

# DESCARTES

les passions de l'âme

*précédé de*  
la pathétique cartésienne  
*par*

**JEAN-MAURICE MONNOYER**



*tel* gallimard

Extrait de la publication









© *Éditions Gallimard, 1988.*

Extrait de la publication

# *La Pathétique cartésienne*



Comme il est d'usage, nous donnons nos références dans l'édition des *Œuvres de Descartes*, due à Ch. Adam et P. Tannery, Vrin-CNRS, 1964-1974 (= AT). Dans quelques cas, nous renvoyons à l'édition commode des *Œuvres Philosophiques*, établie par F. Alquié, Garnier, 1963-1973 (= OP). Suit, dans l'un et l'autre cas, l'indication du tome et de la page.

A la fin du mois de novembre 1649, Louis Elzevier « fit savoir à Descartes qu'il avait achevé l'impression du *Traité des Passions de l'Âme*. » Baillet mentionne le fait sans autre commentaire dans sa *Vie de Monsieur Des-Cartes*<sup>1</sup>, mais il est établi que l'ouvrage, édité à Amsterdam, fut diffusé presque aussitôt à Paris, sous le nom de Henry Le Gras, par un accord passé entre le libraire hollandais et son confrère parisien<sup>2</sup>. Après le *Discours de la Méthode*, et la *Lettre-Préface* au traducteur des *Principes*, le traité est le dernier texte que Descartes publia de son vivant en français. Dans l'envoi du 14 août, il ne fait qu'en autoriser la publication, quoique Baillet signale aussi les lettres du 4 décembre et du 15 janvier, recommandant instamment qu'on distribue l'ouvrage à la Cour<sup>3</sup>. Descartes avait prévu que les *Passions* ne paraîtraient pas avant son embarquement pour la Suède, qui eut lieu dans les premiers jours de septembre. L' « achève-

1. A. Baillet, Paris 1691, rééd. Olms 1972, II<sup>e</sup> partie, VII, p. 393.

2. Voir la note de Ch. Adam, AT XI, p. 293 et suiv. On consultera également G. Rodis-Lewis, *Les Passions de l'âme*, Vrin 1955, rééd. 1970, qui compare du point de vue typographique les deux présentations de la même « édition » elzévirienne.

3. Parmi les destinataires, D. nommé Cureau de la Chambre. En 1640, avaient paru de celui-ci *Les Caractères des Passions* (premier volume) que le traité réfute sans le nommer.

ment » qu'évoque Louis Elzevier laisse donc planer le doute qu'il n'ait pu corriger les placards de son traité. Nous savons seulement, d'après une remarque à Clerselier du 23 avril, que depuis lors, ayant définitivement arrêté le plan et la matière de son livre, il continua de le préparer pour l'édition, jusqu'au moment où il remit son texte, quelques semaines à peine avant de quitter la Hollande. Descartes mourut à Stockholm, le 11 février 1650. Il n'avait pas cinquante-quatre ans.

L'artifice de la préface : *Avertissement d'un des amis de l'auteur*, reflète de façon confuse les circonstances qui ont entouré la rédaction de l'ouvrage. Descartes manifesta, semble-t-il, une grande méfiance devant les questions qu'il examine ici, ne surmontant qu'avec lassitude sa répugnance naturelle à s'exprimer sur le sujet de la morale. Il n'invoque que sa « négligence », en manière d'excuse, pour avoir différé la révision du manuscrit de 1646 — celui qu'il avait transmis à la Princesse Élisabeth —, duquel certaines copies commençaient à circuler ; mais il faut prendre le terme au sens fort. La longue lettre embarrassée de son correspondant anonyme, qu'il laissa imprimer en tête du livre, comme par une précaution de plus, voulait devancer les attaques des Régents et des Docteurs, déplorées d'un ton d'amertume devant Chanut<sup>1</sup>. Lui-même ne prenait pas l'initiative d'une polémique nouvelle. Il ne s'agissait pas non plus d'apporter un supplément à sa doctrine : lorsque son correspondant lui rappelle l'engagement pris de compléter le corps de sa philosophie — le sujet des *Passions* recouvrant dans ce programme la 5<sup>e</sup> et la 6<sup>e</sup> partie des *Principes*<sup>2</sup> —, Descartes

1. A Chanut, 1<sup>er</sup> nov. 1646. D. écrit au même un an plus tard : « Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément trouver des prétextes pour calomnier ; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres », 20 nov. 1647, AT V, p. 87.

2. *Principes de la Philosophie*, IV-188, AT VIII-1, p. 315.

objecte d'abord que ses ressources ne lui ont pas donné la « commodité » d'effectuer toutes les expériences requises, en particulier médicales. Ayant pratiqué malgré cela de très nombreuses dissections depuis, notamment en 1648, il laisse ensuite entendre, dans cette ultime réponse mise en exergue du livre, que sa « négligence » est moins due finalement aux lenteurs de l'expérimentation qu'à la nécessité de « revoir » pour le public un texte qui ne lui était pas destiné. Le refus de souscrire à une demande pressante de communication appelait donc les résistances du philosophe pour un autre motif.

On imaginera mal pourtant, aux dires de Baillet, que Descartes ait paru découragé d'entendre Louis Elzevier se plaindre du faible débit des *Principes*. Ses réticences veulent des raisons plus solides : liées d'une part au caractère très « sensible » du sujet, ou non moins profondes, venant du système cartésien tel qu'il s'est déjà constitué. L'époque est alors lointaine des grandes invectives du Père Mersenne et du Père Garasse, qui avaient stigmatisé toute innovation de la pensée morale comme une remise en cause des principes du droit canon<sup>1</sup>. La mode du libertinisme sensualiste, encouragé par les leçons de Gassendi, et diffusé sous le manteau dans la meilleure société parisienne, a fait lentement son chemin<sup>2</sup>. Certes, en combattant Regius, Descartes montre qu'il n'adhéra jamais à ce courant. Mais la question « politique » des mœurs demeurerait l'objet de débats assez vifs ; aussi, en soulignant qu'il eût pu se dispenser de rendre son livre publiable, lui-même se place prudemment en retrait.

C'est toutefois un retrait qui n'est pas tactique. S'expri-

1. Mersenne, *L'Impiété des Déistes* (1624) ; Garasse, *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623).

2. Le meilleur exemple en est le *Theophrastus redivivus*, cet autographe anonyme conservé à la B.N., véritable manifeste matérialiste, où l'on retrouve certaines des thèses de Regius. Une anthologie de ce texte latin, de fort peu postérieur aux *Passions*, a été donnée par T. Gregory, Naples, 1979.

mant « *privé* » sur les questions de morale<sup>1</sup>, Descartes n'affirme aucune conviction hétérodoxe et maintient fermement le dogme de la Providence divine. Ses hésitations naissent du souci d'assurer clairement la délimitation de son objet : « *mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien* » — prévient-il dans l'envoi du 14 août 1649 — affirmation si tranchée qu'elle oblige à se demander si l'intégration des *Passions* au système achevé de la Métaphysique première est rigoureusement possible. Faut-il n'y voir qu'une « *connaissance appliquée* », témoignant de la généralité de la méthode à l'égard d'une matière que Descartes avoue « *n'avoir jamais ci-devant étudiée* »<sup>2</sup>? Tant par la propriété de son objet, que pour l'intelligence du livre, la question mérite d'être posée. Si le texte est divisé en articles, la succession des trois parties n'offre pas tout au long une égale cohérence formelle, de sorte que le désir de prolonger la règle d'exposition adoptée dans les *Principes* en y ajoutant un ouvrage de philosophie pratique, n'apparaît plus, une fois réalisé, illustrer une nécessité du même genre que celle qui avait prévalu dans le livre précédent. Descartes s'attarde à dresser ici une symptomatique de la passion, en un tableau minutieux, analysant par exemple l'objet de la *faveur*, l'origine du *teint plombé*, la naissance des *larmes*, sans reprendre le thème de l'exhortation au bonheur (la « *protreptique* » des Anciens), largement présent dans la Correspondance. L'expression de *traité des passions*, devenue depuis familière, ne semble donc pas vraiment usurpée. Une

1. « *J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la religion et les plus utiles au bien de l'État [les Régents] ne laisseraient pas de me vouloir faire accroire que j'en aurais de contraires à l'un et à l'autre. Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des livres (...), de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privéement* », à Chanut, 1<sup>er</sup> nov. 1646, AT IV, p. 537.

2. A Elisabeth, mai 1646, AT IV, p. 407.

difficulté de l'œuvre s'y trahit, qu'efface son titre réel : le fait que les passions ne sont pas des êtres simples, ni des originaux produits par l'âme seule, comme on l'enseignait dans l'École. Lui-même emploie à dessein l'expression : il renvoie Morus « *in tractatu de affectibus* »<sup>1</sup> ; il nomme aussi son livre « petit Traité de la nature des passions de l'âme »<sup>2</sup>, évoquant par là quelque mode d'exposition plus commode, et non point, tel chez Spinoza, un exposé apodictique et définitif sur la chose même. Descartes répétera à ses correspondants qu'il a surtout cherché une classification des passions, éprouvant « de la difficulté à les dénombrer »<sup>3</sup>. Dans ses *Réponses à Gassendi*, il se défendra d'avoir « traité » complètement de l'union de l'âme et du corps, ce qui exigeait la constitution d'une médecine « scientifique », à laquelle, malgré d'ultimes tentatives, il fut contraint de renoncer<sup>4</sup>.

Pour ces raisons diverses, l'objet « réel » du traité ne se dégage pas facilement du « discours si simple et si bref » qu'il nous a laissé. Fondé sur une investigation objective : l'étude des causes organiques du phénomène, l'argument central se déplace peu à peu pour quitter le domaine de la « philosophie naturelle » où l'auteur annonce avoir strictement borné son examen. La définition de la passion procède d'abord par une série complète de « divisions », afin de déterminer son essence propre : l'action du corps contre l'âme engendrant en elle *des mouvements qu'elle n'a pas produits*. Dès le début de la seconde partie cependant, consacrée à l'étude ordonnée des passions *simples*, la genèse « psychologique » de ces dernières écarte un tel modèle causal, découvrant ce qui

1. A Morus, 15 avril 1649 (Réponses aux dernières Instances), AT V, p. 341.

2. A Chanut, 15 juin 1646, AT IV, p. 342 ; à Freinshemius, AT V, p. 363.

3. A Elisabeth, 20 nov. 1647, AT V, p. 91.

4. Dans la lettre à Clerselier, publiée à la suite des *Cinquièmes Réponses*, contre la *Disquisitio Metaphysica* de Gassendi, Alquié OP II, p. 848.

ressortit uniquement à l'excitation de l'âme. La troisième, enfin, s'attache surtout au caractère valorisant ou dépréciatif des passions *dérivées*, devenues l'objet de « causes libres » que sont les individus. Les empiétements de la médecine et de la métaphysique sur l'argument initial du traité ont ainsi conduit les commentateurs à réputer que sa signification pouvait être partagée de l'un et de l'autre côté. Le *dualisme* de l'âme et du corps, intéressant la métaphysique, viendrait alors concurrencer le point de vue de l'*union*, qui regarde la médecine, jusque dans la manière d'assigner son sens à l'ouvrage. Il suit de là néanmoins que ce qui en constitue l'enjeu véritable n'est plus autrement cerné qu'à travers un mixte de composition, dont on peut s'étonner qu'il offre sous ce rapport le « testament » du philosophe<sup>1</sup>. C'est parce que le sujet du livre reste « très spécial », selon G. Rodis-Lewis, qu'une brèche est encore ouverte dans son interprétation ; pour d'autres, il n'est en rien « spécifique », Descartes ayant ici porté à terme un ancien projet établi dès 1629-1632 — à l'époque du *Monde* et du traité de *L'Homme* — qui visait à unifier médecine et morale, en dehors d'aucune

1. L'enracinement de l'arbre de la connaissance « dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, à savoir la médecine, la mécanique et la morale » (Alquié OP III, p. 380), ne doit pas faire oublier que celui-ci n'a pas eu, loin s'en faut, une croissance régulière, et qu'il n'a pas donné tous ses fruits à leur maturité voulue. En substance, la médecine et la morale dépendent autrement de la physique, que celle-là ne se fonde dans la métaphysique. Par son mode de développement, la *mécanique* semble être à l'origine des deux autres branches, bien que Descartes la place au milieu. Ailleurs, il la situe chronologiquement en dernier. Sa médecine, de fait, est encore aristotélicienne, comme sa morale conserve certains traits de l'héritage thomiste. Ni l'une ni l'autre ne se déduisent strictement de la troisième. Ainsi les bêtes *n'ont-elles point de passions*, quoiqu'elles en connaissent les mouvements, parce qu'elles sont tout mécanisme. Voir ci-dessous art. 138 ; et la lettre importante à Newcastle du 23 nov. 1646, AT IV, pp. 573-576.

métaphysique des fins<sup>1</sup>. Ce thème est d'ailleurs repris d'une longue tradition, inaugurée par La Mettrie, qui voyait dans les *Passions* le texte fondateur de l'organicisme, introduisant par là même un contresens fâcheux<sup>2</sup>. L'influence qu'a eue le livre dans la querelle du *brutisme* et des *animaux-machines*, bien qu'elle ait été considérable, ne nous aiderait pas plus à lui rendre justice<sup>3</sup>.

Car l'argument profond du traité est ailleurs : c'est de fait à la volonté qu'il revient. Sans doute, dès l'article 17, Descartes sépare le rôle « actif » qui lui est dévolu de la *passivité* de l'âme qui perçoit. Mais cette ambivalence des rôles conditionne, nous le verrons, la structure très hiérarchisée de la définition cartésienne. Si la passion est identifiée de ce qu'elle agite l'âme par le truchement du corps — c'est-à-dire « sans le secours de la volonté » —, cette dernière, dit-il pourtant peu après, « se rapporte à l'âme » comme « la plus prochaine cause de ses émotions » (art. 29). L'*usage* de nos passions (qui n'est pas exactement leur maîtrise) implique de notre part un effort d'entraînement ou d'inhibition, en tant « qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister dans cette volonté » (art. 52). L'équivoque la plus dangereuse serait

1. M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953, t. II, pp. 220-256 ; E. Boutroux, « Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne », *Revue de Métaphysique*, 1896 ; G. Rodis-Lewis, *Descartes : textes et débats*, LGF, 1984, pp. 530-555. On notera l'interprétation donnée outre-atlantique par T.S. Hall, « Descartes' Physiological Method », *J. of the History of Biology*, 3, n° 1, 1970, pp. 53-79, à laquelle s'oppose le courant mentaliste représenté par exemple chez N. Malcolm (*Problems of Mind*, New York, Harper and Row, 1971). La mise au point la plus précise est fournie par G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia Editrice, Florence, 1980, pp. 45-103, pour qui les écrits de la maturité rompent avec l'équilibre antérieur.

2. La Mettrie, *L'Homme-machine*, Denoël-Gonthier, Médiations n° 213, 1981. P.-L. Assoun insiste dans sa présentation (p. 34) sur le *monisme* de La Mettrie qui contredit la filiation supposée avec Descartes.

3. Sur la querelle, voir J.-C. Beaune, *L'automate et ses mobiles*, Flammarion, 1980, pp. 174-198.

toutefois de penser que Descartes constitue à cet égard une éthique du pur vouloir, comme on l'affirme communément, afin de passer de la lutte contre les excès (et contre l'indisposition causée par le corps) à l'idée d'une norme de la conduite. Rien ne caractérise mieux le traité que l'absence de décalage entre ce que nous appelons la *moralité* et l'*éthicité*, en termes modernes. Pour Descartes l'« action » de la volonté et la « perception » de la volonté représentent en esprit une seule et même chose, et ne sont formellement distinctes que sur le plan de l'analyse. Le paradigme de la passion lui permet ainsi de diviser comme un phénomène également « relatif » le contenu de l'acte volontaire.

Il est vrai que la polysémie de la volonté dans le vocabulaire de l'époque — recouvrant aussi l'instinct, l'inclination ou la tendance — l'explique partiellement. Plus plastique que déontique, séparée de nos appétits et de nos sentiments, mais infuse dans nos affections (l'amour n'étant qu'une « disposition à se joindre de volonté » à l'objet qui nous convient), elle se confond parfois avec un automatisme, lorsqu'elle est incitée, ou relève sinon d'une initiative réelle, qui double l'entraînement passionnel. Il n'est pas ici question d'un genre de flottement logique : l'action volontaire ne s'appuie pas, dans le traité, sur cette indifférence primitive que Descartes reconnaît à la faculté correspondante, en tant que liberté d'affirmer ou de nier le contenu du jugement<sup>1</sup>.

1. Dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644, D. corrige l'affirmation de la IV<sup>e</sup> Méditation : l'indifférence devient le mode d'une « puissance réelle et positive » de se déterminer. A un autre endroit, il écrit aussi : « il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre : *bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari* ». Certes, la liberté de choisir le bien est plus « facile », mais « si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive » « que nous avons de suivre le pire en voyant le meilleur », à Mesland, 9 fév. 1645 (trad. Alquié OP III, pp. 551-553), AT IV, pp. 173-174. Les *Passions*, négligeant cet absolu amoral, recherchent néanmoins la base physiologique de notre libre arbitre.

Rappelons que, par la seule hyperbole du doute, la volonté était « contrainte » de donner son assentiment devant le caractère indubitable de mon existence. L'indifférence — forme imparfaite de notre liberté — se transformait en une faculté élective, en même temps que le refus d'adhérer (la puissance de suspendre mon jugement) recevait du *Je pense* sa propre limitation. *Les Passions de l'âme* ne procèdent pas de ce raisonnement. En particulier, l'hypothèse d'un *cogito affectif*, risquant de paraître contradictoire, n'y est pas formulée<sup>1</sup>. Descartes se fonde sur une autre conception. On peut se la représenter clairement dans ce qu'il écrit à Regius, en mai 1641, où il affirme que volonté et intellection ne diffèrent point par leur objet, mais sont « l'action et la passion de la même substance ». Il ajoute ensuite, imitant les formules néo-scolastiques : « *Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio* » (« L'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de volonté son action »)<sup>2</sup>. L'unité de l'âme apparaît effectivement ici comme l'un des points essentiels, mais elle suppose que cette passivité première de la pensée soit intimement jointe à la faculté de se déterminer. Si l'élection et l'intellection appartiennent à un seul processus, l'acte volontaire répond d'une idée, autrement dit d'une perception, qui en tant que telle n'est ni bonne ni mauvaise (art. 19). On trouverait à ce propos dans la longue discussion avec Mersenne une affirmation identique<sup>3</sup>. Il suffira de noter pour l'instant que la forme de la volonté (« la passion d'apercevoir qu'elle veut ») reçoit du jugement sa signification affective, et non l'inverse.

C'est du reste l'une des constantes de la pensée cartésienne

1. Telle qu'elle se trouve dans la traduction des *Méditations*. Voir J.-M. Beyssade, GF n° 138, p. 97, III<sup>e</sup> Méd. : « Je suis une chose qui pense (...), qui aime, qui hait, etc. »

2. Traduction Alquié OP II, p. 333 ; AT III, p. 372.

3. A Mersenne, 28 janv. 1641 : « Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est dans notre intellect, mais même de tout ce

que d'opposer volonté et finalité comme deux réalités extrinsèques. *Les Passions de l'âme* en donnent une preuve de plus, en rappelant vigoureusement que nous ne savons pas de quelle façon opère en nous le mécanisme volontaire. Mais ce paradoxe de l'autonomie discrédite davantage encore l'éthique du pur vouloir, au profit cette fois de la description médicale. De même que les forces de la physique ne procèdent pas d'une entéléchie ou d'une direction occulte, de même la *force d'âme* ne s'applique pas aux mouvements du corps comme ferait une cause directe : nous ne pouvons empêcher l'occlusion des paupières ou le mouvement spontané de recul ; nous ne pouvons guère moins nous retenir pour ne pas rougir. Si la fermeté de la volonté est toujours étayée par la connaissance du vrai (art. 49), elle n'a, en revanche, nul moyen de dissoudre la finalité biologique inhérente aux fonctions de nos organes. Descartes réserve ainsi à la seule *résolution* la capacité de franchir l'écart qui sépare la volonté, en tant qu'elle demande à être « fortifiée » et « orientée » — parce qu'elle reste une puissance arbitrale —, du *bien* qu'elle se propose comme un but digne d'être atteint (ou auquel elle peut « consentir »), c'est-à-dire aussi que nous pouvons réellement atteindre. Or ici le jugement vrai, en dépit de cette élection que la *Règle première* fixait comme un absolu<sup>1</sup>, ne nous « résout » pas plus à agir que le jugement faux. Beaucoup d'hommes, dit-il

---

qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée ; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même », AT III, p. 295. Sur la distinction entre l'*electio* cartésienne et « l'appétit rationnel » de la scolastique, voir Canziani, *op. cit.*, pp. 181-189 ; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin Réprise, 1982, pp. 254-266.

1. « Que dans chaque circonstance de la vie, son entendement montre à la volonté ce qu'il faut choisir » (trad. Sirven, *Règles pour la direction de l'esprit*, Vrin, 1966, p. 4 : « *ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum* »).

au contraire, réussissent à vaincre leurs passions par de fausses opinions. L'autonomie de la volonté n'est donc pas acquise intellectuellement, ni garantie par le bien que l'entendement prescrit à son emploi. Afin qu'elle ne se contente plus d'opposer quelques passions à quelques autres pour leur résister (art. 48), il faut encore, par une modalité pathétique, que la volonté s'estime elle-même, ce dont traitent précisément les *Passions*.

De fait, il est décisif d'apercevoir aussi comment les affections peuvent être des « espèces » de la connaissance, et non de simples erreurs<sup>1</sup>. « Agie » à son insu dans la passion qui l'incline, la volonté ne fait que réagir à son endroit, car elle ne saurait physiquement se réprimer elle-même. Descartes s'est concentré sur ce problème concret : il ne se soucie pas, tel dans la correspondance, de discuter du *Souverain Bien*, ou de séparer *felicitas* (le bonheur terrestre) et *beatitudo* (le seul bonheur de l'âme). Il n'évoque avec la vertu qu'un « Souverain remède » contre nos dérèglements (art. 148), l'envisageant surtout dans son rôle dissuasif. Toute la première partie du traité examine l'aspect irréductible de la *naturalité* de la passion, dont il s'efforce de décrire la genèse physique en une sorte d'« étiologie », selon le mot de Pierre Mesnard, ne se plaçant jamais sous l'angle moral où on l'attendrait. Il n'y a d'ailleurs pour lui d'autre pathologie que corporelle : il n'y a pas de maladies de l'âme. « Offusquées » par le corps, ses affections sont seulement des « pensées confuses » imposées par l'union des deux substances. Sous ce rapport justement *Les Passions de l'âme*, plutôt que d'offrir une version définitive ou une correction de la « morale par provision », invitent à dissocier l'anthropologie cartésienne d'une science de l'homme au sens

1. « Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volentés ( : « *in ipsa voluntate vel affectibus* »), car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui le furent jamais, il n'est pour cela pas moins vrai que je les désire », AT IX, p. 29.



# DESCARTES

## les passions de l'âme

précédé de  
la pathétique cartésienne  
par

**JEAN-MAURICE MONNOYER**

Paraissant en 1649, quelques mois avant sa mort, *Les Passions de l'âme* peuvent-elles être lues comme le testament du philosophe ? Descartes avait remanié pour l'occasion le texte de son traité, écrit trois ans plus tôt à l'intention de la princesse Elisabeth de Bohême. Il semble toutefois, dans cette œuvre ultime, avoir offert le correctif anticipé d'une interprétation trompeuse de l'union de l'âme et du corps. C'est la propriété humaine du sujet, formant par cette union une unité biologique, puis un individu moral distinct, qu'il examine ici.

Réconciliant l'objet d'une nouvelle science de l'homme et le prototype révolutionnaire de la biologie nerveuse, traçant l'épure d'une génétique affective, interrogeant la tradition littéraire ou la crise du comportement héroïque dans le climat de la Fronde, Descartes n'a pas donné une éthique proprement dite ; il a conçu le projet d'une *pathétique* comme dernier fruit de sa méthode. Dans cette autopsie de la *machine*, il n'y a pas de maladies de l'âme, et rien moins qu'un « humanisme négatif » dont on voudrait plaider aujourd'hui la leçon. La dissection de l'homme moral s'offre bien en tant que telle contre les objurgations fracassantes où la liberté cartésienne est à nouveau confisquée.

Elisabeth de Bohême par Honthorst (détail).  
Kurpfälzisches Museum, Heidelberg. Photo du Musée.



9 782070 713189



88-IV A 71318 ISBN 2-07-071318-0

Extrait de la publication