lorsqu'elle intervenait dans le champ des passions elle était définie comme une espèce de la crainte.

-Descartes la caractérise d'une tout autre manière, comme la passion consistant dans la surprise que nous éprouvons devant un objet qui nous semble nouveau ou très différent de ceux que nous connaissions jusque là, et sans que nous nous représentions si cet objet nous est convenable ou ne l'est pas, nous l'admirons. Ainsi définie, l'admiration est une passion primitive, et même la première de toute, pour les raisons qu'on a vues.

Or, la prise en compte de l'admiration dans cette liste, a d'importantes conséquences pour la théorie des passions.

1°) C'est en effet l'ensemble du phénomène passionnel qui s'en trouve réinterprété. On ne peut plus dire en effet, comme le faisait Thomas d'Aquin, que la considération du bien et du mal est à l'origine de toute passion, que toute passion se rapporte au bien ou au mal. Raison pour laquelle la première des passions dans la liste de Thomas d'Aquin est l'amour : « *toutes les passions de l'âme découlent d'un unique principe, qui est l'amour* » Ia IIae q 41, a. 2 ad 1m

Pour Descartes : avec l'admiration et ses spécifications, on a affaire à des passions qui « *peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais* » ; alors que les autres passions primitives et leurs dérivées impliquent toutes la *considération du bien et du mal*. Il s'ensuit que le phénomène passionnel ne peut pas être caractérisé, dans son ensemble, par son rapport au bien et au mal. 52 : *les objets des sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants* ».

Les passions ont en commun de nous faire percevoir certaines choses comme importantes. Cela peut s'entendre, dans le cas des cinq dernières passions primitives et de leurs dérivées, au sens qu'elles nous font percevoir les choses comme importantes pour nous, en tant qu'elles nous apparaissent comme utiles ou nuisibles pour nous. Cela étant, l'intérêt passionnel pour une réalité peut également être parfaitement désintéressé, en ce sens que notre attention peut être captivée par une chose simplement du fait qu'elle est nouvelle, rare, extraordinaire, sans qu'elle ait dans notre représentation, de caractère bon ou mauvais. C'est ce que signifie l'insertion de l'admiration telle que Descartes la définit dans la liste des passions primitive.

L'interprétation générale du phénomène passionnel en est ainsi modifiée

Ou encore 74 : *l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées <...>. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin.*

2°). Dans ce désintéressement de la passion d'admiration, il faut lire une dimension théorique, en ce sens que l'admiration nous fait considérer certaines choses comme importantes du point de vue de la connaissance, comme « *dignes d'être fort considérées* » 70, du seul fait qu'elles sont nouvelles ou différentes de celles que l'on connaissait, indépendamment de toute évaluation de leur caractère utile ou nuisible pour nous. *les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises : mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares. Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorants.* 75 Ou encore, comme l'écrit Descartes, il s'agit d'une passion qui nous dispose à l'acquisition des sciences. 76

Par son insertion de l'admiration dans les passions primitives et par la définition qu'il en donne, Descartes ouvre donc un horizon nouveau à la doctrine des passions, puisqu'il admet une passion désintéressée, relative au développement de la connaissance pour elle-même, pourrait-on dire. Il ouvre le champ des passions sur l'horizon théorique de la vie humaine.

Une fois que l'on a précisé ceci, il faut cependant immédiatement nuancer :

-il s'agit d'une passion, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une perception claire et distincte, mais confuse, autrement dit, il ne s'agit pas d'une perception objective, que l'on pourrait tenir pour vraie, et son origine est usuellement la perception sensorielle, qui n'est pas une source de connaissance véritable pour Descartes. Si l'on parle ici de perspective théorique, c'est parce qu'on se situe dans un horizon qui est celui du savoir, mais pas nécessairement du savoir vrai et certain.

-Autrement dit, l'admiration n'est pas nécessairement de bon conseil lorsqu'il s'agit de la constitution du savoir, pas davantage d'ailleurs que les autres passions lorsqu'il s'agit de la perception d'une chose comme bonne ou mauvaise (par exemple 138). Descartes le souligne abondamment, en recommandant de *s'en délivrer le plus qu'il est possible* 76. Indiquant également que lorsqu'on admire trop, ce qui arrive le plus souvent on se peut *entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison*. 76

Parler d'horizon théorique de la doctrine des passions, c'est donc seulement prendre acte du fait qu'il y a dans les passions primitives de Descartes une passion qui prise en elle-même ne concerne que l'importance de la chose perçue au regard de la connaissance, ce n'est nullement donner un rôle de premier plan à cette passion dans la constitution de la connaissance certaine.

Tout au contraire, j'ai montré ailleurs ce qui oppose l'admiration à la méthode cartésienne, adossée aux natures simples et à l'ordre. Et ce que cette manière de placer l'admiration dans le champ des passions, engage comme critique à l'égard de la fonction dévolue au *thaumazein* dans le développement de la connaissance dans la tradition aristotélicienne.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur ces aspects qui engage d'un côté le rapport à la méthode et de l'autre le rapport à la générosité, dont la doctrine est développée dans la partie suivante du traité.

Je m'en tiens donc au point de vue de l'interprétation générale des passions présente dans PA II. Une des conséquences de la présence de l'admiration, de ce point de vue est qu'il y a en quelque sorte deux pôles dans la théorie cartésienne des passions. Ce dont atteste très précisément le plan de la seconde section de la deuxième partie, consacrée à l'explicitation des passions primitives. En effet, comme on l'a dit Descartes y traite d'abord de l'admiration, et de toutes les questions qui se posent à propos de cette passion, puis des cinq autres passions primitives, qui, elles, sont analysées d'abord chacune pour elle-même, puis ensuite suivant plusieurs perspectives communes de questionnement.

3°) Cet horizon purement théorique et désintéressé de l'admiration la distingue en effet des autres passions primitives en ce qu'elle n'a pas le même rapport au corps.

-cela signifie qu'elle n'a pas le même usage que les autres

En effet, dans l'article 137, Descartes écrit : « *après avoir donné les définitions de l'amour, de la haine, du désir, de la joie et de la tristesse et traité de tous les mouvements corporels qui les accompagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage. Touchant quoi il est à remarquer que selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait*. Cela étant dit sans aucune dimension téléologique ainsi que le précise l'article 138.

Mais aussi sans restriction de l'usage de ces passions au champ corporel. En effet l'article 139 ouvre la perspective d'un usage de ces cinq passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, c'est-à-dire en tant qu'orientées vers les vrais biens par la connaissance vraie et pouvant ainsi participer à son perfectionnement.

En revanche, l'admiration n'a par elle-même aucun rapport au bien du corps. Elle n'a pas d'usage par rapport au corps, à sa conservation, à la vie du corps.

C'est pourquoi la question de l'usage des passions est traitée de deux manières : a) généralement : 52 et 74 ; b) concernant les cinq dernières passions primitives. C'est une illustration précise de cette tension entre deux pôles dont j'ai parlé.

-corrélativement, elle ne s'accompagne pas de changements au niveau du cœur et du sang. Du corporel, c'est point de vue une passion qui est purement cérébrale. Ses effets se font sentir seulement dans le cerveau, dit Descartes 96.

Cette particularité commande également la distinction entre les deux temps du second moment de PA II. En effet, après avoir caractérisé les passions primitives une à une, sans avoir évoqué, du point de vue corporel, autre chose

que le mouvement des esprits dans le cerveau, Descartes entame une explication consacrée aux cinq dernières passions primitives, qui concerne les changements qui accompagnent ces passions au niveau du sang et du cœur.

(variations au niveau du pouls, telles que celles que Descartes analyse à propos dans les articles (97-101), variations du pouls qui sont le signe du mouvement des esprits et du sang en chacune de ces cinq passions que Descartes explicite ensuite (102-111)).

En effet, 71 cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à la connaissance.

Cela va à nouveau à l'encontre de la notion de passion selon la tradition, en ce que, selon Thomas d'Aquin, « *il y a passion au sens propre lorsque se produit une transmutation corporelle* » Ia IIae q. 22 a. 3 resp. Ce qui fait qu'on ne parle pas de passion lorsqu'il n'y a pas cette transmutation corporelle. Si on parle de joie et d'amour dans l'appétit intellectuel, ou pour les êtres incorporels, il ne s'agit pas de passion, mais d'un acte de la volonté. Une passion ne peut pas se définir sans que soit précisée quelle modification corporelle lui est essentielle, comme par exemple, dans la colère, l'échauffement du sang dans la région du cœur. Ia IIae q 22, a 2 ad 3m.

Et Thomas d'Aquin précise même que *dans toute passion, il y a accélération ou ralentissement des mouvements naturels du cœur, selon que celui-ci bat plus ou moins fort, par diastole ou systole ; et c'est en cela que se vérifie la notion de passion.* Ia IIae q. 24, a. 2 ad 2m.

Conclusion : ce qui se prépare ici c'est la doctrine de la générosité, dans laquelle l'admiration, sous forme de l'estime de soi, aura pour fonction d'attacher notre considération à la grandeur de notre libre arbitre, de contribuer à une juste appréciation de ce qui fait notre grandeur, et, par là, de contrebalancer de toute la force de l'attachement passionnel, l'attrait des biens de la fortune, et, parmi eux, des biens du corps.

TEXTES

Texte 1

Elisabeth à Descartes - *La Haye*, 25 avril 1646

Monsieur Descartes,

Le traité que mon frère Philippe a conclu avec la République de Venise m'a fait avoir, tout depuis votre départ, une occupation beaucoup moins agréable que celle que vous m'aviez laissée, touchant une matière qui passe ma science, à laquelle je n'étais appelée que pour suppléer à l'impatience du jeune homme à qui elle s'adressait. Cela m'a empêché jusqu'ici de me prévaloir de la permission, que vous m'avez donnée, de vous proposer les obscurités que ma stupidité me fait trouver en votre Traité des passions, quoi qu'elles sont en petit nombre, puisqu'il faudrait être impassible, pour ne point comprendre que l'ordre, la définition et les distinctions que vous donnez aux passions, et enfin toute la partie morale du traité, passe tout ce qu'on a jamais dit sur ce sujet.

[1] Mais puisque sa partie physique n'est pas si claire aux ignorants, je ne vois point comment on peut savoir les divers mouvements du sang, qui causent les cinq passions primitives, puisqu'elles ne sont jamais seules. Par exemple, l'amour est toujours accompagné de désir et de joie, ou de désir et de tristesse, et à mesure qu'il se fortifie, les autres croissent aussi,... au contraire. Comment est-il donc possible de remarquer la différence du battement de pouls, de la digestion des viandes et autres changements du corps, qui servent à découvrir la nature de ces mouvements? [2] Aussi celle que vous notez, en chacune de ces passions, n'est pas de même en tous les tempéraments : et le mien fait que la tristesse m'emporte toujours l'appétit, quoi qu'elle ne soit mêlée d'aucune haine, me venant seulement de la mort de quelque ami.

[3] Lorsque vous parlez des signes extérieurs de ces passions, vous dites que l'admiration, jointe à la joie, fait enfler le poumon à diverses secousses, pour causer le rire. A quoi je vous supplie d'ajouter de quelle façon l'admiration (qui, selon votre description, semble n'opérer que sur le cerveau) peut ouvrir si promptement les orifices du cœur pour faire cet effet.

[4] Ces passions, que vous notez pour cause des soupirs, ne semblent pas toujours l'être, puisque la coutume et la plénitude de l'estomac les produisent aussi.

[5] Mais je trouve encore moins de difficulté à entendre tout ce que vous dites des passions, qu'à pratiquer les remèdes que vous ordonnez contre leurs excès. [6] Car comment prévoir tous les accidents qui peuvent survenir en la vie, qu'il est impossible de nombrer? [7] Et comment nous empêcher de désirer avec ardeur les choses qui tendent nécessairement à la conservation de l'homme (comme la santé et les moyens pour vivre), qui néanmoins ne dépendent point de son arbitre ? [8] Pour la connaissance de la vérité, le désir en est si juste, qu'il est naturellement en tous les hommes; mais il faudrait avoir une connaissance infinie, pour savoir la juste valeur des biens et des maux qui ont coutume de nous émouvoir, puisqu'il y en a beaucoup plus qu'une seule personne ne saurait imaginer, et qu'il faudra pour cela, parfaitement connaître toutes les choses qui sont au monde.

[9] Puisque vous m'avez déjà dit les principales, touchant la vie particulière, je me contenterais de savoir encore vos maximes touchant la vie civile, quoi que celle-là nous rende dépendants de personnes si peu raisonnables, que jusqu'ici je me suis toujours mieux trouvée de me servir de l'expérience que de la raison, aux choses qui la concernent.

J'ai été si souvent interrompue, en vous écrivant, que je suis contrainte de vous envoyer mon brouillon, et de me servir du messenger d'Alcmar, ayant oublié le nom de l'ami, à qui vous vouliez que j'adresse mes lettres; pour cela je n'ose vous renvoyer votre traité, jusqu'à ce que je le sache, ne pouvant me résoudre de hasarder entre les mains d'un ivrogne une pièce de si grand prix, qui a donné tant de satisfaction à

Votre très affectionnée amie à vous servir,
Elisabeth.

(AT IV, 404-406)

Texte 2

Descartes à Elisabeth - Mai 1646

Madame,

Je reconnais, par expérience, que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions; car je ne puis m'empêcher d'en être touché, en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit traité que j'en ai écrit. Et je ne suis nullement surpris de ce qu'elle y remarque aussi des défauts, pour ce que je n'ai point douté qu'il n'y en eût en grand nombre, étant une matière que je n'avais jamais ci-devant étudiée, et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon, sans y ajouter les couleurs et les ornements qui seraient requis pour la faire paraître à des yeux moins clairvoyants que ceux de Votre Altesse.

Je n'y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, pour ce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit. Dont les principaux sont : que l'office du foie et de la rate est de contenir toujours du sang de réserve, moins purifié que celui qui est dans les veines; et que le feu qui est dans le c?ur a besoin d'être continuellement entretenu, ou bien par le suc des viandes, qui vient directement de l'estomac, ou bien, à son défaut, par ce sang qui est en réserve, à cause que l'autre sang, qui est dans les veines, se dilate trop aisément; et qu'il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions. [1] Il est vrai que j'ai eu de la difficulté à distinguer ceux qui appartiennent à chaque passion, à cause qu'elles ne sont jamais seules; mais néanmoins, pour ce que les mêmes ne sont pas toujours jointes ensemble, j'ai tâché de remarquer les changements qui arrivaient dans le corps, lorsqu'elles changeaient de compagnie. Ainsi, par exemple, si l'amour était toujours jointe à la joie, je ne saurais à laquelle des deux il faudrait attribuer la chaleur et la dilatation qu'elles font sentir autour du c?ur; mais, pour ce qu'elle est aussi quelquefois jointe à la tristesse, et qu'alors on sent encore cette chaleur et non plus cette dilatation, j'ai jugé que la chaleur appartient à l'amour, et la dilatation à la joie. Et bien que le désir soit quasi toujours avec l'amour, ils ne sont pas néanmoins toujours ensemble au même degré : car, encore qu'on aime beaucoup, on désire peu, lorsqu'on ne conçoit aucune espérance; et pour ce qu'on n'a point alors la diligence et la promptitude qu'on aurait, si le désir était plus grand, on peut juger que c'est de lui qu'elle vient, et non de l'amour.

[2] Je crois bien que la tristesse ôte l'appétit à plusieurs; mais, pour ce que j'ai toujours éprouvé en moi qu'elle l'augmente, je m'étais réglé là-dessus. Et j'estime que la différence qui arrive en cela, vient de ce que le premier sujet de tristesse que quelques-uns ont eu au commencement de leur vie, a été qu'ils ne recevaient pas assez de nourriture, et que celui des autres a été que celle qu'ils recevaient leur était nuisible. Et en ceux-ci le mouvement des esprits qui ôte l'appétit est toujours depuis demeuré joint avec la passion de la tristesse. Nous voyons aussi que les mouvements qui accompagnent les autres passions ne sont pas entièrement semblables en tous les hommes, ce qui peut être attribué à pareille cause.

[3] Pour l'admiration, encore qu'elle ait son origine dans le cerveau, et ainsi que le seul tempérament du sang ne la puisse causer, comme il peut souvent causer la joie ou la tristesse, toutefois, elle peut, par le moyen de l'impression qu'elle fait dans le cerveau, agir sur le corps autant qu'aucune des autres passions, ou même plus en quelque façon, à cause que la surprise qu'elle contient cause les mouvements les plus prompts de tous. Et comme on peut mouvoir la main ou le pied quasi au même instant qu'on pense à les mouvoir, pour ce que l'idée de ce mouvement, qui se forme dans le cerveau, envoie les esprits dans les muscles qui servent à cet effet; ainsi l'idée d'une chose plaisante qui surprend l'esprit, envoie aussitôt les esprits dans les nerfs qui ouvrent les orifices du c?ur; et l'admiration ne fait en ceci autre chose, sinon que, par sa surprise, elle augmente la force du mouvement qui

cause la joie, et fait que, les orifices du cœ̃ur étant dilatés tout à coup, le sang qui entre dedans par la veine cave, et qui en sort par la veine artérielle, enfle subitement le poulmon.

[4] Les mêmes signes extérieurs, qui ont coutume d'accompagner les passions, peuvent bien aussi quelquefois être produits par d'autres causes. Ainsi la rougeur du visage ne vient pas toujours de la honte; mais elle peut aussi venir de la chaleur du feu, ou bien de ce qu'on fait de l'exercice. Et le ris qu'on nomme sardonien n'est autre chose qu'une convulsion des nerfs du visage. Et ainsi on peut soupirer quelquefois par coutume, ou par maladie, mais cela n'empêche pas que les soupirs ne soient des signes extérieurs de la tristesse et du désir, lorsque ce sont ces passions qui les causent. Je n'avais jamais ouï dire ni remarqué qu'ils fussent aussi quelquefois causés par la réplétion de l'estomac; mais, lorsque cela arrive, je crois que c'est un mouvement dont la nature se sert pour faire que le suc des viandes passe plus promptement par le cœ̃ur, et ainsi que l'estomac en soit plutôt déchargé. Car les soupirs, agitant le poulmon, font que le sang qu'il contient descend plus vite par l'artère veineuse dans le côté gauche du cœ̃ur, et ainsi que le nouveau sang, composé du suc des viandes, qui vient de l'estomac par le foie et par le cœ̃ur jusqu'au poulmon, y peut aisément être reçu.

[5] Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer, et même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit point troublée, et qu'elle puisse retenir son jugement libre. [8] A quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, [6] ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible; mais c'est assez d'en avoir imaginé en général de plus fâcheux que ne sont ceux qui arrivent, et de s'être préparé à les souffrir. [7] Je ne crois pas aussi qu'on pèche guère par excès en désirant les choses nécessaires à la vie; ce n'est que des mauvaises ou superflues que les désirs ont besoin d'être réglés. Car ceux qui ne tendent qu'au bien sont, ce me semble, d'autant meilleurs qu'ils sont plus grands; et quoi que j'aie voulu flatter mon défaut, en mettant une je ne sais quelle langueur entre les passions excusables, j'estime néanmoins beaucoup plus la diligence de ceux qui se portent toujours avec ardeur à faire les choses qu'ils croient être en quelque façon de leur devoir, encore qu'ils n'en espèrent pas beaucoup de fruit.

[9] Je mène une vie si retirée, et j'ai toujours été si éloigné du maniement des affaires, que je ne serais pas moins impertinent que ce philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine en la présence d'Hannibal, si j'entreprenais d'écrire ici les maximes qu'on doit observer en la vie civile. Et je ne doute point que celle que propose Votre Altesse ne soit la meilleure de toutes, à savoir qu'il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, pour ce qu'on a rarement à traiter avec des personnes parfaitement raisonnables, ainsi que tous les hommes devraient être, afin qu'on pût juger ce qu'ils feront, par la seule considération de ce qu'ils devraient faire; et souvent les meilleurs conseils ne sont pas les plus heureux. C'est pourquoi on est contraint de hasarder, et de se mettre au pouvoir de la fortune, laquelle je souhaite aussi obéissante à vos désirs que je suis, etc.

(AT IV, 407-412)

Texte 3

Descartes à Elisabeth – *Egmond-Binnen*, mai 1646

Madame,

L'occasion que j'ai de donner cette lettre à M. de Beclin, qui m'est très intime ami, et qui je me fie autant qu'à moi-même, est cause que je prends la liberté de m'y confesser d'une faute très signalée que j'ai commise dans le *Traité des passions*, en ce que, pour flatter ma négligence, j'y ai mis, au nombre des émotions de l'âme qui sont excusables, une je ne sais quelle langueur qui nous empêche quelquefois de mettre en exécution les choses qui ont été approuvées par notre jugement. Et ce qui m'a donné le plus de scrupule en ceci, est que je me souviens que Votre Altesse a particulièrement remarqué cet endroit, comme témoignant n'en pas désapprouver la pratique en un sujet où je ne puis voir qu'elle soit utile. J'avoue bien qu'on a grande raison de prendre du temps pour délibérer, avant que d'entreprendre les choses qui sont d'importance; mais lorsqu'une affaire est commencée, et qu'on est d'accord du principal, je ne vois pas qu'on ait aucun profit de chercher des délais en disputant pour les conditions. Car si l'affaire, nonobstant cela, réussit, tous les petits avantages qu'on aura peut-être acquis par ce moyen ne servent pas tant que peut nuire le dégoût que causent ordinairement ces délais; et si elle ne réussit pas, tout cela ne sert qu'à faire savoir au monde qu'on a eu des desseins qui ont manqué. Outre qu'il arrive bien plus souvent, lorsque l'affaire qu'on entreprend est fort bonne, que, pendant qu'on en diffère l'exécution, elle s'échappe, que non pas lorsqu'elle est mauvaise. C'est pourquoi je me persuade que la résolution et la promptitude sont des vertus très nécessaires pour les affaires déjà commencées. Et l'on n'a pas sujet de craindre ce qu'on ignore; car souvent les choses qu'on a le plus appréhendées, avant que de les connaître, se trouvent meilleures que celles qu'on a désirées. Ainsi le meilleur est en cela de se fier à la providence divine, et de se laisser conduire par elle. Je m'assure que Votre Altesse entend fort bien ma pensée, encore que je l'explique fort mal, et qu'elle pardonne au zèle extrême qui m'oblige d'écrire ceci; car je suis, autant que je puis être, etc.

(AT IV, 414-415)

Texte 4

Descartes à Elisabeth, *Egmond-Binnen*, 1^{er} septembre 1645

« ... Mais afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent, et c'est aussi l'une des principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu; car toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection, sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. Ainsi nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu (c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire), que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir. Mais il y a deux sortes de plaisirs: les uns qui appartiennent à l'esprit seul, et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps; et ces derniers se présentant confusément à l'imagination paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possède, ce qui est la source de tous les maux et de toutes les erreurs de la vie. Car, selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est

ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues. Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont ; puis, quand nous avons pris bien de la peine à les acquérir, et perdu cependant l'occasion de posséder d'autres biens plus véritables, la jouissance nous en fait connaître les défauts, et de là viennent les dédains, les regrets et les repentirs. C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables ; en quoi, si la fortune s'oppose à nos desseins, et les empêche de réussir, nous aurons au moins la satisfaction de n'avoir rien perdu par notre faute, et ne laisserons pas de jouir de toute la béatitude naturelle dont l'acquisition aura été en notre pouvoir.

Ainsi, par exemple, la colère peut quelquefois exciter en nous des désirs de vengeance si violents qu'elle nous fera imaginer plus de plaisir à châtier notre ennemi, qu'à conserver notre honneur ou notre vie, et nous fera exposer imprudemment l'un et l'autre pour ce sujet. Au lieu que, si la raison examine quel est le bien ou la perfection sur laquelle est fondé ce plaisir qu'on tire de la vengeance, elle n'en trouvera aucune autre (au moins quand cette vengeance ne sert point pour empêcher qu'on ne nous offense derechef), sinon que cela nous fait imaginer que nous avons quelque sorte de supériorité et quelque avantage au-dessus de celui dont nous nous vengeons. Ce qui n'est souvent qu'une vaine imagination, qui ne mérite point d'être estimée à comparaison de l'honneur ou de la vie, ni même à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de sa colère, en s'abstenant de se venger.

Et le semblable arrive en toutes les autres passions ; car il n'y en a aucune qui ne nous représente le bien auquel elle tend, avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possédions, que nous ne les trouvons par après, quand nous les avons. Ce qui fait qu'on blâme communément la volupté, pour ce qu'on ne se sert de ce mot que pour signifier des plaisirs qui nous trompent souvent par leur apparence, et nous en font négliger d'autres beaucoup plus solides, mais dont l'attente ne touche pas tant, tels que sont ordinairement ceux de l'esprit seul. Je dis ordinairement ; car tous ceux de l'esprit ne sont pas louables, pour ce qu'ils peuvent être fondés sur quelque fausse opinion, comme le plaisir qu'on prend à médire, qui n'est fondé que sur ce qu'on pense devoir être d'autant plus estimé que les autres le seront moins ; et ils nous peuvent aussi tromper par leur apparence, lorsque quelque forte passion les accompagne, comme on voit en celui que donne l'ambition.

Mais la principale différence qui est entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit, consiste en ce que, le corps étant sujet à un changement perpétuel, et même sa conservation et son bien-être dépendant de ce changement, tous les plaisirs qui le regardent ne durent guère ; car ils ne procèdent que de l'acquisition de quelque chose qui est utile au corps, au moment qu'on les reçoit, et sitôt qu'elle cesse de lui être utile, ils cessent aussi, au lieu que ceux de l'âme peuvent être immortels comme elle, pourvu qu'ils aient un fondement si solide que ni la connaissance de la vérité ni aucune fausse persuasion ne la détruisent.

Au reste, le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choissions toujours les meilleures. Et pour ce que celles du corps sont les moindres, on peut dire généralement que, sans elles, il y a moyen de se rendre heureux. Toutefois, je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions ; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès. Je n'en aurai jamais de plus excessive, que celle qui me porte au respect et à la vénération que je vous dois, et me fait être,

Madame, de Votre Altesse, le très humble et très obéissant serviteur,

Descartes.

(AT IV, 283-287)

Texte 5.

Descartes, *Principes de la philosophie*, IV, article 190.

«... lorsque nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés ; et faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joie. Ainsi, lorsqu'on nous dit quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise ; et la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les Stoïques n'ont pu la dénier à leur Sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion. Mais sitôt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, et là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne à l'âme le sentiment ou la passion de la joie. Tout de même, lorsque le sang est si grossier qu'il ne coule et ne se dilate qu'à peine dans le cœur, il excite dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, et qui est institué de la nature pour donner à l'âme le sentiment de la tristesse, bien que souvent elle ne sache pas elle-même ce que c'est qui fait qu'elle s'attriste ; et toutes les autres causes qui meuvent ces nerfs en même façon, donnent aussi à l'âme le même sentiment. Mais les autres mouvements des mêmes nerfs lui font sentir d'autres passions, à savoir,

celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentiments ou passions de l'âme ; c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression des mouvements qui se font en lui ; car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. »

Texte 6.

er

Lettre de Descartes à Chanut, Egmond-Binnen, le 1^{er} février 1647.

« Vous voulez mon sentiment touchant trois choses ; 1. *Ce que c'est que l'amour.* 2. *Si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu.* 3. *Lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine ?*

Pour répondre au premier point, je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion. La première n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre. En suite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire, si elle le possède, ou quelle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie ; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse ; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps. Car, par exemple, si elle s'apercevait qu'il y a beaucoup de choses à connaître en la nature, qui sont fort belles, sa volonté se porterait infailliblement à aimer la connaissance de ces choses, c'est-à-dire à la considérer comme lui appartenant. Et si elle remarquait, avec cela, qu'elle eût cette connaissance, elle en aurait de la joie ; si elle considérait qu'elle ne l'eût pas, elle en aurait de la tristesse ; si elle pensait qu'il lui serait bon de l'acquérir, elle en aurait du désir. Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur, ni dont elle n'eût une très parfaite connaissance, pourvu qu'elle fit réflexion sur ses pensées.

Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en la page 461 de mes *Principes* français, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable. Car, comme en la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même ; ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans le poumon, qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente. Mais la pensée par laquelle l'âme sent cette chaleur, est différente de celle qui la joint à cet objet ; et même il arrive quelquefois que ce sentiment d'amour se trouve en nous, sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d'objet que nous pensions en être dignes. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignons à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé.

Mais pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble ; car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées ; en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses ; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots.

Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elles des passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie. Je dis aussi que l'amour est venu après, à cause que, la matière de notre corps s'écoulant sans cesse, ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment, et que l'âme, se joignant de volonté à cette nouvelle matière, a eu pour elle de l'amour ; comme aussi, par après, s'il est arrivé que cet aliment ait manqué, l'âme en a eu de la tristesse. Et s'il en est venu d'autre en sa place, qui n'ait pas été propre à nourrir le corps, elle a eu pour lui de la haine.

Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance ; et je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses ; parce que l'âme était tellement attachée à la matière, quelle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions ; et bien que, quelques années après, elle ait commencé à avoir d'autres joies et d'autres amours, que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois, ce qu'il y a eu d'intellectuel en ses joies ou amours, a toujours été

accompagné des premiers sentiments qu'elle avait eus, et même aussi des mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps : en sorte que, d'autant que l'amour n'était causée, avant la naissance, que par un aliment convenable qui, entrant abondamment dans le foie, dans le cœur et dans le poumon, y excitait plus de chaleur que de coutume, de là vient que maintenant cette chaleur accompagne toujours l'amour, encore qu'elle vienne d'autres causes fort différentes. »
(AT IV, 601-606)

Texte 7

Alain, *Propos sur le bonheur*, LXXVI, « *L'hymne au lait* »

« Je trouve en Descartes cette idée que la passion de l'amour est bonne pour la santé, et la haine, au contraire, mauvaise. Idée connue, mais non assez familière. Pour mieux dire, on n'y croit point. On en rirait, si Descartes n'était presque autant au-dessus de la moquerie que sont Homère ou la Bible. Ce ne serait pourtant pas un petit progrès si les hommes s'avisait de faire par amour tout ce qu'ils font par haine, choisissant, en ces choses mêlées qui sont hommes, actions et œuvres, toujours ce qui est beau et bon pour l'aimer ; et c'est le plus puissant moyen de rabaisser ce qui est mauvais. En bref, il est meilleur, il est plus juste, il est plus efficace d'applaudir à la bonne musique que de siffler à la mauvaise. Pourquoi ? Parce que l'amour est physiologiquement fort, et la haine physiologiquement faible. Mais le propre des hommes passionnés est de ne pas croire un seul mot de ce qu'on écrit sur les passions.

Il faut donc comprendre par les causes ; et je trouve aussi ces causes en Descartes. Car quel est, dit-il, notre premier amour, notre plus ancien amour, sinon de ce sang enrichi de bonne nourriture, de cet air pur, de cette douce chaleur, enfin de tout ce qui fait croître le nourrisson ? C'est en nos premières années que nous avons appris ce langage de l'amour, d'abord de lui-même à lui-même, et exprimé par ce mouvement, par cette flexion, par ce délicieux accord des organes vitaux accueillant le bon lait. Tout à fait de la même manière que la première approbation fut ce mouvement de la tête qui dit oui à la bonne soupe. Et observez tout au contraire comme la tête et tout le corps de l'enfant disent non à la soupe trop chaude. De la même manière aussi l'estomac, le cœur, le corps entier disent non à tout aliment qui peut nuire, et jusqu'à le rejeter par cette nausée qui est la plus énergique et la plus ancienne expression du mépris, du blâme et de l'aversion. C'est pourquoi, avec la brièveté et la simplicité homériques, Descartes dit que la haine en tout homme est contraire à la bonne digestion.

On peut agrandir, on peut enfler cette idée admirable ; on ne la fatiguera point, on n'en trouvera point les limites. Le premier hymne d'amour fut cet hymne au lait maternel, chanté par tout le corps de l'enfant, accueillant, embrassant, écrémant de tous ses moyens la précieuse nourriture. Et cet enthousiasme à téter est physiologiquement le premier au monde. Qui ne voit que le premier exemple du baiser est dans le nourrisson ? Il n'oublie jamais rien de cette piété première ; il baise encore la croix. Car il faut bien que nos signes soient de notre corps. Et pareillement le geste de maudire est l'ancien geste des poumons qui refusent l'air vicié, de l'estomac qui rejette le lait aigre, de tous les tissus en défense. Quel profit peux-tu espérer de ton repas, ô lecteur imprudent, si la haine assaisonne les plats ? Que ne lis-tu le *Traité des passions de l'âme* ? Il est vrai que ton libraire ne sait pas seulement ce que c'est, et que ton psychologue ne le sait guère mieux. C'est presque tout que de savoir lire. »

21 janvier 1924.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

- a. Laurence RENAULT, maître de conférences à Paris IV-Sorbonne.

Thèse soutenue en 1997, sous la direction de J.-L. Marion : *Sagesse et félicité selon la réforme cartésienne de la philosophie* (Paris IV)

Descartes ou la félicité volontaire (l'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration). PUF, coll. Epiméthée, 2000.

Présentation et dossier de la réédition du *Discours de la Méthode* aux éditions Garnier-Flammarion (GF 1091, 2000)

Les passions antiques et médiévales, ouvrage collectif, direction Laurence Renault avec Bernard Besnier et Pierre-François Moreau. PUF, coll. Léviathan, 2015.

b. Autres :

Jean-Marie BEYSSADE, *la classification cartésienne des passions*, in *Etudes sur Descartes*, Seuil, coll. Points Essais, pp. 323-335. (1^{ère} parution : Revue internationale de philosophie, 1983/3)

F. de Buzon, D. Kambouchner, *L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions*, in *Lectures de Descartes*, ouvrage collectif, éditions Ellipses, 2015 (pp. 279-328, et notamment point 5 : « l'ordre des passions », pp. 318-328)

Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*. PUF (1^{ère} édition 1957, rééd. Quadrige 1998)
Notamment chapitre III, §4 et 5, pp. 70-83 coll. Quadrige)

Denis Kambouchner, *L'Homme des passions*, Albin Michel, 1995. Tome 1 : Analytique (notamment : chapitre III, *La spécification*, et chapitre IV, *le problème de l'institution*, pp. 207-402). Tome 2 : Canonique (notamment : chapitre V, introduction pp. 7-15 et chapitre VI, première partie, *de la joie comme émotion la plus intérieure de l'âme*, pp. 169-196)

PLAN DE LA TROISIEME PARTIE DU TRAITE *DES PASSIONS DE L'AME*.

L'essentiel de la matière de cette 3^{ème} partie consiste à reprendre les (34) passions particulières, à l'exception des six primitives dont l'analyse a été détaillée dans la 2^{ème} partie, dans le même ordre d'exposition lors du dénombrement de toutes les (40) principales passions, chaque primitive initiant la série de ses dérivées (II, 53 à 95).

Une différence notable : en II, seule l'admiration est analysée complètement avant qu'on passe aux suivantes (II, 70-78) ; les cinq autres passions primitives, parce qu'elles dépendent des mouvements du cœur et du sang font l'objet d'une analytique psycho-physiologique plus détaillée, point par point, et leur canonique est regroupée pour elles toutes en fin de partie (II, 137-146). En III, au contraire, les considérations sur l'usage des passions particulières ne sont pas séparées pour chacune, de l'analyse des mouvements corporels qui en sont les causes ; on peut encore moins séparer que dans les parties précédentes (si tant est qu'on était vraiment fondé à le faire) une section analytique d'une canonique. Par ailleurs, les explications physiologiques se font plus rares, n'étant vraiment développées que pour les cas de l'envie et de la colère.

Comme en II, les deux derniers articles (III, 211-212) constituent une sorte de conclusion morale ; on peut même comparer I, 45-50 (qui conclut à un « pouvoir absolu de l'âme sur ses passions »), II, 147-148 (double « remède contre les passions » : considération des émotions intérieures qui ne sont pas des passions mais dont dépend tout le bien et tout le mal qui appartiennent véritablement à notre âme + le remède souverain de l'exercice de la vertu) et III, 211-212 (un « remède général contre les passions » + utilité de tirer d'elles, et non plus des seules émotions intérieures, « tout le bien et le mal de cette vie »)

On peut ainsi distinguer deux sections dans cette troisième partie, de très inégales grandeurs :

1149-210 : définitions, analyse des causes et effets, et usage de chacune des 34 passions particulières, section divisible en trois moments si on retient les séries spécifiques dérivées suivantes :

1.1149-164 : 8 espèces de l'admiration

1.2165-177 : 12 espèces du désir

1.3178-210 : 14 espèces de la joie et de la tristesse

2211-212 : Conclusion morale.

Cette proposition de plan appelle certaines remarques :

Al n'y est pas fait mention d'espèces de l'amour et de la haine, passions qui sont certes omniprésentes au moins à partir de l'article 165 : Cf. II, 57 : « De la même considération du bien et du mal (i.e. qu'en l'amour et la haine) naissent *toutes* les autres passions », mais la partie II indique déjà qu'il serait vain de distinguer autant d'espèces qu'il y a d'objets d'amour (un tel dénombrement serait indéfini) et, de fait, la partie III ne reprend aucune des variations de l'amour identifiées en II (II, 83 : l'affection, l'amitié et la dévotion, qui constituent davantage que des espèces des degrés de l'amour obtenus par comparaison graduelle entre l'estime de l'objet et l'estime de soi), ni même les exemples privilégiés de passions participant de l'amour quoique très différentes entre elles (II, 82 : ambition, avarice, ivrognerie, brutalité, amour de l'homme d'honneur pour sa maîtresse, amour paternel). Du seul point de vue de la physique du mouvement passionnel, il n'y a pas de différences essentielles entre ces amours ; seules des considérations morales et rationnelles permettent (et imposent) de les distinguer. (Ainsi l'amour paternel est le plus désintéressé, plus « pur » en ce sens que l'amour même honorable de l'amant lequel ne pouvant se confondre avec le simple désir de possession du brutal.) Mais les beaux développements sur la jalousie (167 à 169) complètent de façon notable ces analyses de l'amour de la partie II, auxquelles on peut également ajouter l'article 190, qui, à l'occasion de l'analyse de la satisfaction de soi-même, dénonce le dévoiement de l'amour de Dieu (dévotion) dans la bigoterie et le zèle fanatique.

BDe plus, l'absence de développements sur des passions comme l'ambition, l'avarice, l'ivrognerie, etc. telles qu'on pourrait les attendre dans un traité des passions relevant à ce titre de la philosophie morale, n'est pas sans contribuer au caractère peu moralisateur et peu prescripteur de l'ouvrage de Descartes, lequel, sans occulter les excès et les dangers des passions, pourra conclure, après avoir annoncé dans la *seconde lettre* tenant lieu de préface que son « dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien » (AT XI, 326), « qu'elles sont toutes bonnes de leur nature » (211). On n'y retrouve donc nulle « philippique » contre les passions caractéristiques de la tradition stoïcienne dont Descartes reprend pourtant certains enseignements. Les passions ne sont en effet pas *en elles-mêmes* des « maladies de l'âme » selon l'expression cicéronienne (Cf. texte 1) ; et encore moins des maladies incurables, comme voudra plus tard le diagnostiquer Kant (texte 2) reconnaissant dans l'apatheia stoïcienne un idéal moral dans laquelle pour sa part Descartes refuse de voir le souverain bien (textes 3, 4 et 8). La « tranquillité et repos de conscience » que procure pour Descartes l'habitude de ceux qui suivent constamment la vertu (art. 190) est une satisfaction, un pur contentement de l'esprit qui rappelle certes l'ataraxie du sage, mais celui-ci pourrait être aussi bien épicurien que stoïcien (cf. texte 8 : lettre à Christine de Suède), car la « satisfaction de soi-même », elle, est une passion, certes vertueuse (quand elle est juste, c'est-à-dire bien fondée) qui n'en est pas moins une espèce de joie, et cette passion est « la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes » (190 ; voir aussi II, 63). Loin des traités de médecine de son époque qui considéraient les passions comme responsables des désordres corporels, de maladies et parfois de la mort (selon le médecin Fernel, nous a confié Annie Bitbol-Hespériès, la crainte alliée à l'imagination extravagante pouvaient même aller si elle était trop puissante jusqu'à arrêter les battements du cœur !), Descartes pourra conclure à propos des passions « que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie » (212) et « que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie » (Id.). Il ne convient donc ni d'éradiquer les passions, ni de prôner « l'insensibilité » stoïcienne (textes 3 et 4). Si d'ailleurs Descartes distingue à plusieurs reprises les passions des vertus qui y ressemblent, il lui arrive de découpler tout aussi bien vices et passions (ainsi de l'ingratitude (III, 194) et de l'impudence (207) qui sont des vices sans être des passions, car elles ne sont que mauvaises et qu'on ne voit pas quelle utilité l'homme, en tant que composé âme/corps comme en tant que partie de ce tout qu'est la société, en pourrait retirer).

CII ne faut pas exagérer ni figer ces séparations entre des espèces, qui trouvent surtout leur justification dans la méthode du dénombrement, dont Descartes note lui-même qu'elle lui impose, pour que la revue soit complète, de terminer par trois passions qui n'ont « rien de fort remarquable » (208-210 : dégoût, regret, allégresse). Dans de nombreuses passions se mêlent désir, joie et tristesse, et le remords par exemple, participant du doute et de l'irrésolution, relève aussi de la crainte, et donc du désir, mais est défini comme « une espèce de tristesse ». Il figure à ce titre à la charnière des « espèces » du désir et de celles de la joie et de la tristesse (177). L'impression qui se dégage de la lecture est plutôt celle d'un continuum entre toutes les principales passions, structuré par des oppositions, des contrariétés directes deux à deux, des compatibilités, des distinctions vertu/passion mais aussi passion/vice, des gradations. Les considérations récurrentes sur leurs usages, leurs excès et leurs éventuels remèdes, l'énoncé d'un remède commun à tous les dérèglements dès le huitième article de la partie avec la générosité (156), jusqu'à la proposition finale d'un « remède général » contre les passions (211), font clairement entendre que l'enjeu n'est pas de compartimenter les passions dans une classification, mais d'en saisir les principes et structures communes afin d'en permettre la maîtrise.

Détailler le plan de cette partie revient donc pratiquement à en reproduire la table des matières ; on indique en regard de la suite des articles de la partie III ceux de la partie II qu'ils reprennent et développent dans le même ordre de succession.

Plan IIIe Partie Passions de l'âme

Partie II	Partie III, 149-210 Section 1		
	1.1) 149-164 Les espèces de l'admiration		
II, 54	149	Estime, mépris	
	150		Simple espèces d'admiration
	151		Estime/mépris de soi-même
	152		Causes de l'estime de soi
	153	La générosité :	Sa définition
	154		Son utilité (ne pas mépriser les autres)
	155	L'humilité vertueuse	
	156		Remède général contre les dérèglements des passions
	157	L'orgueil :	Contraire de la générosité, toujours vicieux
	158		Contraire aussi dans ses effets
	159	L'humilité vicieuse :	L'opposée directe de la générosité
	160	Analyse du mouvement des esprits en ces passions	
	161	Usage et acquisition de la générosité, clef de toutes les autres vertus	
II, 55	162	Vénération	
	163	Dédain	
	164		Usage de ces deux passions
	1.2) 165-177 les espèces du désir		
II, 58	165	Espérance/crainte	
	166	Sécurité/désespoir	
	167	Jalousie	
	168		Son utilité (en quoi elle est honnête)
	169		Sa nocivité (en quoi elle est blâmable)
II, 59	170	Irrésolution	
	171	Courage, hardiesse	Hardiesse, espèce du courage
	172	Emulation	Espèce du courage
	173		La hardiesse dépend de l'espérance
	174	Lâcheté, peur	Lâcheté, opposée directe du courage Peur ou épouvante, contraire de la hardiesse
	175		Usage de la lâcheté
	176		Usage de la peur
II, 60	177	Remords	Espèce de tristesse qui présuppose l'irrésolution
	1.3) 178-210 les espèces de la joie et de la tristesse		
II, 62	178	Moquerie	
	179		Les imparfaits les plus moqueurs
	180		La raillerie modeste : pas une passion, mais marque de vertu
	181		Usage du ris en la raillerie
	182	Envie	
	183		Juste ou injuste
	184		Signe clinique fréquent : le teint plombé

	185	Pitié	
	186		Les plus faibles les plus enclins
	187		Les plus généreux en sont touchés
	188		Les envieux et malins y sont insensibles
	189		Cause de pleurs
II, 63	190	Satisfaction de soi-même	
	191	Repentir	
II, 64	192	Faveur	
	193	Reconnaissance	
	194	Ingratitude	Vice et non passion
II, 65	195	Indignation	
	196		Parfois jointe à la pitié ou à la moquerie
	197		Souvent avec admiration, compatible avec joie
	198		Usage de l'indignation
	199	Colère	
	200		Plus nocive selon qu'elle fait pâlir ou rougir
	201		Ceux qui ont le plus de bonté, davantage sujets à la colère rouge,
	202		Les âmes faibles et basses plus disposées à l'autre sorte
	203		Générosité remède contre les excès de la colère
II, 66	204	Gloire	
	205	Honte	
	206		Usage des deux
	207	Impudence	Vice et non passion
II, 67	208	Dégoût	
	209	Regret	
	210	Allégresse	
Section 2		211-212	conclusion morale
	211	Remède général contre les passions	
	212	Tout le bien en cette vie vient de leur bon usage	

COMMENTAIRE DE LA TROISIEME PARTIE

La question de la générosité dans la troisième partie des *Passions de l'âme*.

Parmi les problèmes soulevés dans et par cette troisième partie nous nous sommes lors de l'atelier du matin entre collègues surtout concentrés sur le cas-limite de la générosité, et *a fortiori*, de l'humilité vertueuse. S'agit-il de passions ou de vertus ? Faut-il constater une asymétrie : les vices sont-ils plus manifestement des passions que les vertus ? Pourtant les passions « sont toutes bonnes de leur nature » (art. 211). La générosité se définit en deux points (art. 153) qui représentent comme deux pôles : 1) une connaissance, la pensée que seule la libre disposition de ses volontés appartient au sujet (pôle cognitif); 2) un sentiment : sentir en soi la force de la volonté et une constante résolution d'en bien user (pôle affectif). Or l'humilité vertueuse (155) se définit seulement par le 1) : « réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature » : une vertu toute intellectuelle. A contrario, l'humilité vicieuse est définie (art. 259) non seulement par le 2) (un sentiment : se sentir faible et irrésolu) mais aussi par le 1) : une pensée, ici une croyance, qu'on ne peut subsister par soi-même ni se passer de l'aide d'autrui pour l'acquisition de certains biens. Première difficulté : l'humilité vertueuse est-elle encore une passion ? Quelle différence entre elle et la générosité ? Seconde difficulté, plus générale : y a-t-il une différence entre une passion vertueuse et une vertu ? Ainsi l'estime « en tant qu'elle est une passion » se distingue-t-elle de l'estime sans passion, seulement dictée par le bon usage de la raison (149-150) : cette dernière désigne-t-elle une vertu ? Descartes précise bien : « l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices mais aussi des passions » (160). Est-ce à dire qu'il y a des vices et des vertus qui peuvent ne pas être des passions, face à des passions qu'on trouve être soit vertueuses soit vicieuses ?

L'analyse des **espèces de l'admiration**, dont la générosité est la plus notable, permet d'apporter un certain nombre de réponses à ces questions préliminaires. Les premières sont l'estime et le mépris. Ces dénominations ne signifient d'ordinaire « que les opinions qu'on a sans passions de la valeur de chaque chose » (149), ces termes désignent à proprement parler des jugements. Mais de ces opinions naissent des passions : des inclinations de l'âme à se représenter la valeur ou à considérer la bassesse ou petitesse de la chose estimée ou méprisée. Or ces inclinations sont causées par un mouvement des esprits qui fortifient les impressions dans le cerveau qui servent à ces représentations. Descartes donne ici au mécanisme dans son entier les noms qu'on a coutume de ne donner qu'aux seules représentations et jugements qui en sont le résultat. Ce n'est qu'à ce titre qu'on peut les compter parmi les passions (pensées particulières causées par un mouvement particulier des esprits). Estime et mépris peuvent de fait ne pas être des passions (150) : quand nous ne faisons de la grandeur ou de la petitesse d'un objet pas plus de cas que ce que la raison nous dicte, le jugement qui nous les fait estimer ou mépriser raisonnablement n'est que la conséquence de la connaissance qu'en possède l'âme, et est une perception de l'âme qui s'apparente à une action. Au contraire, pour estimer et mépriser avec passion, il faut admirer la grandeur ou la petitesse de l'objet en question : être frappé de sa singularité de telle sorte que cette grandeur ou cette petitesse s'imprime dans le cerveau de façon plus insistante comme une pensée qui surgit en nous et malgré nous. Cf. partie I, article 17 : les passions sont des perceptions ou connaissances qui se trouvent en l'âme sans être de son fait : « ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont ». Or on pourrait objecter qu'on peut estimer par amour ou mépriser par haine, l'amour et la haine rendant plus enclin à considérer la grandeur ou la petitesse de l'objet et dans ce cas la surprise n'est est pour rien mais la propension à voir de la grandeur dans ce qui nous est présenté comme convenable et de la petitesse dans ce qui ne nous convient pas. Mais on répondra qu'il ne s'agit là que d'estime et de mépris occasionnels, non principiels, car il n'y a pas de liaison systématique entre l'admiration et l'amour ou la haine, on peut estimer sans affection aucune ; c'est pour cela que Descartes peut les compter parmi les passions primitives dans son dénombrement (Voir le commentaire de Laurence Renault). C'est à partir de cette espèce de l'admiration qu'est l'estime que les articles suivants ébauchent une théorie de la générosité, passion cardinale dans la morale cartésienne. (Art. 151 à 161)

Premier pas : l'estime de soi. Une remarque liminaire : de même qu'une certaine estime peut être une espèce de l'amour et non de l'admiration, mais ce n'est alors pas l'estime pure, désintéressée, née de la seule considération de la grandeur de l'objet, mais une estime où se mêle à cette considération celle du bon ou du mauvais pour soi, de même on pourrait confondre estime de soi et amour de soi, ce qu'interdit pourtant strictement la définition de l'estime de soi proposée en 151, aux fortes conséquences : admirer la grandeur remarquée en soi-même, c'est estimer son propre mérite ; admirer au contraire en soi de la bassesse, de la petitesse, revient à mépriser son peu de mérite. La notion de grandeur est d'emblée interprétée en termes de mérite dès que nous la rapportons à nous-mêmes, ce que l'article 152 confirme et justifie : pourquoi est-ce forcément le mérite que nous estimons en nous-mêmes ? Parce que la « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » est « l'usage de notre libre-arbitre, et l'emprise que nous avons sur nos volontés ». S'estimer pour toute autre grandeur remarquée en soi, avec une nuance de surprise, ne serait pas raisonnable, car ce serait admirer une grandeur qui n'est pas vraiment nôtre : force physique, stature, beauté, santé, richesse, gloire... tout ce qui fait qu'aux yeux d'autrui je pourrais sembler « grand » sans moi-même y être pour quelque chose ! Le mérite désigne en effet la part qui me revient. « Il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre-arbitre, pour lesquelles nous puissions être loués ou blâmés ». Cf. Texte 8, *A Christine de Suède*, 20 novembre 47.

Par contre admirer sa propre santé ou beauté pourrait relever de l'amour de soi, car ces qualités réelles ou supposées nous sont représentées comme convenables et utiles à la conservation de notre corps. A ce titre rien de plus sain que de s'aimer soi-même. Une autre raison de ne pas confondre estime de soi et amour de soi relève de la vérification clinique, comme dans la partie 2 pour les passions primitives, et est donnée en 151 : les mouvements des esprits et les signes observables qui accompagnent l'estime de soi ne sont pas celles de l'amour. L'estime de soi est bien une passion, par laquelle nous ressentons en nous cette emprise sur notre volonté, elle ne se réduit pas à une représentation, une idée, une image de soi ou une velléité, mais s'impose à nous comme un *sentiment* de notre propre mérite. Ces manifestations spécifiques sont : le changement de la mine, les gestes et la démarche, toutes les actions que font sans y prendre garde ceux qui sont surpris, en bien ou en mal, par eux-mêmes parce qu'ils ont une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire : les signes de l'amour et de la haine sont au contraire le pouls, la chaleur, la digestion, à cause des mouvements sanguins (Cf. parties 1 et 2) Différence très notable : les signes de l'estime de soi n'impliquent, eux, que les seuls mouvements musculaires et cérébraux, à l'exclusion des mouvements sanguins (ce qui ne doit pas nous étonner, l'estime et le mépris de soi étant des espèces de l'admiration, seule passion primitive à ne s'accompagner d'aucun mouvement sanguin). Il ne faut pas confondre pour autant l'estime de soi avec un pur contentement intellectuel ; elle suppose bien une action du corps sur l'âme.

Or l'usage de l'admiration est de nous faire apprendre et retenir en notre mémoire les choses que nous avons auparavant oubliées (Cf. II, 75). L'estime de soi en tant que passion fortifie l'idée que nous avons un empire sur nos volontés, mais en nous y arrêtant en en prenant connaissance, comme si une connaissance nous était livrée de l'extérieur sur nous-mêmes et non forgée volontairement comme une conception. C'est précisément ce qui rend possible et prépare la générosité comme remède général contre le dérèglement des passions (153 à 158) : la « vraie générosité » est une révélation sur nous-mêmes propre à nous encourager. Quand bien même cette perception en elle-même ne serait pas volontaire, elle n'en a pas moins la volonté pour objet, ce qui n'est pas un des moindres paradoxes de l'estime de soi et de la générosité.

Deuxième pas : la générosité. (153-156) Définie à partir de l'estime de soi au sens où elle est ce « qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer », la générosité n'est pas la plus haute estime de soi, mais ce qui comme passion permet et entretient la plus haute estime de soi légitime. Sinon elle ne serait qu'un jugement (fondé en raison) et non une passion. Elle contient elle-même un pôle cognitif (la connaissance que seule lui appartient la libre disposition de ses volontés, que l'usage du libre-arbitre est le seul fondement de son mérite) et un pôle affectif (le

sentiment de la ferme et constante résolution d'en bien user, le sentiment d'une ferme et bonne volonté).

Conséquence de cette définition de la générosité : elle est une passion tout en étant un moyen de la vertu, elle est le sentiment que ce qu'il nous faut posséder pour « suivre parfaitement la vertu » ne nous manque point. (Cf. Texte 8 : à Christine).

(154-155) Autre conséquence qui justifie implicitement le choix du terme « générosité » (on sait que Descartes avait dans un premier temps retenu le terme de « magnanimité » qui pour un lecteur contemporain serait peut-être moins source d'équivoques et de faux sens que le terme de « générosité » aux connotations multiples). Celui qui s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer s'empêche par là même de mépriser les autres ; le généreux est plus enclin à excuser qu'à blâmer les fautes d'autrui, car il les attribue davantage à un manque de connaissance que de bonne volonté ; d'où la proximité très grande avec l'humilité de celui est plus enclin à blâmer ses propres fautes qu'à les excuser : il fait preuve « d'humilité vertueuse » : il ne se préfère à personne (nouvelle raison de ne surtout pas confondre l'estime de soi avec l'amour de soi), car ne s'estimant que pour sa propre bonne volonté, il ne s'estime sur ce point guère au-dessus des autres (la bonne volonté est comme le « bon sens » : on ne peut croire en avoir beaucoup plus que les autres ; cf. la première page du *Discours de la méthode*).

(156) Une justification plus explicite du terme « générosité » est fournie par cette autre implication de la définition de cette espèce de l'estime de soi : la générosité conduit à n'estimer « rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt ». La générosité est justice et bienveillance et rappelle la caractérisation de la vertu de justice depuis Platon comme « bien pour autrui » (*République*, I) reprise par Aristote (*Ethique à Nicomaque*, livre V). A la double différence près : l'objet de la justice est le bien commun, visé à travers le bien d'autrui, celui de la générosité est ce bien propre qu'est la bonne volonté ; la justice est une vertu, certes plus éthique (de caractère) qu'intellectuelle pour Aristote, quoiqu'à la frontière de deux, la générosité pour Descartes est une passion vertueuse, ce qu'il suggère du moins fortement sans le dire explicitement en ces termes, en insistant à trois reprises (153, 157 et 158) sur la très grande utilité de la « vraie générosité ». Son utilité ? Que le généreux se sente naturellement porté à faire de grandes choses dont il se sent capable. Les vertus sont certes des dispositions acquises, mais la générosité comprend en plus d'une « Hexis » (Hexis proairétique : disposition capable de choix, *Ethique à Nicomaque*, VI) une dimension affective ainsi que la force d'une impulsion constituant une tendance et une inclination davantage que le fruit d'une bonne habitude. De plus la générosité, du moins la « vraie », est un « remède » contre ces autres passions que sont le mépris, le désir, la jalousie et l'envie, la haine, la peur et la colère, car les plus généreux sont les plus affables et courtois. D'une passion, la générosité doit donc bien avoir la force pour contrebalancer ces autres affects dont le caractère passionnel est patent.

Troisième pas : les contraires de la générosité. (157-159) L'analyse de ses « contraires » permet non seulement de mieux identifier le caractère de la générosité, mais aussi de comprendre pourquoi Descartes parle à trois reprises d'une « vraie générosité » : c'est qu'il y en a des fausses ! Le contraire de la générosité est l'orgueil, dans sa définition (« pas une vraie générosité mais seulement un orgueil ») (157) comme dans ses effets « entièrement contraires » (158). Alors que la générosité est un remède contre le dérèglement des passions, l'orgueilleux est esclave de ses désirs, son âme est agitée par la haine, l'envie, la jalousie ou la colère, c'est-à-dire presque exactement la liste des passions vicieuses, dans leur dérèglement, par la générosité. Mais celle-ci a aussi un autre contraire, « l'humilité vicieuse » qui lui est « directement opposée ». La générosité a donc en toute rigueur un « contraire » et un « opposé ». Ces deux passions ont en fait en commun, à travers certains de leurs traits, l'apparence de la générosité, de la « vraie ». L'enjeu de la clarté et de la distinction consiste non seulement à éviter une erreur, par confusion, mais à démasquer une imposture, à déjouer une apparence. Dans la générosité, l'homme s'estime au plus haut point, il estime son propre mérite ; il s'agit soit d'une espèce soit d'un degré de l'estime de soi. Dans l'orgueil, il conçoit une bonne opinion

de lui-même, mais sans faire état du mérite réel, en estimant au contraire ces biens que sont « l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc. » comme si on pouvait se flatter de les voir rapportés à soi. Il s'agit bien d'une forme vicieuse de l'estime de soi, car on s'estime alors « pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme ». Cette bonne estime ou opinion de soi a des effets contraires dans la générosité ou dans l'orgueil : dans la vraie générosité, on ne s'estime pas beaucoup au-dessus de ceux qu'on surpasse (154), dans la fausse, on ne s'empêche pas de mépriser les autres, on y est même disposé. L'orgueilleux se flatte des biens extérieurs par lesquels les personnes sont louées injustement, quand bien il saurait qu'il n'y a là aucun mérite ! « La plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet » : se flatter d'être estimé par autrui est pire que de se flatter de sa propre et réelle beauté, qui ne laisse pas d'être tout de même une perfection, à l'instar de la force ou de la santé. La vanité de celui qui s'imaginerait qu'il y a du mérite à être beau ou en bonne santé (dans la mesure où ces biens ne dépendent que de la fortune et non de soi) est un moindre vice par rapport à l'orgueil de celui qui s'estime du seul fait d'être estimé par autrui, « s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation ». Ce vice est très « déraisonnable et absurde », et on ne comprendrait pas comment il peut être tant répandu, tant il paraît contraire au bon sens, chose du monde la mieux partagée, si l'expérience sociale ne nous apprenait à quel point « la flatterie est si commune partout » (157). On pourrait reconnaître là le vice des cyniques qui tirent orgueil d'être flattés tout en sachant que c'est pour des choses qui ne méritent aucune louange, mais Descartes vise surtout le vice « des plus ignorants et des plus stupides » qui se laissent persuader par la flatterie de posséder réellement des biens qui ne sont qu'imaginaires. On retrouve en creux la condamnation socratique de la pire ignorance, l'ignorance de soi-même, antithèse de la connaissance de soi comme formule de la sagesse.

Au contraire, la vraie générosité parvenue à son comble produit « l'humilité vertueuse », la vertu « des plus généreux » qui « ont coutume d'être les plus humbles ». Leur connaissance que seule leur appartient par nature la libre disposition de leur volonté (153) jointe à la « réflexion » qu'ils font sur « l'infirmité de leur nature et sur l'expérience de leurs propres fautes », est cause qu'ils ne se préfèrent à personne (155). Cela ne signifie pas aimer les autres plus que soi-même, mais ne pas se prévaloir qu'une qualité que les autres pourraient aussi bien posséder : ne pas s'estimer meilleur par nature. Ou autrement dit : mépriser autant ses propres fautes que celles d'autrui. Au total, ceux qui s'estiment légitimement au plus haut point « ne s'estiment point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent » (154), nuance qui implique un jugement comparatif entre son propre mérite et celui des autres ; ne pas le reconnaître serait trop contraire à l'expérience de la vie sociale. D'où une deuxième confusion possible avec une autre apparence de la générosité : celle de la générosité et de l'humilité. Le généreux comme le magnanime est prêt à faire passer les autres avant lui, à se servir en dernier, etc. Or cette modestie est tout le contraire de la bassesse, ou humilité vicieuse, dont les effets rejoignent même ceux de l'orgueil, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes. L'opposition est en effet diamétrale entre les deux : vu du pôle cognitif, la générosité est « connaissance », « savoir » que son mérite ne dépend que de soi, alors que l'humilité vicieuse est une « croyance », celle de ne pouvoir subsister par soi-même et s'imaginer avoir besoin de ce qui dépend d'autrui. Vu du pôle affectif, la générosité est le « sentiment » en soi-même d'une ferme et constante résolution de ne jamais manquer de volonté en vue du meilleur (ce qui est suivre parfaitement la vertu), alors que la bassesse est un sentiment de faiblesse d'une volonté peu résolue, « comme si (d'où l'illusion, le mensonge à soi-même, l'alibi de la faiblesse) on n'avait pas l'usage entier de son libre-arbitre. Cette mauvaise foi de la mauvaise humilité (qui n'est pas la fausse modestie), dont les analyses fameuses de Sartre semblent être la réminiscence, évoque également la formule de la passion selon Alain (« c'est moi et c'est plus fort que moi, cf. texte 7). Cette abdication de la volonté selon Descartes consiste à croire qu'on ne peut s'empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après. Or, dès la première partie (I, 50) Descartes affirme le pouvoir de l'âme sur ses passions, indirect certes mais total, et réel même pour les âmes les plus faibles, moyennant la connaissance de la vérité. De même que la générosité, passion particulière, est un remède général contre, non pas les passions elles-mêmes, mais contre leurs dérèglements, de même la bassesse contient la formule de la passion

vicieuse en général : se laisser dominer, emporter par ses passions, c'est commettre la faute, non l'erreur simplement, de se laisser persuader que son âme n'a aucun pouvoir sur elles. Cette bassesse a en outre un objet particulier : la représentation de sa propre valeur, grandeur ou petitesse. Elle est une espèce du mépris de soi, qui est en fait une forme de l'estime vicieuse de soi, ce qui se voit dans ses effets : « ceux qui ont l'esprit le plus bas » sont souvent « les plus arrogants et superbes ». Symétriquement, ceux qui ont l'esprit le plus haut, les plus magnanimes, « sont les plus modestes et les plus humbles ».

Pourtant on constate une rupture de symétrie : l'orgueil et la bassesse qui sont des vices sont plus manifestement des passions que la « vraie » générosité et que l'humilité vertueuse. C'est que « la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice » (160). Toutefois, ce n'est pas une raison suffisante pour ne pas considérer la générosité et l'humilité comme des passions. En effet, le mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée (cf. partie II, l'usage naturel de l'admiration) n'a en lui-même rien à voir avec le fondement de ladite pensée : il convient de bien distinguer entre la cause et le fondement ou raison de cette pensée ; la cause est corporelle et le sentiment de sa propre valeur n'est pas fait par l'âme elle-même, alors que le fondement, rationnel ou irrationnel, est un contenu de pensée, qui est le fait d'une réflexion ou d'un raisonnement, qu'il soit juste ou injuste. Les bonnes ou mauvaises raisons de s'estimer soi-même ne sont que le fait de l'âme, car relèvent d'un bon ou d'un mauvais usage de la raison. Mais le sentiment qui accompagne, alimente, fortifie ce jugement n'est ni directement ni seulement le fait de l'âme, mais d'un mouvement passionnel que l'on peut expliquer par composition : admiration + joie + amour pour soi-même/ + amour pour la chose qui fait qu'on s'estime (à tort ou à raison). Ces passions primitives composent ensemble un mouvement qui excite l'orgueil ou la générosité selon que l'opinion ainsi fortifiée est juste ou injuste. D'où un paradoxe : il y a à cet égard une grande proximité entre l'orgueil et la générosité : la différence entre les deux ne tient qu'à la teneur d'une opinion ! Pour ce qui est de la matérialité même de la passion, elles sont très étroitement apparentées, ne s'opposant que sur le plan cognitif. La bassesse, elle, on l'a vu, s'oppose à la générosité sur les plans cognitif et affectif : admiration + tristesse + amour pour soi-même + haine des défauts qui font qu'on se méprise composent l'humilité, qu'elle soit vicieuse ou vertueuse ! Opposées sur le plan moral et rationnel, elles n'en sont pas moins de la même famille et très proches comme mouvements passionnels. Leur seule différence relève là encore de l'entendement : les raisons qui fondent la représentation de la petitesse ou infériorité du sujet sont soit réelles soit supposées et imaginaires. Il n'en reste pas moins que l'opposé direct de la générosité est la bassesse davantage que l'orgueil, car elles se contredisent par leurs effets.

Le schéma suivant tente de faire apparaître la différence entre les contraires et les opposés, à partir des dichotomies pratiquées par le texte :

Admiration

Estime mépris

De soi d'un autre (de soi) d'un autre

Générosité ↔ orgueil humilité ↔ humilité

Vertueuse vicieuse

Contraires Opposés

Denis KAMBOUCHNER le jour même de l'atelier où nous discutons ce schéma nous a adressé à l'occasion de son intervention certaines objections fortes de nature à le corriger. Certes le schéma a le mérite de faire apparaître que les contraires sont d'une certaine manière plus proches que les opposés, ce qui traduit le double paradoxe de la parenté de la générosité et de l'orgueil, d'une part, et de la distance (alors qu'on pourrait même être tenté de les confondre par leurs effets) entre la générosité et l'humilité vertueuse, qui ne sont pas de la même « famille » (dérivées respectivement de l'estime et du mépris, qui sont eux-mêmes entre eux des contraires). Mais l'humilité vertueuse ne saurait selon DK relever du mépris de soi, qui comme tel ne peut engendrer une vertu : « on ne méprise rien que les vices » (164), or les vices ne sont pas les personnes vicieuses, ce n'est donc pas soi qu'on méprise dans l'humilité vertueuse, contrairement à ce qui se passe avec la bassesse. Nous invoquons qu'en II, 54, dans la première définition du mépris, Descartes recourt bien à l'expression « nous mépriser nous-mêmes », mais DK nous fait valoir qu'il s'agit probablement du résidu d'une rédaction primitive (le « premier crayon ») dépourvu des raffinements ultérieurs. Il rappelle pour mémoire le lapsus de Descartes déjà relevé par G. Rodis-Lewis employant le terme « magnanimité » en lieu et place de « générosité » dans un premier état du manuscrit. Un certain flottement du vocabulaire est donc possible dans certains cas. Nous relevons en 151 une expression plus problématique encore : « mépriser notre propre mérite », alors qu'en 156 il est dit que les généreux estiment tous les hommes. Que signifie au juste « mépriser notre propre mérite » ? Ce n'est pas à entendre au sens de mépriser des biens (extérieurs par exemple), est-ce à dire que la personne se confondrait alors avec son propre mérite ? On serait alors fondé à parler de mépris de soi, mais l'expression correspond assez mal au sentiment qu'elle est censée désigner, à savoir cette humilité vertueuse qui est comme la vraie modestie opposée à la fausse. Elle consiste à compenser l'estime que nous pouvons avoir de nous-mêmes par la conscience de nos fautes passées et futures. Le terme « mépris de soi » est en revanche plus présent dans la description de l'humilité vicieuse : se rabaisser soi-même relève du vice, car participe de l'ignorance de soi. Il convient donc de renoncer à la symétrie trop tentante de ce schéma pour ne pas engendrer les deux humilités contraires à partir du même mépris de soi. Le schéma reste pertinent si on en retire l'humilité vertueuse, mais dans ce cas où la situer ? La question n'est pas de pure forme, car elle rejoint **notre**

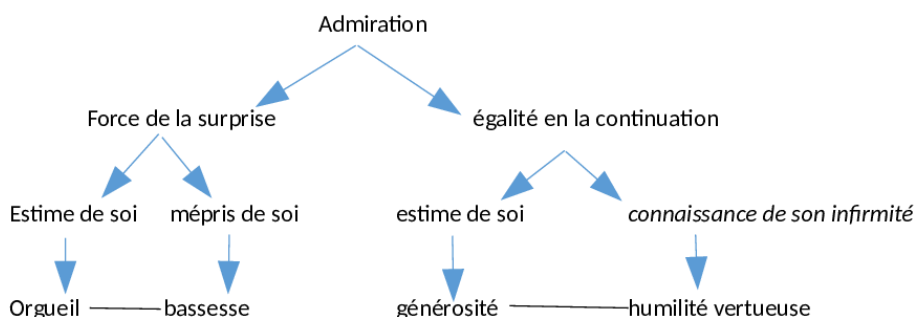
problème initial : peut-on vraiment considérer l'humilité vertueuse comme une passion ? Si non, se pose alors la même question pour la générosité ; si oui, il faut pouvoir dans ce cas la dériver par composition d'autres passions pour la faire entrer de plein droit dans le dénombrement ! (Cf. l'intervention de Laurence Renault sur ce point.)

Comment saisir la différence entre la générosité et l'humilité vertueuse ? Est-ce une simple différence de degré ? L'humilité vertueuse serait simplement celle « des plus généreux ». L'article 155 déduit bien l'humilité dans la stricte continuité des articles 153-4 qui définissent la générosité. Ne s'agirait-il pas plutôt d'une différence de nature ? C'est le cas si ce ne sont pas les mêmes passions qui entrent dans leurs compositions respectives. Or la générosité enveloppe la joie et l'amour des qualités qu'on s'attribue, elle est bien une espèce de l'estime de soi, alors que l'humilité contient de la tristesse et procède de la haine des défauts qu'on s'attribue, on est dans ce cas bien tenté d'y voir une espèce de mépris de soi. Et on retrouve les mêmes objections que fait valoir DK. En tous cas, si l'orgueil est le contraire de la générosité, il ne lui est pas si directement ni complètement opposé que la bassesse, car générosité et orgueil sont de la même espèce, leur différence est avant tout cognitive, alors que générosité et humilité vicieuse (magnanimité et bassesse) ne s'opposent pas seulement en raison de l'opinion sur le fondement de la valeur réelle de la personne, mais aussi sur le plan affectif, elles ne sont pas engendrées par la même composition de passions, même si toutes deux sont des espèces de l'admiration. De même, on peut trouver là une symétrie, l'humilité vertueuse et la bassesse sont de la même espèce et ne diffèrent pas directement en raison de considérations affectives mais cognitives, selon que les défauts qui font que l'on se méprise ont ou non égard au mérite réel. D'où une différence morale et intellectuelle sur le plan du jugement : l'humilité vertueuse n'est pas tant un mépris de soi qu'un relatif mépris de ses qualités suffisant pour s'empêcher de mépriser les autres, ce qui fait que cette modestie véritable se retrouve chez les plus généreux qui ne s'estiment eux-mêmes que par ce qui leur interdit de mépriser les autres : la seule considération du libre-arbitre comme fondement du mérite. L'humilité vicieuse est au contraire un mépris de soi qui conduit assez vite et au gré des circonstances à mépriser les autres. Il y a bien une différence affective majeure entre les deux humilités : le sentiment de force ou de faiblesse de la volonté (l'infirmité de ma nature est faiblesse de l'entendement davantage que de la volonté) ainsi que les sentiments de honte, de peur, de crainte ou d'espérance de ce qu'autrui peut m'apporter qui sont présents dans la bassesse et absents de l'humilité vertueuse. Reste une question : comment expliquer cette différence entre les deux humilités, ainsi que la proximité entre orgueil et générosité ?

On peut y répondre en remontant à leur source commune : l'admiration. Une caractéristique spécifiquement affective, liée à « deux propriétés » de l'admiration vient introduire une différence supplémentaire dans les mouvements qui excitent d'une part la générosité et l'orgueil, d'autre part les deux humilités. On trouve mention de ces deux propriétés en II, 74 et 75 : 1) la surprise rend fort le mouvement des esprits dès son commencement, ce qui sert à fortifier ; 2) la teneur du mouvement des esprits, dans le cerveau, reste égale dans sa continuité, ce qui sert à rendre durable. Or la propriété 1) frappe davantage les ignorants, ceux qui se connaissent le moins, ignorance qui les dispose au vice. Ainsi cette première propriété de l'admiration se retrouve davantage en l'orgueil et la bassesse car le mouvement de ces passions est fort variable et agite plus fort l'âme : selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive leur est ou non convenable, ils s'admirent (orgueil) ou se méprisent (basses). De plus, le flux des circonstances fait que « souvent, après une chose qui les a enorgueillis, en survient une autre qui les humilie ». Voici comment la dimension « étonnante » de l'admiration s'exprime davantage chez ceux qui au lieu de régler leurs désirs ne s'en remettent qu'à la fortune. La propriété 2) se rencontre davantage en la générosité et en l'humilité vertueuse, ce qui explique au passage la grande « compatibilité » entre les deux. Les humbles et les généreux se connaissent mieux eux-

mêmes, ne se laissent pas, ou beaucoup moins surprendre, mais comme ils ne font dépendre leur mérite que de ce qui dépend véritablement d'eux, les mouvements de leurs esprits « sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes ». On pourrait s'étonner de ce que celui qui se connaît lui-même puisse encore admirer quoi que ce soit en lui ; c'est que dans ce cas, ce n'est pas la surprise de la nouveauté qui frappe mais un émerveillement renouvelé. C'est en effet un émerveillement de soi-même que de constater, à chaque nouvelle occasion de se représenter les causes de ces passions, à quel point elles se complètent et se contrebalancent ! Un peu comme on admire les signes d'une nature qui fait si bien les choses. On se surprend en bien à la pensée d'avoir la puissance d'user de son libre-arbitre, et celle des infirmités du sujet en qui est cette puissance empêche qu'on s'en estime trop. Cette admiration continuée de soi ne peut que fortifier la volonté et augmenter le sentiment encourageant d'être soi-même et résolu dans sa volonté de bien user de son libre-arbitre. Le schéma suivant tente de faire apparaître les passions compatibles à la lumière de ces deux propriétés de l'admiration et propose une nouvelle dérivation/spécification à partir de l'admiration ; les « compatibles » désignent des passions ni contraires, ni opposées, sans être pour autant de la même espèce. On notera que le cas épineux de l'humilité vertueuse n'est pas tout à fait résolu pour autant, si on s'interdit de la dériver du mépris de soi pour les raisons invoquées plus haut, et que la symétrie de l'ensemble n'est encore obtenue qu'au prix d'un artifice : on remplace le « mépris de soi » controversé par la « conscience ou la pensée de son infirmité » (en écho aux termes mêmes de la définition de l'humilité vertueuse). Ce qui souligne à nouveau au passage, si besoin en était, le statut problématique de cette humilité vertueuse : passion ou vertu ?


Schéma 2 (fait apparaître les compatibles : —)




On peut rappeler la dimension passionnelle de l'estime et du mépris de soi et en explicitant les composantes : pour l'estime de soi, la surprise, la joie et l'amour à la pensée de ses qualités, pour le mépris de soi, la tristesse et la haine à la pensée de ses défauts. Mais l'homme véritablement humble, s'il est vertueux, a la sagesse de ne pas se détester lui-même à travers ses infirmités. Pour contourner cette difficulté, on propose ce troisième et dernier schéma synthétique sous forme d'un tableau à double entrée :

Schéma 3

Admiration	à la pensée de ses propres qualités	à la pensée de ses propres défauts	
Comme surprise de la nouveauté renforçant le mouvement des esprits	Orgueil	Humilité vicieuse (bassesse)	Vices
Comme attention particulière conservant à l'identique ce mouvement	Générosité	Humilité vertueuse	vertus

Contraires : 

Opposés : 

Compatibles : 

L'asymétrie entre les vices et les vertus (« la vertu ne symbolise pas tant avec la vertu qu'avec le vice. ») apparaît plus clairement : l'âme est plus active en la connaissance qu'en l'ignorance, et la propriété 1) de l'admiration « symbolise » plus avec le vice parce qu'elle participe de l'ignorance, alors que la propriété 2) participe de la connaissance, sert à la conserver, ce qui l'éloigne de la passion. De même, on peut faire valoir que l'estime et le mépris participent de la simple croyance quand elles sont au principe de l'orgueil et de la bassesse, et de la connaissance quand ils engendrent générosité et modestie véritable.

Générosité et humilité vertueuses sont-elles finalement vertus ou passions ? Au sens classique de la vertu (« des habitudes de l'âme qui la disposent à certaines pensées »), elles sont, entre autres, des vertus. Les vertus ne sont pas les pensées elles-mêmes, qu'elles contribuent à produire tout en étant aussi bien entretenues par elles. Par exemple, la légitime estime de soi comme opinion est produite par l'âme seule, mais peut être produite par l'habitude d'être ferme et résolu en sa volonté. Réciproquement, la pensée que seule la libre disposition de nos volontés nous appartient en propre produit la vertu (ne *vouloir* être loué ou blâmé qu'en égard à l'usage bon ou mauvais de son libre-arbitre). En tant que faits de l'âme seule, les vertus ne sont pas des passions, mais souvent les pensées qui accompagnent ou suscitent les vertus. Les pensées en question sont donc à distinguer et à confondre à la fois : elles sont « des actions de vertu, et ensemble des passions de l'âme ». Les âmes nobles et fortes sont comme favorisées par la nature, elles sont « plus généreuses » car plus fortes ; mais l'institution si elle est bonne peut corriger les défauts de la naissance : on peut apprendre à devenir plus généreux. « On peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité ». Denis KAMBOUCHNER quant à lui propose de parler « d'humeurs » : des dispositions habituelles (comme les vertus) mais avec une tonalité affective, laquelle ne se manifeste pas par des émotions violentes ou de brusques variations mais comme, par exemple, une humeur généreuse. Qu'il nous soit permis ici, en guise de conclusion, de le remercier pour sa généreuse disponibilité et les précieux éclairages qu'il nous a apportés lors de nos échanges entre collègues participants à l'atelier.

TEXTES

Texte 1 : Cicéron, *Tusculanes*.

« Allèguera-t-on que les maladies de l'âmes sont moins dangereuses que celles du corps ? Ou faut-il admettre qu'il y a des traitements pour le corps, tandis que pour l'âme il n'existerait point de médecine ? Mais d'abord il existe des maladies plus dangereuses et plus nombreuses dans l'âme que dans le corps, et du reste celles-ci sont insupportables précisément parce qu'elles s'étendent à l'âme et la tourmentent ; or, à ce que dit Ennius, « une âme malade est toujours égarée, incapable de résignation et d'endurance, et ne cesse jamais de désirer ». Et ces deux maladies – pour ne point parler des autres -, le chagrin et le désir, en est-il donc dans le corps qui puissent être plus violentes ? Comment d'ailleurs admettre que l'âme soit incapable de se guérir elle-même, quand la médecine même du corps est une création de l'âme, quand aussi, tandis que la complexion physique est de grande importance lorsqu'il s'agit de la guérison du corps, et qu'il ne suffit pas toujours de se laisser soigner pour se rétablir, il suffit que l'âme veuille guérir et se conformer aux enseignements de la sagesse pour que sa guérison ne fasse aucun doute ? Assurément il existe une médecine de l'âme, la philosophie. Pour en avoir le secours, il n'y a pas, comme pour les maladies du corps, à d'adresser au-dehors, et nous devons déployer toutes nos ressources et toutes nos forces pour nous mettre en état de nous soigner nous-mêmes. »

Tusculanes, III, 5,6. (Trad. J. Humbert, Les Belles Lettres)

Texte 2 : KANT, *Anthropologie*.

« Etre soumis à des affects et à des passions est sans nul doute toujours une *maladie de l'âme*, parce que, dans les deux cas, la maîtrise de la raison est exclue. Les affects et les passions ont le même degré de violence ; mais c'est du point de vue qualitatif qu'ils sont essentiellement différents, aussi bien dans la méthode que le médecin de l'âme aurait à employer pour les prévenir que dans celle qu'il devrait utiliser pour les guérir.

(...)

Le principe de l'*apathie*, selon lequel le sage ne devrait jamais être soumis à l'affect, pas même à celui de la compassion pour les malheurs de son meilleur ami, est un principe moral fondamental, tout à fait juste et sublime, de l'école stoïcienne ; car l'affect rend (plus ou moins) aveugle. Que toutefois la nature eût implanté en nous cette disposition, c'était sage de sa part afin que les rênes pussent ainsi être tenues *provisoirement*, avant que la raison parvînt à posséder la force nécessaire, c'est-à-dire afin qu'aux mobiles moraux nous portant au bien vinssent encore s'ajouter, pour jouer le rôle d'un stimulant, ceux de l'impulsion pathologique (sensible), comme subrogat temporaire de la raison. Car pour le reste, l'affect, considéré en lui-même, est toujours dépourvu de prudence ; il se rend lui-même incapable de poursuivre son propre but, et il n'est donc pas sage de le laisser volontairement naître en soi.

(...)

On perçoit aisément que, dans la mesure où les passions se laissent associer à la réflexion la plus calme et ne peuvent donc être irréfléchies comme l'est l'affect, ni être impétueuses et passagères, mais peuvent, en s'enracinant, coexister même avec la ratiocination, elles font le plus grand tort à la liberté ; et si l'affect est une *ivresse*, la passion est une *maladie* qui abhorre toute médication et est par conséquent largement plus grave que tous les mouvements

passagers de l'esprit qui font naître du moins le projet de se rendre meilleur, - au lieu de quoi la passion est un ensorcellement qui exclut même l'idée d'amélioration. »

KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, III, §73, §75, §80. (Trad. A. Renaut, GF pp 217, 220, 236; Akad. VII, pp251, 253, 265-266)

Texte 3 : Descartes à Elisabeth, 18 mai 1645.

« La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse ; et l'opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison, vous donne continuellement de sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition. Et il est à craindre que vous n'en puissiez être du tout délivrée, si ce n'est que, par la force de votre vertu, vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la fortune. Je sais bien que ce serait être imprudent de vouloir persuader la joie à une personne, à qui la fortune envoie tous les jours de nouveaux sujets de déplaisir, et je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible. »

AT IV, 201-202

Texte 4 : Descartes, *Discours de la méthode*, I.

« Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue. Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide. »

AT VI, 8.

Texte 5 : Descartes à Elisabeth, 3 novembre 1645.

« Et j'avoue bien que la tristesse des tragédies ne plairait pas, comme elle fait, si nous pouvions craindre qu'elle devînt si excessive que nous en fussions incommodés. Mais, lorsque j'ai dit qu'il y a des passions qui sont d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès, j'ai seulement voulu parler de celles qui sont toutes bonnes ; ce que j'ai témoigné, en ajoutant qu'elles doivent être sujettes à la raison. Car il y a deux sortes d'excès : l'un qui, changeant la nature de la chose, et de bonne la rendant mauvaise, empêche qu'elle ne demeure soumise à la raison ; l'autre qui en augmente seulement la mesure, et ne fait que de bonne la rendre meilleure. Ainsi la hardiesse n'a pour excès la témérité, que lorsqu'elle va au-delà des limites de la raison ; mais pendant qu'elle ne les passe point, elle peut encore avoir un autre excès, qui consiste à n'être accompagnée d'aucune irrésolution ni d'aucune crainte. »

AT IV, 331-332

Texte 6 : Descartes à * (Jean de Silhon ?), mars ou avril 1648.**

« Il n'appartient qu'à ceux qui ont envie d'être ingrats de se servir de cette monnaie [les remerciements], afin de payer avec des paroles les véritables bienfaits qu'ils ont reçus. Mais je vous supplie très humblement de trouver bon que je vous dise que je ne puis douter que vous n'ayez dorénavant beaucoup de bonne volonté pour moi non point pour aucun mérite que je prétende avoir, mais parce que vous m'avez déjà fait plus de bien que la plupart de tous les parents ou amis que j'ai jamais eus ; de sorte que vous pouvez à bon droit me considérer comme l'une de vos créatures. Et en examinant toutes les causes de l'amitié, je n'en trouve

point d'autre qui soit si puissante ni si pressante que celle-là. Ce que je prends la liberté de vous écrire, afin que, lorsque vous saurez que je fais cette réflexion, vous ne puissiez aussi douter que je n'aie un zèle très particulier pour votre service. A quoi j'ajouterai seulement encore un mot, qui est que la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie. Et bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont les excès soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures, qu'elles sont plus excessives ; et je mets la reconnaissance entre celles-ci aussi bien qu'entre les vertus. C'est pourquoi je ne croirais pas pouvoir être ni vertueux ni heureux, si je n'avais un désir très passionné de vous témoigner par effet, dans toutes les occasions, que je n'en manque point. »

AT V, 134-135.

Texte 7: ALAIN, *Propos sur le bonheur. VI, Des passions.*

« On supporte moins aisément la passion que la maladie ; dont la cause est sans doute en ceci, que notre passion nous paraît résulter entièrement de notre caractère et de nos idées, mais porte avec cela les signes d'une nécessité invincible. Quand une blessure physique nous fait souffrir, nous y reconnaissons la marque de la nécessité qui nous entoure ; et tout est bien en nous, sauf la souffrance. Lorsqu'un objet présent, par son aspect ou pas le bruit qu'il fait, ou par son odeur, provoque en nous de vifs mouvements de peur ou de désir, nous pouvons encore bien accuser les choses et les fuir, afin de nous remettre en équilibre. Mais pour la passion nous n'avons aucune espérance ; car si j'aime ou si je hais, il n'est pas nécessaire que l'objet soit devant mes yeux ; je l'imagine, et même je le change, par un travail intérieur qui est comme une poésie ; tout m'y ramène ; mes raisonnements sont sophistiques et me paraissent bons ; et c'est souvent la lucidité de l'intelligence qui me pique au bon endroit. On ne souffre pas autant par les émotions ; (...) Mais la honte d'avoir eu peur, si l'on vous fait honte, se tournera en colère ou en discours. Surtout votre honte à vos propres yeux, quand vous êtes seul, et principalement la nuit, dans le repos forcé, voilà qui est insupportable, parce qu'alors vous la goûtez, si l'on peut dire, à loisir, et sans espérance ; toutes les flèches sont lancées par vous et reviennent sur vous ; c'est vous qui êtes votre ennemi. Quand le passionné s'est assuré qu'il n'est pas malade, et que rien ne l'empêche pour l'instant de vivre bien, il en vient à cette réflexion : « Ma passion, c'est moi ; et c'est plus fort que moi. »

(...)

Beaucoup ont écrit là-dessus ; et les stoïciens nous laissé de beaux raisonnements contre la crainte et contre la colère. Mais Descartes est le premier, et il s'en vante, qui ait visé droit au but dans son *Traité des Passions*. Il a fait voir que la passion, quoiqu'elle soit toute dans un état de nos pensées, dépend néanmoins des mouvements qui se font dans notre corps ; c'est par le mouvement du sang, et par la course d'on ne sait quel fluide qui voyage dans les nerfs et le cerveau, que les mêmes idées nous reviennent, et si vives, dans le silence de la nuit ; cette agitation physique nous échappe communément ; nous n'en voyons que les effets ; ou bien encore nous croyons qu'elle résulte de la passion, alors qu'au contraire c'est le mouvement corporel qui nourrit les passions. Si l'on comprenait bien cela, on s'épargnerait tout jugement de réflexion, soit sur les rêves, soit sur les passions, qui sont des rêves mieux liés ; on y reconnaîtrait la nécessité extérieure à laquelle nous sommes tous soumis, au lieu de s'accuser soi-même et de se maudire soi-même. On se dirait : « Je suis triste ; je vois tout noir ; mais les événements n'y sont pour rien ; mes raisonnements n'y sont pour rien ; c'est mon corps qui veut raisonner ; ce sont des opinions d'estomac. »

9 mai 1911.

Texte 8 : Descartes à Christine de Suède, 20 novembre 1647.

« Madame,

J'ai appris de M. Chanut qu'il plaît à Votre Majesté que j'aie l'honneur de lui exposer l'opinion que j'ai touchant le Souverain Bien, considéré au sens que les philosophes anciens en ont parlé ; (...)

Mais afin que je le puisse déterminer, je considère que nous ne devons estimer biens, à notre égard, que ceux que nous possédons, ou bien que nous avons pouvoir d'acquérir. Et cela pose, il me semble que le souverain bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l'âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en

quelques hommes ; mais que celui d'un chacun en particulier est tout autre chose, et qu'il ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous ; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître, et l'autre de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au-delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître. C'est en cela seul que consiste toutes les vertus ; c'est cela seul, qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire ; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie. Ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien.

Et par ce moyen je pense accorder les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens, à savoir celle de Zénon, qui l'a mis en la vertu ou en l'honneur, et celle d'Epicure, qui l'a mis au contentement, auquel il a donné le nom de volupté. Car, comme tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la faiblesse qui suit l'ignorance, et qui fait naître les repentirs ; ainsi la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées, qu'on en a moralement de pouvoir. Et bien que ce qu'on fait alors puisse être mauvais, on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir ; au lieu que, si on exécute quelque action de vertu, et que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on néglige de savoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux. Pour ce qui est de l'honneur et de la louange, on les attribue souvent aux autres biens de la fortune ; mais, pour ce que je m'assure que Votre Majesté fait plus d'état de sa vertu que de sa couronne, je ne craindrai point ici de dire qu'il ne me semble pas qu'il y ait rien que cette vertu qu'on ait juste raison de louer. Tous les autres biens méritent seulement d'être estimés, et non point d'être honorés et loués, si ce n'est en tant qu'on présuppose qu'ils sont acquis ou obtenus de Dieu par le bon usage du libre arbitre. Car l'honneur et la louange est une espèce de récompense, et il n'y a rien que ce qui dépend de la volonté, qu'on ait sujet de récompenser ou de punir.

Il me reste encore ici à prouver que c'est de ce bon usage du libre arbitre, que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie ; ce qui me semble n'être pas difficile, pour ce que, considérant avec soin en quoi consiste la volupté ou le plaisir, et généralement toutes les sortes de contentements qu'on peut avoir, je remarque, en premier lieu, qu'il n'y en a aucun qui ne soit entièrement en l'âme, bien que plusieurs dépendent du corps ; de même que c'est aussi l'âme qui voit, bien que ce soit par l'entremise des yeux. Puis je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'est en elle qu'une représentation fort confuse, et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains biens incomparablement plus grands qu'ils ne sont ; mais que, si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné à la grandeur du bien dont il procéderait. Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon semblables à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder. Aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquiescer, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs. »

