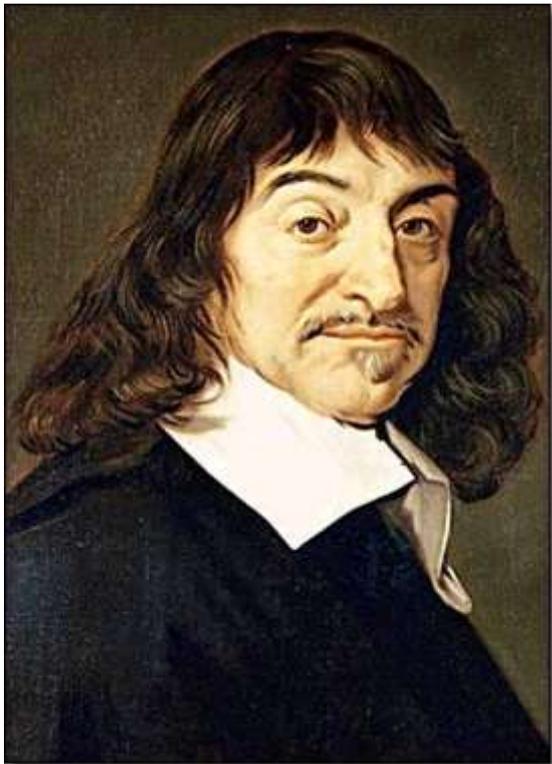


Les passions de l'âme et la 6e Méditation Métaphysique

Plan Académique de Formation 2015-2016

Bertrand Denis

Réalisation technique : Maryse Emel





I. 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.

Descartes

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.)

II. 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)

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.

III. **TEXTES**



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.
- *Ravaisson 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 cœur, 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.

• *Mais pour ce qu'en cet endroit on se sert d'autorités pour me combattre, je me trouve obligé, pour empêcher qu'elles ne portent aucun préjudice à la vérité, de répondre à ce qu'on m'objecte, que personne n'a encore pu comprendre ma démonstration, qu'encore bien qu'il y en ait fort peu qui l'aient soigneusement examinée, il s'en trouve néanmoins quelques uns qui se persuadent de l'entendre, et qui s'en tiennent entièrement convaincus. Et comme on doit ajouter plus de foi à un seul témoin qui, après avoir voyagé en Amérique, nous dit qu'il a vu des antipodes, qu'à mille autres qui ont nié ci-devant qu'il y en eût, sans en avoir d'autre raison sinon qu'ils ne le savoient pas; de même ceux qui pèsent comme il faut la valeur des raisons doivent faire plus d'état de l'autorité d'un seul homme qui dit entendre fort bien une démonstration, que de celle de mille autres qui disent, sans raison, qu'elle n'a pu encore être comprise de personne: car, bien qu'ils ne l'entendent point, cela ne fait pas que d'autres ne la puissent entendre; et pour ce qu'en inférant l'un de l'autre ils font voir qu'ils ne sont pas assez exacts dans leurs raisonnements, il semble que leur autorité ne doive pas être beaucoup considérée.*

Descartes, Réponses aux Sixièmes Objections

Et, enfin, je n'appréhendai plus de m'être peut-être laissé surprendre et prévenir par mon analyse, lorsque voyant qu'il y a des corps qui ne pensent point, ou plutôt concevant très clairement que certains corps peuvent être sans la pensée, j'ai mieux aimé dire que la pensée n'appartient point à la nature du corps, que de conclure qu'elle en est un mode, pour ce que j'en voyois d'autres, à savoir ceux des hommes, qui pensent: car, à vrai dire, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps. Et j'ai reconnu que cela se fait par la composition et l'assemblage de la substance qui pense avec la corporelle; pour ce que, considérant séparément la nature de la substance qui pense, je n'ai rien remarqué en elle qui pût appartenir au corps, et que je n'ai rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui pût appartenir à la pensée. Mais, au contraire, examinant tous les modes tant du corps que de l'esprit, je n'en ai remarqué pas un dont le concept ne dépendît entièrement du concept même de la chose dont il est le mode. Aussi, de ce que nous voyons souvent deux choses jointes ensemble, on ne peut pas pour cela inférer qu'elles ne sont qu'une même chose; mais, de ce que nous voyons quelquefois l'une de ces choses sans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles sont diverses. Et il ne faut pas que la puissance de Dieu nous empêche de tirer cette conséquence; car il n'y a pas moins de répugnance à penser que des choses que nous concevons clairement et distinctement comme deux choses diverses soient faites une même chose en essence et sans aucune composition, que de penser qu'on puisse séparer ce qui n'est aucunement distinct. Et partant, si Dieu a mis en certains corps la faculté de penser, comme en effet il l'a mise dans ceux des hommes, il peut, quand il voudra, l'en séparer, et ainsi elle ne laisse pas d'être réellement distincte de ces corps. Et je ne m'étonne pas d'avoir autrefois fort bien compris, avant même que je me fusse délivré des préjugés de mes sens, que « deux et trois joints en » semble font le nombre de cinq, et que lorsque de » choses égales on ôte choses égales, les restes sont » égaux, » et plusieurs choses semblables, bien que je ne songeasse pas alors que l'âme de l'homme fût distincte de son corps; car je vois très bien que ce qui a fait que je n'ai point en mon enfance donné de faux jugement touchant ces propositions qui sont reçues généralement de tout le monde, a été parce qu'elles ne m'étoient pas encore pour lors en usage, et que les enfants n'apprennent point à assembler deux avec trois qu'ils ne soient capables de juger s'ils font le nombre de cinq, etc. Tout au contraire, dès ma plus tendre jeunesse j'ai conçu l'esprit et le corps, dont je voyois confusément que j'étois composé, comme une seule et même chose: et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connoissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres.

Descartes, Réponses aux Sixièmes Objections

Lettre à Elisabeth (Correspondance avec Élisabeth - Descartes à Élisabeth - Egmond du Hoef, 21 mai 1643)

Et je puis dire avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. Mais, pour ce que Votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir.

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.

Je témoignerais ne pas assez connaître l'incomparable esprit de Votre Altesse, si j'employais davantage de paroles à m'expliquer, et je serais trop présomptueux, si j'osais penser que ma réponse la doive entièrement satisfaire ; mais je tâcherai d'éviter l'un et l'autre, en n'ajoutant rien ici de plus, sinon que, si je suis capable d'écrire ou de dire quelque chose qui lui puisse agréer, je tiendrai toujours à très grande faveur de prendre la plume, ou d'aller à La Haye, pour ce sujet, et qu'il n'y a rien au monde qui me soit si cher que de pouvoir obéir à ses commandements. Mais je ne puis ici trouver place à l'observation du serment d'Hippocrate qu'elle m'enjoint, puisqu'elle ne m'a rien communiqué, qui ne mérite d'être vu et admiré de tous les hommes. Seulement puis-je dire, sur ce sujet, qu'estimant infiniment la vôtre que j'ai reçue, j'en userai comme les avars font de leurs trésors, lesquels ils cachent d'autant plus qu'ils les estiment, et en enviant la vue au reste du monde, ils mettent leur souverain contentement à les regarder. Ainsi je serai bien aise de jouir seul du bien de la voir ; et ma plus grande ambition est de me pouvoir dire, et d'être véritablement, etc.

Avant : MEDITATION SIXIEME

Pour mieux comprendre...

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	^{ème} 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) 1ères raisons de douter : illusions des sens externes et internes 2èmes raisons de douter : argument du rêve, nature trompeuse (malin génie ?). 3èmes 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.



Stage phl0301
Séance du 16 décembre 2015

Note liminaire :

Descartes

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

6^{ème} méditation : De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme.

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 acquits 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 acquits 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

Descartes

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

Descartes

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 œuvre 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.

Descartes

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

Descartes

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, incommodités, plaisir, douleur), qu'il ressentais 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

Descartes

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

Descartes

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

Descartes

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 faculté 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 faculté d'imaginer et de sentir que jusque là Descartes 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

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

Annexe : Sur la pensée passive de Descartes, de J-L. Marion, PUF, 2013, (séminaire Descartes, ENS Ulm, samedi 14 décembre 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

Descartes

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

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.

Descartes

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 ».

Suite : Méditation sixième, seconde moitié

Bibliographie :

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.

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,	Trad. De	Plan de la démonstration suivant les paragraphes
--------------	----------	--

AT VII	Charles d'Albert, duc de Luynes. AT IX	
§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	^{er} 1 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	^{ème} 2 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	^{ème} 3 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.
§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

Descartes

« 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 Ve partie

Texte 8.

« 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

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 veuille 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

« 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 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 connaissons 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'œil ; 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 connaît 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 espèrera-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).

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) :

-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) ; le point 9 (AT IX, 236-238 : les trois sortes de degrés du sens).

* « 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.* »

Bibliographie sélective

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.

La constitution de la morale cartésienne, in *Lectures de Descartes*, ouvrage collectif, éditions Ellipses, 2015 (pp. 329-357)

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)

Présentation du plan de la deuxième partie du *Traité 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.

Descartes

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, *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 ⁴ . 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'acquérir/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 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	

4

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

		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 3 137-148	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
		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.

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 réplétion 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 cœur 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 cœur; 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 cœur; 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 cœur 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 poumon.

[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 soupiner 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 cœur, et ainsi que l'estomac en soit plutôt déchargé. Car les soupirs, agitant le poumon, font que le sang qu'il contient descend plus vite par

l'artère veineuse dans le côté gauche du cœur, et ainsi que le nouveau sang, composé du suc des viandes, qui vient de l'estomac par le foie et par le cœur jusqu'au poumon, 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 pêche 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 choisissons 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.

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

Descartes

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.

Descartes

Annexe

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

^{ème}
6 méditation : De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme.

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 acquits 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 acquits 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),

Descartes

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).

Descartes

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 œuvre 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

Descartes

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, incommodités, plaisir, douleur), qu'il ressentais 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

Descartes

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 4èmes 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 Elisabeth 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 passion en moi c'est qu'il y a ailleurs qu'en moi 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)⁵

⁵ Je me permets de renvoyer à mon étude sur Les fonctions de l'expérience, dans *Descartes chemin faisant*, Encre marine, 2010 (chapitre 2) .

Annexe : Sur la pensée passive de Descartes, de J-L. Marion, PUF, 2013, (séminaire Descartes, ENS Ulm, samedi 14 décembre 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

Descartes

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"⁶. 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)⁷.

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

⁶ L'œil et l'esprit, op. cité, p. 52.

⁷ Sur cette distinction, on se reportera au livre de Didier Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Minit, 1981.

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 assésés 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 ».

Présentation du plan de la Troisième partie du traité *Des Passions de l'âme*.

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 :

- 1. 149-210 : 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 :**
 - 1.1.149-164 : 8 espèces de l'admiration**
 - 1.2.165-177 : 12 espèces du désir**
 - 1.3.178-210 : 14 espèces de la joie et de la tristesse**
- 2. 211-212 : Conclusion morale.**

Cette proposition de plan appelle certaines remarques :

A. **Il 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.

B. De 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).

C. Il 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

Descartes

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.

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

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 irréflechies 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 par 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 sophistiqués 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 ont 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'un fluide que l'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

Descartes

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'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs. »

AT V, 81-85.

Descartes

Bibliographie sélective

Denis KAMBOUCHNER

-*Descartes n'a pas dit*, Les Belles Lettres, 2015.

- avec F. de Buzon, *L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions*, in *Lectures de Descartes*, ouvrage collectif, sous la direction de F. de Buzon, E. Cassan D. Kambouchner, éditions Ellipses, 2015.

-*Le style de Descartes*, Editions Manucius, coll. Le philosophe, 2013.

- Edition et présentation de *Lettres sur l'amour*, correspondance entre René Descartes et Pierre Chanut, Mille et une nuits, 2013.

-avec F. de Buzon, *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, 2011.

-*Descartes et la philosophie morale*, Hermann, 2008.

-*Les Méditations métaphysiques de Descartes, vol.1*, PUF, 2005.

-*L'homme des passions*, vol.1 et 2, Albin Michel, 1995.

- Direction avec Jean-Marie Beyssade des *Œuvres Complètes* de Descartes, collection Tel, Gallimard.

Volumes parus : Tome III, *Le Discours de la Méthode et Les Essais* (2009 ; n°364) et Tome VIII, *Correspondance, vol. 1 et 2* (2015 ; n°392-393).

A paraître courant 2017 : Tome I (*Premiers Ecrits ; Règles pour la direction de l'esprit*) et Tome II (*Le Monde. L'homme. Ecrits anatomiques et biologiques*).

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.

Nous en tentons la recension suivante, sous son généreux contrôle. Toutes les illustrations nous sont très aimablement communiquées par Mme Bitbol-Hespériès qui les a convoquées lors de cette séance pour appuyer son propos. Puisse Mme Bitbol-Hespériès en être ici une nouvelle fois remerciée, ainsi que pour les précieux ajouts et corrections qu'elle a apportés à ce compte-rendu..

PLAN :

1. **Le contexte historique de la rédaction du Traité.**
2. **Les passions et la médecine.**
3. **Descartes et sa critique de la médecine.**

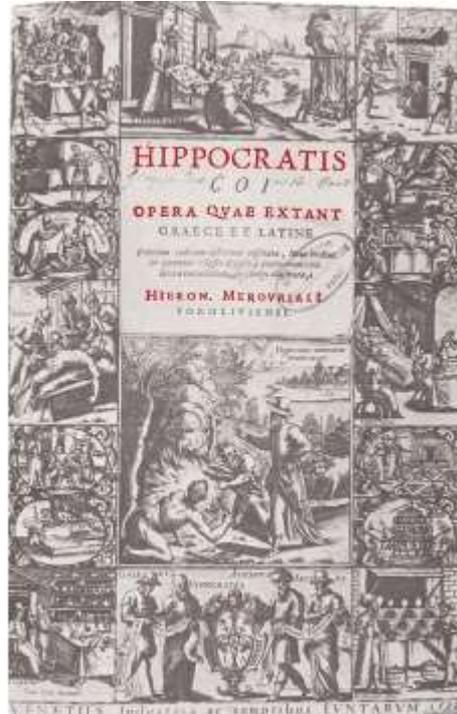
1. Un peu d'histoire : l'héritage et le contexte médical général.

- Dans la première moitié du XVIIème 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.



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

- o 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 vénitienne 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, Junte, 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.
- 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.

Université
de Padoue



- Le grand chirurgien anatomiste de l'université de Padova est Fabrizio 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). Fabrizio 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 orbés 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.

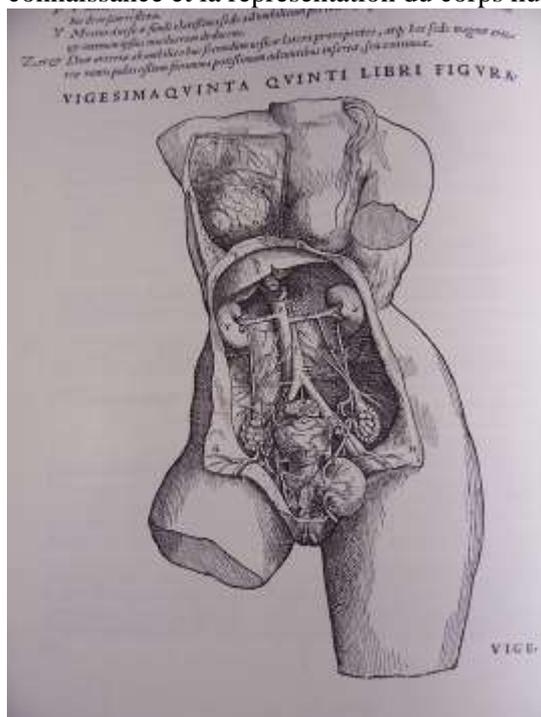
- Le frontispice de l'ouvrage, reproduit ici,



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

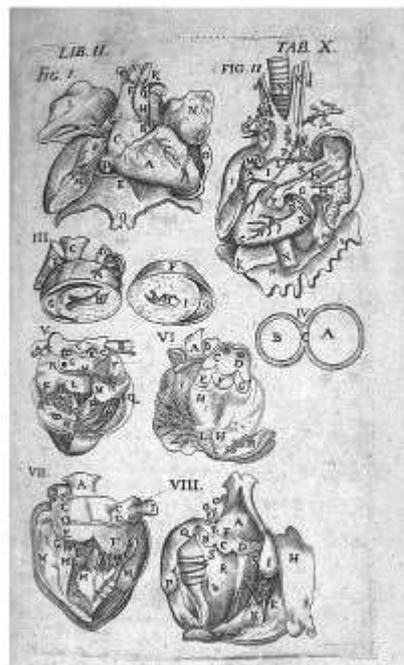
nous montre Vésale lui-même procédant à la dissection d'un corps féminin. Il ne reste pas en chaire en récitant du Galien décrivant l'anatomie (NB. Galien a surtout disséqué des chimpanzés), pendant qu'officierait un prosecteur, ainsi qu'avaient coutume de le faire ses prédécesseurs ; il y prête lui-même 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

- 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.



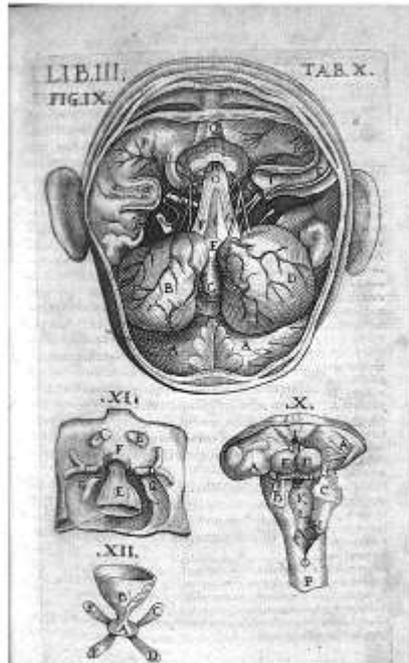
Bauhin, *Theatrum anatomicum*, 1605, 1620-1621, cœur

Des

cartes qui moque ce terme d' « arcana » qu'invocent 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 (Hervaeus/Herveus), qui figure également à l'article 7 du traité des *Passions de l'âme*.

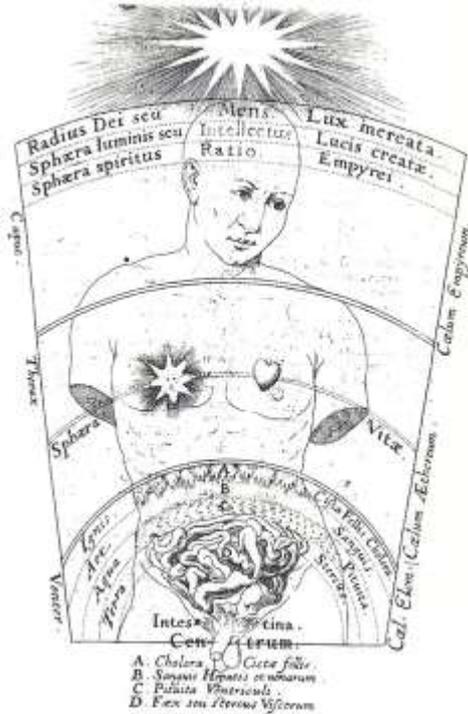
- Descartes a lu le traité d'anatomie de Bauhin, le *Theatrum anatomicum* (1605, puis 1620-21), une édition en format réduit et accessible de Vésale, une édition actualisée

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



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, *Historia...*, tomus primus, *De Macrocosmi Historia*, Francfort, J.Th. De Bry, 1617.

Frontispice montrant les correspondances entre le macrocosme (=l'univers) et

le microcosme (=l'homme), l'univers lié à la représentation allégorique du Temps (ailes, sablier, pieds évoquant Chronos ou Saturne), qui fait tourner le

macrocosme et le microcosme; anneau extérieur= univers ptolémaïque, signes du zodiaque, éléments auxquels sont associées les quatre humeurs traditionnelles: feu=bile jaune=*cholera*, air=sang (*sanguis*), eau=flegme (*pituita*), et terre=bile noire (*melancholia*)

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 prolige. L'organe du désir est le foie, viscère mou, celui de la colère le coeur,

viscère musculeux. 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 siècle, ainsi que l'illustre ci-dessus cette statue de Barrias.

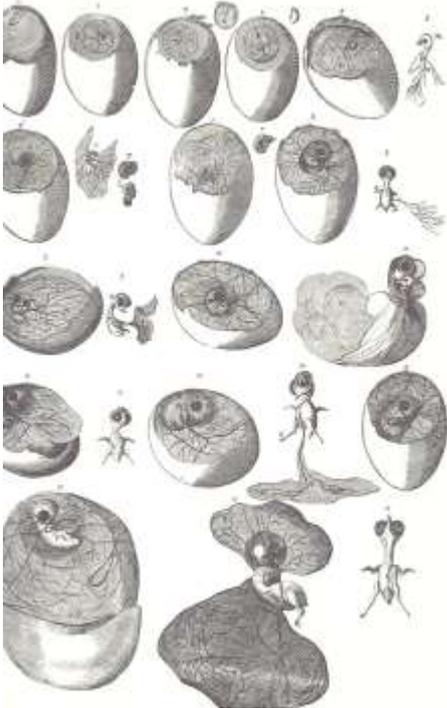


Barrias, *La nature se dévoilant devant la science* (1899, Musée d'Orsay, Paris)

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 formatione ovi et pulli, 1621



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

- **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 coeur, 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 coeur, 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

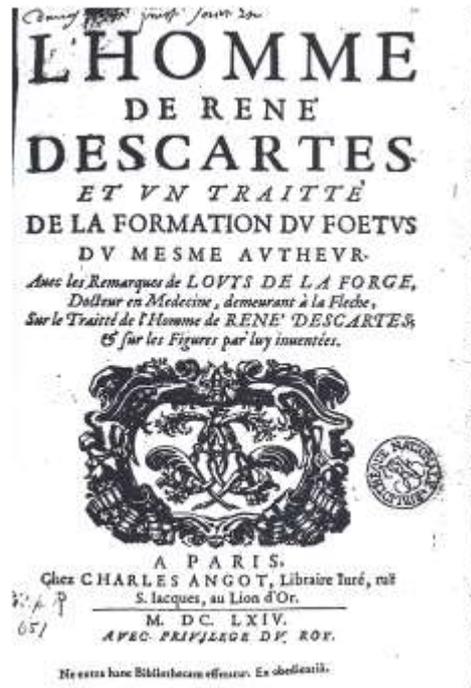
d'être le cas pour Harvey, lequel est passé par Padoue : sa conception est dérivée d'Aristote ; le sang est nutritif, vivifiant, il ne peut se comparer à n'importe quel fluide. Ce n'est pas amoindrir son caractère novateur que de reconnaître ce que Harvey doit à l'époque de la renaissance imprégnée d'aristotélisme 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/macrocosme 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*

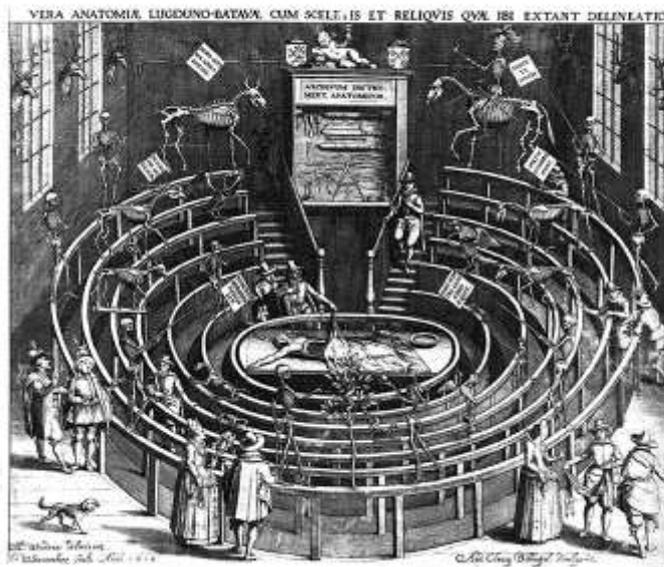
animaux de 1651. La question de la mort est exemplaire de la radicalité dont fait preuve Descartes : elle-même s'explique par des raisons purement mécanistes, en totale opposition avec la tradition médicale et religieuse, liant la mort au départ de l'âme. D'où, avant l'article 6, l'importance de l'article 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 ».



Descartes,
*L'Homme, La
Description du corps
humain*, 1664,

- 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.

- 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'habitue) 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.

Rembrandt, *Anatomie Dr Deyman*, 1656



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

