

page 1

## ***Le Traité des passions***

### **Préface**

#### **Lettre première**

#### **à monsieur Descartes**

Monsieur,

1. J<sup>1</sup>avais été bien aise<sup>2</sup> de vous voir à Paris cet été dernier<sup>3</sup>, parce que je pensais que vous y étiez venu à dessein de vous y arrêter, et qu'y ayant plus de commodité qu'en aucun autre lieu pour faire les expériences dont vous avez témoigné avoir besoin afin d'achever les traités que vous avez promis au public<sup>4</sup>, vous ne manquerez pas de tenir votre promesse et que nous les verrions bientôt imprimés. Mais vous m'avez entièrement ôté cette joie lorsque vous êtes retourné en Hollande. Et je<sup>5</sup> ne puis m'abstenir ici de vous dire que je suis encore fâché contre vous de ce que vous n'avez pas voulu, avant votre départ, me laisser voir le *Traité des passions* qu'on m'a dit que vous avez composé.

---

1. L'auteur de cette lettre est un Français, voire un Parisien. Son identité précise a été le sujet de nombreux débats. On reconnaît aujourd'hui qu'il s'agit probablement d'un homme de paille inventé par Descartes pour présenter encore une fois le projet et les demandes de subvention qu'il a proposés, par exemple, dans la dernière partie du *Discours de la méthode*.

2. Bien heureux.

3. En mai 1648, Descartes entreprit son dernier voyage en France. Mais quittant précipitamment sa terre natale aux premiers troubles de la Fronde, il rentra en Hollande en août de la même année.

4. Voir Descartes, Discours VI 2, 3 et 8 et les deux citations de la préface des *Principes* ci-dessous.

5. L'auteur de cette lettre est donc un Français, voire un Parisien.

Outre que, faisant réflexion<sup>6</sup> sur les paroles que j'ai lues en une préface qui fut jointe il y a deux ans à la version française de vos *Principes*<sup>7</sup>, où après avoir parlé succinctement des parties de la philosophie qui doivent encore être trouvées, avant qu'on puisse recueillir ses principaux fruits, et avoir dit que vous ne « vous défiez pas tant de vos forces que vous n'osassiez entreprendre de les expliquer toutes, si vous aviez la commodité de faire les expériences qui sont requises pour appuyer et justifier vos raisonnements », vous ajoutiez « qu'il faudrait à cela de grandes dépenses auxquelles un particulier comme vous ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public ; mais que ne voyant pas que vous deviez attendre cette aide, vous pensez devoir vous contenter d'étudier dorénavant pour votre instruction particulière ; et que la postérité vous excusera si vous manquez à travailler désormais pour elle<sup>8</sup> » ; je crains que ce ne soit maintenant tout de bon<sup>9</sup> que vous voulez envier<sup>10</sup> au public le reste de vos intentions<sup>11</sup> et que nous n'aurons jamais plus rien de vous, si nous vous

---

6. En réfléchissant.

7. Publiés en latin en 1644, les *Principia* ou *Principes de la philosophie* furent traduits en français en 1647, traduction revue et corrigée par Descartes.

8. Les deux passages cités sont des paraphrases, presque identiques aux originaux, de deux passages de la préface des *Principes*.

9. Vraiment.

10. Vous voulez refuser. – Ce mot, et la chose qu'il nomme, est pour ainsi dire analysé par Descartes dans son *Traité des passions*. Il y a une étonnante corrélation entre les analyses de la troisième partie du traité et plusieurs des remarques de cette lettre sur l'envie, la vengeance, la négligence, et ainsi de suite.

11. La suite de vos projets.

laissons suivre votre inclination. Ce qui est cause que<sup>12</sup> je me suis proposé de vous tourmenter un peu par cette lettre et de me venger de ce que vous m'avez refusé votre *Traité des passions*, en vous reprochant librement la négligence et les autres défauts que je juge empêcher que vous ne fassiez valoir<sup>13</sup> votre talent autant que vous pouvez et que votre devoir vous y oblige. En effet, je ne puis croire que ce soit autre chose que votre négligence et le peu de soin que vous avez d'être utile au reste des hommes qui fait que vous ne continuez pas votre physique<sup>14</sup>. Car encore que je comprenne fort bien qu'il est impossible que vous l'acheviez, si vous n'avez plusieurs expériences, et que ces expériences doivent être faites aux frais du public, à cause que<sup>15</sup> l'utilité lui en reviendra et que les biens d'un particulier n'y peuvent suffire ; je ne crois pas toutefois que ce soit cela qui vous arrête, parce que vous ne pourriez manquer d'obtenir de ceux qui disposent des biens du public tout ce que vous sauriez souhaiter pour ce sujet, si vous daigniez leur faire entendre la chose comme elle est et comme vous la pourriez facilement représenter, si vous en aviez la volonté. Mais vous avez toujours vécu d'une façon si

---

12. Voilà pourquoi.

13. En vous reprochant ouvertement et sans gêne votre négligence et vos autres défauts qui, à mon avis, vous empêchent de faire valoir.

14. Sous le mot, il faut comprendre l'ensemble de la science de la nature et non seulement la partie qui traite du mouvement des corps inanimés. On se rappellera que dès le *Discours de la méthode*, Descartes avait annoncé qu'il avait abandonné un *Traité du monde* commencé quelques années auparavant.

15. Parce que.

contraire à cela qu'on a sujet de se persuader que vous ne voudriez pas même recevoir aucune aide d'autrui, encore qu'on vous l'offrirait. Et néanmoins, vous prétendez que la postérité vous excusera de ce que vous ne voulez plus travailler pour elle sur ce que vous supposez que cette aide vous y est nécessaire et que vous ne la pouvez obtenir. Ce qui me donne sujet de penser, non seulement que vous êtes trop négligent, mais peut-être aussi que nous n'avez pas assez de courage pour espérer de<sup>16</sup> parachever ce que ceux qui ont lu vos écrits attendent de vous ; et que néanmoins, vous êtes assez vain pour vouloir persuader à ceux qui viendront après nous que vous n'y avez point manqué par votre faute, mais parce qu'on n'a pas reconnu votre vertu<sup>17</sup> comme on devait et qu'on a refusé de vous assister dans vos desseins. En quoi, je vois que votre ambition trouve son compte, à cause que ceux qui verront vos écrits à l'avenir jugeront par ce que vous avez publié il y a plus de douze ans<sup>18</sup> que vous aviez trouvé, dès ce temps-là, tout ce qui jusqu'à présent a été vu de vous et que ce qui vous reste à inventer touchant la physique est moins difficile que ce que vous en avez déjà expliqué<sup>19</sup>, en sorte que vous auriez pu depuis nous donner tout ce qu'on peut attendre du raisonnement humain pour la médecine et les autres usages de la vie, si vous aviez eu la commodité de faire les expériences requises à cela ; et même que vous

---

16. La préposition « de » n'est plus nécessaire en français contemporain.

17. Votre excellence, ici votre excellence en savoir.

18. Soit en 1636. Il s'agit donc du *Discours de la méthode*.

19. Voir *Discours* VI 4.

n'avez pas sans doute laissé<sup>20</sup> d'en trouver une grande partie, mais qu'une juste indignation contre l'ingratitude des hommes vous a empêché de leur faire part de vos inventions<sup>21</sup>. Ainsi, vous pensez que désormais, en vous reposant, vous pourrez acquérir autant de réputation que si vous travailliez beaucoup, et même peut-être davantage, à cause qu'ordinairement le bien qu'on possède est moins estimé que celui qu'on désire ou bien qu'on regrette. Mais je vous veux ôter le moyen d'acquérir ainsi de la réputation sans la mériter. Et bien que je ne doute pas que vous ne sachiez ce qu'il faudrait que vous eussiez fait si vous aviez voulu être aidé par le public, je le veux néanmoins ici écrire et même je ferai imprimer cette lettre, afin que vous ne puissiez prétendre de<sup>22</sup> l'ignorer, et que si vous manquez ci-après à nous satisfaire, vous ne puissiez plus vous excuser sur le siècle<sup>23</sup>. Sachez donc que ce n'est pas assez pour obtenir quelque chose du public que d'en avoir touché un mot en passant en la préface d'un livre<sup>24</sup>, sans dire expressément que vous la désirez et l'attendez, ni expliquer les raisons qui peuvent prouver, non seulement que vous la méritez, mais aussi qu'on a très grand intérêt de<sup>25</sup> vous l'accorder et qu'on en doit attendre beaucoup de profit. On est accoutumé<sup>26</sup> de voir que tous ceux qui s'imaginent

---

20. Manqué.

21. Découvertes.

22. La préposition « de » n'est plus nécessaire en français contemporain.

23. Sur vos contemporains.

24. Soit les *Principes*.

25. Aujourd'hui on dit plutôt « avoir intérêt à ».

26. On a l'habitude.

qu'ils valent quelque chose en font tant de bruit et demandent avec tant d'importunité ce qu'ils prétendent et promettent tant au-delà de ce qu'ils peuvent que, lorsque quelqu'un ne parle de soi qu'avec modestie et qu'il ne requiert rien de personne, ni ne promet rien avec assurance, quelque preuve qu'il donne d'ailleurs<sup>27</sup> de ce qu'il peut, on n'y fait pas de réflexion<sup>28</sup> et on ne pense aucunement à lui.

**2.** Vous direz peut-être que votre humeur ne vous porte pas à rien demander<sup>29</sup> ni à parler avantageusement de vous-même parce que l'un semble être une marque de bassesse, et l'autre d'orgueil. Mais je prétends que cette humeur se doit corriger et qu'elle vient d'erreur et de faiblesse plutôt que d'une honnête pudeur et modestie. Car pour ce qui est des demandes, il n'y a que celles qu'on fait pour son propre besoin à ceux de qui on n'a aucun droit de rien exiger desquelles on ait sujet d'avoir quelque honte<sup>30</sup>. Et tant s'en faut qu'on en doive avoir<sup>31</sup> de celles qui tendent à l'utilité et au profit de ceux à qui on les fait qu'au contraire on en peut tirer de la gloire, principalement lorsqu'on leur a déjà donné des choses qui valent plus que celles qu'on veut obtenir d'eux. Et pour ce qui est de parler avantageusement de soi-même, il est vrai que c'est un orgueil très ridicule et très blâmable, lorsqu'on dit de soi des choses qui sont fausses ; et même que c'est une

---

27. Par ailleurs.

28. On n'en tient pas compte. – Voir ci-dessous le paragraphe 3.

29. Vous porte à ne rien demander.

30. Rien exiger dont on doive avoir honte.

31. On doive avoir honte.

vanité méprisable encore qu'on n'en dise<sup>32</sup> que de vraies, lorsqu'on le fait par ostentation et sans qu'il en revienne aucun bien à personne. Mais lorsque ces choses sont telles qu'il importe aux autres de les savoir, il est certain qu'on ne les peut taire que par une humilité vicieuse qui est une espèce de lâcheté et de faiblesse. Or il importe beaucoup au public d'être averti de ce que vous avez trouvé dans les sciences afin que jugeant par là de ce que vous y pouvez encore trouver, il soit incité à contribuer tout ce qu'il peut pour vous y aider, comme à un travail qui a pour but le bien général de tous les hommes<sup>33</sup>. Et les choses que vous avez déjà données, à savoir les vérités importantes que vous avez expliquées dans vos écrits, valent incomparablement davantage que tout ce que vous sauriez demander pour ce sujet.

**3.** Vous pouvez dire aussi que vos œuvres parlent assez sans qu'il soit besoin que vous y ajoutiez les promesses et les vanteries<sup>34</sup>, lesquelles, étant ordinaires aux charlatans<sup>35</sup> qui veulent tromper, semblent ne pouvoir être bienséantes à un homme d'honneur qui cherche seulement la vérité<sup>36</sup>. Mais ce qui fait que les charlatans sont blâmables n'est pas que les choses qu'ils disent d'eux-mêmes sont grandes et bonnes, c'est seulement qu'elles sont fausses et qu'ils ne les peuvent prouver; au lieu que celles que je prétends que vous devez dire de vous sont si vraies et si

---

32. Même si on n'en dit.

33. Voir Descartes, *Discours VI* 2.

34. Vantardises.

35. Étant les instruments ordinaires des charlatans.

36. Voir Descartes, *Discours VI* 7 (fin).

évidemment prouvées par vos écrits que toutes les règles de la bienséance vous permettent de les assurer et celles de la charité vous y obligent<sup>37</sup> à cause qu'il importe aux autres de les savoir. Car encore que vos écrits parlent assez au regard de ceux<sup>38</sup> qui les examinent avec soin et qui sont capables de les entendre, toutefois cela ne suffit pas pour le dessein que je veux que vous ayez à cause qu'un chacun<sup>39</sup> ne les peut pas lire et que ceux qui manient les affaires publiques n'en peuvent guère avoir le loisir<sup>40</sup>. Il arrive peut-être bien que quelqu'un de ceux qui les ont lus leur en parle ; mais quoi qu'on leur puisse en dire, le peu de bruit qu'ils savent que vous faites, et la trop grande modestie que vous avez toujours observée en parlant de vous ne permet<sup>41</sup> pas qu'ils y fassent beaucoup de réflexion. Même, à cause qu'on use souvent auprès d'eux de tous les termes les plus avantageux qu'on puisse imaginer pour louer des personnes qui ne sont que fort médiocres, ils n'ont pas sujet de prendre les louanges immenses qui vous sont données par ceux qui vous connaissent pour des vérités bien exactes ; au lieu que lorsque quelqu'un

---

37. Les règles de la bienséance sont celles de la vie humaine en société, de la vie pour ainsi dire naturelle ; les règles de la charité sont celles de la vie chrétienne, de la vie surnaturelle.

38. Parlent assez à ceux.

39. Tout le monde.

40. Avoir le temps libre pour les lire. – Il y a donc trois publics pour les écrits de Descartes : le gens de bon jugement, comme l'auteur de cette lettre, les gens ordinaires et les hommes de pouvoir.

41. Noter la syllepse de nombre : le sujet étant double, on s'attendrait au pluriel.



parle de soi-même et qu'il dit des choses très extraordinaires, on l'écoute avec plus d'attention, principalement lorsque c'est un homme de bonne naissance et qu'on sait n'être point d'humeur ni de condition à vouloir faire le charlatan. Et parce qu'il se rendrait ridicule s'il usait d'hyperboles en telle occasion, ses paroles sont prises en leur vrai sens; et ceux qui ne les veulent pas croire sont au moins invités par leur curiosité, ou par leur jalousie, à examiner si elles sont vraies. C'est pourquoi étant très certain, et le public ayant grand intérêt de savoir, qu'il n'y a jamais eu au monde que vous seul (au moins dont<sup>42</sup> nous ayons les écrits) qui ait découvert les vrais principes et reconnu les premières causes de tout ce qui est produit en la nature; et qu'ayant déjà rendu raison<sup>43</sup>, par ces principes, de toutes les choses qui paraissent et s'observent le plus communément dans le monde, il vous faut seulement avoir des observations particulières, pour trouver en même façon<sup>44</sup> les raisons de tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie, et ainsi nous donner une très parfaite connaissance de la nature de tous les minéraux, des vertus<sup>45</sup> de toutes les plantes, des propriétés des animaux et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts<sup>46</sup>; et enfin que ces observations particulières ne pouvant être toutes faites

---

42. Au moins parmi ceux dont.

43. Ayant déjà donné l'explication. – Voir le paragraphe 8.

44. Trouve de même façon.

45. Des propriétés, particulièrement en vue de la fabrication de médicaments.

46. Voir *Discours* VI 2.

en peu de temps sans grande dépense, tous les peuples de la Terre y devraient à l'envi<sup>47</sup> contribuer comme à la chose du monde la plus importante et à laquelle ils ont tous égal intérêt<sup>48</sup>. Cela, dis-je, étant très certain et pouvant assez être prouvé par les écrits que vous avez déjà fait imprimer, vous devriez le dire si haut, le publier avec tant de soin et le mettre si expressément dans tous les titres de vos livres qu'il ne pût dorénavant y avoir personne qui l'ignorât. Ainsi, vous feriez au moins d'abord naître l'envie à plusieurs d'examiner ce qui en est, et d'autant qu'ils s'en enquerraient davantage et liraient vos écrits avec plus de soin, d'autant connaîtraient-ils plus clairement que vous ne vous seriez point vanté à faux<sup>49</sup>.

4. Et il y a principalement trois points que je voudrais que vous fissiez bien concevoir à tout le monde. Le premier est qu'il y a une infinité de choses à trouver en la physique qui peuvent être extrêmement utiles à la vie ; le second qu'on a grand sujet d'attendre de vous l'invention de ces choses ; et le troisième que vous en pourrez d'autant plus trouver que vous aurez plus de commodités<sup>50</sup> pour faire quantité d'expériences<sup>51</sup>. Il est à propos qu'on soit averti du premier point à cause que la plupart des hommes ne pensent pas qu'on puisse rien trouver dans les sciences qui vaille mieux que ce qui a été trouvé par les

---

47. À qui mieux mieux.

48. Voir Bacon, *La Nouvelle Méthode* I ???. – Cette phrase est en fin de compte la présentation de trois longs attendus, qui sont les pré-supposé de la phrase qui suit.

49. À tort.

50. Plus de moyens.

51. L'auteur de cette lettre se répète.

Anciens<sup>52</sup>, et même que plusieurs ne conçoivent point ce que c'est que la physique ni à quoi elle peut servir. Or il est aisé de prouver que le trop grand respect qu'on porte à l'Antiquité est une erreur qui préjudicie extrêmement<sup>53</sup> à l'avancement des sciences<sup>54</sup>. Car on voit que les peuples sauvages de l'Amérique, et aussi plusieurs autres qui habitent des lieux moins éloignés, ont beaucoup moins de commodités pour la vie que nous n'en avons, et toutefois qu'ils sont d'une origine aussi ancienne que la nôtre, en sorte qu'ils ont autant de raison que nous de dire qu'ils se contentent de la sagesse de leurs pères et qu'ils ne croient point que personne leur puisse<sup>55</sup> rien enseigner de meilleur que ce qui a été su et pratiqué de toute antiquité parmi eux<sup>56</sup>. Et cette opinion est si préjudiciable que pendant qu'on ne la quitte point, il est certain qu'on ne peut acquérir aucune nouvelle capacité<sup>57</sup>. Aussi voit-on par expérience que les peuples en l'esprit desquels elle est la plus enracinée sont ceux qui sont demeurés les plus ignorants et les plus rudes. Et parce qu'elle est encore assez fréquente parmi nous, cela peut servir de raison pour prouver qu'il s'en faut de beaucoup que nous ne sachions tout ce que nous sommes capables de savoir. Ce qui peut aussi fort clairement être prouvé par plusieurs inventions très utiles, comme sont l'usage de la boussole, l'art d'imprimer, les lunettes d'approche et

---

52. Voir, par exemple, Bacon, *La Nouvelle Méthode* I 31.

53. Qui fait un tort extrême.

54. Voir, par exemple, Bacon, *La Nouvelle Méthode* I 56.

55. Personne ne puisse.

56. Voir, par exemple, Bacon, *La Nouvelle Méthode* I 8.

57. Puissance, pouvoir.

semblables<sup>58</sup>, qui n'ont été trouvées qu'aux derniers siècles, bien qu'elles semblent maintenant assez faciles à ceux qui les savent<sup>59</sup>. Mais il n'y a rien en quoi le besoin que nous avons d'acquérir de nouvelles connaissances paraisse mieux qu'en ce qui regarde la médecine. Car bien qu'on ne doute point que Dieu n'ait pourvu cette Terre de toutes les choses qui sont nécessaires aux hommes pour s'y conserver en parfaite santé jusqu'à une extrême vieillesse, et bien qu'il n'y ait rien au monde si désirable que la connaissance de ces choses<sup>60</sup>, en sorte qu'elle a été autrefois la principale étude des rois et des sages<sup>61</sup>, toutefois l'expérience montre qu'on est encore si éloigné de l'avoir toute que souvent on est arrêté au lit par de petits maux que tous les plus savants médecins peuvent connaître et qu'ils ne font qu'aigrir par leurs remèdes lorsqu'ils entreprennent de les chasser. En quoi le défaut de leur art et le besoin qu'on a de le perfectionner sont si évidents que pour ceux qui ne conçoivent pas ce que c'est que la physique, il suffit de leur dire qu'elle est la science qui doit enseigner à connaître si parfaitement la nature de l'homme et de toutes choses qui lui peuvent servir d'aliments ou de remèdes qu'il lui soit aisé de s'exempter par son moyen de toutes sortes de

---

58. Choses semblables.

59. À ceux qui savent les fabriquer et les utiliser. – Voir Bacon, *La Nouvelle Méthode* I 109.

60. Cette affirmation est l'exact contraire de celle d'Aristote. Voir *Métaphysique* 981b113 et ss.

61. Allusion au sage roi Salomon. Voir *I Rois* 3-5. Solamona est le nom du premier roi fondateur de la science dans la *Nouvelle Atlantide*.

maladies<sup>62</sup>. Car sans parler de ses autres usages, celui-là seul est assez important pour obliger les plus insensibles à favoriser les desseins d'un homme qui a déjà prouvé, par les choses qu'il a inventées, qu'on a grand sujet d'attendre de lui tout ce qui reste encore à trouver en cette science<sup>63</sup>.

**5.** Mais il est principalement besoin que le monde sache que vous avez prouvé cela de vous. Et à cet effet, il est nécessaire que vous fassiez un peu de violence à votre humeur et que vous chassiez cette trop grande modestie qui vous a empêché jusqu'ici de dire de vous et des autres tout ce que vous êtes obligé de dire. Je ne veux point pour cela vous commettre avec les doctes de ce siècle<sup>64</sup>. La plupart de ceux auxquels on donne ce nom, à savoir tous ceux qui cultivent ce qu'on appelle communément les belles-lettres et tous les jurisconsultes, n'ont aucun intérêt à ce que je prétends que vous devez dire. Les théologiens aussi et les médecins n'y en ont point, si ce n'est en tant que

---

62. Cette définition de la physique est bien différente de celle d'Aristote, comme on peut le montrer, par exemple, dans *Les Parties des animaux* 644b22 et ss, et surtout 645a15, et *Métaphysique* 1025b18 et ss.

63. Voir Descartes, *Discours* VI 2. – Ce paragraphe reprend, comme il a été indiqué dans les notes ci-dessus, une argumentation qu'on trouve chez Bacon, en particulier dans son livre *La Nouvelle Méthode*. Du coup, il s'oppose aux positions épistémologiques d'Aristote, et de l'ensemble des Anciens et de ceux qui s'en inspirent.

64. Vous mettre en danger face aux intellectuels contemporains. – Dès les lignes qui suivent, l'auteur énumère les catégories incluses sous le nom commun *doctes*. Comme toujours chez Descartes, ce mot vise surtout les penseurs scolastiques, nommés aussi *pédants*.

philosophes. Car la théologie ne dépend aucunement de la physique<sup>65</sup>, ni même la médecine en la façon qu'elle est aujourd'hui pratiquée par les plus doctes et les plus prudents en cet art : ils se contentent de suivre les maximes ou les règles qu'une longue expérience a enseignées, et ils ne méprisent pas tant la vie des hommes que<sup>66</sup> d'appuyer leurs jugements, desquels souvent elle dépend, sur les raisonnements incertains de la philosophie de l'École<sup>67</sup>. Il ne reste donc que les philosophes, entre lesquels tous ceux qui ont de l'esprit sont déjà pour vous et seront très aises de voir que vous produisez la vérité en telle sorte que la malignité des pédants<sup>68</sup> ne la puisse opprimer<sup>69</sup>. De façon que ce ne sont que les seuls pédants qui se puissent offenser de ce que vous aurez à dire. Et parce qu'ils sont la risée et le mépris de tous les plus honnêtes gens<sup>70</sup>, vous ne devez pas fort vous soucier de leur plaire. Outre que

---

65. Cette affirmation est fausse, du moins du point de vue des théologiens catholiques de l'époque. La physique aristotélicienne était utilisée pour exposer divers mystères religieux, comme le sacrement de l'Eucharistie, sans parler d'être à la base de certaines preuves de l'existence de Dieu.

66. Ils ne méprisent pas les hommes au point.

67. Entendre: la philosophie dogmatique tirée de la pensée d'Aristote et enseignée dans les grandes écoles européennes. L'auteur a sans doute raison. Cependant l'exposition de la pratique médicale de l'époque se faisait à partir des principes de la physique d'Aristote.

68. Ces pédants sont les gens formés à partir des principes aristotéliciens. Voir ci-dessus le paragraphe 7.

69. Voir *Discours* I 8-13.

70. En somme, selon l'auteur, il y aurait une lutte politique, sociale et intellectuelle entre les doctes et pédants, d'un côté, et les honnêtes gens, de l'autre.

votre réputation vous les a déjà rendus autant ennemis qu'ils sauraient être. Et au lieu que<sup>71</sup> votre modestie est cause que maintenant quelques-uns d'eux ne craignent pas de vous attaquer, je m'assure que si vous vous faisiez autant valoir que vous pouvez et que vous devez, ils se verraient si bas au-dessous de vous qu'il n'y en aurait aucun qui n'eût honte de l'entreprendre<sup>72</sup>. Je ne vois donc point qu'il y ait rien qui vous doive empêcher de publier hardiment tout ce que vous jugerez pouvoir servir à votre dessein; et rien ne me semble y être plus utile que ce que vous avez déjà mis en une lettre adressée au R. Père Dinet, laquelle vous fîtes imprimer il y a sept ans<sup>73</sup>, pendant qu'il était provincial des Jésuites de France.

**6.** *Non ibi*, disiez-vous en parlant des *Essais*<sup>74</sup> que vous aviez publiés cinq ou six ans auparavant<sup>75</sup>, *unam aut alteram, sed plus sex centis quæstionibus explicui, quæ sic a nullo ante me fuerant explicatæ; ac quamvis multi hactenus mea scripta transversis oculis inspexerint, modisque omnibus refutare conati sunt, nemo tamen, quam sciam, quicquam non verum potuit in iis reperire. Fiat enumerationem quæstionum omnium, quæ in tot sæculis, quibus aliæ philosophiæ vigerunt, ipsarum ope solutæ sunt: et forte nec tam multæ, nec tam illustres invenientur. Quinimo profiteor ne unius quidem quæstionis solutionem, ope principiorum peripateticæ*

---

71. Et alors que.

72. Voir *Discours* VI 6.

73. Soit en 1641.

74. Il s'agit des essais scientifiques et mathématique qui accompagnaient le *Discours de la méthode*.

75. Soit en 1636.

*philosophiæ peculiarum, datam unquam fuisse, quam non possim demonstrare esse illegitimam et falsam. Fiat perculum: proponantur, non quidem omnes (neque enim operæ pretium puto multum temporis ea in re impendere), sed paucæ aliquæ selectiores, stabo promissis, etc.*<sup>76</sup>

**7.** Ainsi<sup>77</sup>, malgré toute votre modestie, la force de la vérité vous a contraint d'écrire en cet endroit-là que vous aviez déjà expliqué dans vos premiers *Essais*, qui ne contiennent quasi que *La Dioptrique* et *Les Météores*, plus de six cents questions de philosophie que personne avant vous n'avait su si bien expliquer; et qu'encore que plusieurs eussent regardé vos écrits de

---

76. En latin: « Là, je n'ai pas expliqué une ou deux questions, mais plus de six cents d'entre elles qui, avant moi, n'avaient jamais été expliquées ainsi par personne. Quoique plusieurs aient inspecté mes écrits avec un œil malveillant et qu'ils se soient efforcés de les réfuter de toutes sortes de façons, personne, que je sache, n'a pu y trouver un seul mot qui ne soit vrai. Qu'on fasse une énumération de tous les problèmes solutionnés par les autres philosophies, pendant qu'elles prospéraient: on n'en trouvera sans doute ni autant, ni d'aussi importants. Bien plus, j'ose affirmer qu'il n'y a jamais eu aucune solution, basée sur les principes propres de la philosophie péripatéticienne, que je ne puis démontrer avoir été illégitime et fausse. Qu'on en fasse un concours: qu'on me les propose, non pas toutes – car je ne considère pas que ça vaut la peine d'y consacrer beaucoup de temps – mais quelques-unes des plus importantes, et je tiendrai bon auprès de ce que j'ai promis. » – Ce passage, où Descartes se montre hardi et fier, est tiré d'une lettre adressée, comme il est dit, au père Dinet, provincial des Jésuites de France, et publiée en 1641, à la suite des *Méditations*.

77. L'auteur traduit et paraphrase le texte latin cité. Ce faisant, il rend accessible à un public moins éduqué des remarques qui, du fait d'être écrites et publiées en latin, étaient moins faciles à connaître et comprendre. De plus, il rompt le secret, relatif sans doute, d'une correspondance privée.



travers et cherché toutes sortes de moyens pour les réfuter, vous ne saviez point toutefois que personne y eut encore pu rien remarquer qui ne fut pas vrai. À quoi vous ajoutez que si on veut compter une par une les questions qui ont pu être résolues par toutes les autres façons de philosopher, qui ont eu cours depuis que le monde est, on ne trouvera peut-être pas qu'elles soient en si grand nombre, ni si notables. Outre cela, vous assurez que, par les principes qui sont particuliers à la philosophie qu'on attribue à Aristote, et qui est la seule qu'on enseigne maintenant dans les écoles, on n'a jamais su trouver la vraie solution d'aucune question ; et vous défiez expressément tous ceux qui enseignent d'en nommer quelque'une qui ait été si bien résolue par eux que vous ne puissiez montrer aucune erreur en leur solution. Or ces choses ayant été écrites à un provincial des Jésuites et publiées il y a déjà plus de sept ans, il n'y a point de doute que quelques-uns des plus capables de ce grand corps auraient tâché de les réfuter si elles n'étaient pas entièrement vraies, ou seulement si elle pouvaient être disputées avec quelque apparence de raison<sup>78</sup>. Car, nonobstant le peu de bruit que vous faites, chacun sait que votre réputation est déjà si grande et qu'ils ont tant d'intérêt à maintenir que ce qu'ils enseignent n'est point mauvais qu'ils ne peuvent dire qu'ils l'ont négligé. Mais tous les doctes savent assez qu'il n'y a rien en la physique de l'École qui ne soit douteux, et ils savent

---

78. L'auteur cache le fait qu'il y avait plusieurs doctes qui s'opposaient en public aux thèses de Descartes, comme le prouve, entre autres, les textes qui accompagnent les *Méditations métaphysiques*.

aussi qu'en telle matière, être douteux n'est guères meilleur qu'être faux<sup>79</sup>, à cause qu'une science doit être certaine et démonstrative, de façon qu'ils ne peuvent trouver étrange que vous ayez assuré que leur physique ne contient la vraie solution d'aucune question ; car cela ne signifie autre chose sinon qu'elle<sup>80</sup> ne contient la démonstration d'aucune vérité que les autres ignorent<sup>81</sup>. Et si quelqu'un d'eux examine vos écrits pour les réfuter, il trouve tout au contraire qu'ils ne contiennent que des démonstrations, touchant des matières qui étaient auparavant ignorées de tout le monde<sup>82</sup>. C'est pourquoi, étant sages et avisés comme ils sont, je ne m'étonne pas qu'ils se taisent<sup>83</sup> ; mais je m'étonne que vous n'avez encore daigné tirer aucun avantage de leur silence, à cause que vous ne sauriez rien souhaiter qui fasse mieux voir combien votre physique diffère de celle des autres. Et il importe qu'on remarque leur différence, afin que la mauvaise opinion que ceux qui sont employés dans les affaires et qui y réussissent le mieux ont coutume d'avoir de la philosophie n'empêche pas qu'ils ne connaissent le prix

79. On retrouve ici la première règle de la méthode de Descartes. Voir Descartes, *Discours* II 7.

80. Cela signifie nécessairement qu'elle.

81. Cette affirmation est problématique : un bon aristotélicien, et un bon thomiste, ne faisait pas de la certitude le critère dans la recherche de la vérité.

82. L'auteur affirme bien plus que ce qu'un lecteur contemporain n'admettrait en lisant les *Dioptriques* et les *Météores*.

83. Encore une fois, cette affirmation est problématique : la majorité des doctes doutaient bel et bien des positions de Descartes, que ce soit ses positions philosophiques de base ou ses thèses physiques ; de plus, plusieurs les critiquaient en public et même par écrit.

de la vôtre. Car ils ne jugent ordinairement de ce qui arrivera que par ce qu'ils ont déjà vu arriver ; et parce qu'ils n'ont jamais aperçu que le public ait recueilli aucun autre fruit de la philosophie de l'École, sinon qu'elle a rendu quantité d'hommes pédants, ils ne sauraient pas imaginer qu'on en doive attendre de meilleurs de la vôtre, si ce n'est qu'on<sup>84</sup> leur fasse considérer que, celle-ci étant toute vraie et l'autre toute fausse, leurs fruits doivent être entièrement différents. En effet, c'est un grand argument pour prouver qu'il n'y a point de vérité en la physique de l'École que de dire qu'elle est instituée pour enseigner toutes les inventions utiles à la vie et que néanmoins bien qu'il en ait été trouvé plusieurs de temps en temps, ce n'a jamais été par le moyen de cette physique, mais seulement par hasard et par usage<sup>85</sup>, ou bien si quelque science y a contribué, ce n'a été que la mathématique ; et elle est aussi la seule de toutes les sciences humaines, en laquelle on ait ci-devant<sup>86</sup> pu trouver quelques vérités qui ne peuvent être mises en doute. Je sais bien que les philosophes la veulent recevoir pour<sup>87</sup> une partie de leur physique ; mais parce qu'ils l'ignorent presque tous et qu'il n'est pas vrai qu'elle en soit une partie, mais au contraire que la vraie philosophie est une partie de la mathématique<sup>88</sup>, cela

---

84. La vôtre, à moins qu'on.

85. Voir Bacon *La Nouvelle Méthode* I 73.

86. Auparavant.

87. Veulent la considérer comme.

88. Ce renversement est tout à fait cartésien : la mathématique n'est pas une des sciences ou une partie des sciences de la nature ; elle est le fondement de toutes les sciences ou les englobe toutes, et la physique devient science en réduisant la

ne peut rien faire pour eux. Mais la certitude qu'on a déjà reconnue dans la mathématique fait beaucoup pour vous. Car c'est une science en laquelle il est si constant<sup>89</sup> que vous excellez, et vous avez tellement en cela surmonté l'envie, que ceux même qui sont jaloux de l'estime qu'on fait de vous<sup>90</sup> pour les autres sciences ont coutume de dire que vous surpassez tous les autres en celle-ci, afin qu'en vous accordant une louange qu'ils savent ne vous pouvoir être disputée, ils soient moins soupçonnés de calomnie lorsqu'ils tâchent de vous en ôter quelques autres. Et on voit en ce que vous avez publié de géométrie<sup>91</sup> que vous y déterminez tellement jusqu'où l'esprit humain peut aller, et quelles sont les solutions qu'on peut donner à chaque sorte de difficultés<sup>92</sup>, qu'il semble que vous avez recueilli toute la moisson dont les autres qui ont écrit avant vous ont seulement pris quelques épis, qui n'étaient pas encore mûrs, et tous ceux qui viendront après ne peuvent être que comme des glaneurs qui ramasseront ceux que vous leur avez voulu laisser. Outre que vous avez montré, par la solution prompte et facile de toutes les questions que ceux qui vous ont voulu tenter<sup>93</sup> ont proposées, que la méthode dont vous usez à cet effet est tellement infallible que vous ne manquez jamais de

---

connaissance des choses naturelles à leur expression mathématique. – Voir *Principes* II 64.

89. Assuré.

90. Qu'on a pour vous.

91. En géométrie. – Il s'agit du troisième essai qui accompagne le *Discours*.

92. Voir *Discours* II 12.

93. Qui ont voulu vous éprouver.

trouver par son moyen, touchant les choses que vous examinez, tout ce que l'esprit humain peut trouver<sup>94</sup>. De façon que pour faire qu'on ne puisse douter que vous soyez capable de mettre la physique en<sup>95</sup> sa dernière perfection, il faut seulement que vous prouviez qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la mathématique. Et vous l'avez déjà très clairement prouvé dans vos *Principes*, lorsqu'en expliquant toutes les qualités sensibles sans rien considérer que les grandeurs, les figures et les mouvements<sup>96</sup>, vous avez montré que ce monde visible, qui est l'objet de la physique, ne contient qu'une petite partie des corps infinis, dont on peut imaginer que toutes les propriétés ou qualités ne consistent qu'en ces mêmes choses, au lieu que l'objet de la mathématique les contient tous<sup>97</sup>. Le même<sup>98</sup> peut aussi être prouvé par l'expérience de tous les siècles. Car encore qu'il y ait eu de tout temps plusieurs des meilleurs esprits qui se sont employés à la recherche de la physique, on ne saurait dire que jamais personne y ait rien trouvé – c'est-à-dire soit parvenu à aucune vraie connaissance touchant la nature des choses corporelles – par quelque principe qui n'appartienne pas à la mathématique. Au lieu que, par ceux qui lui appartiennent, on a déjà trouvé une infinité de choses très utiles, à savoir presque tout ce

---

94. Voir *Discours* II 12.

95. De conduire la physique à.

96. Voir surtout les principes I 69, II 4, IV 191-198.

97. Façon alambiquée de dire qu'une des clés de la pensée cartésienne est de penser le monde physique en termes mécaniques et mathématiques.

98. La même chose.

qui est connu en l'astronomie, en la<sup>99</sup> chirurgie et en tous les arts mécaniques ; dans lesquels s'il y a quelque chose de plus que ce qui appartient à cette science, il n'est pas tiré d'aucune autre<sup>100</sup>, mais seulement de certaines observations dont on ne connaît point les vraies causes<sup>101</sup>. Ce qu'on ne saurait considérer avec attention sans être contraint d'avouer que c'est par la mathématique seule qu'on peut parvenir à la connaissance de la vraie physique. Et d'autant qu'on ne doute point que vous excelliez en celle-là, il n'y a rien qu'on ne doive attendre de vous en celle-ci. Toutefois, il reste encore un peu de scrupule en ce qu'on voit que tous ceux qui ont acquis quelque réputation par la mathématique ne sont pas pour cela capables de rien trouver en la physique, et même que quelques-uns d'eux comprennent moins les choses que vous en avez écrites que plusieurs qui n'ont jamais ci-devant appris aucune science<sup>102</sup>. Mais on peut répondre à cela que, bien que sans doute ce soit ceux qui ont l'esprit le plus propre à concevoir les vérités de la mathématique qui entendent le plus facilement votre physique, à cause que tous les raisonnements de celle-ci sont tirés de l'autre, il n'arrive pas toujours que ces mêmes aient la

---

99. Les articles ne sont plus nécessaires en français contemporain.

100. Les autres sciences qui sont ainsi éliminées sont la logique et la métaphysique aristotéliennes.

101. En clair, la seule chose scientifique qui n'est pas réductible à la mathématique est la donnée brute que fournit l'expérience.

102. L'auteur signale qu'il y a des mathématiciens de cette époque qui ne comprennent pas (ou n'acceptent pas) la mathématique cartésienne.

réputation d'être les plus savants en mathématique<sup>103</sup>. À cause que pour acquérir cette réputation, il est besoin d'étudier les livres de ceux qui ont déjà écrit de<sup>104</sup> cette science, ce que la plupart ne font pas; et souvent ceux qui les étudient tâchent d'obtenir par travail ce que la force de leur esprit ne leur peut donner, fatiguent trop leur imagination et même la blessent et acquièrent avec cela plusieurs préjugés<sup>105</sup>. Ce qui les empêche bien plus de concevoir les vérités que vous écrivez que de passer pour grands mathématiciens<sup>106</sup>; à cause qu'il y a si peu de personnes qui s'appliquent à cette science que souvent il n'y a qu'eux en tout un pays, et encore que quelquefois il y en ait d'autres, ils ne laissent pas de faire beaucoup de bruit, d'autant que le peu qu'ils savent leur a coûté beaucoup de peine. Au reste, il n'est pas malaisé de concevoir les vérités qu'un autre a trouvées; il suffit à cela<sup>107</sup> d'avoir l'esprit dégagé de

---

103. En clair, l'auteur affirme que les mathématiciens qui n'acceptent pas les mathématiques de Descartes ne sont pas de vrais mathématiciens, mais seulement des gens qui ont la réputation de l'être.

104. Écrit sur.

105. Encore une fois, en clair, l'auteur affirme que bien des gens qui ont la réputation d'être des mathématiciens ne le sont pas en vérité : ayant acquis des idées fausses sur cette science, ils ne peuvent comprendre la vraie méthode, celle de Descartes. Voir, par exemple, Bacon, *La Nouvelle Méthode* Préface.

106. Entendre: cela leur permet peut-être de passer pour de grands mathématiciens, mais l'effet principal de leurs études est de les empêcher de concevoir vos vérités. En somme, le projet cartésien implique une transformation de la mathématique elle-même, laquelle doit être épurée des préjugés aristotéliens.

107. Il suffit pour faire cela.

toutes sortes de faux préjugés et d'y vouloir appliquer assez son attention. Il n'est pas aussi fort difficile d'en rencontrer quelques-unes détachées des autres, ainsi qu'ont fait autrefois Thalès<sup>108</sup>, Pythagore<sup>109</sup>, Archimède<sup>110</sup>, et en notre siècle, Gilbert<sup>111</sup>, Képler<sup>112</sup>, Galilée<sup>113</sup>, Harvey<sup>114</sup> et quelques autres. Enfin on peut, sans beaucoup de peine, imaginer un corps de philosophie, moins monstrueux, et appuyé sur des conjectures plus vraisemblables, que n'est celui qu'on tire des écrits d'Aristote, ce qui a été fait aussi par

---

108. Thalès de Milet ( $\pm$  600 avant Jésus-Christ), premier des philosophes grecs, fondateur légendaire de la géométrie comme science démonstrative ; on lui attribue aussi quelques thèses astronomiques, comme l'illumination de la Lune par le Soleil.

109. Pythagore de Samos ( $\pm$  500 avant Jésus-Christ), philosophe et mathématicien grec ; on lui attribue une foule de théorèmes mathématiques, dont celui du carré de l'hypoténuse (théorème de Pythagore).

110. Archimède de Syracuse (287-212 avant Jésus-Christ), géomètre grec qui appliqua plusieurs de ses découvertes à la physique et à la mécanique pratique ; on lui attribue le théorème d'Archimède en hydrostatique.

111. William Gilbert (1554-1603 après Jésus-Christ), médecin et physicien anglais, auteur du premier traité sur le magnétisme.

112. Johannes Kepler (1571-1630 après Jésus-Christ), astronome allemand, partisan de l'héliocentrisme ; on lui doit les lois de Kepler qui décrivent mathématiquement les ellipses que tracent les planètes dans leurs révolutions autour du Soleil.

113. Galileo Galilei (1564-1642 après Jésus-Christ), scientifique italien ; on lui doit plusieurs découvertes et inventions, mais il est surtout reconnu pour avoir été condamné par les autorités religieuses pour ses travaux scientifiques. Voir *Discours*, débuts des chapitres V et VI.

114. William Harvey (1578-1658 avant Jésus-Christ), scientifique anglais ; on lui doit la découverte de la circulation du sang. – Voir *Discours* V 7.



quelques-uns en ce siècle<sup>115</sup>. Mais d'en former un qui ne contienne que des vérités prouvées par démonstrations aussi claires et aussi certaines que celles des mathématiques, c'est chose si difficile, et si rare, que depuis plus de cinquante siècles que le monde a déjà duré<sup>116</sup>, il ne s'est trouvé que vous seul qui avez fait voir par vos écrits que vous en pouvez venir à bout. Mais, comme lorsqu'un architecte a posé tous les fondements et élevé les principales murailles de quelque grand bâtiment<sup>117</sup>, on ne doute point qu'il ne puisse conduire son dessein jusqu'à la fin, à cause qu'on voit qu'il a déjà fait ce qui était le plus difficile, ainsi ceux qui ont lu avec attention le livre de vos principes<sup>118</sup>, considérant comment vous y avez posé les fondements de toute la philosophie naturelle, et combien grandes sont les suites de vérités que vous en avez déduites, ne peuvent douter que la méthode dont vous usez ne soit suffisante pour faire que vous acheviez de trouver tout ce qui peut être trouvé en la physique, à cause que les choses que vous avez déjà expliquées, à savoir la nature de l'aimant, du feu, de l'air, de l'eau, de la terre et de tout ce qui paraît dans les cieux<sup>119</sup>, ne semblent point être moins difficiles que

---

115. Allusion probable à Galilée et son *Système du monde*.

116. Selon les chronologies fondées sur la Bible, il y eut quatre mille ans entre la création de l'Univers et la venue du Jésus-Christ ; à ce chiffre, l'auteur ajoute, semble-t-il, les mille six cents ans de l'ère nouvelle, ce qui donne plus de 50 siècles, soit 56.

117. Pour cette image, voir Descartes, *Discours* II 1.

118. Il s'agit du livre *Principia*, publié en 1644, puis traduit en français en 1647.

119. Chacune de ces choses est traitée au moins en passant dans les *Principes*. Voir, par exemple, pour l'aimant, IV 133.

celles qui peuvent encore être désirées.

**8.** Toutefois, il faut ici ajouter que, tant expert qu'un architecte soit en son art<sup>120</sup>, il est impossible qu'il achève le bâtiment qu'il a commencé si les matériaux qui doivent y être employés lui manquent<sup>121</sup>. Et en même façon que<sup>122</sup>, tant parfaite<sup>123</sup> que puisse être votre méthode, elle ne peut faire que vous poursuiviez en l'explication<sup>124</sup> des causes naturelles si vous n'avez point les expériences qui sont requises pour déterminer leurs effets. Ce qui est le dernier des trois points que je crois devoir être principalement expliqués, à cause que la plupart des hommes ne conçoit pas combien ces expériences sont nécessaires, ni quelle dépense y est requise. Ceux qui, sans sortir de leur cabinet, ni jeter les yeux ailleurs que sur leurs livres, entreprennent de discourir de la nature peuvent bien dire en quelle façon ils auraient voulu créer le monde, si Dieu leur en avait donné la charge et le pouvoir, c'est-à-dire ils peuvent écrire des chimères qui ont autant de rapport avec la faiblesse de leur esprit que l'admirable beauté de cet Univers avec la puissance infinie de son auteur<sup>125</sup>. Mais à moins que<sup>126</sup> d'avoir un

---

120. Que, quelque expert qu'un architecte soit en son art. Entendre : bien qu'un architecte soit très expert en son art. – Il faut comprendre l'adverbe *tant* de la même façon quelques lignes plus loin.

121. Voir Descartes, *Discours* III 1.

122. Et semblablement.

123. Si parfaite.

124. Vous continuiez l'explication.

125. On devine que ces gens sont les doctes qui ont été condamnés ci-dessus.

esprit vraiment divin, ils ne peuvent ainsi former d'eux-mêmes une idée des choses qui soit semblable à celle que Dieu a eue pour les créer. Et quoique votre méthode promette tout ce qui peut être espéré de l'esprit humain touchant la recherche de la vérité dans les sciences, elle ne promet pas néanmoins d'enseigner à deviner, mais seulement à déduire de certaines choses données toutes les vérités qui peuvent en être déduites; et ces choses données en la physique ne peuvent être que des expériences<sup>127</sup>. Même, à cause que ces expériences sont de deux sortes, les unes faciles, et qui ne dépendent que de la réflexion qu'on fait sur les choses qui se présentent au sens d'elles-mêmes, les autres plus rares et difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque étude et quelque dépense, on peut remarquer que vous avez déjà mis dans vos écrits tout ce qui semble pouvoir être déduit des expériences faciles<sup>128</sup>, et même aussi de celles des plus rares que vous avez pu apprendre des livres. Car, outre que vous y ayez expliqué la nature de toutes les qualités qui meuvent les sens et de tous les corps qui sont les plus communs sur cette terre, comme du feu<sup>129</sup>, de l'air, de l'eau et de quelques autres, vous y

---

126. La conjonction *que* n'est pas nécessaire en français contemporain.

127. On voit que la déduction cartésienne décrite ici n'est pas *parfaite* ou *pure*: l'expérience doit fournir des données à partir desquelles on peut déduire, c'est-à-dire rattacher de façon ordonnée des données à des principes, à d'autres données ou à des conséquences.

128. Voir Descartes, *Discours* V 1 et VI 3.

129. Sous-entendre: *la nature* du feu.

avez aussi rendu raison de tout ce qui a été observé jusqu'à présent dans les cieux, de toutes les propriétés de l'aimant et de plusieurs observations de la chimie. De façon qu'on n'a point raison d'attendre rien davantage de vous, touchant la physique, jusqu'à ce que vous ayez davantage d'expériences, desquelles vous puissiez rechercher les causes. Et je ne m'étonne pas que vous n'entrepreniez point de faire ces expériences à vos dépens. Car je sais que la recherche des moindres choses coûte beaucoup, et sans mettre en compte les alchimistes, ni tous les autres chercheurs de secrets qui ont coutume de se ruiner à ce métier, j'ai ouï dire que la seule pierre d'aimant a fait dépendre<sup>130</sup> plus de cinquante mille écus<sup>131</sup> à Gilbert, quoiqu'il fût homme de très bon esprit, comme il a montré en ce qu'il a été le premier qui a découvert les principales propriétés de cette pierre. J'ai vu aussi l'*Instauratio magna*<sup>132</sup> et le *Novus Atlas*<sup>133</sup> du chancelier Bacon<sup>134</sup>, qui me semble

---

130. Dépenser.

131. Ancienne monnaie française. – Entendre : une somme fabuleuse.

132. En latin : *Le Grand Renouveau*, œuvre principale de Francis Bacon, où ce dernier explique et justifie la révolution intellectuelle qui serait nécessaire pour établir la science expérimentale. – Elle est dédiée au roi anglais Jacques I<sup>er</sup>, auquel Bacon demande de subventionner l'expérimentation et la science qui en naîtrait ainsi.

133. En latin : *Le Nouvel Atlas*. L'auteur fait sans doute référence à *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, véritable roman d'anticipation qui devait terminer *Le Grand Renouveau*, où Bacon décrit une société idéale qui soutient de toutes ses institutions un collège de chercheurs scientifiques.

être, de tous ceux qui ont écrit avant vous, celui qui a eu les meilleurs pensées touchant la méthode qu'on doit tenir pour conduire la physique à sa perfection<sup>135</sup>. Mais tout le revenu de deux ou trois rois, des plus puissants de la terre, ne suffirait pas pour mettre en exécution<sup>136</sup> toutes les choses qu'il requiert à cet effet<sup>137</sup>. Et bien que je ne pense point que vous ayez besoin de tant de fortes expériences qu'il en imagine, à cause que vous pouvez suppléer à plusieurs, tant par votre adresse que par la connaissance des vérités que vous avez déjà trouvées, toutefois, considérant que le nombre des corps particuliers qui vous restent encore à examiner est presque infini, qu'il n'y en a aucun qui n'ait assez de diverses propriétés<sup>138</sup> et dont on ne puisse faire assez grand nombre d'épreuves pour y employer tout le loisir et tout le travail de plusieurs hommes, que, suivant les règles de votre méthode, il est besoin que vous examiniez en même temps toutes les choses qui ont entre elles quelque affinité<sup>139</sup> afin de

---

134. Francis Bacon (1561-1626 après Jésus-Christ), philosophe et homme d'État anglais, un des pères de la science expérimentale moderne.

135. On a coutume d'opposer la méthode baconienne, dite empirique, et la méthode cartésienne, dite déductive. L'auteur les rapproche au point de les identifier. Voir Descartes, *Discours* VI 3 (fin).

136. Mettre à exécution.

137. Que Bacon suppose être nécessaires pour cela. – Voir quelques lignes plus bas.

138. Qu'il n'y a aucun corps qui n'ait plusieurs propriétés différentes.

139. Il s'agit sans doute des règles deuxième et troisième de la méthode cartésienne. Voir *Discours* II 8 et 9.

remarquer mieux leurs différences et de faire des dénombrements<sup>140</sup> qui vous assurent que vous pouvez ainsi utilement vous servir en un même temps de plus de diverses expériences que le travail d'un très grand nombre d'hommes adroits n'en saurait fournir ; et enfin que vous ne sauriez avoir ces hommes adroits qu'à force d'argent, à cause que, si quelques-uns s'y voulaient gratuitement employer, ils ne s'assujettiraient pas assez à suivre vos ordres et ne feraient que vous donner occasion de perdre du temps<sup>141</sup> ; considérant, dis-je, toutes ces choses, je comprends aisément que vous ne pouvez achever dignement le dessein que vous avez commencé dans vos *Principes*, c'est-à-dire expliquer en particulier<sup>142</sup> tous les minéraux, les plantes, les animaux et l'homme, en la même façon que vous y avez déjà expliqué tous les éléments de la terre et tout ce qui s'observe dans les cieux, si ce n'est que le public fournisse les frais qui sont requis à cet effet, et que, d'autant qu'ils vous seront plus libéralement fournis, d'autant pourrez-vous mieux exécuter votre dessein.

**9.** Or, à cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que, si vous les représentiez en telle sorte qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu, ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la Terre, a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien du

---

140. Il s'agit de la règle quatrième. Voir *Discours* II 10.

141. Voir *Discours* VI 4, 7 et 12.

142. Expliquer dans le détail.

public<sup>143</sup>, il n'y aurait aucun d'eux qui ne voulût contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France, qui est votre patrie, soit un État si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet, toutefois, à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder en cet office<sup>144</sup> et qu'il n'y en aurait aucune qui fût si barbare que de ne vouloir point y avoir part<sup>145</sup>.

**10.** Mais si tout ce que j'ai écrit ici ne suffit pas pour faire que vous changiez d'humeur, je vous prie au moins de m'obliger tant que de<sup>146</sup> m'envoyer votre *Traité des passions* et de trouver bon que j'y ajoute une préface avec laquelle il soit imprimé<sup>147</sup>. Je tâcherai de la faire en telle sorte qu'il n'y aura rien que vous puissiez désapprouver, et qui ne soit si conforme au sentiment de tous ceux qui ont de l'esprit et de la vertu, qu'il n'y en aura aucun qui, après l'avoir lue, ne participe au zèle que j'ai pour l'accroissement des sciences, et pour être, etc.

---

143. C'est-à-dire les chefs politiques. – Voir Bacon, *La Nouvelle Méthode* I 129.

144. Pour ne pas se laisser dépasser par la France quant à ce devoir.

145. En somme, l'auteur prévoit ou annonce une coopération européenne, voire mondiale, pour subventionner les recherches cartésiennes.

146. De me faire la grâce de.

147. Descartes souligne la dimension critique de la lettre précédente : l'auteur explique le *silence* de Descartes en suggérant qu'il est lâche ou paresseux.

page 32

De Paris, le 6 novembre 1648.

**Réponse**  
**à la lettre précédente**

Monsieur,

Parmi les injures et les reproches<sup>148</sup> que je trouve en la grande lettre que vous avez pris la peine de m'écrire, j'y remarque tant de choses à mon avantage que, si vous la faisiez imprimer, ainsi que vous déclarez vouloir le faire, j'aurais peur qu'on ne s'imaginât qu'il y a plus d'intelligence entre nous qu'il n'y en a, et que je vous ai prié d'y mettre plusieurs choses que la bienséance ne permettait pas que je fisse moi-même savoir au public<sup>149</sup>. C'est pourquoi je ne m'arrêterai pas ici à y répondre de point en point<sup>150</sup>. Je vous dirai seulement deux raisons qui me semblent vous devoir empêcher de la publier. La première est que je n'ai aucune opinion<sup>151</sup> que le dessein que je juge que vous avez eu en l'écrivant puisse réussir. La seconde que je

---

148. L'auteur de cette lettre est donc un Français, voire un Parisien.

149. Descartes souligne la possibilité qu'on ait de comprendre qu'il y a une entente secrète entre lui et son correspondant mystérieux. À la limite, Descartes serait à la fois l'un et l'autre personnages : la critique contemporaine est arrivée à cette conclusion.

150. Point par point.

151. Je ne pense pas.



ne suis nullement de l'humeur que vous imaginez ; que je n'ai aucune indignation ni aucun dégoût qui m'ôte le désir de faire tout ce qui sera en mon pouvoir pour rendre service au public, auquel je m'estime très obligé de ce que les écrits que j'ai déjà publiés ont été favorablement reçus de plusieurs<sup>152</sup> ; et que je ne vous ai ci-devant refusé ce que j'avais écrit des passions qu'afin de n'être point obligé de le faire voir à quelques autres qui n'en eussent pas fait leur profit. Car d'autant que<sup>153</sup> je ne l'avais composé que pour être lu par une princesse<sup>154</sup>, dont l'esprit est tellement au-dessus du commun qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'étais arrêté à y expliquer que ce que je pensais être nouveau Et afin que vous ne doutiez pas de mon dire, je vous promets de revoir cet écrit des passions et d'y ajouter<sup>155</sup> ce que je jugerai être nécessaire pour le rendre intelligible et qu'après cela, je vous l'enverrai pour en faire ce qu'il vous plaira. Car je suis etc.

D'Egmont<sup>156</sup>, le 4 décembre 1648.

---

152. Voir pourtant la réponse de Descartes à la deuxième lettre ci-dessous.

153. Car comme.

154. Il s'agit d'Élisabeth, princesse de Bohême, avec qui Descartes entretint une importante correspondance.

155. Descartes suggère donc que le texte du *Traité des passions* a deux moutures et peut-être aussi que la fin (le troisième livre) est un ajout. Si c'est le cas, le troisième livre *explique* d'une façon ou d'une autre les deux premiers.

156. En Hollande, où Descartes se réfugiait pour éviter les effets des guerres de religion.

**Lettre seconde**  
**à Monsieur Descartes**

Monsieur,

Il y a si longtemps que vous m'avez fait attendre votre *Traité des passions* que je commence à ne le plus espérer et à m'imaginer que vous ne me l'aviez promis que pour m'en empêcher de publier la lettre que je vous avais ci-devant écrite<sup>157</sup>. Car j'ai sujet de croire que vous seriez fâché qu'on vous ôtât l'excuse que vous prenez pour ne point achever votre physique, et mon dessein était de vous l'ôter par cette lettre. D'autant<sup>158</sup> que les raisons que j'y avais déduites<sup>159</sup> sont telles qu'il ne me semble pas qu'elles puissent être lues d'aucune personne qui ait tant soit peu l'honneur et la vertu en recommandation<sup>160</sup> qu'elles ne l'incitent à désirer comme moi que vous obteniez du public ce qui est requis pour les expériences que vous dites vous être nécessaires. Et j'espérais qu'elle tomberait aisément entre les mains de quelques-uns qui auraient le pouvoir de rendre ce désir efficace, soit à cause qu'ils ont de l'accès auprès de ceux qui disposent des biens

---

157. Encore une fois, l'auteur soupçonne Descartes d'une intention cachée, soit de ne pas continuer son projet annoncé dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principia*.

158. D'autant plus.

159. Avais exposées en détail et suivant un ordre.

160. De quiconque désire tant soit peu l'honneur et la vertu.

publics, soit à cause qu'ils en disposent eux-mêmes. Ainsi, je me promettais de faire en sorte que vous auriez, malgré vous, de l'exercice<sup>161</sup>. Car je sais que vous avez tant de cœur que vous ne voudriez pas manquer de rendre avec usure ce qui vous serait donné en cette façon, et que cela vous ferait entièrement quitter la négligence dont je ne puis à présent m'abstenir de vous accuser, bien que je sois etc.

De Paris, le 23 juillet 1649.

### **Réponse à la seconde lettre**

Monsieur,

Je suis fort innocent de l'artifice dont vous voulez croire que j'ai usé pour empêcher que la grande lettre que vous m'aviez écrite l'an passé ne soit publiée. Je n'ai eu aucun besoin d'en user. Car, outre que je ne crois nullement qu'elle pût produire l'effet que vous prétendez<sup>162</sup>, je ne suis pas si enclin à l'oisiveté que la crainte du travail, auquel je serais obligé<sup>163</sup> pour

---

161. Descartes aurait de l'exercice, comme il est dit, parce que les États et les chefs d'État lui donneraient les moyens de continuer son projet. En somme, les lettres de l'auteur visent autant, voire plus encore, ceux-là que Descartes.

162. Descartes répète donc ce qu'il a dit dans sa lettre précédente.

163. Travail, que je serais obligé de faire.

examiner plusieurs expériences si j'avais reçu du public la commodité de les faire, puisse prévaloir au <sup>164</sup> désir que j'ai de m'instruire et de mettre par écrit quelque chose qui soit utile aux autres hommes. Je ne puis pas si bien m'excuser de la négligence dont vous me blâmez. Car j'avoue que j'ai été plus longtemps à revoir le petit traité que je vous envoie que je n'avais été ci-devant à le composer et que, néanmoins, je n'y ai ajouté que peu de choses et n'ai rien changé au discours <sup>165</sup>, lequel est si simple et si bref qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur <sup>166</sup>, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien <sup>167</sup>. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits ; et bien que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avec soin auxquels il puisse satisfaire. Tel qu'il est, je le mets entre vos mains, etc.

D'Egmont, le 14 août 1649.

---

164. Prévaloir contre le.

165. Raisonnement.

166. Allusion probable à la *Rhétorique* d'Aristote.

167. Cette distinction est capitale : le *Traité des passions* fait donc partie de la physique à laquelle Descartes dit vouloir se consacrer.

***Passions de l'âme***

**Première partie**

**Des passions en général, et par occasion  
de toute la nature de l'homme**

**Article 1. Que ce qui est passion au regard d'un sujet  
et toujours action à quelque autre égard.**

Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que, chacun les sentant soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucun espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis<sup>168</sup>. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée<sup>169</sup>. Et pour

---

168. Voir *Discours* II 15. En somme, la voie de la vérité est celle de la rupture d'avec les opinions des Anciens, et surtout de celles d'Aristote.

169. Cela n'est pas vrai à parler strictement. Au contraire, comme Descartes le laisse entendre les scolastiques avaient une doctrine

commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des <sup>170</sup> deux divers sujets auxquels on la peut rapporter.

**Article 2. Que pour connaître les passions de l'âme il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.**

Puis aussi, je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre <sup>171</sup> notre âme que le corps auquel elle est jointe et que, par conséquent, nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est <sup>172</sup> entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous <sup>173</sup>.

---

articulée sur les passions, doctrine dont la source était surtout la pensée d'Aristote et celle de Thomas d'Aquin.

170. Alors en raison des.

171. Sur.

172. Qu'il y a.

173. Cette façon de parler suggère que c'est le corps qui produit les sentiments et l'âme qui les subit. Pourtant Descartes soutient que certains sentiments sont produits par l'âme. En tout cas, cette façon de parler, et donc de penser, implique qu'il y a une unité très grande, voire une fusion, entre les deux dimensions de l'être humain, et que connaître et affecter la mécanique du corps, c'est connaître et affecter les passions de l'âme.

**Art. 3. Quelle règle on doit suivre pour cet effet.**

À quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps ; et, au contraire, que tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribuée à notre âme <sup>174</sup>.

**Art. 4. Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, et les pensées de l'âme.**

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes les sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme ; et à cause que nous ne doutons point qu'il n'y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir <sup>175</sup> en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (ce que l'expérience fait voir en la flamme, qui seule a beaucoup plus de chaleur et de mouvement qu'aucun de nos membres), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

---

174. Cet article contredit en quelque sorte le précédent, à moins qu'il n'y ait rien qui appartienne à l'âme qui n'appartienne au corps.

175. Peuvent se mouvoir. – Le texte de Descartes abonde en passages semblables où le pronom, complément d'objet direct ou indirect, se place avant un verbe auxiliaire comme *pouvoir*, *devoir* et ainsi de suite.

**Art. 5. Que c'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps.**

Au moyen de quoi, nous éviterons une erreur très considérable en laquelle plusieurs sont tombés, en sorte que j'estime qu'elle est la première cause qui a empêché qu'on n'ait pu bien expliquer jusques ici<sup>176</sup> les passions et les autres choses qui appartiennent à l'âme. Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur et ensuite de mouvement, on s'est imaginé que c'était l'absence de l'âme qui faisait cesser ces mouvements et cette chaleur. Et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme, au lieu qu'on devrait penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent<sup>177</sup>.

**Art. 6. Quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort.**

Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre

---

176. Jusqu'ici.

177. Cette remarque vise, entre autres, la doctrine aristotélicienne de l'âme forme première du corps vivant et cause de tous les mouvements vitaux. Encore une fois, on suggère que c'est le corps qui est l'acteur principal et que l'âme, ici l'âme en autant qu'elle se rattache au corps, qui subit l'action du corps.



machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir<sup>178</sup>.

**Art. 7. Brève explication des parties du corps, et de quelques-unes de ses fonctions.**

Pour rendre cela plus intelligible, j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée<sup>179</sup>. Il n'y a personne qui ne sache<sup>180</sup> déjà qu'il y en nous un cœur, un cerveau, un estomac, des muscles, des nerfs, des artères, des veines et choses semblables. On sait aussi que les viandes qu'on mange descendent dans l'estomac et dans les boyaux, d'où leur suc, coulant dans le foie et dans toutes les veines, se mêle avec le sang qu'elles contiennent et, par ce moyen, en augmente la quantité<sup>181</sup>. Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la médecine savent<sup>182</sup>, outre cela, comment le cœur est

---

178. La différence entre un vivant et un mort est donc la différence entre une montre *remontée* et bien organisée et une montre dont le ressort est détendu ou le mécanisme brisé.

179. Descartes reprend ici les explications qu'il propose dans la cinquième partie du *Discours*.

180. Le savoir dont il est question ici, et ailleurs, ne peut être qu'une opinion, à moins d'avoir fait les recherches scientifiques que le prouvent. Soit dit en passant, la biologie de Descartes est au mieux sommaire, au pis erronée, en supposant que la biologie contemporaine soit vraie et exacte.

181. En somme, le sang est un produit de la nourriture qui est pour ainsi dire cuite par l'estomac.

182. Ici, il est clair que Descartes identifie le savoir avec la réception d'une pensée établie par un autre. On devine que les

composé et comment tout le sang des veines peut facilement couler de la veine cave en son côté droit, et de là passer dans le poumon par le vaisseau nommé artère veineuse<sup>183</sup>, et enfin passer de là dans la grande artère, dont les branches se répandent par tout le corps. Même tous ceux que l'autorité des Anciens n'a point entièrement aveuglé, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus<sup>184</sup> touchant la circulation du sang, ne doutent point que toutes les veines et les artères du corps ne soient comme des ruisseaux par où le sang coule sans cesse fort promptement, en prenant son cours dans la cavité droite du cœur par la veine artérielle<sup>185</sup>, dont les branches sont éparses en tout le poumon et jointes à celles de l'artère veineuse, par laquelle il passe du poumon dans le côté gauche du cœur; puis de là il va dans la grande artère, dont les branches, éparses<sup>186</sup> par tout le reste du corps, sont jointes aux branches de la veine cave qui portent derechef le même sang en la cavité droite du cœur; en sorte que ces deux cavités sont

---

Anciens, comme Socrate, avait une objection radicale à cette identification.

183. La veine pulmonaire. Descartes était d'avis qu'il fallait changer le nom de cet organe pour se conformer de ses fonctions. Selon le système de Descartes, le sang, recueilli dans le côté droit du cœur et qui arrive par la veine cave, est envoyé dans les poumons par l'artère pulmonaire pour être refroidi, puis revient une seconde fois dans le cœur en passant par la veine pulmonaire, dite ici artère veineuse. Réchauffé une seconde fois, le sang est expulsé du cœur et en sort par la grande artère ou artère aorte.

184. Il s'agit de William Harvey.

185. L'artère pulmonaire. Descartes était d'avis qu'il fallait changer le nom de cet organe pour se conformer de ses fonctions.

186. Répandues.

comme des écluses par chacune desquelles passe tout le sang à chaque tour qu'il fait dans le corps<sup>187</sup>. De plus, on sait que tous les mouvements des membres dépendent des muscles et que ces muscles sont opposés les uns aux autres, en telle sorte que, lorsque l'un d'eux s'accourcit, il tire vers soi la partie du corps à laquelle il est attaché, ce qui fait allonger au même temps le muscle qui lui est opposé. Puis, s'il arrive en un autre temps que ce dernier s'accourcisse, il fait que le premier se rallonge, et il retire vers soi la partie à laquelle ils sont attachés. Enfin, on sait que tous ces mouvements des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau et contiennent, ainsi que lui, un certain air ou vent très subtil qu'on nomme les esprits<sup>188</sup> animaux.

**Art. 8. Quel est le principe de toutes ces fonctions.**

Mais, on ne sait pas communément en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvements et aux sens<sup>189</sup>, ni quel est le principe corporel qui les fait agir; c'est pourquoi, encore que j'en aie déjà touché

187. Pour choisir entre l'opinion de Descartes et Harvey et celle d'Aristote, il faut ouvrir les yeux, c'est-à-dire expérimenter et observer. Il n'est pas sûr que Descartes ait fait toutes les recherches scientifiques pour soutenir ce qu'il a affirmé; il est sûr qu'il flatte son lecteur quand il lui suggère qu'il est capable de savoir du simple fait que Descartes affirme ce qu'il affirme.

188. Première apparition de cette dimension de la psychologie qui est centrale à la théorie cartésienne. Jusqu'à maintenant le mot *esprit* signifiait *intelligence* ou *pensée* ou *personne*.

189. Descartes entend donc que les sens sont au moins semblables aux muscles et que l'action des esprits qui explique le mouvement du squelette explique aussi l'action des sens externes, comme la vue, et des sens internes, comme l'imagination.

quelque chose en d'autres écrits<sup>190</sup>, je ne laisserai pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu<sup>191</sup> que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres.

**Art. 9. Comment se fait le mouvement du cœur.**

Son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies; ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d'occuper un plus grand lieu, passe avec impétuosité de la cavité droite dans la veine artérielle, et de la gauche dans la grande artère. Puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent du nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du cœur et de l'artère veineuse en la gauche. Car il y a de petites peaux aux entrées de ces quatre vaisseaux, tellement disposées<sup>192</sup> qu'elles font que le sang ne peut entrer dans le cœur que par les deux derniers, ni en sortir que par les deux autres. Le nouveau sang entré dans le cœur y est incontinent<sup>193</sup> après raréfié en même façon que le précédent. Et c'est en cela seul que consiste le pouls ou battement du cœur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu'il entre de nouveau sang dans le cœur. C'est aussi cela seul qui

---

190. Soit par exemple encore et toujours dans le *Discours V* 5.

191. Pour Descartes, le cœur est une sorte de poêle qui chauffe et cuit le sang, de façon à le faire changer de volume, mais aussi de densité. En particulier, le battement du cœur n'est pas causé par un spasme musculaire provoqué par un influx nerveux, mais par un mécanisme bio-mécanique où entre en jeu le volume du sang chauffé par la chaleur cordiale.

192. Vaisseaux, disposées de telle façon.

193. Tout de suite.

donne au sang son mouvement et fait qu'il coule sans cesse très vite en toutes les artères et les veines, au moyen de quoi il porte la chaleur qu'il acquiert dans le cœur à toutes les autres parties du corps, et il leur sert de nourriture <sup>194</sup>.

**Art. 10. Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau.**

Mais ce qu'il y a de plus considérable, c'est que toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu'elles y vont plutôt qu'en aucun autre lieu est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend son cours en ligne droite vers ce lieu-là et que, n'y pouvant pas tout entrer, à cause qu'il n'y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps <sup>195</sup>. Or ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux. Et elles n'ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu'elles y sont séparées des autres parties du sang moins subtiles. Car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété sinon que ce

---

194. Le sang chauffe tout le corps et le fait croître. Comme l'explique l'article suivant, il produit aussi les esprits animaux qui causent le mouvement musculaire et la sensation.

195. En somme, en sortant du cœur par l'aorte, la partie la plus éthérée du sang, les esprits animaux, montent vers le cerveau. Descartes n'explique pas par quel tuyau le passage se fait. Cela serait d'ailleurs difficile à faire, puisque, comme l'affirme la biologie contemporaine, cette tuyauterie n'existe pas.

sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau ; en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs et, de là, dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû<sup>196</sup>.

**Art. 11. Comment se font les mouvements des muscles.**

Car la seule cause de tous les mouvements des membres est que quelques muscles s'accourcissent et que leurs opposés s'allongent, ainsi qu'il a déjà été dit<sup>197</sup>. Et la seule cause qui fait qu'un muscle s'accourcit plutôt que son opposé est qu'il vient tant soit peu plus d'esprit du cerveau vers lui que vers l'autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits qui sont déjà dans ces deux muscles à sortir tous fort promptement de l'un d'eux et passer dans l'autre ; au moyen de quoi, celui d'où ils sortent devient plus long et plus lâche, et celui dans lequel ils entrent, étant promptement enflé par eux, s'accourcit et tire le

---

196. Donc, comme les artères et les veines sont remplis de sang, lequel est produit par l'estomac, le cerveau et les nerfs sont remplis d'esprits animaux, lesquels sont produits par le cœur. Le sang est une sorte de quintessence de la nourriture, et les esprits animaux une quintessence du sang.

197. Voir l'article 7.

membre auquel il est attaché<sup>198</sup>. Ce qui est facile à concevoir, pourvu que l'on sache qu'il n'y a que fort peu d'esprits animaux qui viennent continuellement du cerveau vers chaque muscle, mais qu'il y en a toujours quantité d'autres enfermés dans le même muscle qui s'y meuvent très vite, quelquefois en tournoyant seulement dans le lieu où ils sont, à savoir lorsqu'ils ne trouvent point de passages ouverts pour en sortir, et quelquefois en coulant dans le muscle opposé. D'autant qu'il y a de petites ouvertures en chacun de ces muscles par où ces esprits peuvent couler de l'un à l'autre et qui sont tellement disposés que, lorsque les esprits qui viennent du cerveau vers l'un d'eux ont tant soit peu plus de force que ceux qui vont vers l'autre, ils ouvrent toutes les entrées par où les esprits de l'autre muscle peuvent passer en celui-ci et ferment en même temps toutes celles par où les esprits de celui-ci peuvent passer en l'autre ; au moyen de quoi, tous les esprits contenus auparavant en ces deux muscles s'assemblent en l'un d'eux fort promptement et ainsi l'enflent et l'accourcissent, pendant que l'autre s'allonge et se relâche<sup>199</sup>.

**Art. 12. Comment les objets de dehors agissent contre les organes des sens.**

Il reste encore ici à savoir les causes qui font que les esprits ne coulent pas toujours du cerveau dans les muscles en même façon et qu'il en vient quelquefois plus

---

198. En somme, les nerfs font bouger les muscles en les remplissant et en les vidant d'esprits animaux.

199. On notera que Descartes expliquait le mouvement musculaire sans faire appel à un influx électrique, comme on le fait aujourd'hui.

vers les uns que les autres. Car, outre l'action de l'âme, qui véritablement est en nous l'une de ces causes, ainsi que je dirai ci-après<sup>200</sup>, il y en a encore deux autres qui ne dépendent que du corps, lesquelles il est besoin de remarquer. La première consiste en la diversité des mouvements qui sont excités dans les organes des sens par leurs objets, laquelle j'ai déjà expliquée assez amplement en *La Dioptrique*<sup>201</sup>; mais afin que ceux qui verront cet écrit n'aient pas besoin d'en avoir lu d'autres, je répéterai ici qu'il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir : leur moelle, ou substance intérieure, qui s'étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d'où elle prend son origine, jusques aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés; puis, les peaux qui les environnent et qui, étant contiguës avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés; puis enfin, les esprits animaux qui, étant portés par ces mêmes tuyaux depuis le cerveau jusques aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l'extrémité de quelqu'un d'eux est attachée fait mouvoir par même moyen la partie du cerveau d'où il vient, en même façon que lorsqu'on tire l'un des bouts d'une corde ou fait mouvoir l'autre<sup>202</sup>.

---

200. Voir l'article 17 et suivants.

201. Essai qui accompagnait le *Discours*; il porte sur la vision binoculaire de l'homme.

202. Il y a donc au moins deux sortes de nerf : ceux qui vont du cerveau aux muscles, et vice versa, et ceux qui vont des organes sensitifs au cerveau.



**Art. 13. Que cette action des objets de dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles.**

Et j'ai expliqué en *La Dioptrique* comment tous les objets de la vue ne se communiquent à nous que par cela seul qu'ils meuvent localement, par l'entremise des corps transparents qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques qui sont au fond de nos yeux et ensuite les endroits du cerveau d'où viennent ces nerfs; qu'ils nous font voir de diversités dans les choses, et que ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font en l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'âme ces objets<sup>203</sup>. À l'exemple de quoi, il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif et généralement tous les objets tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau; et outre que ces divers mouvements du cerveau font avoir à notre âme divers sentiments<sup>204</sup>, ils peuvent aussi faire sans elle<sup>205</sup> que les esprits prennent leur cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres et ainsi qu'ils meuvent nos membres, ce que je prouverai seulement ici par un exemple. Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous

---

203. En somme, comme il y a des nerfs, remplis d'esprits animaux, qui vont du cerveau aux muscles, il y a des nerfs, remplis d'esprits animaux, qui vont des sens au cerveau. En conséquence, si les sens, qui sont des organes matériels, sont affectés par le monde matériel, de par l'action des esprits animaux, ils affectent le cerveau qui est matériel.

204. Les sentiments de l'âme sont donc produits par le cerveau, un corps qui agit sur l'âme.

205. Sans l'âme.

frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer; ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de notre âme qu'ils se ferment, puisque c'est contre notre volonté, laquelle est sa seule ou du moins sa principale action<sup>206</sup>; mais c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières<sup>207</sup>.

**Art. 14. Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leurs cours.**

L'autre cause qui sert à conduire diversement les esprits animaux dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits et la diversité de leurs parties. Car, lorsque quelques-unes de leurs parties sont plus grosses et plus agitées que les autres, elles passent plus avant en ligne droite dans les cavités et dans les pores du cerveau et, par ce moyen, sont conduites en d'autres muscles qu'elles ne le seraient si elles avaient moins de force<sup>208</sup>.

---

206. La volonté est l'action de l'âme, c'est même sa seule action, ou peu s'en faut.

207. C'est là la mécanique de ce que la biologie contemporaine appelle un réflexe.

208. Il y a donc une certaine diversité dans les réactions humaines, laquelle est causée non pas par une diversité dans les esprits physiques qu'on trouve dans les nerfs tout aussi physiques.

**Art. 15. Quelles sont les causes de leur diversité.**

Et cette inégalité peut procéder des diverses matières dont ils sont composés, comme on voit en ceux qui ont bu beaucoup de vin que les vapeurs de ce vin, entrant promptement dans le sang, montent du cœur au cerveau, où elles se convertissent en esprits qui, étant plus forts et plus abondants que ceux qui y sont d'ordinaire, sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons. Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du cœur, du foie, de l'estomac, de la rate et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production; car il faut principalement<sup>209</sup> ici remarquer que certains petites nerfs insérés dans la base du cœur, qui servent à élargir et étrécir<sup>210</sup> les entrées des concavités, au moyen de quoi le sang, s'y dilatant plus ou moins fort, produit des esprits diversement disposés. Il faut aussi remarquer que, bien que le sang qui entre dans le cœur y vienne de tous les autres endroits du corps, il arrive souvent néanmoins qu'il y est davantage poussé de quelques parties que des autres, à cause que les nerfs et les muscles qui répondent à ces parties-là le pressent ou l'agitent davantage et que, selon la diversité des parties desquelles il vient le plus, il se dilate diversement dans le cœur et ensuite produit des esprits qui ont des qualités différentes. Ainsi, par exemple, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est le fiel, se dilate d'autre façon dans le cœur que celui qui vient de la rate, et celui-ci autrement que celui qui vient des veines des bras ou des jambes, et enfin celui-ci tout autrement que le suc des viandes, lorsque, étant nouvellement sorti de l'estomac et

---

209. Surtout.

210. Rétrécir.

des boyaux, il passe promptement par le foie jusques au cœur.

**Art. 16. Comment tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'âme.**

Enfin, il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée que tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres, et réciproquement que, lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume par l'action des nerfs qui servent aux sens, cela change quelque chose au mouvement des esprits et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps en la façon qu'il est ordinairement mû à l'occasion d'une telle action ; en sorte que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues.

**Art. 17. Quelles sont les fonctions de l'âme.**

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre

âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement notre âme et semblent ne dépendre que d'elle ; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions, ou connaissances, qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles<sup>211</sup>.

#### **Art. 18. De la volonté.**

Derechef, nos volontés sont de deux sortes ; car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel ; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons.

#### **Art. 19. De la perception.**

Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme

---

211. En somme, il y a très peu, sauf ce que Descartes appelle ici les volontés de l'âme, qui ne soit pas une fonction du corps. Même les connaissances qui semblent appartenir à l'âme et venir d'elle, mettons des connaissances qui portent sur des êtres non physiques, comme l'âme ou Dieu, même ces connaissances sont des perceptions et donc des passions. Le mot le plus important de cette longue phrase est peut-être le verbe semblent. Voir l'article 19.

pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent ; car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen <sup>212</sup> que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut ; toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action <sup>213</sup>.

**Art. 20. Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme.**

Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit ; c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions.

---

212. Du fait même.

213. Selon Descartes, au fond les pensées qui viennent de l'âme accompagnent des décisions de l'âme. Cependant ces décisions produisent des réactions, ou des passions, dans l'âme dont la base est physique. Le moins qu'on peut dire, c'est qu'il est difficile de distinguer la passion de l'âme produite directement par le corps (voir les articles 1-3) et cette passion qui accompagne une volonté de l'âme.

**Art. 21. Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps.**

Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme, et elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certaines pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent, étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même. Or encore que quelques-unes de ces imaginations soient des passions de l'âme, en prenant ce mot en sa plus propre et plus parfaite signification et qu'elles puissent être toutes ainsi nommées, si on le prend en une signification plus générale, toutefois, pour ce qu'elles n'ont pas une cause si notable et si déterminée que les perceptions que l'âme reçoit par l'entremise des nerfs et qu'elles semblent n'en être que l'ombre et la peinture, avant que nous les puissions bien distinguer, il faut considérer la différence qui est entre ces autres<sup>214</sup>.

**Art. 22. De la différence qui est entre les autres**

---

214. Encore une fois, le texte est ambigu. Mais en gros, Descartes continue de réduire la différence entre la passion de l'âme causée par l'âme et la passion de l'âme causée par le corps.

**perceptions.**

Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons les unes aux objets de dehors, qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou à quelques-unes de ses parties, et enfin les autres à notre âme<sup>215</sup>.

**Art. 23. Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.**

Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n'est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons<sup>216</sup> le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs et, par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments<sup>217</sup> différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux<sup>218</sup>.

---

215. Encore une fois, la dernière partie de la phrase réduit l'écart, ou la différence, entre l'âme et le corps. Les trois articles qui suivent expliquent les trois sortes de perceptions distinguées ici.

216. Entendons.

217. Sensations.

218. Cette sorte de perception est donc une passion selon le vocabulaire, la division et la pensée que propose Descartes .



**Art. 24. Des perceptions que nous rapportons à notre corps.**

Les perceptions que nous rapportons à notre corps, ou à quelques-unes de ses parties, sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous ; ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l'entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s'approche, ou bien, au contraire, la chaleur de la main et le froid de l'air auquel elle est exposée, sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous, sinon que, l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause<sup>219</sup>.

**Art. 25. Des perceptions que nous rapportons à notre âme.**

Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même et desquelles on ne connaît communément aucune cause

---

219. En somme, les sensations, et surtout les sensations tactiles rapportent au cerveau, et ainsi à l'âme, des *informations*, qui partent parfois du monde extérieur et parfois du corps, voire des informations qui sont la composition de deux sources ; c'est le cerveau qui distingue, voire décompose, les différentes sensations. Encore une fois, ces perceptions sont des passions.

prochaine à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs et quelquefois aussi par d'autres causes<sup>220</sup>. Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme, lorsqu'on prend ce mot en sa plus générale signification, toutefois on a coutume de la restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'âme même, et ce ne sont que ces dernières que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passion de l'âme<sup>221</sup>.

**Art. 26. Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits, peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.**

Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence, sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y

---

220. En somme, Descartes nomment les causes physiques et matérielles et ne nomment pas les autres causes, qui pourraient être spirituelles.

221. Descartes distingue les passions qui sont des perceptions sensibles des passions qui sont des émotions. Ces dernières semblent appartenir à l'âme en propre ; en revanche, elles sont comme les sensations qui appartiennent aux corps, par exemple, la douleur ou le bien-être, ou la chaleur interne, ou la plénitude du ventre et ainsi de suite.

excitent ; ce qui m'a fait dire en l'article 21 que celles-ci sont comme l'ombre et la peinture des autres. Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent<sup>222</sup>. Aussi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement<sup>223</sup> ; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion.

**Art. 27. La définition des passions de l'âme.**

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on

---

222. Descartes explique par la mécanique du corps les illusions dont l'expérience le pousse, dans la quatrième partie du *Discours*, à mettre en doute toutes les connaissances humaines qui dépendent des sens. Mais il affirme que les passions émotions ne sont pas sujettes à l'illusion : un désir est un désir, un plaisir est un plaisir, même si telle sensation qui l'accompagne peut ne pas être causé par le monde extérieur, ni même par le corps. Aussi, les émotions qu'on a quand on dort sont aussi vraies que les émotions qu'on a à l'état de veille.

223. Soient pas du tout.

peut généralement les définir<sup>224</sup> des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits<sup>225</sup>.

**Art. 28. Explication de la première partie de cette définition.**

On les peut nommer des perceptions, lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme ou des volontés, mais non point lorsqu'on s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes; car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures<sup>226</sup>. On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs et ne sont pas autrement connues par elle; mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-

---

224. Distinguer.

225. En somme, les émotions sont des passions dans le sens fort du terme, soit des réactions, et sont donc explicables par la mécanique du corps. Mais il y a quand même quelque chose qui appartient en propre à l'âme.

226. Descartes distingue donc les passions dites perceptions des connaissances purement intellectuelles, dont il donne quelques exemples dans la quatrième partie du *Discours*. Là, il dit que pour arriver aux connaissances fondamentales qu'il cherche, il faut pour ainsi dire mettre de côté les perceptions sensibles, qu'elles soient des passions ou des sensations.

à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions <sup>227</sup>.

**Art. 29. Explication de son autre partie.**

J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés qu'on ne peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause, qui les distingue derechef des autres sentiments <sup>228</sup>.

**Art. 30. Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement.**

Mais pour rendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il <sup>229</sup> est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent

---

227. Descartes rapproche, voire identifie, les passions et les sensations.

228. Descartes conserve donc la distinction entre les actes de volonté, qui dépendent de l'âme et seulement de l'âme, et les passions, qui dépendent du corps et des sensations et seulement d'eux.

229. Soit le corps.

tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes <sup>230</sup>.

**Art. 31. Qu'il y a une petite glande dans le cerveau, en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.**

Il est besoin de savoir aussi que bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres; et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur: le

---

230. Descartes touche ici à un problème particulièrement délicat, celui de la relation entre l'âme et le corps, ou le *lieu* de l'âme dans le corps. Il affirme que l'âme est pour ainsi dire le tout du corps et que le corps est l'ensemble des parties dont il est composé. Position problématique au mieux, et incompréhensible au pis. Il tente ainsi de s'opposer à la position scolastique, soit que l'âme était la forme du corps et donc qu'elle se trouvait pour ainsi dire partout dans le corps, mais sans être identique au corps. Le problème de Descartes est d'assurer le lien entre l'âme et le corps tout en assurant une distinction aussi grande possible entre les deux. C'est ce qu'on appelle le problème du dualisme cartésien. L'enjeu n'est pas seulement philosophique, mais encore théologique, puisque c'est tout le problème de la vie après la mort qui est en jeu dans ces distinctions.

cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens, et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits et, réciproquement, que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande <sup>231</sup>.

**Art. 32. Comment on connaît que cette glande est le principal siège de l'âme.**

La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles ; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les

---

231. Cette longue phrase, qui porte sur le lieu privilégié du corps qui assure le lien entre l'âme et le corps, soit la glande pinéale, se joue dans chacun des adverbess en *ment* qui la déterminent.

deux impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un<sup>232</sup>. Et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau, mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies, sinon ensuite de ce qu'elles sont en cette glande<sup>233</sup>.

**Art. 33. Que le siège des passions n'est pas dans le cœur.**

Pour l'opinion de ceux qui pensent que l'âme reçoit ses passions dans le cœur<sup>234</sup>, elle n'est aucunement<sup>235</sup> considérable, car elle n'est fondée que sur ce que les passions y font sentir quelque altération; et il est aisé à remarquer que cette altération n'est sentie, comme dans le cœur, que par l'entremise d'un petit nerf qui descend du cerveau vers lui, ainsi que la douleur est sentie comme dans le pied par l'entremise des nerfs du pied, et les

---

232. En somme, la glande pinéale, une partie du cerveau, est la base biologique de l'unité du moi et de la conscience. Cette position est différente de ce que les Anciens et le bon sens prétendaient, comme Descartes l'a indiqué en éliminant le cerveau dans son ensemble et le cœur comme bases biologiques de l'émotivité.

233. En somme, s'il y a quelque unité de la conscience, par exemple dans les émotions, cela tient non pas au cœur, mais à la glande pinéale.

234. Parmi lesquels il faut compter ceux qui suivent les principes de la biologie aristotélicienne.

235. N'est pas du tout.



astres sont aperçus comme dans le ciel par l'entremise de leur lumière et des nerfs optiques ; en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir ses passions qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres.

**Art. 34. Comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre.**

Concevons donc ici que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres ; et nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties qu'à l'occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles, ils ouvrent diversement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi, ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles ; ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue<sup>236</sup> entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit

---

<sup>236</sup>. Est suspendue de telle façon.

autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande; comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composé que, de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres<sup>237</sup>.

**Art. 35. Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau.**

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacune de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui regarde ses concavités; puis, de là, par l'entremise des esprits dont ses cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de la glande vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, lequel représente la même partie de cet animal, au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la

---

237. En somme, la glande pinéale est la base biologique des actes de volonté. On remarque cependant que la volonté doit aussi être affectée par les passions et sensations grâce à cette même glande pinéale.

glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal.

**Art. 36. Exemple de la façon que les passions sont excitées dans l'âme.**

Et, outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament<sup>238</sup> du corps ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport; car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie<sup>239</sup> dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir, et partie en ceux qui élargissent ou étrécissent tellement les orifices du cœur, ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang lui est envoyé, que, ce sang y étant raréfié d'autre façon<sup>240</sup> que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire qui sont propres à tenir ouverts ou bien à ouvrir derechef les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs; car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette

---

238. Selon le tempérament (ou l'équilibre ou la composition) particulier.

239. En partie.

240. D'une autre façon.

glande, lequel est institué de la nature<sup>241</sup> pour faire sentir à l'âme cette passion; et parce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait l'âme le sent principalement comme dans le cœur<sup>242</sup>.

**Art. 37. Comment il paraît qu'elles sont toutes causées par quelque mouvement des esprits.**

Et parce que le semblable<sup>243</sup> arrive en toutes les autres passions, à savoir qu'elles sont principalement causées par les esprits qui sont contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leur cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du cœur, ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou, en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion, on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus<sup>244</sup> en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits.

**Art. 38. Exemple des mouvements du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'âme.**

Au reste<sup>245</sup>, en même façon<sup>246</sup> que le cours que prennent

---

241. Par la nature.

242. En somme, même si on sent que la passion, ou émotion, se situe dans le cœur, et qu'on conclut que la cause première de la passion est le cœur, la vérité est autre : c'est la glande pinéale qui est l'organe essentiel de tout ce qu'on appellerait la vie intérieure.

243. La même chose.

244. Voir l'article 27.

245. Du reste.

246. De la même façon.

ces esprits vers les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue.

**Art. 39. Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes.**

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse; dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon et que le même mouvement de la glande qui, en quelques-uns, excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté <sup>247</sup>.

**Art. 40. Quel est le principal effet des passions.**

Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps; en sorte que le sentiment de la peur

---

247. Il semble donc que le courage, à la fois vertu et passion, est au fond le produit de réactions biologiques.

l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre et ainsi des autres<sup>248</sup>.

**Art. 41. Quel est le pouvoir de l'âme au regard du corps.**

Mais la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte ; et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions, à savoir ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par les corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause<sup>249</sup>. Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se

---

248. L'adjectif *principal* laisse donc la porte ouverte à une passion dont l'utilité, ou le rôle, n'est pas physique ou biologique ; du coup, Descartes affirme que l'utilité biologique est le sens ordinaire des passions. Reste à déterminer ce que serait l'effet *secondaire* des passions.

249. Après plusieurs articles qui réduisent l'initiative de la volonté humaine, et donc la liberté, Descartes rétablit la possibilité d'une âme qui soit source de ses actions. On remarquera cependant qu'après avoir affirmé le principe haut et fort, cette volonté qui ne peut jamais contrainte dépend en bonne partie du corps et des actions du corps. De plus, une fois cette remarque faite, Descartes retourne à l'analyse biologique des émotions plutôt que de parler de la religion, des institutions politiques et de l'éducation morale et de leur influence sur la volonté.

rapporte à cette volonté.

**Art. 42. Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir.**

Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées ; car ces traces ne sont autre chose sinon que<sup>250</sup> les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux ; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi, ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir.

**Art. 43. Comment l'âme peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.**

Ainsi, quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a

---

250. Ne sont pas autre que chose que le fait que. – La tournure de Descartes est non seulement alambiquée, mais incorrecte : les traces sont des effets rémanents de ce que les pores du cerveau ont déjà acquis une certaine facilité à être ouverts ; les traces sont donc une souplesse acquise d'une partie du corps, et non une partie du corps. De toute façon, il est clair que la facilité, ou la difficulté, à se souvenir est une fonction du cerveau et donc du corps.

jamais vue<sup>251</sup>, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée ; ainsi, quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté ; ainsi, enfin, quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet.

**Art. 44. Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande ; mais que, par industrie ou par habitude, on la peut joindre à d'autres.**

Toutefois, ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement ou quelque autre effet qui peut faire que nous l'excitons ; mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit ; et si on les veut disposer à regarder un objet fort proche, cette volonté fait qu'elle s'étrécit ; mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela, d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique en la façon qui est requise pour élargir et étrécir la prunelle avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des

---

251. L'expression « quelque chose » était autrefois du genre féminin.



objets éloignés ou proches. Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles, d'autant que l'habitude que nous avons acquise en apprenant à parler a fait que nous avons joint l'action de l'âme, qui, par l'entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvements plutôt qu'avec les mouvements mêmes<sup>252</sup>.

**Art. 45. Quel est le pouvoir de l'âme au regard de ses passions.**

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être joint avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui et choses semblables<sup>253</sup>.

---

252. En somme, Descartes décrit ce qu'on appelle aujourd'hui des réflexes conditionnés. Ces réflexes sont créés, voire sont utilisés, sans qu'on ne s'en rende compte.

253. En somme, la volonté agit sur les passions en produisant et entretenant des souvenirs ou des images qui produisent

**Art. 46. Quelle est la raison qui empêche que l'âme ne puisse entièrement disposer de ses passions.**

Il y a une raison particulière qui empêche l'âme de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions, laquelle m'a donné sujet de mettre ci-dessus<sup>254</sup> en leur définition qu'elles sont non seulement causées, mais aussi entretenues et fortifiées par quelque mouvement particulier des esprits. Cette raison est qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur et, par conséquent aussi, en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'âme, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut

---

mécaniquement d'autres passions différentes et opposées. Ainsi on peut pour ainsi dire utiliser des réflexes conditionnés de type moral. Voir l'article 211.

254. Voir l'article 27.

ordinairement la retenir ; si la peur incite les gens à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres <sup>255</sup>.

**Art. 47. En quoi consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et la supérieure de l'âme.**

Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté ; car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés <sup>256</sup>. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ; en sorte qu'il n'y a point en ceci

---

255. La volonté le peut, mais seulement d'ordinaire ; de plus, elle le peut, mais en produisant des images qui, à leur tour, produisent des émotions qui contrecarrent les émotions produites par les sensations. En somme, Descartes ne dit jamais que la volonté agit directement sur les passions en les réprimant.

256. Descartes pense l'homme comme une dualité : d'un côté il y a l'âme, de l'autre le corps ; il y a une certaine interaction entre les deux substances, de par la glande pinéale, mais il n'y a aucune dimension qui participerait des deux réalités. De plus, l'interaction qu'il décrit est si grande qu'on pourrait penser qu'à la limite le corps détermine l'âme.

d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, ainsi que j'ai dit ci-dessus<sup>257</sup>, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires et que la plus forte empêche l'effet de l'autre<sup>258</sup>. Or on peut distinguer deux sortes de mouvements excités par les esprits dans la glande : les uns représentent à l'âme les objets qui meuvent les sens, ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau et ne font aucun effort sur sa volonté ; les autres y font quelque effort, à savoir ceux qui causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent ; et, pour les premiers, encore qu'ils empêchent souvent les actions de l'âme ou bien qu'ils soient empêchés par elles, toutefois, à cause qu'ils ne sont pas directement contraires, on n'y remarque point de combats. On en remarque seulement entre les derniers et les volontés qui leur répugnent : par exemple, entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose ; et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit<sup>259</sup>, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des

---

257. Voir l'article 7.

258. Mais comme cela se passe dans la glande pinéale, il faut que l'impulsion, causée par l'âme, ait une base physique, soit, encore une fois, une image qui est reçue par le cerveau.

259. Voir l'article 45.

esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang n'est pas changée, ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer une même chose; et c'est de là qu'on a pris occasion d'imaginer en elle deux puissances qui se combattent. Toutefois, on peut encore concevoir quelque combat, en ce que souvent la même cause qui excite en l'âme quelque passion excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l'âme ne contribue point et lesquels elle arrête ou tâche d'arrêter sitôt qu'elle les aperçoit, comme on éprouve lorsque ce qui excite la peur fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui servent à remuer les jambes pour fuir et que la volonté qu'on a d'être hardi les arrête.

**Art. 48. En quoi consiste la force ou la faiblesse des âmes, et quel est le mal des plus faibles.**

Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme; car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes; mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, parce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie; et les âmes les plus faibles

de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, si l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort, ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse<sup>260</sup>.

**Art. 49. Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité.**

Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugements déterminés suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions ; et bien que souvent ces jugements soient faux et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes et penser que les âmes sont plus fortes

---

260. Il n'en reste pas moins que la fermeté de la volonté n'agirait pas sur les passions, et ne résisterait pas aux dites passions, si elle ne produisait quelques mouvements, quelques passions dans la glande pinéale. Or ces mouvements dépendent des sensations ou de l'imagination ou du souvenir.

ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements et résister aux passions présentes qui leur sont contraires<sup>261</sup>. Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité ; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur.

**Art. 50. Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.**

Et il est utile de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus<sup>262</sup>, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette

---

261. En somme, il peut arriver que l'âme ait des principes pour résister ou diriger les passions, lesquels principes ont pourtant comme base première des idées qui sont pour ainsi dire nées des passions. Il est même possible que cela soit ce qui arrive souvent, voire toujours.

262. Voir, par exemple, l'article 34.

signification plutôt que la figure de leur lettres ou bien le son de leurs syllabes. Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir<sup>263</sup>. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit<sup>264</sup> tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins, on dresse ordinairement les chiens couchants<sup>265</sup> en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent et que le bruit

---

263. En somme, Descartes explique mécaniquement ce qu'on appelle un traumatisme psychologique et ses effets. Cela est la figure extrême d'un réflexe conditionné.

264. Entend.

265. Soit les chiens de chasse.



qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent<sup>266</sup>. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner courage<sup>267</sup> à un chacun d'étudier à regarder ses passions ; car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire<sup>268</sup>.

---

266. En somme, Descartes explique mécaniquement ce qu'on appelle un réflexe conditionné chez les animaux.

267. Il y a peut-être ici un paradoxe : le courage est-il une passion ou une vertu ? Voir les articles 59 et 171. Si c'est le premier, on a une passion qui est produite par une idée et qui sert à établir de nouvelles idées qui permettront de diriger les passions ; si c'est le second, la nature de cette disposition n'est pas expliquée.

268. Il est évident aussi que, grâce à l'explication mécaniste de Descartes, le contrôle des passions pourrait se faire par le savoir technique qui opérerait directement sur les fondements biomécaniques des passions.

## **Seconde partie**

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

#### **Art. 51. Quelles sont les premières causes des passions.**

On connaît de ce qui a été dit ci-dessus que la dernière et plus prochaine <sup>269</sup> cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres ; il est besoin de rechercher leurs sources et d'examiner leurs premières causes ; or encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet <sup>270</sup>, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes <sup>271</sup> peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes les plus ordinaires et principales ; d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous

---

269. Proche.

270. Descartes présente ces deux causes des passions, l'âme, ou la volonté libre, et le hasard pour mieux les éliminer des considérations de la deuxième partie.

271. Toutes les mêmes passions.

les effets de ces objets.

**Art. 52. Quel est leur usage et comment on les peut dénombrer.**

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions de toutes les diversités<sup>272</sup> qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses<sup>273</sup>; c'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent<sup>274</sup> nos sens peuvent être mus par leurs objets; et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées.

**L'ordre et le dénombrement des passions**

**Art. 53. L'admiration.**

Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau, ou fort

---

<sup>272</sup>. De tous les aspects divers.

<sup>273</sup>. L'utilité est le facteur d'évaluation des choses et donc des productions des passions. Il est probable que cette façon de parler et de comprendre serait jugée réductrice par un aristotélicien ou un thomiste, soit par un de ces doctes qui sont les adversaires intellectuels de Descartes.

<sup>274</sup>. Qui nous paraissent utiles ou nuisibles.

différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en somme étonnés<sup>275</sup>; et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement<sup>276</sup> si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions; et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et nous le considérons sans passion.

**Art. 54. L'estime et le mépris, la générosité ou l'orgueil, et l'humilité ou la bassesse.**

À l'admiration est joint l'estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes; d'où viennent les passions, et ensuite les habitudes<sup>277</sup>, de magnanimité ou d'orgueil et d'humilité ou de bassesse.

---

275. Comme le montre la suite de la phrase, cette nouveauté ou cette différence a comme base le fait d'être convenable ou non, c'est-à-dire utile ou nuisible. Le nouveau qui surprend attire l'attention parce qu'il a à être évalué par rapport à l'utilité et la nocivité.

276. Le moindrement.

277. Par ce mot, Descartes suggère ce que les scolastiques appelaient une vertu : pour lui, une vertu est une passion qui s'est stabilisée, qui a créé une sorte de disposition acquise chez l'individu. Mais pour les scolastiques, la vertu morale est le résultat d'une composition entre un principe volontaire et rationnel et d'un principe émotionnel et corporel.

**Art. 55. La vénération et le dédain.**

Mais quand nous estimons ou méprisons d'autres objets que nous considérons comme des causes libres capables de faire du bien ou du mal, de l'estime vient la vénération et du simple mépris le dédain.

**Art. 56. L'amour et la haine.**

Or toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine<sup>278</sup>.

**Art. 57. Le désir.**

De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions; mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps et, considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien, ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours

---

278. Après la passion d'admiration et ses dérivés qui portent sur les choses convenables ou non, mais abstraction faite de leur utilité ou nocivité effectives, viennent les passions qui supposent une évaluation utilitaire explicite.

l'avenir<sup>279</sup>.

**Art. 58. L'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir.**

Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien, ou la fuite d'un mal, est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce. Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance, comme, au contraire, l'extrême crainte devient désespoir.

**Art. 59. L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.**

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre, encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous ; mais quand il nous est représenté comme en dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection<sup>280</sup> des moyens ou en l'exécution<sup>281</sup>. De la première, vient l'irrésolution, qui nous dispose à délibérer et prendre conseil. À la dernière, s'oppose le courage ou la hardiesse, dont l'émulation est une espèce. Et la lâcheté est contraire au courage, comme la peur ou l'épouvante à

---

279. En somme, même la stabilité dans le bien ou le mal est pensée comme une sorte de mouvement et on suppose qu'un effort est supposé pour que cette stabilité dure.

280. Difficulté dans le choix.

281. Ou dans l'action.

la hardiesse <sup>282</sup>.

**Art. 60. Le remords.**

Et si on est déterminé à quelque action avant que l'irrésolution fût ôtée, cela fait naître le remords de conscience, lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le présent et le passé <sup>283</sup>.

**Art. 61. La joie et la tristesse.**

Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.

**Art. 62. La moquerie, l'envie, la pitié.**

Mais lorsqu'il nous est représenté comme appartenant à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes; et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autre passion que la joie, en tant que c'est pour nous quelque bien de voir que les choses arrivent comme elles doivent <sup>284</sup>. Il y a seulement cette différence que la joie qui vient du bien est sérieuse, au lieu que celle qui vient du mal est accompagné de ris et de

---

282. Comme le montre le choix des mots de Descartes, il est encore une fois difficile de saisir si le courage, en principe une vertu, est distinct de la passion de la hardiesse et donc si la lâcheté est différente de la peur. Cette difficulté sera régulière dans la troisième partie du *Traité des passions*.

283. Encore une fois, la conscience, qu'un chrétien au moins n'identifie pas à une pure et simple passion, la conscience donc est une passion pour Descartes.

284. Encore une fois, ce qui pourrait être indépendant de l'individu est ramené à une certaine utilité.

moquerie. Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie et le mal la pitié, qui sont des espèces de tristesse. Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir, en tant que l'opinion qu'on a qu'ils adviendront les représente comme présents.

**Art. 63. La satisfaction de soi-même et le repentir.**

Nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé. Et le bien qui a été fait par nous-mêmes nous donne une satisfaction, qui est la plus douce de toutes les passions, au lieu que le mal excite le repentir, qui est la plus amère<sup>285</sup>.

**Art. 64. La faveur et la reconnaissance.**

Mais le bien qui a été fait par d'autres est cause que nous avons pour eux de la faveur, encore que ce ne soit point à nous qu'il ait été fait<sup>286</sup>; et si c'est à nous, à la faveur nous joignons la reconnaissance.

**Art. 65. L'indignation et la colère.**

Tout de même, le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi

---

285. Descartes n'explique pas l'éminence de ces deux passions. En revanche, ce qu'il dit ici sera repris quand dans la troisième partie, il traitera de la générosité. Voir III.149 et suivants.

286. Ici, il est possible que l'intérêt ne soit pas en jeu. Pourtant, comme le montre l'article 62, il est probable qu'un intérêt soit en jeu, sans qu'on en ait conscience ou sans que Descartes ne veuille le dire.



la colère<sup>287</sup>.

**Art. 66. La gloire et la honte.**

De plus, le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire<sup>288</sup> et le mal de la honte<sup>289</sup>.

**Art. 67. Le dégoût, le regret et l'allégresse.**

Et quelquefois la durée du bien cause l'ennui ou le dégoût, au lieu que celle du mal diminue la tristesse. Enfin, du bien passé vient le regret, qui est une espèce de tristesse, et du mal passé vient l'allégresse, qui est une espèce de joie.

**Art. 68. Pourquoi ce dénombrement des passions est différent de celui qui est communément reçu.**

Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit<sup>290</sup>, mais ce n'est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la

---

287. Même remarque.

288. De la fierté.

289. Cette passion, et la donnée réelle qui en est le référent, soit les autres êtres humains, ou Dieu, n'est pas examinée ici. Mais elle jouera un rôle important dans la troisième partie.

290. Voir, par exemple, l'analyse aristotélicienne des passions dans *Rhétorique* 1378a19-1388b30 et l'analyse thomiste des passions dans la *Somme théologique* I<sup>a</sup> II<sup>æ</sup> questions 22-48. – C'est une constante des textes des fondateurs de la modernité qu'on reconnaisse, voire qu'on souligne, l'originalité d'une pensée, voire la rupture qui est opérée par rapport aux Anciens. Voir, par exemple, Machiavel, *Le Prince*, chapitres 15 et 25, ou Bacon, *La Nouvelle Méthode*, *passim*.

partie sensitive de l'âme deux appétits, qu'ils nomment l'un *concupiscible*, l'autre *irascible*. Et parce que je ne connais en l'âme aucune distinction de parties, ainsi que je l'ai dit ci-dessus<sup>291</sup>, cela me semble ne signifier autre chose sinon<sup>292</sup> qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions les poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère<sup>293</sup>. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales à cause qu'on en pourrait encore distinguer plusieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini.

**Art. 69. Qu'il n'y a que six passions primitives.**

Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles, à savoir l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la

---

291. Voir les articles 7 et 47.

292. Cela ne me semble signifier rien d'autre.

293. La raison que Descartes ne comprend pas, semble-t-il, remonte à une distinction entre l'*érôs* et *thumos*, qu'on trouve chez Platon, par exemple : pour les Anciens, il y a le désir sans plus et le désir qui implique de l'effort et une certaine idée de ce qui est juste et respectable. On pourrait dire que l'élimination des facteurs religieux, politiques et éthiques, ou du moins leur réduction à une dimension biologique sans plus, est un élément essentiel de la pensée de Descartes sur les passions humaines.

tristesse; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. C'est pourquoi, afin que leur multitude n'embrasse point les lecteurs, je traiterai ici séparément des six primitives; et par après, je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine.

**Art. 70. De l'admiration; sa définition et sa cause.**

L'admiration est une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui semblent rares et extraordinaires<sup>294</sup>. Ainsi elle est causée, premièrement, par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré; puis ensuite, par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour l'y fortifier et conserver; comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée<sup>295</sup>.

**Art. 71. Qu'il n'arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion.**

Et cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le

---

294. Voir l'article , et la note qui s'y trouve.

295. Il y a donc un mécanisme naturel par lequel une connaissance, et surtout une connaissance nouvelle, provoque la recherche d'une connaissance plus appuyée.

mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance.

**Art. 72. En quoi consiste la force de l'admiration.**

Ce qui n'empêche pas qu'elle ait beaucoup de force à cause de la surprise, c'est-à-dire de l'arrivement<sup>296</sup> subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion ; en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles. Et la force dépend de deux choses, à savoir de la nouveauté et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui, étant faibles d'abord et ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés. Il est certain aussi que les objets des sens qui sont nouveaux touchent le cerveau en certaines parties auxquelles il n'a point coutume d'être touché ; et que ces parties étant plus tendres ou moins fermes que celles qu'une agitation fréquente a endurcies, cela augmente l'effet des mouvements qu'ils y excitent. Ce qu'on ne trouvera pas incroyable si l'on considère que c'est une pareille raison qui fait que les plantes de nos pieds étant accoutumées à un attouchement assez rude par la pesanteur du corps qu'elles portent, nous ne sentons que fort peu cet attouchement quand nous marchons ; au lieu qu'un autre beaucoup moindre et plus

---

296. De l'arrivée.

doux dont on les chatouille nous est presque insupportable, à cause qu'il ne nous est pas ordinaire<sup>297</sup>.

**Art. 73. Ce que c'est que l'étonnement.**

Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leur cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elles les y pousse quelquefois tous, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression qu'il n'y en a aucuns<sup>298</sup> qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau. Ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance C'est cela qu'on appelle communément être étonné; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais.

**Art. 74. À quoi servent toutes les passions et à quoi elles nuisent.**

Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus<sup>299</sup>, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve et qui pourraient

---

297. La comparaison que propose Descartes fait voir que l'explication de la force de l'admiration se fait par des facteurs tout à fait physiques.

298. En français contemporain, on mettrait ce pronom au singulier.

299. Voir l'article 52.

facilement, sans cela, en être effacées<sup>300</sup>. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin, ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.

**Art. 75. À quoi sert particulièrement l'admiration.**

Et on peut dire en particulier de l'admiration qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées; car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire; et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent des choses que nous avons vues; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire<sup>301</sup>. Or encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion ou bien aussi par l'application de notre entendement que notre

---

300. Il faut distinguer l'utilité éventuelle de cette passion, qui est présentée ici, de l'utilité pour l'individu qui en est le fondement psychologique. L'une et l'autre utilités sont distinctes, mais l'une explique l'autre.

301. Cette façon de décrire l'étonnement et la connaissance qui s'ensuit est bien différente de celle d'Aristote, entre autres, parce que la finalité naturelle n'entre pas en ligne de compte: pour Descartes, la recherche de la connaissance est le résultat d'un mécanisme qui est au mieux utilitaire, au pis accidentel; pour Aristote, l'étonnement s'explique par la nature de l'homme, un animal raisonnable, et par la finalité de la raison, la connaissance des causes du Tout. Voir les premières lignes de la *Métaphysique*.

volonté détermine à une attention et réflexion particulière<sup>302</sup>. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares<sup>303</sup>. Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorants.

**Art. 76. En quoi elle peut nuire et comment on peut suppléer à son défaut et corriger son excès.**

Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées que non pas qu'on admire trop peu<sup>304</sup>. Et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison. C'est pourquoi, encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, parce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous en délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine; mais il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès que d'acquérir la connaissance de plusieurs choses et de

---

302. Il faut noter le singulier qui suggère que l'attention et la réflexion sont une seule et même chose.

303. Encore une fois, la distinction faite ici suppose quand même que la rareté est tôt ou tard estimée par rapport à l'utilité, ou la nocivité, éventuelle de ce qui est perçu.

304. En clair, l'étonnement est plus fréquent que l'absence d'admiration; admirer trop et s'étonner, c'est la même chose. Voir l'article 73 fin.

s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges <sup>305</sup>.

**Art. 77. Que ce ne sont ni les plus stupides ni les plus habiles qui sont les plus portés à l'admiration.**

Au reste, encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hébétés et stupides qui ne sont point portés de leur naturel à l'admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit y soient toujours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance.

**Art. 78. Que son excès peut passer en habitude lorsque l'on manque de le corriger.**

Et bien que cette passion semble diminuer par l'usage, à cause que plus on rencontre de choses rares qu'on admire, plus on s'accoutume à cesser de les admirer et à penser que toutes celles qui se peuvent présenter par après sont vulgaires, toutefois, lorsqu'elle est excessive, et qu'elle fait qu'on arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connaissance, elle laisse après soi une habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent, pourvu qu'ils lui paraissent tant soit peu nouveaux. Et c'est ce qui fait durer la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux,

---

305. En clair, réfléchir est un bien parce qu'il réduit l'étonnement et donc rend l'admiration, et ses bons effets, plus régulier. Pour le dire autrement, l'étonnement, qui engendre la superstition et la disponibilité à la superstition se guérit par l'habitude de la réflexion.



c'est-à-dire qui recherchent les raretés seulement pour les admirer et non point pour les connaître; car ils deviennent peu à peu si admiratifs que des choses de nulle importance ne sont pas moins capables de les arrêter que celles dont la recherche est plus utile<sup>306</sup>.

**Art. 79. Les définitions de l'amour et de la haine.**

L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes, et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme<sup>307</sup>.

**Art. 80. Ce que c'est que se joindre ou séparer de volonté.**

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à

---

306. Encore une fois, il y a ici une critique sous-entendue d'Aristote. Certes ce dernier, comme Descartes, dénonce la curiosité, mais il la définit autrement, puisque l'utilité pratique des connaissances n'est pas pour lui le critère pour estimer les connaissances, au contraire. Voir encore une fois les premières lignes de la *Métaphysique*.

307. Encore une fois, Descartes distingue l'âme du corps, mais il n'est pas facile de comprendre ce à quoi il se réfère en parlant ainsi.

l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine, on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion<sup>308</sup>.

**Art. 81. De la distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance.**

Or on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime<sup>309</sup>; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui les choses qu'on croit lui être convenables; ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder et d'être associé avec

---

308. Cette façon de concevoir l'amour, et la haine, a encore quelque chose de paradoxal pour un aristotélicien ou un thomiste. On dirait qu'on élimine les différences ontologiques, les différences de hiérarchie, qui sont cruciales quand on parle de l'amour pour un Ancien. L'article suivant qui oblitère la distinction entre amour de bienveillance et amour de concupiscence montre que Descartes est conscient encore une fois d'innover. Ce qui est dit ici est difficile à réconcilier avec l'article 83.

309. Voir, par exemple, *Somme théologique* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, question 26, article 4.

lui d'une autre façon que de volonté, on le désire<sup>310</sup>; ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour.

**Art. 82. Comment des passions fort différentes  
conviennent en ce qu'elles participent de l'amour.**

Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer; car, par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles, toutefois, en ce qu'elles participent de l'amour, elles sont semblables. Mais les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion et n'en ont point pour les objets mêmes, pour lesquels ils ont seulement du désir mêlé avec d'autres passions particulières, au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà; mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, parce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens et ne craint pas de se perdre pour les sauver<sup>311</sup>. L'affection que les gens

---

310. Tout désir est en fin de compte un désir de consommation, ou, pour parler comme les Anciens, un désir de concupiscence.

311. En parlant ainsi Descartes fait, presque, l'économie de la considération de la supériorité, ou de l'infériorité, ontologique. L'article suivant la rétablira tout à fait, semble-t-il.

d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre <sup>312</sup>.

**Art. 83. De la différence qui est entre la simple affection, l'amitié et la dévotion.**

On peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime à comparaison <sup>313</sup> de soi-même; car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval; mais à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on pense qu'on en est aimé, et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot, lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car d'autant qu'en toutes

---

312. Soit du désir de posséder ou consommer.

313. En comparaison.

on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre ; ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s'étaient dévoués<sup>314</sup>.

**Art. 84. Qu'il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour.**

Au reste, encore que la haine soit directement opposée à l'amour, on ne la distingue pas toutefois en autant d'espèces, à cause qu'on ne remarque pas tant la différence qui est entre les maux desquels on est séparé de volonté qu'on fait celle qui est entre les biens auxquels on est joint.

**Art. 85. De l'agrément et de l'horreur.**

Et je ne trouve qu'une seule distinction considérable qui soit pareille en l'une et en l'autre. Elle consiste en ce que les objets tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'âme par les sens extérieurs, ou bien par

---

314. Il est remarquable que Descartes ne dise rien de la possibilité de mourir pour son Dieu, qui est pourtant la figure supérieure de cette passion. Cela est d'autant plus étonnant qu'il vivait à une époque où les guerres de religion ont fait plusieurs morts, non seulement parce qu'on tuait au nom de Dieu, mais parce qu'on mourrait en son nom.

les intérieurs et par sa propre raison ; car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature ; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres ; d'où naissent deux espèces d'amour, à savoir celle qu'on a pour les choses bonnes et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne la pas confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour ; et de là naissent en même façon deux espèces de haine, l'une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l'autre à celles qui sont laides ; et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion, afin de la distinguer. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour et de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité ; en sorte que de toutes les passions, ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder<sup>315</sup>.

**Art. 86. La définition du désir.**

La passion du désir est une agitation de l'âme causée par

---

315. En conséquence, la beauté, et la laideur, est dépréciée par Descartes : elle semble être indépendante de toute évaluation morale, et surtout dépendante des sens. Il ne reste donc plus que la bonté, et la méchanceté, comme évaluation naturelle, ou du moins solide.

les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et, de plus, l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir.

**Art. 87. Que c'est une passion qui n'a point de contraire.**

Je sais bien que, communément dans l'École<sup>316</sup>, on oppose la passion qui tend à la recherche du bien, laquelle seule on nomme désir, à celle qui tend à la fuite du mal, laquelle on nomme aversion<sup>317</sup>. Mais d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant, par exemple, les richesses, on fuit nécessairement la pauvreté, en fuyant les maladies on recherche la santé, et ainsi des autres, il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien et ensemble<sup>318</sup> à la fuite du mal qui lui est contraire<sup>319</sup>. J'y remarque seulement cette différence que le désir qu'on a

---

316. L'École, c'est-à-dire chez les scolastiques, soit les disciples de Thomas d'Aquin et donc d'Aristote.

317. Voir, par exemple, Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, question 23, article 4. Il n'en reste pas moins que Thomas d'Aquin n'a à peu près rien à dire sur le contraire du désir. Voir question 30, article 2, ad 3.

318. À la fois.

319. Cette remarque, valide sans doute, aurait pu être faite plus tôt, ce qui aurait obligé Descartes de dire que l'amour et la haine ne sont au fond que les deux côtés d'une même passion. Voir l'article 140.

lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour et ensuite d'espérance et de joie ; au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse ; ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même. Mais si on veut le considérer lorsqu'il se rapporte également en même temps à quelque bien pour le rechercher et au mal opposé pour l'éviter, on peut voir très évidemment que ce n'est qu'une seule passion qui fait l'un et l'autre.

**Art. 88. Quelles sont ses diverses espèces.**

Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche ; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connaître, diffère beaucoup du désir de gloire, et celui-ci du désir de vengeance, et ainsi des autres. Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine et que les plus considérables et les plus forts sont ceux qui naissent de l'agrément et de l'horreur.

**Art. 89. Quel est le désir qui naît de l'horreur.**

Or encore que ce ne soit qu'un même désir qui tend à la recherche d'un bien et à la fuite d'un mal qui lui est contraire, ainsi qu'il a été dit<sup>320</sup>, le désir qui naît de l'agrément ne laisse pas d'être fort différent de celui qui naît de l'horreur ; car cet agrément et cette horreur, qui véritablement sont contraires, ne sont pas le bien et le mal qui servent d'objets à ces désirs, mais seulement deux émotions de l'âme qui la disposent à rechercher deux choses fort différentes ; à savoir : l'horreur est

---

320. Voir l'article 87.



instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée<sup>321</sup>, en sorte que, bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante, ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent d'abord autant d'émotion que si un péril de mort très évident s'offrait aux sens, ce qui fait subitement naître l'agitation qui porte l'âme à employer toutes ses forces pour éviter un mal si présent; et c'est cette espèce de désir qu'on appelle communément la fuite ou l'aversion.

**Art. 90. Quel est celui qui naît de l'agrément.**

Au contraire, l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agréé comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme, ce qui fait qu'on désire très ardemment cette jouissance. Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agréments et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissants; car, par exemple, la beauté des fleurs nous incite seulement à les regarder et celle des fruits à les manger. Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même; car, avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié,

---

321. Ainsi la mort, et la mort subite et surprenante, est le mal le plus grand pour la plupart des humains, lesquels jugent du mal en s'appuyant sur leurs sens.

en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables<sup>322</sup>. Et encore qu'on voie plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque chose en une qui agrée davantage que ce qu'on remarque au même temps dans les autres, cela détermine l'âme à sentir pour celle-là seule toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite<sup>323</sup>. Aussi a-t-il de plus étranges effets, et c'est lui qui sert de principale matière aux faiseurs de romans et aux poètes<sup>324</sup>.

**Art. 91. La définition de la joie.**

La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme siens. Je

---

322. L'amour sexuel est donc le plus grand bien de l'avis de la majorité, comme la mort est le plus grand des maux. On sent que ce n'est pas le cas pour Descartes : chez lui, c'est la connaissance et l'ignorance qui ont ce statut. Mais le statut de la connaissance est pour lui différent de ce qu'en pensent les Anciens, et tout particulièrement Aristote.

323. Voir l'article 79.

324. Cet article suffit pour faire voir à quel point l'analyse de Descartes est différente de celle des faiseurs de romans et des poètes. Et le terme de *faiseurs* suffit pour faire sentir l'opinion de Descartes sur la validité comparée de ces deux analyses.

dis que c'est en cette émotion que consiste la jouissance du bien ; car en effet l'âme ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu'elle possède ; et pendant qu'elle n'a aucune joie, on peut dire qu'elle n'en jouit pas plus que si elle ne les possédait point. J'ajoute aussi que c'est du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien, afin de ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient de l'âme et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien<sup>325</sup>. Il est vrai que pendant que l'âme est jointe au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion ; car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien, encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au corps qu'il ne soit point du tout imaginable, l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie<sup>326</sup>.

**Art. 92. La définition de la tristesse.**

La tristesse est une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. Et il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée.

---

325. On notera qu'il n'est plus question du cerveau.

326. Cette remarque est applicable à toutes les autres passions, en autant qu'elles sont purement spirituelles.

**Art. 93. Quelles sont les causes de ces deux passions.**

Or lorsque la joie ou la tristesse intellectuelle excite ainsi celle qui est une passion, leur cause est assez évidente ; et on voit de leurs définitions que la joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien, et la tristesse de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut. Mais il arrive souvent qu'on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes, à savoir lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'âme, quelquefois à cause qu'ils n'appartiennent qu'au corps, et quelquefois aussi, encore qu'ils appartiennent à l'âme, à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau<sup>327</sup>.

**Art. 94. Comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps, et en quoi consistent le chatouillement et la douleur.**

Ainsi lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau ; et l'on se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache pas qu'il le soit. Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la

---

327. On a de la peine à voir comment ces passions soient possibles : elle supposent à la fois la conscience et l'inconscience. Les articles qui suivent s'efforcent d'élucider ce paradoxe.

plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie et recevoir des chatouillements qui déplaisent. Mais la cause qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement est que tout ce qu'on nomme chatouillement, ou sentiment agréable, consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui serait capable de leur nuire, s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fût pas bien disposé ; ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle, étant instituée de la nature<sup>328</sup> pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie. C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant. Et la cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs ; en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables, excepté lorsqu'ils causent quelques biens qu'elle estime plus qu'eux.

---

328. Etant instituée par la nature.

**Art. 95. Comment elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'âme ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent ; comme sont les plaisirs qu'on prend à se hasarder ou à se souvenir du mal passé.**

Ainsi le plaisir que prennent souvent les jeunes gens à entreprendre des choses difficiles et à s'exposer à de grands périls, encore même qu'ils n'en espèrent aucun profit ni aucune gloire, vient en eux de ce que la pensée qu'ils ont que ce qu'ils entreprennent est difficile fait une impression dans leur cerveau qui, étant jointe avec celle qu'ils pourraient former s'ils pensaient que c'est un bien de se sentir assez courageux, assez heureux, assez adroit ou assez fort pour oser se hasarder à tel point, est cause qu'ils y prennent plaisir<sup>329</sup>. Et le contentement qu'ont les vieillards lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts vient de ce qu'ils se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister<sup>330</sup>.

**Art. 96. Quels sont les mouvements du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes.**

Les cinq passions que j'ai ici commencé à expliquer sont tellement jointes ou opposées les unes aux autres qu'il est plus aisé de les considérer toutes ensemble que de traiter séparément de chacune, ainsi qu'il a été traité de l'admiration ; et leur cause n'est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du

---

329. Il est remarquable que l'explication de Descartes fait abstraction de ce qu'on pourrait appeler le beau moral ou la dimension publique ou sociale ou religieuse de l'émotivité.

330. La même remarque s'appliquerait ici.

corps, en tant qu'elles servent à la production du sang et ensuite des esprits ; car, encore que toutes les veines conduisent le sang qu'elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui des quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres ; et il arrive aussi que les ouvertures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l'autre <sup>331</sup>.

**Art. 97. Les principales expériences qui servent à connaître ces mouvements en l'amour.**

Or en considérant les diverses altérations que l'expérience fait voir dans notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions, je remarque en l'amour, quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume ; qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine ; et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé <sup>332</sup>.

**Art. 98. En la haine.**

Je remarque, au contraire, en la haine que le pouls est inégal et plus petit, et souvent plus vite ; qu'on sent des

---

331. On voit ici poindre les principes de la thérapie psychologique cartésienne : puisque les passions sont causées au moins en partie, pour ne pas dire tout à fait, par les mouvements physiques du corps humain, le contrôle du corps humain est en fin de compte le contrôle, au moins partiel, du *cœur* humain.

332. Cette ultime remarque, assez incongrue quand on parle d'amour, est tout à fait dans l'esprit de Descartes. Voir, encore et toujours, *Discours IV 2*.

froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine ; que l'estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu'on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs<sup>333</sup>.

**Art. 99. En la joie.**

En la joie, que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ou si grand qu'en l'amour ; et qu'on sent une chaleur agréable, qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les parties extérieures du corps avec le sang qu'on voit y venir en abondance ; et que cependant on perd quelquefois l'appétit, à cause que la digestion se fait moins que de coutume.

**Art. 100. En la tristesse.**

En la tristesse que le pouls est faible et lent ; et qu'on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du corps ; et que, cependant, on ne laisse pas d'avoir quelquefois bon appétit et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir, pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse.

**Art. 101. Au désir.**

Enfin, je remarque cela de particulier dans le désir qu'il agite le cœur plus violemment qu'aucune autre passion et fournit au cerveau plus d'esprits, lesquels, passant de là dans les muscles, rendent tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles.

<sup>333</sup>. En somme, la haine rend malade.



**Art. 102. Le mouvement du sang et des esprits en l'amour.**

Ces observations, et plusieurs autres qui seraient trop longues à écrire, m'ont donné sujet<sup>334</sup> de juger que, lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire<sup>335</sup>, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promptement vers le cœur sans s'arrêter dans le foie, et qu'y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et en repassant par le cœur; ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire; et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour<sup>336</sup>.

**Art. 103. En la haine.**

Au contraire, en la haine, la première pensée de l'objet qui

334. M'ont donné des raisons.

335. Ce nerf de la sixième paire, issu de la classification galénique, ne correspond pas à la notation moderne des nerfs : il correspond aux neuvième, dixième et onzième paires de la notation moderne.

336. Cette dernière proposition dit en toutes lettres ce qui était sous-entendu ailleurs : la passion de l'amour est un ensemble d'actions et de réactions biomécaniques. Voir aussi l'article 124.

donne de l'aversion conduit tellement les esprits qui sont dans le cerveau vers les muscles de l'estomac et des intestins qu'ils empêchent que le suc des viandes ne se mêle avec le sang en resserrant toutes les ouvertures par où il a coutume d'y couler; et elle les conduit aussi tellement vers les petits nerfs de la rate et de la partie inférieure du foie, où est le réceptacle de la bile, que les parties du sang qui ont coutume d'être rejetées vers ces endroits-là en sortent et coulent avec celui qui est dans les rameaux de la veine cave vers le cœur; ce qui cause beaucoup d'inégalités en sa chaleur, d'autant que le sang qui vient de la rate ne s'échauffe et ne se raréfie qu'à peine, et qu'au contraire celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est toujours le fiel, s'embrasse et se dilate fort promptement; ensuite de quoi les esprits qui vont au cerveau ont aussi des parties fort inégales et des mouvements fort extraordinaires; d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui s'y trouvent déjà imprimées et disposent l'âme à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume.

**Art. 104. En la joie.**

En la joie, ce ne sont pas tant les nerfs de la rate, du foie, de l'estomac ou des intestins qui agissent que ceux qui sont en tout le reste du corps, et particulièrement celui qui est autour des orifices du cœur, lequel, ouvrant et élargissant ces orifices, donne moyen au sang, que les autres nerfs chassent des veines vers le cœur, d'y entrer et d'en sortir en plus grande quantité que de coutume; et parce que le sang qui entre alors dans le cœur y a déjà passé et repassé plusieurs fois, étant venu des artères dans les veines, il se dilate fort aisément et produit des

esprits dont les parties, étant fort égales et subtiles, sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'âme des pensées gaies et tranquilles.

**Art. 105. En la tristesse.**

Au contraire, en la tristesse, les ouvertures du cœur sont fort rétrécies par le petit nerf qui les environne et le sang des veines n'est aucunement agité, ce qui fait qu'il en va fort peu vers le cœur ; et cependant les passages par où le suc des viandes coule de l'estomac et des intestins vers le foie demeurent ouverts, ce qui fait que l'appétit ne diminue point, excepté lorsque la haine, laquelle est souvent jointe à la tristesse, les ferme.

**Art. 106. Au désir.**

Enfin la passion du désir a cela de propre que la volonté qu'on a d'obtenir quelque bien, ou de fuir quelque mal, envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le cœur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu'en recevant plus grande abondance que de coutume, il envoie plus grande quantité d'esprits vers le cerveau, tant pour y entretenir, et fortifier, l'idée de cette volonté que pour passer de là dans tous les organes des sens et tous les muscles qui peuvent être employés pour obtenir ce qu'on désire.

**Art. 107. Quelle est la cause de ces mouvements en l'amour.**

Et je déduis les raisons de tout ceci de ce qui a été dit ci-

dessus<sup>337</sup>, qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que, lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi: comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu'ils ne peuvent rien boire ou manger par après qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion; et pareillement qu'ils ne peuvent penser à l'aversion qu'on a des médecines que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entraît dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie; ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait, et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles, qui pouvaient presser ou agiter les parties d'où il était venu vers le cœur, pour faire qu'elles lui en envoyassent davantage; et ces parties étaient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme peuvent presser; c'est pourquoi, ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour<sup>338</sup>.

---

337. Voir l'article 50, par exemple.

338. Encore une fois, Descartes a donc les principes bio-mécaniques de ce qu'on appelle le réflexe conditionné. Mais on voit aussi que le réflexe conditionné est fondé tôt ou tard dans un réflexe primitif, ou naturel, qui est le fondement de celui qui est acquis. Du coup, il y a une sorte d'amour naturel, dont les caractéristiques sont eux aussi bio-mécaniques.

**Art. 108. En la haine.**

Quelquefois, au contraire, il venait quelque suc étranger vers le cœur, qui n'était pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvait éteindre; ce qui était cause que les esprits qui montaient du cœur au cerveau excitaient en l'âme la passion de la haine; et en même temps aussi ces esprits allaient du cerveau vers les nerfs qui pouvaient pousser du sang de la rate et des petites veines du foie vers le cœur, pour empêcher ce suc nuisible d'y entrer, et de plus vers ceux qui pouvaient repousser ce même suc vers les intestins et vers l'estomac, ou aussi quelquefois obliger l'estomac à le vomir; d'où vient que ces mêmes mouvements ont coutume d'accompagner la passion de la haine. Et on peut voir à l'œil<sup>339</sup> qu'il y a dans le foie quantité de veines ou conduits assez larges par où le suc des viandes peut passer de la veine porte en la veine cave, et de là au cœur, sans s'arrêter aucunement au foie; mais il y en a aussi une infinité d'autres plus petites où il peut s'arrêter et qui contiennent toujours du sang de réserve, ainsi que fait aussi la rate; lequel sang, étant plus grossier que celui qui est dans les autres parties du corps, peut mieux servir d'aliment au feu qui est dans le cœur quand l'estomac et les intestins manquent de lui en fournir.

**Art. 109. En la joie.**

Il est aussi quelquefois arrivé au commencement de notre vie que le sang contenu dans les veines était un aliment

---

339. Pour suivre à la lettre les remarques de Descartes, il faut donc qu'on fasse des expérimentations en général, et des expérimentations en particulier sur le corps humain.

assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur et qu'elles en contenaient en telle quantité qu'il n'avait pas besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs; ce qui a excité en l'âme la passion de la joie, et a fait en même temps que les orifices du cœur se sont plus ouverts que de coutume et que les esprits coulant abondamment du cerveau, non seulement les nerfs qui servent à ouvrir ces orifices, mais aussi généralement en tous les autres qui poussent le sang des veines vers le cœur, empêchent qu'il n'y en vienne de nouveau du foie, de la rate, des intestins et de l'estomac; c'est pourquoi ces mêmes mouvements accompagnent la joie.

**Art. 110. En la tristesse.**

Quelquefois, au contraire, il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit avoir fait sentir à l'âme sa première tristesse, au moins celle qui n'a point été jointe à la haine. Cela même a fait aussi que les orifices du cœur se sont étrécis, à cause qu'ils ne reçoivent que peu de sang et qu'une assez notable partie de ce sang est venue de la rate, à cause qu'elle est comme le dernier réservoir qui sert à en fournir au cœur lorsqu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs; c'est pourquoi les mouvements des esprits et des nerfs qui servent à étrécir ainsi les orifices du cœur et à y conduire du sang de la rate accompagnent toujours la tristesse.

**Art. 111. Au désir.**

Enfin, tous les premiers désirs que l'âme peut avoir eus lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables et de repousser celles qui lui étaient nuisibles; et ç'a été pour

ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens en toutes les façons qu'ils les peuvent mouvoir ; ce qui est cause que maintenant, lorsque l'âme désire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir qu'il n'a coutume d'être sans cela. Et lorsqu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les désirs de l'âme plus forts et plus ardents.

**Art. 112. Quels sont les signes extérieurs de ces passions.**

Ce que j'ai mis ici fait assez entendre la cause des différences du pouls et de toutes les autres propriétés que j'ai ci-dessus attribuées à ces passions<sup>340</sup>, sans qu'il soit besoin que je m'arrête à les expliquer davantage. Mais parce que j'ai seulement remarqué en chacune ce qui s'y peut observer lorsqu'elle est seule, et qui sert à connaître les mouvements du sang et des esprits qui les produisent, il me reste encore à traiter de plusieurs signes extérieurs qui ont coutume de les accompagner et qui se remarquent bien mieux lorsqu'elles sont mêlées plusieurs ensemble, ainsi qu'elles ont coutume d'être, que lorsqu'elles sont séparées. Les principaux de ces signes sont les actions des yeux et du visage, les changements de couleur, les tremblements, la langueur, la pâmoison, les ris, les larmes, les gémissements et les soupirs<sup>341</sup>.

---

340. Voir les articles 97 et suivants.

341. En bon biologiste/médecin, Descartes explique comment les causes cachées des diverses passions produisent des symptômes visibles.

**Art. 113. Des actions des yeux et du visage.**

Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare ; et cela est si manifeste en quelques-unes que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux, ou s'il ne l'est pas. Mais encore qu'on s'aperçoive aisément ces actions des yeux et qu'on sache ce qu'elles signifient, il n'est pas aisé pour cela de les décrire, à cause que chacune est composée de plusieurs changements qui arrivent au mouvement et en la figure de l'œil, lesquels sont si particuliers, et si petits, que chacun d'eux ne peut être aperçu séparément, bien que ce qui résulte de leur conjonction soit fort aisé à remarquer. On peut dire quasi le même des actions du visage qui accompagnent aussi les passions ; car bien qu'elles soient plus grandes que celles des yeux, il est toutefois malaisé de les distinguer, et elles sont si peu différentes qu'il y a des hommes qui font presque la même mine lorsqu'ils pleurent que les autres lorsqu'ils rient. Il est vrai qu'il y a en a quelques-unes qui sont assez remarquables, comme sont les rides du front en la colère, et certains mouvements du nez et des lèvres en l'indignation et en la moquerie ; mais elles ne semblent pas tant être naturelles que volontaires. Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l'âme lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement le contraire ; en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer<sup>342</sup>.

---

342. L'interaction entre l'âme et le corps, plus exactement entre la volonté et les passions est illustrée ici. Mais il est manifeste du



**Art. 114. Des changements de couleur.**

On ne peut pas si facilement empêcher de rougir ou de pâlir lorsque quelque passion y dispose, parce que ces changements ne dépendent pas des nerfs et des muscles, ainsi que les précédents, et qu'ils viennent plus immédiatement du cœur, lequel on peut nommer la source des passions, en tant qu'il prépare le sang et les esprits à les produire<sup>343</sup>. Or, il est certain que la couleur du visage ne vient que du sang, lequel, coulant continuellement du cœur par les artères en toutes les veines et de toutes les veines dans le cœur, colore plus ou moins le visage, selon qu'il remplit plus ou moins les petites veines qui vont vers sa superficie.

**Art. 115. Comment la joie fait rougir.**

Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille, parce qu'en ouvrant les écluses du cœur, elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines et que, devenant plus chaud et plus subtil, il enfle médiocrement<sup>344</sup> toutes les parties du visage, ce qui en rend l'air plus riant et plus gai.

**Art. 116. Comment la tristesse fait pâlir.**

La tristesse, au contraire, en étrécissant les orifices du cœur, fait que le sang coule plus lentement dans les

---

moins en ce cas, que l'âme agit sur le corps en passant par l'imagination et donc le cerveau.

343. C'est en ce sens, et seulement en ce sens, soit en tant qu'organe bio-mécanique, que le cœur peut être dit la cause des passions.

344. Enfle un peu.

veines et que, devenant plus froid et plus épais, il a besoin d'y occuper moins de place; en sorte que, se retirant dans les plus larges, qui sont les plus proches du cœur, il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles du visage, cela le fait paraître pâle et décharné, principalement lorsque la tristesse est grande ou qu'elle survient promptement, comme on voit en l'épouvante, dont la surprise augmente l'action qui serre le cœur.

**Art. 117. Comment on rougit souvent étant triste.**

Mais il arrive souvent qu'on ne pâlit point étant triste et qu'au contraire on devient rouge; ce qui doit être attribué aux autres passions qui se joignent à la tristesse, à savoir à l'amour ou au désir, et quelquefois aussi à la haine. Car ces passions, échauffant ou agitant le sang qui vient du foie, des intestins et des autres parties intérieures, le poussent vers le cœur et, de là, par la grande artère, vers les veines du visage, sans que la tristesse qui serre de part et d'autres les orifices du cœur le puisse empêcher, excepté lorsqu'elle est fort excessive<sup>345</sup>. Mais encore qu'elle ne soit que médiocre, elle empêche aisément que le sang, ainsi venu dans les veines du visage, ne descende vers le cœur pendant que l'amour, le désir ou la haine y en poussent d'autre des parties intérieures; c'est pourquoi ce sang étant arrêté autour de la face, il la rend rouge, et même plus rouge que pendant la joie, à cause que la couleur du sang paraît d'autant mieux qu'il coule moins vite. et aussi à cause qu'il s'en peut ainsi assembler davantage dans les veines de la face que lorsque les orifices du cœur sont plus ouverts. Ceci paraît

---

345. Est très forte.

principalement en la honte, laquelle est composée de l'amour de soi-même et d'un désir pressant d'éviter l'infamie présente, ce qui fait venir le sang des parties intérieures vers le cœur, puis de là par les artères vers la face, et avec cela d'une médiocre tristesse qui empêche ce sang de retourner vers le cœur<sup>346</sup>. Le même paraît aussi ordinairement lorsqu'on pleure ; car, comme je dirai ci-après<sup>347</sup>, c'est l'amour joint à la tristesse qui cause la plupart des larmes ; et le même paraît en la colère, où souvent un prompt désir de vengeance est mêlé avec l'amour, la haine et la tristesse.

#### **Art. 118. Des tremblements.**

Les tremblements ont deux diverses<sup>348</sup> causes : l'une est qu'il vient quelquefois trop peu d'esprits du cerveau dans les nerfs, et l'autre qu'il y en vient quelquefois trop pour pouvoir fermer bien justement les petites passages des muscles qui, suivant ce qui a été dit en l'article 11, doivent être fermés pour déterminer les mouvements des membres. La première cause paraît en la tristesse et en la peur, comme aussi lorsqu'on tremble de froid, car ces passions peuvent, aussi bien que la froideur de l'air, tellement épaissir le sang qu'il ne fournit pas assez d'esprits au cerveau pour en envoyer dans les nerfs. L'autre cause paraît souvent en ceux qui sont fort émus

---

346. L'infamie est la seule partie de la honte qui fait référence à autre chose que la biologie mécanique. Mais rien n'est dit sur le fondement de cette infamie, sur sa justesse, et sur une donnée non biologique, comme l'éducation. Encore une fois, Descartes abstrait le phénomène de son contexte éthique, politique, social ou religieux.

347. Voir l'article 128.

348. Différentes.

de colère, comme aussi en ceux qui sont ivres ; car ces deux passions, aussi bien que le vin, font aller quelquefois tant d'esprits dans le cerveau qu'ils ne peuvent pas être règlement<sup>349</sup> conduits de là dans les muscles<sup>350</sup>.

**Art. 119. De la langueur.**

La langueur est une disposition à se relâcher et être sans mouvement, qui est sentie en tous les membres ; elle vient, ainsi que le tremblement, de ce qu'il ne va pas assez d'esprits dans les nerfs, mais d'une façon différente<sup>351</sup> ; car la cause du tremblement est qu'il n'y en a pas assez dans le cerveau pour obéir aux déterminations de la glande<sup>352</sup> lorsqu'elle les pousse vers quelque muscle, au lieu que la langueur vient de ce que la glande ne les détermine point à aller vers aucuns muscles<sup>353</sup> plutôt que vers d'autres.

**Art. 120. Comment elle est causée par l'amour et par le désir.**

Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour, jointe<sup>354</sup> au désir d'une chose dont l'acquisition n'est pas imaginée comme possible pour le temps présent ; car l'amour occupe tellement l'âme à considérer l'objet aimé qu'elle emploie tous les esprits qui sont dans

---

349. De façon réglée.

350. En somme, la peur est presque la même chose que le froid, et la colère que l'ivresse.

351. Sous-entendu : différente du cas des passions décrites dans l'article précédent.

352. Il s'agit de la glande pinéale. Voir l'article 34.

353. Vers quelques muscles.

354. Le mot *amour* était autrefois au féminin.

le cerveau à lui en présenter l'image, et arrête tous les mouvements de la glande qui ne servent point à cet effet. Et il faut remarquer, touchant le désir, que la propriété que je lui ai attribuée de rendre le corps plus mobile<sup>355</sup> ne lui convient que lorsqu'on imagine l'objet désiré être tel qu'on peut dès ce temps-là faire quelque chose qui serve à l'acquérir; car si, au contraire, on imagine qu'il est impossible pour lors de rien faire qui y soit utile, toute l'agitation du désir demeure dans le cerveau, sans passer aucunement<sup>356</sup> dans les nerfs, et étant entièrement employée à y fortifier l'idée de l'objet désiré, elle laisse le reste du corps languissant.

**Art. 121. Qu'elle peut aussi être causée par d'autres passions.**

Il est vrai que la haine, la tristesse et même la joie peuvent causer aussi quelque langueur, lorsqu'elles sont fort violentes, à cause qu'elles occupent entièrement l'âme à considérer leur objet, principalement lorsque le désir d'une chose à l'acquisition de laquelle on ne peut rien contribuer au temps présent est joint avec elle. Mais parce qu'on s'arrête bien plus à considérer les objets qu'on joint à soi de volonté<sup>357</sup> que ceux qu'on en sépare et qu'aucuns autres<sup>358</sup>, et que la langueur ne dépend point d'une surprise, mais a besoin de quelque temps pour être formée, elle se rencontre bien plus en l'amour qu'en toutes les autres passions.

---

355. Voir l'article 101.

356. Du tout.

357. Volontairement.

358. Que quelques autres. – Descartes n'explique pas quels ils sont.

**Art. 122. De la pâmoison.**

La pâmoison n'est pas fort éloignée de la mort, car on meurt lorsque le feu qui est dans le cœur s'éteint tout à fait, et on tombe seulement en pâmoison lorsqu'il est étouffé en telle sorte qu'il demeure encore quelques restes de chaleur qui peuvent par après le rallumer. Or il y a plusieurs indispositions du corps qui peuvent faire qu'on tombe ainsi en défaillance ; mais entre<sup>359</sup> les passions, il n'y a que l'extrême joie qu'on remarque en avoir le pouvoir ; et la façon dont je crois<sup>360</sup> qu'elle cause cet effet est qu'ouvrant extraordinairement les orifices du cœur, le sang des veines y entre si à coup<sup>361</sup> et en si grande quantité qu'il n'y peut être raréfié par la chaleur assez promptement pour lever les petites peaux qui ferment les entrées de ces veines ; au moyen de quoi, il étouffe le feu, lequel il a coutume d'entretenir lorsqu'il n'entre dans le cœur que par mesure.

**Art. 123. Pourquoi on ne pâme point de tristesse.**

Il semble qu'une grande tristesse qui survient inopinément doit tellement serrer les orifices du cœur qu'elle en peut aussi éteindre le feu ; mais néanmoins, on n'observe point que cela arrive, ou s'il arrive, c'est très rarement. Dont je crois que la raison est qu'il ne peut guère y avoir si peu de sang dans le cœur qu'il ne suffise pour entretenir la chaleur lorsque ses orifices sont

---

359. Parmi.

360. Événement rare dans ce texte : Descartes reconnaît qu'il n'est pas sûr de ce qu'il avance comme explication.

361. Si subitement.

presque fermés<sup>362</sup>.

**Art. 124. Du ris<sup>363</sup>.**

Le ris consiste en ce que le sang qui vient de la cavité droite du cœur par la veine artérielle, enflant les poumons subitement et à diverses reprises fait que l'air qu'ils contiennent est contraint d'en sortir avec impétuosité par le sifflet<sup>364</sup>, où il forme une voix inarticulée et éclatante; et tant les poumons en s'enflant que cet air en sortant, poussent tous les muscles du diaphragme, de la poitrine et de la gorge, au moyen de quoi ils font mouvoir ceux du visage qui ont quelque connexion avec eux; et ce n'est que cette action du visage, avec cette voix inarticulée et éclatante, qu'on nomme le ris<sup>365</sup>.

**Art. 125. Pourquoi il n'accompagne point les plus grandes joies.**

Or encore qu'il semble que le ris soit un des principaux

---

362. Encore une fois, Descartes est plus modeste que d'habitude en avouant son ignorance; d'ailleurs, son explication se résume à dire que le phénomène est peu possible.

363. Du rire.

364. Trachée-artère.

365. On peut mesurer toute la différence entre la pensée de Descartes et celle d'Aristote à ceci que, plutôt de parler de la mécanique du rire, un Aristote insisterait sur le fait que le rire n'est possible que chez un être rationnel, par exemple de fait que la raison est nécessaire pour comparer deux états, celui qui devrait être et celui qui est, et que cette comparaison, et la surprise qu'elle implique, est la cause du rire. Un animal ne rit pas parce qu'il n'a pas de raison et un homme parce qu'il a une raison: pour Aristote, voilà ce qui importerait de dire; rien de tel chez Descartes.

signes de la joie, elle ne peut toutefois le causer que lorsqu'elle est seulement médiocre, et qu'il y a quelque admiration ou quelque haine mêlée avec elle; car on trouve par expérience que lorsqu'on est extraordinairement joyeux, jamais le sujet de cette joie ne fait qu'on éclate de rire, et même on ne peut pas si aisément y être invité par quelque autre cause, que lorsqu'on est triste. Dont la raison est que, dans les grandes joies, le poumon est toujours si plein de sang qu'il ne peut être davantage enflé par reprises.

**Art. 126. Quelles sont ses principales causes.**

Et je ne puis remarquer<sup>366</sup> que deux causes qui fassent ainsi subitement enfler le poumon. La première est la surprise de l'admiration, laquelle, étant jointe à la joie, peut ouvrir si promptement les orifices du cœur qu'une grande abondance de sang, entrant tout à coup en son côté droit par la veine cave, s'y raréfie et, passant de là par la veine artérielle, enfle le poumon. L'autre est le mélange de quelque liqueur qui augmente la raréfaction du sang; et je n'en trouve point propre à cela que la plus coulante<sup>367</sup> partie de celui qui vient de la rate, laquelle partie du sang étant poussée vers le cœur par quelque légère émotion de haine, aidée par la surprise de l'admiration, et s'y mêlant avec le sang qui vient des

---

366. Signaler. – Malgré le sens fort de ce verbe, il est clair que Descartes n'a pas fait les expériences nécessaires pour observer bel et bien ce qui se passe sur le plan biologique quand on rit. Il faut croire qu'il explique à partir de connaissances expérimentales bien minces. Pourtant comme l'indique la suite de l'article, c'est en fin de compte à une éventuelle expérience sensible que Descartes se réfère.

367. Liquide.



autres endroits du corps, lequel la joie y fait entrer en abondance, peut faire que ce sang s'y dilate beaucoup plus que l'ordinaire; en même façon qu'on voit quantité d'autres liqueurs s'enfler tout à coup, étant sur le feu, lorsqu'on jette un peu de vinaigre dans le vaisseau où elles sont; car la plus coulante partie du sang qui vient de la rate est de nature semblable au vinaigre. L'expérience aussi nous fait voir qu'en toutes les rencontres qui peuvent produire ce ris éclatant qui vient du poumon, il y a toujours quelque petit sujet de haine, ou du moins d'admiration. Et ceux dont la rate n'est pas bien saine sont sujets à être non seulement plus tristes, mais aussi par intervalles plus gais et plus disposés à rire que les autres; d'autant que la rate envoie deux sortes de sang vers le cœur, l'un fort épais et grossier, qui cause la tristesse, l'autre fort fluide et subtil, qui cause la joie<sup>368</sup>. Et souvent, après avoir beaucoup ri, on se sent naturellement enclin à la tristesse, parce que, la plus fluide partie du sang de la rate étant épuisée, l'autre, plus grossière, la suit vers le cœur.

**Art. 127. Quelle est sa cause en l'indignation.**

Pour le ris qui accompagne quelquefois l'indignation, il est ordinairement artificiel et feint; mais lorsqu'il est naturel, il semble<sup>369</sup> venir de la joie qu'on a de ce qu'on voit ne pouvoir être offensé par le mal dont on est indigné et, avec cela, de ce qu'on se trouve surpris par la nouveauté,

---

368. On devine ici que quelqu'un qui contrôlerait la rate et pourrait la guérir contrôlerait au moins en partie la tristesse et la disposition à rire des individus.

369. Encore une fois de cet article, Descartes est moins affirmatif ici que presque partout ailleurs dans le *Traité des passions*.

ou par la rencontre inopinée de ce mal ; de façon que la joie, la haine et l'admiration y contribuent. Toutefois, je veux croire qu'il peut aussi être produit, sans aucune joie, par le seul mouvement de l'aversion, qui envoie du sang de la rate vers le cœur, où il est raréfié et poussé de là dans le poumon, lequel il enfle facilement lorsqu'il rencontre le presque vide ; et généralement tout ce qui peut enfler subitement le poumon en cette façon cause l'action extérieure du ris, excepté<sup>370</sup> lorsque la tristesse la change en celle des gémissements et des cris qui accompagnent les larmes. À propos de quoi Vivès<sup>371</sup> écrit soi-même que, lorsqu'il avait été longtemps sans manger, les premiers morceaux qu'il mettait en sa bouche l'obligeaient à rire ; ce qui pouvait venir de ce que son poumon, vide de sang par faute de nourriture, était promptement enflé par le premier suc qui passait de son estomac vers le cœur et que la seule imagination de manger y pouvait conduire, avant même que celui des viandes qu'il mangeait y fût parvenu.

**Art. 128. De l'origine des larmes.**

Comme le ris n'est jamais causé par les plus grandes joies<sup>372</sup>, ainsi les larmes ne viennent point d'une extrême tristesse, mais seulement de celle qui est médiocre, et accompagnée ou suivie de quelque sentiment d'amour, ou aussi de joie. Et pour bien entendre leur origine, il faut remarquer que, bien qu'il sorte continuellement quantité

---

370. Sauf.

371. Jean-Louis Vivès, (1492-1542), théologien et philosophe, adversaire des scolastiques.

372. À moins, comme le montre la dernière phrase de l'article précédent, qu'il ne soit que ce ne soit un rire *mécanique*.

de vapeurs de toutes les parties de notre corps, il n'y a en a toutefois aucune dont il en sorte tant que des yeux, à cause de la grandeur des nerfs optiques et de la multitude de petites artères par où elles y viennent ; et que, comme la sueur n'est composée que des vapeurs qui, sortant des autres parties, se convertissent en eau sur leur superficie, ainsi les larmes se font des vapeurs qui sortent des yeux.

**Art. 129. De la façon que les vapeurs se changent en eau.**

Or comme j'ai écrit dans *Les Météores*<sup>373</sup>, en expliquant en quelle façon les vapeurs de l'air se convertissent en pluie<sup>374</sup>, que cela vient de ce qu'elles sont moins agitées, ou plus abondantes, qu'à l'ordinaire, ainsi je crois<sup>375</sup> que, lorsque celles qui sortent du corps sont beaucoup moins agitées que de coutume, encore qu'elles ne soient pas si abondantes, elles ne laissent pas de se convertir en eau, ce qui cause les sueurs froides qui viennent quelquefois de faiblesse quand on est malade ; et je crois<sup>376</sup> que lorsqu'elles sont beaucoup moins abondantes, pourvu qu'elles ne soient pas avec cela plus agitées, elles se convertissent aussi en eau, ce qui est cause de la sueur qui vient quand on fait quelque exercice. Mais alors les yeux ne suent point, parce que, pendant les exercices du corps, la plupart des esprits allant dans les muscles qui servent à le mouvoir, il en va moins par le nerf optique vers les yeux. Et ce n'est qu'une même matière qui compose le sang, pendant qu'elle est dans les veines ou

---

373. Essai qui accompagnait le *Discours de la méthode*.

374. Voir *Météores*, discours sixième.

375. Toujours la même modération, relative et rare, de Descartes.

376. Même remarque.

dans les artères, et les esprits, lorsqu'elle est dans le cerveau, dans les nerfs ou dans les muscles, et les vapeurs, lorsqu'elle en sort en forme d'air, et enfin la sueur ou les larmes, lorsqu'elle s'épaissit en eau sur la superficie du corps ou des yeux.

**Art. 130. Comment ce qui fait de la douleur à l'œil l'excite à pleurer.**

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent que les vapeurs qui sortent des yeux se changent en larmes. La première est quand la figure des pores par où elles passent est changée par quelque accident que ce puisse être ; car cela, retardant le mouvement de ces vapeurs et changeant leur ordre, peut faire qu'elles se convertissent en eau. Ainsi il ne faut qu'un fétu qui tombe dans l'œil pour en tirer quelques larmes, à cause qu'en y excitant de la douleur, il change la disposition de ses pores ; en sorte que, quelques-uns devenant plus étroits, les petites parties des vapeurs y passent moins vite, et qu'au lieu qu'elles en sortiraient auparavant également distantes les unes des autres et ainsi demeureraient séparées, elles viennent à se rencontrer, à cause que l'ordre de ces pores est troublé, au moyen de quoi elles se joignent et ainsi se convertissent en larmes.

**Art. 131. Comment on pleure de tristesse.**

L'autre cause est la tristesse suivie d'amour ou de joie, ou généralement de quelque cause, qui fait que le cœur pousse beaucoup de sang par les artères. La tristesse y est requise, à cause que, refroidissant tout le sang, elle étrécit les pores des yeux ; mais parce qu'à mesure qu'elle les étrécit, elle diminue aussi la quantité de ces vapeurs

auxquelles ils doivent donner passage, cela ne suffit pas pour produire des larmes si la quantité de ces vapeurs n'est à même temps<sup>377</sup> augmentée par quelque autre cause ; et il n'y a rien qui l'augmente davantage que le sang qui est envoyé vers le cœur en la passion de l'amour. Aussi voyons-nous que ceux qui sont tristes ne jettent pas continuellement des larmes, mais seulement par intervalles, lorsqu'ils font quelque nouvelle réflexion sur les objets qu'ils affectionnent.

**Art. 132. Des gémissements qui accompagnent les larmes.**

Et alors les poumons sont aussi quelquefois enflés tout à coup par l'abondance du sang qui entre dedans et qui en chasse l'air qu'ils contenaient, lequel, sortant par le sifflet, engendre les gémissements et les cris qui ont coutume d'accompagner les larmes ; et ces cris sont ordinairement plus aigus que ceux qui accompagnent le ris, bien qu'ils soient produits quasi en même façon<sup>378</sup>. Dont la raison est que les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les organes de la voix, pour la rendre plus grosse et plus aiguë, étant joints avec ceux qui ouvrent les orifices du cœur pendant la joie, et les étrécissent pendant la tristesse, ils font que ces organes s'élargissent ou s'étrécissent au même temps.

**Art. 133. Pourquoi les enfants et les vieillards pleurent aisément.**

Les enfants et les vieillards sont plus enclins à pleurer

---

377. En même temps.

378. Quasi de même façon.

que ceux du moyen âge<sup>379</sup>, mais c'est pour diverses raisons. Les vieillards pleurent souvent d'affection et de joie ; car ces deux passions jointes ensemble envoient beaucoup de sang à leur cœur et, de là, beaucoup de vapeurs à leurs yeux ; et l'agitation de ces vapeurs est tellement retardée par la froideur de leur naturel, qu'elles se convertissent aisément en larmes, encore qu'aucune tristesse n'ait précédé. Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose ; et cela n'arrive qu'à ceux qui sont si faibles qu'ils se laissent entièrement surmonter par de petits sujets de douleur, de crainte ou de pitié. Le même arrive aux enfants, lesquels ne pleurent guère de joie, mais bien plus de tristesse, même quand elle n'est point accompagnée d'amour ; car ils ont toujours assez de sang pour produire beaucoup de vapeurs ; le mouvement desquelles étant retardé par la tristesse, elles se convertissent en larmes<sup>380</sup>.

**Art. 134. Pourquoi quelques enfants pâlisent au lieu de pleurer.**

Toutefois, il y en a quelques-uns qui pâlisent au lieu de pleurer quand ils sont fâchés ; ce qui peut témoigner en eux un jugement et un courage extraordinaire, à savoir

---

379. Soit l'âge adulte, qui se trouve entre l'enfance et la vieillesse.

380. Encore une fois, on saisit bien la différence entre l'analyse cartésienne et l'analyse scolastique ou aristotélicienne. Descartes réduit à presque rien les remarques qui seraient les plus importantes pour ses prédécesseurs : pour Descartes, c'est le corps qui importe et non les mouvements de l'âme ou de l'imagination. Pourtant l'article suivant offre une analyse qui est plus conforme à celles des scolastiques.

lorsque cela vient de ce qu'ils considèrent la grandeur du mal et se préparent à une forte résistance, en même façon que ceux qui sont plus âgés; mais c'est plus ordinairement une marque de mauvais naturel, à savoir lorsque cela vient de ce qu'ils sont enclins à la haine ou à la peur; car ce sont des passions qui diminuent la matière des larmes, et on voit, au contraire, que ceux qui pleurent fort aisément sont enclins à l'amour et à la pitié.

**Art. 135. Des soupirs.**

La cause des soupirs est fort différente de celle des larmes, encore qu'ils présupposent comme elles la tristesse; car au lieu qu'on est incité à pleurer quand les poumons sont pleins de sang, on est incité à soupirer quand ils sont presque vides et que quelque imagination d'espérance ou de joie ouvre l'orifice de l'artère veineuse<sup>381</sup> que la tristesse avait étreint, parce qu'alors le peu de sang qui reste dans les poumons tombant tout à coup dans le côté gauche du cœur par cette artère veineuse et y étant poussé par le désir de parvenir à cette joie, lequel agite en même temps tous les muscles du diaphragme et de la poitrine, l'air est poussé promptement par la bouche dans les poumons, pour y remplir la place que laisse ce sang; et c'est cela qu'on nomme soupirer.

**Art. 136. D'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes.**

Au reste, afin de suppléer ici en peu de mots à tout ce qui pourrait y être ajouté touchant les divers effets, ou les diverses causes, des passions, je me contenterai de

---

<sup>381</sup>. La veine pulmonaire.

répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps que, lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées ; car cela suffit pour rendre raison de tout ce qu'un chacun peut remarquer de particulier en soi ou en d'autres, touchant cette matière, qui n'a point été expliquée<sup>382</sup>. Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils sont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse<sup>383</sup> ; car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que

---

382. En somme, les variations psychologiques entre les individus tiennent d'abord et avant tout à des associations établies par l'histoire desdits individus. Pourtant, encore une fois, il y a une donnée naturelle première qui semble liée en grande partie à la biologie mécanique.

383. Il y a donc pour Descartes des influences utérines qui peuvent déterminer les particularités psychologiques des individus en raison d'associations pour ainsi dire prénatales et préconscientes.



l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à <sup>384</sup> la fin de sa vie.

**Art. 137. De l'usage des cinq passions ici expliquées, en tant qu'elles se rapportent au corps.**

Après avoir donné des définitions de l'amour, de la haine, du désir, de la joie, de la tristesse, et traité de tous les mouvements corporels qui les causent ou les accompagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage <sup>385</sup>. Touchant quoi, il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui; en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait <sup>386</sup>; et en ce sens, la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle, premièrement, la passion de la tristesse, puis, ensuite, la haine de ce qui cause cette douleur, et, en troisième lieu, le désir de s'en délivrer; comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui, excitant en elle de la joie, fait, ensuite, naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause

---

384. Jusqu'à.

385. Il est difficile de distinguer ce qui dans la biologie humaine cause les passions de ce qui les accompagne.

386. En somme, selon l'ordre de la nature, l'âme est au service du corps, ou de la survie de l'individu.

et, enfin, le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie, ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable. Ce qui fait voir qu'elles sont toutes cinq très utiles au regard du corps, et même que la tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la joie et la haine que l'amour<sup>387</sup>, à cause qu'il importe davantage de repousser les choses qui nuisent, et peuvent détruire, que d'acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister<sup>388</sup>.

**Art. 138. De leurs défauts et des moyens de les corriger.**

Mais encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, et que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvements corporels semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre et auxquels elles incitent notre âme à consentir, il n'est pas néanmoins toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie, et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes. Et outre

---

387. Cette hiérarchie est pour ainsi dire l'exact inverse de la position des Anciens, et particulièrement des grands socratiques : pour eux, c'est l'amour et la poursuite du bien qui sont le plus fondamental. En général, les Modernes, depuis Machiavel jusqu'à Voltaire, soulignent la haine et l'aversion du mal et la présente comme le fondement de la psychologie.

388. La référence première de Descartes semble donc être la survie dans le sens biologique du terme. Dans la seconde optique, pour ainsi dire mise de côté par Descartes, la nature, et surtout la nature humaine, ne peut être comprise que par la fin, et la fin la plus élevée. C'est le point de vue de Platon et d'Aristote.

cela, elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent beaucoup plus grands et importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts et que, pour éviter de petits maux, elles se précipitent en de plus grands ; c'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès <sup>389</sup>.

**Art. 139. De l'usage des mêmes passions, en tant qu'elles appartiennent à l'âme, et premièrement de l'amour.**

Ce qui suffirait si nous n'avions en nous que le corps ou qu'il fût notre meilleure partie ; mais d'autant qu'il n'est que la moindre, nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, au regard de laquelle l'amour et la haine viennent de la connaissance, et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connaissance, dont elles sont des espèces <sup>390</sup>. Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et

---

389. Encore une fois, on peut deviner ici une attitude typiquement moderne : la raison sert d'abord, pour ne pas dire seulement, à saisir le bien et le mal et le bien et le mal physiques ; la raison humaine est supérieure à l'instinct animal parce qu'elle est en principe plus efficace quand il s'agit de découvrir l'utile.

390. Descartes aborde à partir d'ici les passions dans leur rapport au bien de l'âme.

celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine ; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, parce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction, ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais ; et elle est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient <sup>391</sup>.

**Art. 140. De la haine.**

La haine, au contraire, ne saurait être si petite qu'elle ne nuise ; et elle n'est jamais sans tristesse. Je dis qu'elle ne saurait être trop petite, à cause que nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien, auquel il est contraire, au moins lorsque ce bien et ce mal sont assez connus ; car j'avoue que la haine du mal qui n'est manifestée que par la douleur est nécessaire au regard du corps ; mais je ne parle ici que de celle qui vient d'une connaissance plus claire, et je ne la rapporte qu'à l'âme. Je dis aussi qu'elle n'est jamais sans tristesse, à cause que le mal n'étant qu'une privation, il ne peut être conçu sans quelque sujet réel dans lequel il soit ; et il n'y a rien de réel qui n'ait en soi quelque bonté, de façon que

---

391. Comme il arrive souvent, Descartes ajoute ensuite une remarque qui le rapproche des Anciens dont il s'éloigne d'abord.

la haine qui nous éloigne de quelque mal nous éloigne par même moyen du bien auquel il est joint et la privation de ce bien, étant représentée à notre âme comme un défaut qui lui appartient, excite en elle la tristesse ; par exemple, la haine qui nous éloigne par même moyen de sa conversation, en laquelle nous pourrions sans cela trouver quelque bien duquel nous sommes fâchés d'être privés. Et ainsi en toutes les autres haines, on peut remarquer quelque sujet de tristesse.

**Art. 141. Du désir, de la joie et de la tristesse.**

Pour le désir, il est évident que, lorsqu'il procède d'une vraie connaissance, il ne peut être mauvais, pourvu qu'il ne soit point excessif et que cette connaissance le règle. Il est évident aussi que la joie ne peut manquer d'être bonne, ni la tristesse d'être mauvaise, au regard de l'âme, parce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodité que l'âme reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient ; de façon que si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse ; mais les mouvements corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à la santé, lorsqu'ils sont fort violents et, au contraire, lui être utiles, lorsqu'ils ne sont que modérés<sup>392</sup>.

**Art. 142. De la joie et de l'amour comparées avec la tristesse et la haine**

Au reste, puisque la haine et la tristesse doivent être

---

392. Il est remarquable que c'est la santé qui semble être le critère incontournable de l'évaluation des passions.

rejetées par l'âme, lors même qu'elles procèdent d'une vraie connaissance, elles doivent l'être à plus forte raison lorsqu'elles viennent de quelque fausse opinion. Mais on peut douter si l'amour et la joie sont bonnes ou non lorsqu'elles sont ainsi mal fondées ; et il me semble que, si on ne les considère précisément que ce qu'elles sont en elles-mêmes au regard de l'âme, on peut dire que, bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et à la haine aussi mal fondées ; en sorte que, dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés, nous faisons toujours beaucoup mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter ; et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie. Mais je n'ose pas dire de même de l'amour au regard de la haine ; car, lorsque la haine est juste, elle ne nous éloigne que du sujet qui contient le mal dont il est bon d'être séparé, au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse.

**Art. 143. Des mêmes passions en tant qu'elles se rapportent au désir.**

Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont considérées précisément en elles-mêmes et qu'elles ne nous portent à aucune action ; car en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles

règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fautive peuvent nuire, et qu'au contraire, toutes celles dont la cause est juste peuvent servir, et même que, lorsqu'elles sont également mal fondées, la joie est ordinairement plus nuisible que la tristesse, parce que celle-ci, donnant de la retenue et de la crainte, dispose en quelque façon à la prudence, au lieu que l'autre rend inconsidérés et téméraires ceux qui s'abandonnent à elle.

**Art. 144. Des désirs dont l'événement ne dépend que de nous.**

Mais parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale<sup>393</sup>. Or comme j'ai tantôt dit qu'il est toujours bon lorsqu'il suit une vraie connaissance, ainsi il ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur quelque erreur. Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point<sup>394</sup>. Car pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est

---

393. Les remarques qui suivent, et sans doute quelques-unes qui précèdent, sont donc sous la coupe de la morale qui semble s'ajouter à l'analyse bio-mécanique, qui est l'objet premier de Descartes.

394. Voir *Discours* III 4.

certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu, outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seuls qu'il dépend, nous en recevons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue<sup>395</sup>. Mais la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu ; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement, et de considérer avec attention, la bonté de ce qui est à désirer.

**Art. 145. De ceux qui ne dépendent que des autres causes, et ce que c'est que la fortune.**

Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant<sup>396</sup> bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée, elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs : le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après<sup>397</sup> ; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu'il est impossible

---

395. Un aristotélicien, ou un thomiste, objecterait sans doute qu'ici Descartes emploie le mot *bien* d'abord dans un sens physique, ou naturaliste, et ensuite, sans crier gare, dans un sens éthique, ou moral. La validité de son argument est ainsi minée à la racine.

396. Quelque.

397. Voir les articles 153-161.



qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence; en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles peuvent arriver et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les causes qui contribuent à chaque effet; car lorsqu'une chose que nous avons estimée dépende de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle était absolument impossible et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué; en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désiré<sup>398</sup>.

---

398. Ce passage, un des seuls qui touchent à la question religieuse en traitant de la Providence divine, est une corde raide qui traite de la liberté humaine, de la nécessité qui l'englobe et de la bonne attitude à avoir au sujet des possibilités qui s'offrent à l'individu. Il n'est pas sûr qu'il soit d'une orthodoxie parfaite : on ne parle pas du tout de la grâce divine ; de plus, on tend à identifier Providence divine et fortune, destin ou nécessité ; enfin, on semble identifier la vertu à la capacité d'acquiescer ce qu'on désire. Voir Machiavel, *Le Prince*, chapitre 15, § 1.

**Art. 146. De ceux qui dépendent de nous et d'autrui.**

Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son plaisir, et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infallible et immuable qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre<sup>399</sup> de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon<sup>400</sup>. Mais parce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul; et pour le surplus, encore que nous en devions estimer le succès entièrement fatal et immuable, afin que notre désir ne s'y occupe point, nous ne devons pas laisser de considérer les raisons qui le font plus ou moins espérer, afin qu'elles servent à régler nos actions. Car, par exemple, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'autre, bien que peut-être le décret de la Providence soit tel que, si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr, nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrions passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret; mais

---

399. Faire dépendre.

400. Les suggestions scandaleuses de l'article précédent sont corrigées ici.

la raison veut que nous choisissons le chemin qui a coutume d'être plus sûr ; et notre désir doit être accompli touchant cela, lorsque nous l'avons suivi, quelque mal qu'il nous en soit arrivé, à cause que, ce mal ayant été à notre égard inévitable, nous n'avons eu aucun sujet de souhaiter d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître, ainsi que je suppose que nous avons fait. Et il est certain que lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction.

**Art. 147. Des émotions intérieures de l'âme.**

J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions ; c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. Par exemple, lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de

pitié qui se présentent à son imagination tirent de vraies larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force. Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle, qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

**Art. 148. Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.**

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près et ont, par conséquent, beaucoup plus de pouvoir sur nous que les passions, dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que, pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son for intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire ; mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué de faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je

nomme ici suivre la vertu <sup>401</sup>), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme <sup>402</sup>.

---

401. Encore une fois, Descartes s'abstrait, mais à partir du haut cette fois, des conditions sociales du phénomène qu'il examine. Un socratique partirait de l'expérience ordinaire de la vertu pour arriver à un horizon qui dépasse le politique, le social ou le religieux ; avec Descartes, il semble qu'on y a accès du premier coup.

402. Cette remarque fort morale doit être complétée par une autre que Descartes fait dans le *Discours de la méthode* quand il parle du bien que peut produire sa nouvelle science du monde physique, soit le bien général de tous les hommes. Expliquant qu'il faudrait continuer de développer sa science, il écrit : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pur l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie. Car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher (*Discours VI 2*). » La sagesse donc serait la fonction d'une meilleure connaissance du corps et des produits techniques qui en découleraient. Sans doute Descartes est-il bien discret au sujet de ces produits techniques, mais le principe est posé, et le *Traité des passions* élargit et développe ce principe, tout en restant bien discret encore et toujours au sujet des implications pratiques qui s'en suivent.

**Troisième partie**  
**Des passions particulières**

**Art. 149. De l'estime et du mépris.**

Après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme des genres dont toutes les autres sont des espèces, je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je tiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées<sup>403</sup>. Les deux premières sont l'estime et le mépris; car bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose, toutefois à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués. Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'à l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils fortifient les impressions qui servent à ce sujet; comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'à l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui

---

403. L'analyse de Descartes sera plus complexe qu'il n'avoue ici : il s'agira sans doute encore des passions, mais ces passions se distinguent difficilement de certaines vertus, comme il l'avoue à plusieurs endroits; de plus, les remarques qu'il fait sur ces diverses passions comportent souvent des évaluations morales, dont la section précédente était, sauf exception, exempte.

fortifient l'idée de cette petitesse.

**Art. 150. Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration.**

Ainsi ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration; car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion; et bien que souvent l'estime soit excitée en nous par l'amour, et le mépris par la haine, cela n'est pas universel et ne vient que de ce qu'on est plus ou moins enclin à considérer la grandeur ou la petitesse d'un objet, à raison de ce qu'on a plus ou moins d'affection pour lui.

**Art. 151. Qu'on peut s'estimer ou mépriser soi-même.**

Or ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets; mais elles sont principalement remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons; et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et, généralement, toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure, ou une plus mauvaise, opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.

**Art. 152. Pour quelle cause on peut s'estimer.**

Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon

opinion<sup>404</sup>. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés ; car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés ; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne<sup>405</sup>.

**Art. 153. En quoi consiste la générosité.**

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie<sup>406</sup>, en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et, partie, en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures ; ce qui est suivre parfaitement la vertu.

**Art. 154. Qu'elle empêche qu'on ne méprise les**

---

404. Descartes commence ainsi une suite de considérations qui sont bien plus personnelles, et qui, en dernière analyse porte sur ses passions à lui, ou de façon plus générale sur les passions de l'homme de science ou du sage qu'il cherche à être et des passions des gens qui regardent l'homme de science de l'extérieur.

405. Descartes n'explique pas comment on peut être maître de soi et pourtant perdre cette maîtrise par lâcheté. Il faudrait qu'un acte moral change la capacité naturelle.

406. En partie.



**autres.**

Ceux qui ont cette connaissance et sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne ; et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent ; et comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de savoir, plus de beauté ou, généralement, qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être, ou du moins pouvoir être, en chacun des autres hommes <sup>407</sup>.

**Art. 155. En quoi consiste l'humilité généreuse.**

Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles ; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature, et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises

---

407. En somme, l'estime de soi est lié à une opinion plutôt égalitaire des différents humains : tous sont à peu près égaux en ce qui a trait à l'essentiel. La formulation de Descartes laisse entendre que cette opinion égalitaire peut être une illusion

par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que, les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.

**Art. 156. Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les dérèglements des passions.**

Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables ; et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes<sup>408</sup>, et de mépriser leur propre intérêt, pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun<sup>409</sup>. Et avec cela, ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée ; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous ; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure ; et enfin de la colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils sont offensés.

---

408. Selon le *Discours de la méthode*, les recherches de Descartes sont susceptibles de faire un grand bien, voire le plus grand bien humain qu'il soit possible.

409. Envers tout le monde.

**Art. 157. De l'orgueil.**

Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes pour quelque autre cause, telle qu'elle<sup>410</sup> puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste; et la plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet, c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite pour lequel on doive être prisé, mais seulement parce qu'on ne fait point d'état du mérite, et que s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, l'on croit que ceux qui s'en attribuent le plus en ont le plus. Ce vice est si déraisonnable et si absurde que j'aurais de la peine à croire qu'il y eût des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'était loué injustement; mais la flatterie est si commune partout qu'il y n'y a point d'hommes si défectueux qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme; ce qui donne occasion aux plus ignorants et aux plus stupides de tomber dans cette espèce d'orgueil.

**Art. 158. Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité.**

Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité<sup>411</sup>, elle produit toujours un orgueil très blâmable, et qui est si différent de

---

410. Cause, quelle qu'elle.

411. Voir l'article 153.

cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires; car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère <sup>412</sup>.

**Art. 159. De l'humilité vicieuse.**

Pour la bassesse, ou humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même, ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité; et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogants et superbes, en même façon que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles. Mais au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont faible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas moins que l'adversité les rend humbles. Même, on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque

---

412. Descartes *oublie* la peur qu'il a mentionnée à l'article 156.

profit, ou craignent quelque mal, et qu'au même temps <sup>413</sup>, ils s'élèvent insolemment au-dessus de ceux desquels ils n'espèrent ni ne craignent aucune chose.

**Art. 160. Quel est le mouvement des esprits en ces passions.**

Au reste, il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion ; mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, parce que leurs mouvements paraissent moins et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec <sup>414</sup> la passion que fait le vice. Toutefois, je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée, lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste ; et parce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, tant de celle qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime : comme, au contraire, le mouvement qui excite l'humilité, soit vertueuse, soit vicieuse, est composé de ceux de l'admiration, de la tristesse et de l'amour qu'on a pour

---

413. Qu'en même temps.

414. La vertu ne sympathise pas autant avec, soit n'est pas aussi proche de.

soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour ses défauts, qui font qu'on se méprise ; et toute la différence que je remarque en ces mouvements est que celui de l'admiration a deux propriétés : la première, que la surprise le rend fort dès son commencement ; et l'autre, qu'il est égal en sa continuation, c'est-à-dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau. Desquelles propriétés, la première se rencontre bien plus en l'orgueil et en la bassesse qu'en la générosité et en l'humilité vertueuse ; et au contraire, la dernière se remarque mieux en celles-ci qu'aux deux autres. Dont la raison est que le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connaissent le moins qui sont le plus sujets à s'enorgueillir et à s'humilier plus qu'ils ne doivent, à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend et fait que, se l'attribuant à eux-mêmes, ils s'admirent et qu'ils s'estiment, ou se méprisent, selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas. Mais parce que souvent, après une chose qui les a enorgueillis, il en survient une autre qui les humilie, le mouvement de leurs passions est variable ; au contraire, il n'y a rien en la générosité qui ne soit compatible avec l'humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer, ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes. Mais ils ne viennent pas tant de surprise, parce que ceux qui s'estiment en cette façon connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment ; toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette

puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop) qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration.

**Art. 161. Comment la générosité peut être acquise.**

Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles les peuvent produire et, réciproquement, être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que, pour lors, elles sont des actions de vertu et ensemble<sup>415</sup> des passions de l'âme ; ainsi, encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu *générosité*, suivant l'usage de notre langue, plutôt que *magnanimité*, suivant l'usage de l'École<sup>416</sup>, où elle n'est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution<sup>417</sup> sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que, si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui

---

415. En même temps.

416. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique* II<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, question 129.

417. Éducation.

travaillent les ambitieux, on peut exciter en soi la passion, et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquable<sup>418</sup>.

**Art. 162. De la vénération.**

La vénération, ou le respect, est une inclination de l'âme non seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable; de façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront; car nous avons de l'amour, et de la dévotion, plutôt qu'une simple vénération pour celles de qui nous n'attendons que du bien, et nous avons de la haine pour celles de qui nous n'attendons que du mal; et si nous jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tâcher de l'avoir favorable. Ainsi, quand les païens avaient de la vénération pour des bois, des fontaines ou des montagnes, ce n'était pas proprement ces choses mortes qu'ils révéraient, mais les divinités qu'ils pensaient y présider. Et le mouvement des esprits

---

418. La générosité est donc une vertu, et une passion, fondamentale pour Descartes, ce qui, comme il le signale, le distingue des moralistes qui s'inspirent de Thomas d'Aquin, et d'Aristote. On peut dire cependant qu'Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* donnait une importance énorme, bien plus grande que chez Thomas d'Aquin, à cette excellence, une excellence qu'il considère politique en son essence parce qu'elle joue entre les individus qui se connaissent et se regardent.



qui excite l'admiration et de celui qui excite cette passion est composé de celui qui excite la crainte, de laquelle je parlerai ci-après <sup>419</sup>.

**Art. 163. Du dédain.**

Tout de même, ce que je nomme le dédain est l'inclination qu'a l'âme à mépriser une cause libre en jugeant que, bien que de sa nature elle soit capable de faire du bien et du mal, elle est néanmoins si fort au-dessous de nous qu'elle ne nous peut faire ni l'un ni l'autre. Et le mouvement des esprits qui l'excite est composé de ceux qui excitent l'admiration et la sécurité, ou la hardiesse.

**Art. 164. De l'usage de ces deux passions.**

Et c'est la générosité et la faiblesse d'esprit, ou la bassesse, qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions ; car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire, ceux qui ont l'esprit bas et faible sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérees ; et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impieété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun

---

419. Voir l'article 165.

dérèglement d'esprit dont ils ne soient capables.

**Art. 165. De l'espérance et de la crainte.**

L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir par celui de la joie et du désir mêlés ensemble; et la crainte est une autre disposition de l'âme qui lui persuade qu'il n'advient pas; et il est à remarquer que, bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile.

**Art. 166. De la sécurité et du désespoir.**

Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir qu'elle ne laisse quelque place à l'autre; car lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité, ou assurance; et quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude; tout de même, lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir, représentant la chose comme impossible, éteint entièrement le désir, lequel ne porte qu'aux choses possibles.

**Art. 167. De la jalousie.**

La jalousie est une espèce de crainte qui se rapporte au

désir qu'on a de conserver la possession de quelque bien ; et elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre que de la grande estime qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusqu'aux moindres sujets de soupçon et qu'on les prend pour des raisons fort considérables.

**Art. 168. En quoi cette passion peut être honnête.**

Et parce qu'on doit avoir plus de soin de conserver les biens qui sont fort grands que ceux qui sont moindres, cette passion peut être juste et honnête en quelques occasions. Ainsi, par exemple, un capitaine qui garde une place de grande importance a droit d'en être jaloux, c'est-à-dire de se défier de tous les moyens par lesquels elle pourrait être surprise ; et une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur, c'est-à-dire de ne se garder pas seulement de mal faire, mais aussi d'éviter jusqu'aux moindres sujets de médisance.

**Art. 169. En quoi elle est blâmable.**

Mais on se moque d'un avaricieux lorsqu'il est jaloux de son trésor, c'est-à-dire lorsqu'il le couve des yeux et ne s'en veut jamais éloigner de peur qu'il ne lui soit dérobé ; car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin. Et on méprise un homme qui est jaloux de sa femme, parce que c'est un témoignage qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte<sup>420</sup>, et qu'il a mauvaise opinion de soi, ou d'elle. Je dis qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte ; car s'il avait une vraie amour pour elle, il n'aurait aucune inclination à s'en méfier ; mais ce n'est pas proprement elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine

---

420. De la bonne façon.

consister à en avoir seul la possession ; et il ne craindrait pas de perdre ce bien, s'il ne jugeait pas qu'il en est indigne, ou bien que sa femme est infidèle. Au reste, cette passion ne se rapporte qu'aux soupçons et aux défiances, car ce n'est pas proprement être jaloux que de tâcher d'éviter quelque mal lorsqu'on a juste sujet de la craindre.

**Art. 170. De l'irrésolution.**

L'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer, en quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon ; mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise. Or je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paraît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte ; car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits ; c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude. Mais cette crainte est si ordinaire et si forte en quelques-uns que souvent, encore qu'ils n'aient point à choisir, et qu'ils ne voient qu'une seule chose à prendre ou à laisser, elle les retient, et fait qu'ils s'arrêtent inutilement à en chercher d'autres ; et alors c'est un excès d'irrésolution qui vient d'un trop grand désir de bien faire et d'une faiblesse de l'entendement, lequel, n'ayant point de notions claires et distinctes, en a seulement beaucoup de

confuses. C'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal<sup>421</sup>.

**Art. 171. Du courage et de la hardiesse.**

Le courage, lorsque c'est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur<sup>422</sup>, ou agitation, qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelque nature qu'elles soient ; et la hardiesse est une espèce de courage qui dispose l'âme à l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses.

**Art. 172. De l'émulation.**

Et l'émulation en est aussi une espèce, mais en un autre sens ; car on peut considérer le courage comme un genre qui se divise en autant d'espèces qu'il y a d'objets différents, et en autant d'autres qu'il y a de causes. En la première façon, la hardiesse en est une espèce, en l'autre, l'émulation ; et cette dernière n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'âme à entreprendre des choses qu'elles espèrent lui pouvoir réussir parce qu'elles les voit réussir à d'autres ; et ainsi c'est une espèce de courage duquel la cause externe est l'exemple. Je dis la cause externe, parce qu'il doit, outre cela, y en avoir une interne, qui consiste en ce qu'on a le corps tellement

---

421. Voir *Discours de la méthode*, III 3.

422. La réapparition de ce mot rappelle que les passions telles que Descartes les conçoit sont d'abord des réactions biomécaniques.

disposé que le désir et l'espérance ont plus de force à faire aller quantité de sang vers le cœur que la crainte ou le désespoir à l'empêcher.

**Art. 173. Comment la hardiesse dépend de l'espérance.**

Car il est à remarquer que, bien que l'objet de la hardiesse soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c'est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage, il est besoin néanmoins qu'on espère, ou même qu'on soit assuré que la fin qu'on se propose réussira, pour s'opposer avec vigueur aux difficultés qu'on rencontre. Mais cette fin est différente de cet objet ; car on ne saurait être assuré et désespéré d'une même chose en même temps. Ainsi quand les Décies<sup>423</sup> se jetaient au travers des ennemis et couraient à une mort certaine, l'objet de leur hardiesse était la difficulté de conserver leur vie pendant cette action, pour laquelle difficulté ils n'avaient que du désespoir, car ils étaient certains de mourir ; mais leur fin était d'animer leurs soldats par leur exemple et de leur faire gagner la victoire, pour laquelle ils avaient de l'espérance ; ou bien aussi leur fin était d'avoir de la gloire<sup>424</sup> après leur mort, de laquelle ils étaient assurés.

---

423. Publius Decius Mus, consul en 340 avant Jésus-Christ, et son fils Publius Decius Mus, consul en 312. Il s'agit aussi peut-être du fils de ce dernier, Publius Decius Mus (consul en 279).

424. Avec la réapparition de ce mot, on sent bien que le niveau d'analyse a changé, ou à quel point les analyses des deux sections précédentes faisaient abstraction du point de vue moral, social, politique ou éthique.

**Art. 174. De la lâcheté et de la peur.**

La lâcheté est directement opposée au courage, et c'est une langueur, ou froideur, qui empêche l'âme de se porter à l'exécution des choses qu'elle ferait si elle était exempte de cette passion; et la peur ou l'épouvante, qui est contraire à la hardiesse, n'est pas seulement une froideur, mais aussi un trouble et un étonnement de l'âme, qui lui ôte le pouvoir de résister aux maux qu'elle pense être proches.

**Art. 175. De l'usage de la lâcheté.**

Or encore que je ne puisse me persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse et n'ait aucun usage bon et louable, j'ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir. Il me semble seulement que la lâcheté a quelque usage lorsqu'elle fait qu'on est exempt des peines qu'on pourrait être incité à prendre par des raisons vraisemblables, si d'autres raisons plus certaines qui les ont fait juger inutiles n'avaient excité cette passion; car outre qu'elle exempte l'âme de ces peines, elle sert aussi alors pour le corps, en ce que, retardant le mouvement des esprits, elle empêche qu'on ne dissipe ses forces. Mais ordinairement, elle est très nuisible, à cause qu'elle détourne la volonté des actions utiles; et parce qu'elle ne vient que de ce qu'on n'a pas assez d'espérance ou de désir, il ne faut qu'augmenter en soi ces deux passions pour la corriger.

**Art. 176. De l'usage de la peur.**

Pour ce qui est de la peur ou de l'épouvante, je ne vois point qu'elle puisse jamais être louable et utile; aussi, n'est-ce pas une passion particulière, c'est seulement un

excès de lâcheté, d'étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux, ainsi que la hardiesse est un excès de courage qui est toujours bon, pourvu que la fin qu'on se propose soit bonne ; et parce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de préméditation et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer <sup>425</sup>.

**Art. 177. Du remords.**

Le remords de conscience est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait, ou qu'on a faite, n'est pas bonne, et il présuppose nécessairement le doute ; car si on était entièrement assuré que ce qu'on fait fût mauvais, on s'abstiendrait de le faire, d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté <sup>426</sup> ; et si on était assuré que ce qu'on a déjà fait fût mauvais, on en aurait du repentir, non pas seulement du remords. Or l'usage de cette passion est de faire qu'on examine si la chose dont on doute est bonne ou non, ou d'empêcher qu'on ne la fasse une autre fois pendant qu'on n'est pas assuré qu'elle soit bonne. Mais parce qu'elle présuppose le mal, le meilleur serait qu'on n'eût jamais sujet de la sentir ; et on la peut prévenir par les mêmes moyens par lesquels on se peut exempter de l'irrésolution.

---

425. Il en ressort des derniers articles qu'un certain optimisme énergique est, selon Descartes, louable sur le plan de la morale, voire voulu par la nature.

426. Cette remarque est en principe contraire, sinon à l'éthique conçu par les philosophes anciens, du moins aux principes de la morale chrétienne. Voir *Épître aux Romains* 7 19.



**Art. 178. De la moquerie.**

La dérision, ou moquerie, est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on en pense être digne : on a de la haine pour ce mal, on a de la joie de le voir en celui qui en est digne ; et lorsque cela survient inopinément, la surprise de l'admiration est cause qu'on s'éclate de rire, suivant ce qui a été dit ci-dessus de la nature du ris<sup>427</sup>. Mais ce mal doit être petit ; car s'il est grand, on ne peut croire que celui qui l'a en soit digne, si ce n'est qu'on soit de fort mauvais naturel, ou qu'on lui porte beaucoup de haine.

**Art. 179. Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs.**

Et on voit que ceux qui ont des défauts fort apparents, par exemple, qui sont boiteux, borgnes, bossus, ou qui ont reçu quelque affront en public, sont particulièrement enclins à la moquerie ; car désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux, ils sont bien aises des maux qui leur arrivent, et ils les en estiment dignes.

**Art. 180. De l'usage de la raillerie.**

Pour ce qui est de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même, ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes, elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu, et souvent aussi l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une

---

427. Voir l'article 124.

apparence agréable aux choses dont il se moque <sup>428</sup>.

**Art. 181. De l'usage du ris et de la raillerie.**

Et il n'est pas déshonnête de rire lorsqu'on entend des railleries d'un autre; même elles peuvent être telles que ce serait être chagrin de n'en rire pas; mais lorsqu'on raille soi-même, il est plus séant de s'en abstenir, afin de ne sembler pas être surpris par les choses qu'on dit, ni admirer l'adresse qu'on a de les inventer; et cela fait qu'elles surprennent d'autant plus ceux qui les oient <sup>429</sup>.

**Art. 182. De l'envie.**

Ce qu'on nomme communément envie est un vice qui consiste en une perversité de nature qui fait que certaines gens se fâchent du bien qu'ils voient arriver aux autres hommes; mais je me sers ici de ce mot pour signifier une passion qui n'est pas toujours vicieuse. L'envie donc, en tant qu'elle est une passion, est une espèce de tristesse mêlée de haine qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes; ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de fortune; car pour ceux de l'âme, ou même du corps, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être digne que de les avoir reçus de Dieu avant qu'on fût capable de commettre aucun mal.

**Art. 183. Comment elle peut être juste ou injuste.**

Mais lorsque la fortune envoie des biens à quelqu'un dont

---

428. On serait tenté de voir ici et dans l'article suivant, une défense, ou une justification, de la comédie, par exemple de celle de Molière. Molière était, dit-on, partisan des analyses de Descartes.

429. Les entendent.

il est véritablement indigne, et que l'envie n'est excitée en nous que parce qu'aimant naturellement la justice<sup>430</sup>, nous sommes fâchés qu'elle ne soit pas observée en la distribution de ces biens, c'est un zèle qui peut être excusable, principalement lorsque le bien qu'on envie à d'autres est de telle nature qu'il se peut convertir en mal entre leurs mains ; comme si c'est quelque charge, ou office, en l'exercice duquel ils se puissent mal comporter, même lorsqu'on désire pour soi le même bien, et qu'on est empêché de l'avoir, parce que d'autres qui en sont moins dignes le possèdent, cela rend cette passion plus violente, et elle ne laisse pas d'être excusable, pourvu que la haine qu'elle contient se rapporte seulement à la mauvaise distribution du bien qu'on envie, et non point aux personnes qui le possèdent, ou le distribuent. Mais il y en a peu qui soient si justes et si généreux que de n'avoir point de haine pour ceux qui les préviennent en l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs et qu'ils avaient désiré pour eux-mêmes, bien que ceux qui l'ont acquis en soient autant ou plus dignes. Et ce qui est ordinairement le plus envié, c'est la gloire ; car encore que celle des autres n'empêche pas que nous n'y puissions aspirer, elle en rend toutefois l'accès plus difficile et en renchérit le prix<sup>431</sup>.

**Art. 184. D'où vient que les envieux sont sujets à**

---

430. Cet amour de la justice n'est jamais examiné dans le traité de Descartes.

431. On comprend qu'en autant que le projet cartésien peut être ralenti ou même empêché par des hommes qui ne méritent pas leur titre de sages et de doctes, Descartes a un grand intérêt pour cette passion.

**avoir le teint plombé.**

Au reste, il n'y a aucun vice qui nuise tant à la félicité des hommes que celui de l'envie ; car outre que ceux qui en sont entachés s'affligent eux-mêmes, ils troublent aussi de tout leur pouvoir le plaisir des autres, et ils ont ordinairement le teint plombé, c'est-à-dire mêlé de jaune et de noir, et comme de sang meurtri : d'où vient que l'envie est nommée *livor* en latin ; ce qui s'accorde fort bien avec ce qui a été dit ci-dessus des mouvements du sang en la tristesse et en la haine<sup>432</sup> ; car celle-ci fait que la bile jaune, qui vient de la partie inférieure du foie, et la noire qui vient de la rate, se répandent du cœur par les artères en toutes les veines ; et celle-là fait que le sang des veines a moins de chaleur et coule plus lentement qu'à l'ordinaire, ce qui suffit pour rendre la couleur livide. Mais parce que la bile, tant jaune que noire, peut aussi être envoyée dans les veines par plusieurs autres causes, et que l'envie ne les y pousse pas en assez grande quantité pour changer la couleur du teint, si ce n'est qu'elle soit fort grande et de longue durée, on ne doit pas penser que tous ceux en qui on voit cette couleur y soient enclins.

**Art. 185. De la pitié.**

La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour, ou de bonne volonté, envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes. Ainsi elle est contraire à l'envie, à raison<sup>433</sup> de son objet, et à la

---

432. Voir, entre autres, les articles 98, 100, 103 et 105. On devine encore une fois ici que quiconque contrôlerait les mouvements physiques qui *accompagnent* ces passions contrôlerait en partie ces passions aussi et donc les vices qui en sont les extensions.

433. En raison.

moquerie, à cause qu'elle les considère d'autre façon.

**Art. 186. Qui sont les plus pitoyables** <sup>434</sup>.

Ceux qui se sentent fort faibles, et fort sujets aux adversités de la fortune, semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver; et ainsi, ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres <sup>435</sup>.

**Art. 187. Comment les plus généreux sont touchés de cette passion.**

Mais néanmoins, ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils craignent aucun mal pour eux et se tiennent au delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion, lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils entendent leurs plaintes; car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun <sup>436</sup>. Mais la tristesse de cette pitié n'est plus amère; et comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés. Et il y a en cela de la différence qu'au lieu que le vulgaire <sup>437</sup> a compassion de ceux qui se plaignent, à cause qu'il pense que les maux

---

434. Pitoyables dans le sens de « enclins à sentir de la pitié ».

435. Rousseau se rapproche et se détache de cette analyse (voir *Discours sur l'inégalité* § 79).

436. Voir Bacon, *La Nouvelle Atlantide* § 60.

437. La foule, les petites gens.

qu'ils souffrent sont fort fâcheux, le principal objet de la pitié des plus grands hommes est la faiblesse de ceux qu'ils voient se plaindre, à cause qu'ils n'estiment point qu'aucun accident qui puisse arriver soit un si grand mal qu'est la lâcheté de ceux qui ne le peuvent souffrir avec constance ; et bien qu'ils haïssent les vices, ils ne haïssent point pour cela ceux qu'ils y voient sujets, ils ont seulement pour eux de la pitié<sup>438</sup>.

**Art. 188. Qui sont ceux qui n'en sont point touchés.**

Mais il n'y a que les esprits malins et envieux qui haïssent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou désespérés par la mauvaise, qu'ils ne pensent point qu'aucun mal leur puisse plus arriver, qui soient insensibles à la pitié.

**Art. 189. Pourquoi cette passion excite à pleurer.**

Au reste, on pleure fort aisément en cette passion, à cause que l'amour, envoyant beaucoup de sang vers le cœur, fait qu'il sort beaucoup de vapeurs par les yeux, et que la froideur de la tristesse, retardant l'agitation de ces vapeurs, fait qu'elles se changent en larmes, suivant ce qui a été dit ci-dessus<sup>439</sup>.

---

438. Encore une fois, on serait tenté de voir ici une certaine apologie du théâtre, au du moins une analyse de la passion du spectateur au théâtre, cette fois-ci du spectateur de la tragédie. En revanche, on y voit une discussion de la pitié du scientifique qui méprise les accidents humains, mais est sensible à la souffrance physique des humains.

439. Voir les articles 128 et 129.

**Art. 190. De la satisfaction de soi-même.**

La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience ; mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes<sup>440</sup>. Toutefois, lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance, ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente ; ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions<sup>441</sup>.

---

440. On notera que Descartes semble parler en connaissance de cause, soit parce qu'il a senti cette joie.

441. Cette longue remarque faite par un homme qui a vu de près les guerres de religion en Europe, qui a craint toute sa vie le zèle des dévots et son effet probable sur ses recherches, ne peut pas ne pas être un commentaire sur ces expériences.

**Art. 191. Du repentir.**

Le repentir est directement contraire à la satisfaction de soi-même, et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action ; et elle est très amère, parce que sa cause ne vient que de nous ; ce qui n'empêche pas néanmoins qu'elle ne soit fort utile, lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise, et que nous en avons une connaissance certaine, parce qu'elle nous incite à mieux faire une autre fois. Mais il arrive souvent que les esprits faibles se repentent des choses qu'ils ont faites sans savoir assurément qu'elles soient mauvaises ; ils se le persuadent seulement à cause qu'ils craignent ; et s'ils avaient fait le contraire, ils s'en repentiraient en même façon ; ce qui est en eux une imperfection digne de pitié ; et les remèdes contre ce défaut sont les mêmes qui servent à ôter l'irrésolution <sup>442</sup>.

**Art. 192. De la faveur.**

La faveur est proprement un désir de voir arriver du bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté ; mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons ; car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien <sup>443</sup> à celui qu'on favorise

---

442. Voir l'article 170.

443. De voir qu'il arrive du bien.



l'accompagne toujours ; et elle est ordinairement jointe à la pitié, à cause que les disgrâces que nous voyons arriver aux malheureux sont cause que nous faisons plus de réflexion sur leurs mérites.

**Art. 193. De la reconnaissance.**

La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que <sup>444</sup> la faveur, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche, et dont nous avons désir de nous revancher <sup>445</sup> ; c'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses <sup>446</sup>.

**Art. 194. De l'ingratitude.**

Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion, car la nature n'a mis en nous aucun mouvement des esprits qui l'excite ; mais elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse, et l'un des principaux liens de la société humaine ; c'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux et sottement arrogants, qui pensent que toutes choses leur sont dues, ou aux stupides, qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent, ou aux faibles et abjects, qui, sentant leur infirmité et leur besoin, recherchent basement le

---

444. Tout ce que contient.

445. Dont nous désirons rendre la pareille.

446. La juxtaposition de ces adjectifs souligne l'importance de l'analyse de la générosité. Voir les articles 153 et suivants.

secours des autres et, après qu'ils l'ont reçu, ils les haïssent, parce que, n'ayant pas la volonté de leur rendre la pareille, ou désespérant de le pouvoir et, s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux, et qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé, ils pensent les avoir trompés<sup>447</sup>.

**Art. 195. De l'indignation.**

L'indignation est une espèce de haine, ou d'aversion, qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature qu'il soit ; et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié ; mais elle a néanmoins un objet tout différent, car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien, ou du mal, aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien, et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal. Il est vrai que c'est en quelque façon faire du mal que de posséder un bien dont on n'est pas digne ; ce qui peut être la cause pourquoi Aristote et ses suivants<sup>448</sup>, supposant que l'envie est toujours un vice, ont appelé du nom d'indignation celle qui n'est pas vicieuse.

**Art. 196. Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié et quelquefois à la moquerie.**

C'est aussi en quelque façon recevoir du mal que d'en faire ; d'où vient que quelques-uns joignent à leur

---

447. Il est difficile de comprendre comment une réaction semblable puisse exister, non obstant l'explication que Descartes en donne. En revanche, on pourrait y voir la description de la psychologie de ceux que Descartes appellent les doctes.

448. Sur l'indignation, voir, par exemple, Aristote *Rhétorique* II 1386b8-1387b21, et Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I<sup>a</sup> II<sup>æ</sup> ??.

indignation la pitié, et quelques autres la moquerie, selon qu'ils sont portés de bonne ou de mauvaise volonté envers ceux auxquels ils voient commettre des fautes, et c'est ainsi que le ris de Démocrite et les pleurs d'Héraclite ont pu procéder de même cause<sup>449</sup>.

**Art. 197. Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration et n'est pas incompatible avec la joie.**

L'indignation est souvent aussi accompagnée d'admiration ; car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon<sup>450</sup> que nous estimons bonne. C'est pourquoi, lorsqu'il en arrive autrement, cela nous surprend, et nous l'admirons. Elle n'est pas incompatible aussi avec la joie, bien qu'elle soit plus ordinairement jointe à la tristesse ; car lorsque le mal dont nous sommes indignés ne nous peut nuire, et que nous considérons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir ; et c'est peut-être l'une des causes du ris qui accompagne quelquefois cette passion.

**Art. 198. De son usage.**

Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux qu'en ceux qui le sont véritablement ; car bien que ceux qui aiment la vertu ne puissent voir sans quelque aversion les vices des autres, ils ne se passionnent que contre les plus grands et extraordinaires. C'est être difficile et chagrin<sup>451</sup> que

---

449. Voir, par exemple, Montaigne *Essais* I 50, « De Démocrite et Héraclite ».

450. Faites de la façon.

451. Et porté à la tristesse.

d'avoir beaucoup d'indignation pour des choses de peu d'importance ; c'est être injuste que d'en avoir pour celles qui ne sont point blâmables ; et c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature, ainsi que font ceux qui, n'étant jamais contents de leur condition ni de leur fortune, osent trouver à redire en la conduite du monde et aux secrets de la Providence.

**Art. 199. De la colère.**

La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont fait quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi, elle contient tout le même <sup>452</sup> que l'indignation, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger ; car ce désir l'accompagne presque toujours ; et elle est directement opposée à la reconnaissance, comme l'indignation à la faveur ; mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous. C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer ; et la haine fait que c'est principalement le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie qui reçoit cette agitation et entre dans le cœur, où, à cause de son abondance et de la nature de la bile dont il est mêlé, il excite une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être

452. Contient toutes les mêmes caractéristiques.

excitée par l'amour ou par la joie.

**Art. 200. Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.**

Et les signes extérieurs de cette passion sont différents selon les divers tempéraments des personnes et la diversité des autres passions qui la composent ou se joignent à elle. Ainsi on en voit qui pâlissent, ou qui tremblent, lorsqu'ils se mettent en colère, et on en voit d'autres qui rougissent, ou même qui pleurent ; et on juge ordinairement que la colère de ceux qui pâlissent est plus à craindre que n'est la colère de ceux qui rougissent<sup>453</sup>. Dont la raison est que, lorsqu'on ne veut ou qu'on ne peut se venger autrement que de mine ou de paroles, on emploie toute sa chaleur et toute sa force dès le commencement qu'on est ému, ce qui est cause qu'on devient rouge ; outre que quelquefois le regret et la pitié qu'on a de<sup>454</sup> soi-même, parce qu'on ne peut se venger d'autre façon, est<sup>455</sup> cause qu'on pleure. Et au contraire, ceux qui se réservent et se déterminent à une plus grande vengeance deviennent tristes de ce qu'ils pensent y être obligés par l'action qui les met en colère ; et ils ont aussi quelquefois de la crainte des maux qui peuvent suivre de la résolution qu'ils ont prise, ce qui les rend d'abord pâles, froids et tremblants ; mais, quand ils viennent après à exécuter leur vengeance, ils se réchauffent d'autant plus qu'ils ont été plus froids au commencement, ainsi qu'on voit que les fièvres qui commencent par le froid ont coutume d'être les plus fortes.

---

453. Voir, par exemple, Plutarque, *Vie de César* ??.

454. Pour.

455. En principe ce verbe devrait être au pluriel.

**Art. 201. Qu'il y a deux sortes de colère, et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première.**

Ceci nous avertit qu'on peut distinguer deux espèces de colères : l'une qui est fort prompte et se manifeste fort à l'extérieur, mais néanmoins qui a peu d'effet et peut facilement être apaisée ; l'autre qui ne paraît pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le cœur et qui a des effets plus dangereux. Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première ; car elle ne vient pas d'une profonde haine, mais d'une prompte aversion qui les surprend, à cause qu'étant portés à imaginer que toutes choses doivent aller en la façon qu'ils jugent être la meilleure, sitôt qu'il en arrive autrement ils l'admirent et s'en offensent, souvent même sans que la chose les touche en leur particulier, à cause qu'ayant beaucoup d'affection, ils s'intéressent pour ceux qu'ils aiment en même façon que pour eux-mêmes. Ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre est pour eux un sujet de colère ; et parce que l'inclination qu'ils ont à aimer fait qu'ils ont beaucoup de chaleur et beaucoup de sang dans le cœur, l'aversion qui les surprend ne peut y pousser si peu de bile que cela ne cause d'abord une grande émotion dans ce sang ; mais cette émotion ne dure guère, à cause que la force de la surprise ne continue pas, et que, sitôt qu'ils s'aperçoivent que le sujet qui les a fâchés ne les devait pas tant émuvoir, ils s'en repentent <sup>456</sup>.

---

456. On devine que c'est le genre de colère que Descartes croit voir naître en lui devant l'incompréhension de ses contemporains.

**Art. 202. Que ce sont les âmes faibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre.**

L'autre espèce de colère, en laquelle prédomine la haine et la tristesse, n'est pas si apparente d'abord, sinon peut-être en ce qu'elle fait pâlir le visage; mais sa force est augmentée peu à peu par l'agitation d'un ardent désir de se venger excité dans le sang, lequel, étant mêlé avec la bile qui est poussée vers le cœur de la partie inférieure du foie et de la rate, y excite une chaleur fort âpre et fort piquante. Et comme ce sont les âmes les plus généreuses qui ont le plus de reconnaissance, ainsi ce sont celles qui ont le plus d'orgueil et qui sont les plus basses et les plus infirmes qui se laissent le plus emporter à cette espèce de colère; car les injures paraissent d'autant plus grandes que l'orgueil fait qu'on s'estime davantage, et aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ôtent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'âme plus faible et plus basse, à cause qu'ils dépendent d'autrui<sup>457</sup>.

**Art. 203. Que la générosité sert de remède contre ses excès<sup>458</sup>.**

Au reste, encore que cette passion soit utile pour nous donner de la vigueur à repousser les injures, il n'y en a toutefois aucune dont on doive éviter les excès avec plus de soin, parce que, troublant le jugement, ils font souvent commettre des fautes dont on a par après du repentir, et même que quelquefois ils empêchent qu'on ne repousse si bien ces injures qu'on pourrait faire si on avait moins

---

457. C'est sans doute la description de la colère des doctes, soit des adversaires intellectuels de Descartes.

458. Contre les excès de la colère.

d'émotion<sup>459</sup>. Mais comme il n'y a rien qui la rende plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, parce que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire, on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris, ou tout au plus de l'indignation, pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser.

**Art. 204. De la gloire.**

Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion, ou de l'espérance, qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action ; car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures ; mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie ; car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres.

**Art. 205. De la honte.**

La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion, ou de la crainte, qu'on a d'être blâmé ; elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même ; car lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut

---

459. Il est donc question non seulement de justice, mais aussi de difficulté dans la lutte contre ceux qui nuisent aux hommes.



imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux.

**Art. 206. De l'usage de ces deux passions.**

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte; il est seulement<sup>460</sup> besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques<sup>461</sup>; car encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions<sup>462</sup>.

**Art. 207. De l'impudence.**

L'impudence, ou l'effronterie, qui est un mépris de honte et souvent de gloire, n'est pas une passion, parce qu'il n'y a en nous aucun mouvement particulier des esprits qui l'excite; mais c'est un vice opposé à la honte et aussi à la gloire, en tant que l'une et l'autre sont bonnes, ainsi que l'ingratitude est opposée à la reconnaissance, et la

---

460. Pour un Ancien et surtout pour un Chrétien, ce mot serait un signe que l'analyse de Descartes est inadéquate ou trop optimiste.

461. Philosophes anciens, qui proposaient que l'excellence exigeait qu'on se détache tout à fait de la honte et de la fierté.

462. On voit que les passions de gloire et de honte paraissent nécessaires à l'homme seulement pour éviter des difficultés sur le plan social, et non parce qu'elles sont naturelles ou utiles à l'excellence morale.

cruauté à la pitié. Et la principale cause de l'effronterie vient de ce qu'on a reçu plusieurs fois de grands affronts ; car il n'y a personne qui ne s'imagine, étant jeune, que la louange est un bien et l'infamie un mal beaucoup plus important à la vie qu'on ne trouve par expérience qu'ils sont, lorsque, ayant reçu quelques affronts signalés, on se voit entièrement privé d'honneur et méprisé par un chacun. C'est pourquoi ceux-là deviennent effrontés qui, ne mesurant le bien et le mal que par les commodités du corps, voient qu'ils en jouissent après ces affronts tout aussi bien qu'auparavant, ou même quelquefois beaucoup mieux, à cause qu'ils sont déchargés de plusieurs contraintes auxquelles l'honneur les obligeait, et que si la perte des biens est jointe à leur disgrâce, il se trouve des personnes charitables qui leur en donnent.

**Art. 208. Du dégoût.**

Le dégoût est une espèce de tristesse qui vient de la même cause dont la joie est venue auparavant ; car nous sommes tellement composés<sup>463</sup> que la plupart des choses dont nous jouissons ne sont bonnes à notre égard que pour un temps, et deviennent par après incommodes ; ce qui paraît principalement au boire et au manger, qui ne sont utiles que pendant qu'on a de l'appétit, et qui sont nuisibles lorsqu'on n'en a plus ; et parce qu'elles cessent alors d'être agréables au goût, on a nommé cette passion le dégoût.

**Art. 209. Du regret.**

Le regret est aussi une espèce de tristesse, laquelle a une particulière amertume, en ce qu'elle est toujours jointe à

---

463. Sommes composés de telle façon.

quelque désespoir, et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance; car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui, et qui sont tellement perdus que nous n'avons aucune espérance de les recouvrer au temps<sup>464</sup> et en la façon que nous les regrettons.

**Art. 210. De l'allégresse.**

Enfin, ce que je nomme allégresse est une espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier que sa douceur est augmentée par la souvenance<sup>465</sup> des maux qu'on a soufferts, et desquels on se sent allégé, en même façon que si<sup>466</sup> on se sentait déchargé de quelque pesant fardeau qu'on eût longtemps porté sur ses épaules. Et je ne vois rien de fort remarquable en ces trois passions; aussi ne les ai-je mises ici que pour suivre l'ordre du dénombrement que j'ai fait ci-dessus<sup>467</sup>; mais il me semble que ce dénombrement a été utile pour faire voir que nous n'en omettions aucune qui fût digne de quelque particulière considération<sup>468</sup>.

**Art. 211. Un remède général contre les passions.**

Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter

---

464. Au moment.

465. Le souvenir.

466. Allégé, tout comme si

467. Voir l'article 67.

468. La remarque est bizarre en ce sens que Descartes aurait pu choisir de ne pas inclure ces trois dernières passions dans sa liste initiale.

que leurs mauvais usages ou leur excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer. Mais, parce que j'ai mis entre ces remèdes la préméditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints, j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau et de la disposition des organes, encore que l'âme n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé<sup>469</sup>. Ainsi plusieurs ne sauraient s'abstenir de rire étant chatouillés, encore qu'ils n'y prennent point de plaisir ; car l'impression de la joie et de la surprise, qui les a fait rire autrefois pour le même sujet, étant réveillée en leur fantaisie, fait que leur poumon est subitement enflé malgré eux par le sang que le cœur lui envoie. Ainsi ceux qui sont fort portés de leur naturel aux émotions de la joie et de la pitié, ou de la peur, ou de la colère, ne peuvent s'empêcher de pâmer, ou de pleurer, ou de trembler, ou d'avoir le sang tout ému, en même façon que s'ils avaient la fièvre, lorsque leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de

---

469. Il y a donc une dimension proprement physique de la passion qui échappe au contrôle de la raison, et de la volonté, au moins pour la grande majorité des personnes. Cette dimension serait par contre tout à fait contrôlable par des médicaments physiques qui affecteraient directement le corps. Mais Descartes propose par la suite des remèdes bien plus classiques.

quelqu'une<sup>470</sup> de ces passions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions, c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme, et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à dissuader beaucoup plus faibles<sup>471</sup>. Et lorsque la passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement et se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang. Et enfin lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur le champ, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paraissent moins fortes ; comme lorsqu'on est inopinément attaqué par quelque ennemi, l'occasion ne permet pas qu'on emploie aucun temps à délibérer. Mais ce qu'il me semble que ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions peuvent toujours, c'est que, lorsqu'ils sentiront saisis de la peur, ils tâcheront à détourner leur pensée de la considération du danger, en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté et plus d'honneur en la résistance qu'en la fuite ; et au contraire, lorsqu'ils

---

470. D'une.

471. Voir, par exemple, Montaigne *Essais* I.3, « Nos affections s'emporent au-delà de nous ».

sentiront que le désir de vengeance, et la colère, les incite<sup>472</sup> à courir inconsidérément vers ceux qui les attaquent, ils se souviendront de penser que c'est imprudence de se perdre quand on peut sans déshonneur se sauver et que, si la partie est fort inégale, il vaut mieux faire une honnête retraite ou prendre quartier que s'exposer brutalement à une mort certaine<sup>473</sup>.

**Art. 212. Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.**

Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions ; en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer, et que la fortune leur est contraire ; mais la sagesse est principalement utile en ce point qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous.

---

472. Le singulier indique que c'est une seule chose qui est indiquée par deux noms.

473. La platitude et l'inefficacité de cette remarque sont elles-mêmes remarquables.