

## Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions

Andras Dekány

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/178>

DOI : [10.4000/leportique.178](https://doi.org/10.4000/leportique.178)

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Andras Dekány, « Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions », *Le Portique* [En ligne], 9 | 2002, mis en ligne le 08 mars 2005, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/178> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.178>

---

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

---

# Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions

Andras Dekány

---

- 1 Au préalable, notons que chaque fois que Descartes traite de la passion corporelle de la joie dans son traité des *Passions de l'Âme*, toujours il apparaît aussi, en dehors de cette passion, une toute autre sorte de joie.
- 2 Nous nous proposons donc de citer, très brièvement, les définitions cartésiennes de la notion de joie.
- 3 Quand au début de la deuxième partie du livre Descartes nous explique qu'au-delà « la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme » (qui se trouve d'ailleurs dans « l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau ») « leurs causes les plus ordinaires et principales » sont « les objets qui meuvent les sens » (art. 51), il ajoute tout de suite qu'ils « n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter » (art. 52.)<sup>1</sup>.
- 4 Il semble clair, d'après ce que Descartes nous dit, que ce ne sont pas les caractères réels, les qualités existantes des objets du monde qui exercent immédiatement une influence quelconque sur nos sens extérieurs, mais bien plutôt ces jugements de valeur qu'ils suscitent à leur apparition. Et notre question aussi pourrait être reformulée, un peu plus précisément, ainsi : sur quel fondement Descartes peut-il se permettre d'affirmer que les différentes sortes de joie se rapportent au bien ?
- 5 Au cours de la première énumération des quarante passions, Descartes se contente d'abord de cette petite remarque à propos de la joie : « la considération du bien présent excite en nous de la joie [...] lorsque c'est un bien [...] qui nous est représenté comme nous appartenant » (art. 61).
- 6 Mais cette première définition peut nous déjà suggérer que ce « bien présent » n'est pas simplement un objet extérieur excitant nos sens pour la bonne raison qu'il « nous » appartient dès son apparition. En expliquant, plus tard, les six passions primitives, Descartes précise davantage sa conception de la joie. Après avoir affirmé que « 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 sien », il tient à souligner encore une fois que ce sont les impressions du cerveau qui représentent le bien à l'âme comme sien. On se demande pourquoi il a besoin de cette nouvelle affirmation : parce qu'il y a une autre sorte de joie qui ne peut plus être considérée comme passion purement corporelle.

- 7 En effet, cette joie (cette fois intellectuelle) vient en l'âme par la seule action de l'âme et dont on peut dire qu'elle est « une agréable émotion excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien » (art. 91). Ce bien représenté par l'entendement n'est pas un objet non plus, il est plutôt une disposition intérieure. C'est-à-dire que le sentiment agréable éprouvé par le corps consiste d'une part « 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 fut pas bien disposé, ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de la nature 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 ».
- 8 En dehors de cette passion ainsi décrite et expliquée il est bon de savoir, d'autre part, que « 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 » (art. 94).
- 9 Il nous semble se créer par là, indépendamment du monde extérieur objectif, un monde intérieur à part de l'âme et dont la démonstration devait certainement figurer parmi les objectifs de Descartes lorsqu'il rédigea les *Passions de l'Âme*.
- 10 Cette longue démonstration commence par justifier d'abord la distinction de l'âme et du corps.
- 11 La démarche suivante sera pour Descartes l'examen attentif et détaillé de la structure et des fonctions du corps humain, en expliquant, entre autres, « en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvements et aux sens » et « quel est le principe corporel qui les fait agir » (art. 8). Pour terminer cette fameuse description, il présente, dans l'article 16, le corps humain comme une machine autonome, un tout cohérent qui n'a pas besoin, à part le mécanisme, d'autres principes pour le bon fonctionnement. « En sorte que – ajoute-t-il dans ce même paragraphe, qui, du point de vue de l'histoire de la médecine doit avoir une importance remarquable – 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 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. 16).
- 12 Pourtant, nous apprenons dans l'article 26 que la ressemblance des impressions « qui viennent dans le cerveau par les nerfs » ne constitue pas une garantie absolue pour l'existence réelle des objets extérieurs représentés par elles. Il peut arriver, en effet, écrit Descartes, « 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 touchants 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 » (art. 26.).

- 13 Quel est l'objectif principal de cet examen cartésien du rôle du corps dans la vie humaine ? Il nous semble être en ce que l'auteur veut nous démontrer « en tant que physicien » aussi le rôle actif de l'âme dans la formation des passions.
- 14 En partant de sa thèse fondamentale qui se trouve au début de son traité (selon laquelle l'activité propre du corps, c'est-à-dire ses actions doivent être considérées comme passions au regard de l'âme) Descartes nous donne la définition suivante des passions dans l'article 27 : elles sont « 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 » (art. 27). Il est certain qu'à première vue c'est le corps seul qui semble déterminer les passions de l'âme par l'intermédiaire des mouvements des esprits animaux. Mais nous avons au moins deux raisons de ne pas croire à cela. D'une part, parce que le mouvement des esprits est déterminé non seulement par le corps, mais aussi – à l'aide de la glande pinéale <sup>2</sup> – par l'âme. D'autre part, parce que le corps, au cours même de son fonctionnement naturel, veut déjà exercer une certaine influence sur l'âme.
- 15 « Comment l'âme et le corps ont-ils un effet l'un sur l'autre? » – s'interroge Descartes dans le titre de l'article 34. La réponse en est simple : il y a une partie dans le corps où l'âme exerce ses fonctions bien plus directement que dans toutes les autres. Cette partie, explique-t-il, « n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande forte petite » et dont « 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 » (art. 31).
- 16 Finalement c'est le mouvement particulier de la glande pinéale que l'on peut tenir responsable pour chacun des changements dans le cours des esprits animaux qui remplissent les cavités du cerveau. L'âme occupe donc la petite glande qui se trouve au milieu du cerveau et rayonne d'ici « en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang » et celle-ci « est de telle nature qu'elle reçoit 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 ». D'autre part, « la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est directement 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 » (art. 34). À la source des passions nous ne trouvons donc que seuls les mouvements des esprits et c'est ainsi que l'âme se voit obligée (avec le corps) de diriger le cours des esprits de telle sorte qu'elle semble fonctionner elle-même d'une façon mécanique. Car toutes les passions « sont causées par les esprits qui sont contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leurs 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 » (art. 37). En somme, au sein de la mécanique des passions ce sont donc les mouvements de la glande

et les cours des esprits qui semblent former ensemble un terrain neutre et pour les manifestations du corps et pour celles de l'âme.

- 17 Mais, d'un autre point de vue, l'effet principal des passions chez les hommes, selon Descartes, pourrait être résumé ainsi : les passions « incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leurs corps » (art. 40). Mais elles ne pourront le faire que s'il y a une certaine affinité entre les passions et les volontés de l'âme, que s'il n'y a pas d'hétérogénéité totale entre elles. Et bien que la définition selon laquelle « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par là 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 rapporte à cette volonté » (art. 41) continue à être davantage déterministe et à signifier que l'âme semble reculer devant le mécanisme universel, nous devons quand même voir un peu plus tard qu'il est non seulement souhaitable mais même possible pour cette âme d'acquérir un contrôle et un pouvoir total sur ses passions.
- 18 Mais reste à savoir si pour des raisons de santé ou bien pour des raisons morales il faut maîtriser les passions. Bien que Descartes semble plutôt choisir les premières raisons, ses arguments mettent en jeu, pourtant, des jugements de valeur aussi. Quant aux passions, elles ne peuvent être, conformément à sa vision générale, excitées ni même supprimées directement par l'action de la volonté, contrairement à ce que nous avons pu voir par rapport aux mouvements de la glande, « mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter » (art. 45). Les points de vue de l'appréciation d'ordre moral peuvent quelques fois même empêcher les tendances du mécanisme et les réactions purement corporelles, par exemple quand pour exciter en nous la hardiesse et supprimer la peur, la volonté ne suffit pas, nous nous efforçons de « 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 » (art. 45).
- 19 La volonté ne peut donc modifier ou arrêter les passions qu'en deux phases, parce qu'il y a des émotions dans le cœur, le sang et les esprits qui les accompagnent. Tant que ces émotions ne cessent pas en effet, écrit Descartes, « elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets y sont présents qu'ils agissent contre les organes de nos sens », c'est-à-dire qu'elles exercent leur influence (cette fois exceptionnellement?) par leurs qualités primaires (et objectives) comme le tonnerre ou encore le feu qui nous brûle la main. Tant que ces émotions corporelles sont en vigueur la seule chose que la volonté puisse faire « c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elles disposent le corps » et elle ne peut les surmonter qu'après que « l'émotion du sang et des esprits est apaisée » (art. 46).
- 20 Il est intéressant de remarquer que dans de tels cas, selon Descartes, il ne s'agit pas des combats qui se dérouleraient au sein de l'homme entre les parties inférieure et supérieure de l'âme, mais seulement d'une opposition entre les mouvements dans la glande causés par les esprits animaux et la volonté. Puisqu'il n'y a pas de parties dans l'âme unifiée, on ne peut pas donc imaginer de conflits non plus entre elles et on ne peut ainsi attribuer qu'aux fonctions seules du corps « tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ». C'est la première fois d'ailleurs que Descartes déclare de que l'harmonie n'est pas nécessaire entre les mouvements des esprits

animaux et la volonté, qu'il peut y avoir d'une hostilité et des conflits « 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 le repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose » (art. 47).

- 21 D'après cela Descartes affirme comme une chose qui va de soi qu'il faut aussi considérer la force de l'âme d'autant plus grande « que la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ». Il considère que c'est par le surgissement du bien et du mal dans ce combat que va naître la personnalité morale de chacun de nous. En effet, la volonté (étant donné qu'elle n'est pas capable d'influencer directement – comme nous l'avons vu – ses passions) doit insérer des intermédiaires (c'est-à-dire de connaissances qui ne dépendent que de l'âme) comme « ses propres armes » entre les mouvements non souhaités des esprits animaux et soi-même. Ces propres armes sont ensuite pour Descartes les « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie » (art. 48). Il est très caractéristique de Descartes qu'il ne déduit pas cette connaissance du bien mais qu'il se contente de mettre seulement l'accent sur la capacité de l'homme à observer les jugements de valeur en disant que « les âmes sont plus fortes 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 ». Et de ce point de vue, il y a vraiment une 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. 49).
- 22 En conclusion de ses analyses sur les fonctions du corps Descartes revient encore une fois à la fin de la première partie de son livre, sur l'explication fondamentale et synthétique de la base corporelle des passions de l'âme, mais en la complétant cette fois de cette instruction morale, à savoir que l'âme doit acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. Non pour cela que l'âme utilise son pouvoir à supprimer (ou à faire reculer du moins à l'arrière-plan) ses passions, mais pour les mettre, au contraire, au service des objectifs proprement humains. La base physique, corporelle de cela est assurée par le fait que « 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 ». Pour illustrer cette thèse Descartes nous donne en exemple des animaux qui, n'ayant point de raison, peuvent être dressés quand même, et en qui nous pouvons trouver tous les mouvements des esprits et de la glande bien qu'ils ne servent chez eux que l'entretien et le renforcement – non pas des passions comme chez nous – mais des mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. « Ainsi lorsqu'un chien voit une perdrix – écrit-il – il est naturellement porté à courir vers elle, et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incline naturellement à s'enfuir, mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent ». Est-il possible que Descartes voudrait nous suggérer par cet exemple que l'homme doit aussi être dressé de la même façon ? (Avec cette seule différence quand même, que par l'usage de sa raison il peut être et le dresseur et le dressé à la fois.) Ceci est non seulement possible mais nous paraît absolument sûr. Parce qu'on peut – affirme Descartes – « 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 » (art. 50).

- 23 Descartes ne semble laisser aucun doute que chaque individu peut (à la manière des artisans qui utilisent certaines règles et moyens techniques différents dans leur travail) diriger sa vie tout seul sans qu'il ait besoin pour cela de l'assistance ou du concours des autres membres de la société. De ce point de vue les passions semblent être de tels processus complexes à la fois corporels et spirituels qu'on ne doit pas supprimer, mais au contraire, dont on doit libérer et rendre efficaces certains effets utiles. Le fonctionnement utile des passions doit donc se manifester de la même façon et pour le corps et pour l'âme.
- 24 Mais, en définissant l'usage exact des passions, il faut aussi prendre en considération toutes les modifications que « l'expérience fait voir dans notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions » (art. 97). L'explication de ces « altérations » consiste en ce que les causes des cinq passions primitives (qui sont, sans compter l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse) ne se trouvent pas « dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang » (art. 96). Et la cause de la circulation du sang, des esprits etc. qui excitent des passions concrètes de même que celle des mouvements de la glande réside dans le fait qu'il y a une « telle liaison entre notre âme et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée » et que « l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi ». L'exemple cité par Descartes sont les gens « 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 », comme réciproquement « ils ne peuvent penser à l'aversion qu'on a des médecines que le même goût ne leur revienne en la pensée » (art. 107).
- 25 Il nous semble donc que les passions ne soient utiles concernant le corps que si elles restent renfermées dans leur domaine, si elles fonctionnent automatiquement puisque « selon l'institution de la nature elles se rapportent toutes au corps ». Mais dès que le corps se joint à l'âme elles seront présentes à l'âme aussi, ainsi leur usage (encore naturel) consistera en ce qu'elles incitent « l'âme à consentir et à contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait ». Et c'est déjà le bon sens qui fait dire avec Descartes que concernant le corps ce sont d'abord les passions de joie et de tristesse que nous devons utiliser. Car l'âme n'est avertie premièrement des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur et ce sentiment met ensuite en une espèce d'ordre naturel les autres passions aussi : 1. tristesse, 2. haine, 3. désir. Et l'âme n'est aussi avertie immédiatement « 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, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ». C'est le même mécanisme, dicté aussi par le bon sens, qui se met en jeu dans l'amour et la haine « 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 » (art. 137).

- 26 Mais l'usage le plus naturel des passions n'est pourtant toujours infaillible, étant donné « 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 surtout les passions « font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont », et elles trompent bien par là les gens, comme on peut voir par exemple dans le cas des animaux qui ne peuvent utiliser, quant à eux, que de cette façon seulement les passions. Nous, les humains, par contre nous pouvons toujours 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 pas prendre l'un pour l'autre et de nous porter à rien avec excès » (art. 138). Bien que Descartes souligne une deuxième fois l'importance de la connaissance du bien et du mal qui doit jouer un rôle décisif au réglage de nos passions, pourtant, nous ne recevons pas de réponse à notre vraie question : d'où vient cette connaissance et quelle est son essence ?
- 27 Est-ce que c'est une ébauche de la réponse en apprenant de l'article qui traite de l'usage des mêmes passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme que « l'amour et la haine viennent de la connaissance » ? Cet article nous renvoie à un autre, précisément au 85, où Descartes fait une distinction entre le bien, le mal d'une part et le beau, le laid de l'autre. « Nous appelons communément bien ou mal – dit-il – ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenables ou contraire à notre nature, mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs ». Cette distinction ne nous renseigne pas mieux sur la nature du bien, mais elle nous apprend du moins le fait que « 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 ». Et l'article 139 va enfin compléter notre savoir concernant ce sujet puisque Descartes y déclare que « lorsque cette connaissance est vraie c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes [...] l'amour est incomparablement meilleur que la haine, elle ne saurait [...] être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie ». Cette description cartésienne du contenu du bien reste encore un peu formelle (pour ne pas dire : technique), en tout cas la définition formelle du bien chez Descartes pourrait être résumée, provisoirement, ainsi : quand cet amour nous lie à de vrais biens, tout ce que la plus excessive joie 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 – reconnaît Descartes – ne pouvoir jamais être mauvais » (art. 139).
- 28 À ce stade de notre étude nous pouvons déjà conclure en général que l'usage des passions concernant l'âme ne connaît qu'une seule règle principale : elle doit toujours se fonder sur la connaissance spirituelle parce que ce n'est que par là que semble être assuré le profit pour l'âme des passions considérées en elles-mêmes, l'amour, la haine, la joie et la tristesse. Sauf le cas où les passions ci-dessus mentionnées excitent en nous en même temps le désir (« par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs »), parce qu'il est certain « que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire, et qu'au contraire toutes celles dont la cause est juste peuvent servir » (art. 143). Cette dernière remarque se rapporte déjà à la morale pratique puisque ces quatre passions, par l'excitation du désir, portent l'âme à une action quelconque. C'est pourquoi Descartes a raison d'affirmer que « c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler » et que « c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale », faisant



par là un pas avant vers la définition concrète de la nature du bien. Parce qu'il ne se contente plus, heureusement, à dire que le désir « est toujours bon lorsqu'il suit une vraie connaissance », mais il ajoute tout de suite que cette connaissance vraie n'est au fond que la distinction au sein du désir des choses « qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point » (art. 143). Enfin l'identification des choses qui dépendent de nous avec la notion de la vérité peut être considérée comme l'acte fondateur même de toute notre pensée philosophique moderne.

- 29 Descartes, en plus, accentue tout de suite le caractère pratique de ce tournant copernicien au XVII<sup>e</sup> siècle en faisant cette remarque sur les choses qui dépendent de nous : « 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 certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu », parce qu'en dehors de ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, « nous en recevons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue ». Et la faute morale que nous commettons le plus souvent, ce n'est jamais qu'on désire trop, mais au contraire « qu'on désire trop peu » : et c'est ce qu'il nous faut corriger par des considérations théoriques et moyens techniques (art. 143).
- 30 De ce point de vue l'article 145 nous semble être particulièrement instructif en soulignant pourquoi nous ne devons pas vouloir que les choses qui ne dépendent pas de nous nous arrivent. (Il est à noter, en passant, que Descartes utilise le mot « désir », mais selon toute vraisemblance il faut entendre par là « volonté ».) Si, en effet, « nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible » dans ce cas-là « 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 ». Or cette fortune n'est que chimère, plus exactement une erreur de notre entendement qui se fonde sur le fait que « nous ne connaissons pas toutes les causes qui contribuent à chaque effet ». Au lieu donc de réfléchir sur la contingence il nous faudrait plutôt méditer sur la providence divine et nous représenter « qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité de cette Providence, en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable » (art. 145).
- 31 Mais une telle vision du monde nous fait accepter tout ce qui nous arrive comme un bien, indépendamment de ce que nous avons une influence sur le cours des événements ou pas. Parce que même s'il est vrai que nous ne sommes pas capables d'exercer de la même manière une influence sur les choses dépendantes et indépendantes de nous, il n'en reste pas moins que dans toutes les situations nous pouvons pourtant agir. Si nous réussissons donc à rompre avec cette opinion vulgaire « qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas », devons-nous aussi accepter que « à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons pas sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon ». Et 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 ». Pour illustrer cette idée Descartes évoque son exemple célèbre selon lequel même si nous avons la prescience qu'en allant en quelque ville sur celle des deux routes qui est estimée plus sûre que l'autre et que nous étions quand même victimes par le décret de la providence « nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'une ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret ». Mais dans de semblable cas « la raison veut que nous

choisissons le chemin qui a coutume d'être le plus sûr, et notre désir doit être accompli touchant cela et 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 d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître ». Mais si cela se produit et si l'on a fait son mieux et si l'on « s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune – continue Descartes – 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. 146).

- 32 Enfin, ce raisonnement plus ou moins théorique, rationnel et sec sur la providence se complète chez notre philosophe par cette considération profonde (qui nous semble être une conclusion inattendue) que « notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même ». Mais il reste en nous un certain sentiment de manque, à cause que par exemple la joie irrésistible sentie au fond de l'âme – malgré sa force qui dépasse en vigueur toutes autres passions et pensées dans l'âme – ne peut se réaliser qu'« en secrète », derrière les passions « visibles » (comme nous voyons chez le mari pleurant sa femme morte dans ce même article 147). Mais l'explication détaillée dont on aurait encore besoin (en dehors des mécanismes corporels et intellectuels traités par Descartes dans les *Passions de l'Âme*) pour qu'on puisse faire disparaître le caractère secret de la plus grande joie que l'homme peut connaître dans sa vie devrait certainement dépasser le cadre étroit de cette analyse actuelle.

---

## NOTES

- 1.. Quant aux articles cités de Descartes nous nous référons, sans donner les numéros exacts des pages, à l'édition suivante : DESCARTES, *Œuvres et lettres* (Textes présentés par André Bridoux), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 695-796.
- 2.. L'épiphyse.

---

## RÉSUMÉS

Descartes a maintes fois mentionné le rôle décisif que doit jouer la véritable connaissance du bien et du mal en réglant nos passions, mais sans jamais nous fournir au préalable, la réponse satisfaisante à la question suivante : d'où procède et en quoi consiste précisément cette connaissance ? Même si nous ne trouvons pas une réponse complète à notre question dans le dernier grand ouvrage de Descartes, nous voyons quand même en surgir plusieurs éléments importants dans quelques articles des *Passions de l'Âme*.

Ainsi apprenons-nous à l'article 143 que le désir « est toujours bon lorsqu'il suit une vraie

connaissance », mais cette vraie connaissance ne semble être ramenée qu'à une distinction fondamentale qui se fait à l'intérieur de l'âme des choses « qui dépendent entièrement de nous, de celles qui n'en dépendent point ».

Mais si la vraie connaissance, c'est-à-dire la vérité, ne semble avoir d'autre critère en dehors de ce qu'elle dépend entièrement de nous, nous voilà en pleine modernité philosophique... À quoi Descartes ajoute aussitôt que si l'on réussit dans sa vie à distinguer la fatalité de la posture, « on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépende que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction » (article 146).

Aspect théorique, aspect pratique, ainsi réconciliés et harmonisés entre eux, il nous reste à poser une question de plus : pourquoi la vraie joie, qui fait le plus grand bonheur de la vie humaine (ressentie par exemple, par le mari pleurant sa femme à l'article 147) ne peut être qu'une « joie secrète » ?

René Descartes frequently mentioned the importance of the real knowledge of good and evil, supposed to rule our lives. However he never clearly explained what this knowledge really meant to him... If there's no full answer to that to be found in his work, at least it seems that the real knowledge, meaning the truth, is totally depending on us. Quite a modern vision of Philosophy suggested by Descartes but also, in this article, an unusual point of view of the philosopher's work.