

## Montaigne et Descartes

L'imagination dans les passions

Jil Muller

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/4466>

DOI : [10.4000/cps.4466](https://doi.org/10.4000/cps.4466)

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2020

Pagination : 135-164

ISBN : 979-10-344-0074-4

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Jil Muller, « Montaigne et Descartes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 48 | 2020, mis en ligne le 12 décembre 2020, consulté le 28 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4466> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4466>

---



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

# Montaigne et Descartes

## L'imagination dans les passions

*Jil Muller*

Dans *Les Passions de l'âme*, Descartes se démarque de la tradition aristotélicienne et scolastique par son approche novatrice des passions humaines. Il ne les voit plus, comme encore beaucoup de moralistes français du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, exclusivement comme une maladie de l'âme, mais il les analyse dans le contexte de sa physiologie mécaniste, en considérant leur étude essentielle pour « obtenir le Souverain Bien »<sup>1</sup>. Pourtant, Descartes n'est pas le seul à proposer une réflexion sur l'âme et les passions qui veut s'écarter de la tradition scolastique, en mettant en question leur statut et leur rôle. Cette exigence de renouveau se voit déjà dans la pensée de Montaigne : son scepticisme l'a poussé à mettre en question la conception de l'homme héritée de l'Antiquité et maintenue par la Scolastique, en proposant une nouvelle approche anthropologique et morale, qui se base avant tout sur l'observation et la description de l'homme dans son quotidien.

L'une des orientations importantes de la morale de Montaigne concerne la question de l'âme, car il rejette l'hylémorphisme psychologique aristotélicien<sup>2</sup>, comme on le voit surtout dans « l'Apologie de Raimond Sebond ». Un point central dans l'analyse montaignienne concerne les passions, que l'auteur bordelais ne voit pas comme un élément exclusivement négatif ou perturbateur pour l'âme. Toutefois, Montaigne ne vise pas à livrer une théorie « scientifique » de l'homme ; il propose plutôt une discussion à propos de l'âme et des passions en se fondant sur différents modèles explicatifs et sur différentes opinions philosophiques,

1 Lettre à Chanut, 20 novembre 1647, AT V, 87.

2 E. FERRARI, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, p. 21.

qui sont mises l'une à côté de l'autre pour être comparées, rejetées ou reformulées. Cette réflexion montaignienne s'intéresse non seulement à l'âme et au corps en général, mais aussi à leur rapport, aux facultés corporelles et spirituelles qui interfèrent et aux passions<sup>3</sup>. Malgré cet intérêt de l'auteur bordelais pour le thème des passions, dans le champ des études montaigniennes, cet aspect de sa philosophie n'a été que rarement retenu<sup>4</sup>, alors que sa pensée constitue un tournant pour la pensée moderne sur la question des passions, en rompant avec la tradition aristotélicienne et galénique, reprise notamment par Sebond.

Le but de cet article est de montrer que la pensée de Montaigne a fourni un apport réellement novateur à l'analyse philosophique de l'homme et de ses passions, et qu'elle représente donc une étape significative dans l'évolution de la conception philosophique de l'être humain à la Renaissance et à l'époque moderne, qui a trouvé son apogée en Descartes. Loin d'affirmer que Montaigne a été la source exclusive de la pensée cartésienne concernant les passions, cet article veut montrer les points de convergence et de divergence entre les deux auteurs, tout en soulignant qu'avec Montaigne débute une nouvelle pensée de l'âme et des passions. Montaigne et Descartes témoignent tous les deux un grand intérêt pour les passions : le premier livre de nombreuses descriptions de divers phénomènes passionnels, le second s'engage dans une explication physiologique et mécaniste de leur fonctionnement. À la différence de Montaigne, le projet cartésien vise à construire une véritable science de l'homme, qui passe par l'analyse mécaniste du corps, pour s'achever dans une étude novatrice des passions<sup>5</sup>. Cet objectif demande l'examen de la

3 M. de MONTAIGNE, *Les Essais*, Livre II, ch. 12, p. 486A : « ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise ».

4 Dans les années récentes, quelques rares articles se sont intéressés aux passions dans l'œuvre montaignienne, dont nous ne donnons ici qu'un aperçu : T. CAVE, « Outre l'erreur de notre discours ». L'analyse des passions chez Montaigne » ; C. COUTURAS, « Les passions dans les *Essais* : un discours hétérodoxe » et C. COUTURAS, « Passions ». Toutefois, l'exception fait l'œuvre d'Emiliano Ferrari : *Montaigne. Une anthropologie des passions*.

5 *Pass.* I, art. 1, AT XI, 327-328 : « 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 [...] ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis ».

nature de l'âme, des mouvements volontaires et involontaires du corps et de l'implication de certaines facultés, comme la volonté et l'imagination, dans les passions mêmes. Toutefois, comme Montaigne, Descartes rompt avec la tradition aristotélicienne, laquelle concevait l'âme comme seule origine de tous les mouvements du corps. Chez Descartes, comme chez Montaigne, le corps peut se mouvoir indépendamment de l'âme, car le principe du mouvement du corps se trouve dans le corps lui-même et cesse avec la mort. C'est pourquoi, Descartes rejette l'idée d'un conflit intérieur à l'âme et attribue aux fonctions du corps « tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison »<sup>6</sup>. Pour Descartes, le corps peut se mouvoir indépendamment de toute impulsion de la volonté, et ceci grâce à la disposition de ses organes, qui peuvent recevoir les impulsions des muscles, des nerfs et des esprits animaux.

Dans une première partie, on analysera la nouvelle conception de l'âme chez Montaigne et Descartes, qui n'est plus tripartite, et qui permet ainsi une nouvelle compréhension des mouvements du corps et de l'âme. Les mouvements corporels, indépendants de l'âme chez Montaigne, et les mouvements involontaires chez Descartes soulignent que le corps a en lui son propre principe de mouvement. Ces deux idées montrent la divergence des deux philosophes par rapport à la tradition aristotélicienne et scolastique. Toutefois, dans cette analyse comparative apparaît un premier élément qui oppose Montaigne et Descartes, à savoir

6 *Pass.* I, art 47, AT XI, 365. L'argument de Descartes est le suivant : « 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 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, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre », AT XI, 364-365. Montaigne ne pense pas non plus à un conflit intérieur à l'âme quand il explique les mouvements du corps qui sont indépendants de l'âme, mais il retient l'idée d'un conflit quand il discute les efforts d'une âme vertueuse : « mais celuy qui, picqué et outré jusques au vif d'une offence, s'armeroit des armes de la raison contre ce furieux appetit de vengeance, et apres un grand conflict s'en rendroit en fin maistre, feroit sans doubtte beaucoup plus », *Les Essais*, Livre II, ch. 11, p. 422A.

le rôle des esprits animaux dans les passions. Alors que Descartes met l'accent sur la physiologie dans l'explication complète des phénomènes passionnels, Montaigne ne s'y intéresse pas. Il s'en tient à une description soit extérieure, soit intérieure et ressentie, des passions. Ainsi, il ne mentionne jamais les esprits animaux, alors que ceux-ci constituent l'élément central du fonctionnement des passions chez Descartes.

Dans la deuxième partie, on s'intéressera à la force de l'imagination dans la théorie des passions. Montaigne et Descartes proposent une distinction entre les passions de l'âme et les passions du corps. Pourtant, selon Montaigne, cette distinction se révèle significative lorsqu'il aborde la question de la satisfaction de ces passions, alors que pour Descartes, elle devient déterminante quand on s'interroge sur la cause des passions. Toutefois, les deux philosophes s'accordent sur le statut primordial de l'imagination dans le phénomène passionnel, qui peut disposer le corps à effectuer une action, en le préparant à cette action. De plus, chez Montaigne, l'imagination peut modifier les passions et même aller à l'encontre de la volonté. Chez Descartes, l'imagination seule a un effet direct sur les passions, car elle change le flux des esprits animaux. Ainsi, les deux auteurs reconnaissent à l'imagination un rôle déterminant, encore plus important que celui de la volonté dans le domaine des passions.

### Montaigne et Descartes : l'âme, ses facultés et ses mouvements

Dans «l'Apologie de Raimond Sebond», Montaigne s'étonne des différentes conceptions de l'âme que la tradition philosophique avait accumulées au fil du temps et qui étaient encore d'actualité à la Renaissance, alors que, selon lui, ces conceptions ont toutes des défauts. Après une longue liste, citant différents philosophes et expliquant les défauts de leurs théories, Montaigne ajoute : «N'oublions pas Aristote : ce qui naturellement fait mouvoir le corps, qu'il nomme entéléchie<sup>7</sup> ; d'une autant froide invention que nulle autre, car il ne parle ny de l'essence, ny de l'origine, ny de la nature de l'ame, mais en remerque seulement l'effect»<sup>8</sup>. Selon la tradition aristotélicienne et scolastique,

7 L'âme, est selon, Aristote, l'acte premier (ou *entéléchie*) d'un corps qui a la vie en puissance. Cf. ARISTOTE, *De Anima*, II, 412a.

8 *Les Essais*, Livre II, ch. 12, p. 543A.

l'âme est divisée en trois « parties » ou « puissances » : 1) la puissance végétative, qui organise les fonctions de la nutrition, de la croissance et de la génération, 2) la puissance sensitive, qui préside aux fonctions de la sensibilité et du mouvement, et 3) l'intellect et la volonté, qui sont supérieurs par rapport aux deux autres puissances, notamment parce que leurs opérations ne sont pas directement liées au corps<sup>9</sup>. Généralement, l'âme est considérée comme « le principe premier des fonctions vitales du corps »<sup>10</sup> et grâce à ses facultés, c'est elle, et non pas le corps, qui gouverne ou guide les opérations sensori-motrices.

Montaigne, en revanche, rejette entièrement cette conception, qu'il dit être inventée et nullement utile pour comprendre la nature de l'âme :

« Pour accommoder les mouvemens qu'ils voyent en l'homme, les diverses fonctions et facultez que nous sentons en nous, en combien de parties ont-ils divisé nostre ame? en combien de sieges logée? à combien d'ordres et estages ont-ils départy ce pauvre homme, outre les naturels et perceptibles? et à combien d'offices et de vacations? Ils en font une chose publique imaginaire [...] toute enorme qu'elle est, et rapiécée de mille lopins faux et fantastiques »<sup>11</sup>.

Dans cette conception, l'âme humaine n'est qu'« une chose publique imaginaire », dit Montaigne, en faisant ainsi référence à l'idée platonicienne de l'âme humaine comme une *res publica*. Parler de l'âme tripartite avec trois niveaux hiérarchiquement distincts, dont le supérieur règne sur les deux autres, ne permet pas, selon Montaigne, de rendre compte des différents mouvements qu'on voit dans l'homme. Ainsi, l'idée de l'âme tripartite est défectueuse, selon Montaigne, car elle obscurcit un sujet qui nous est ordinairement « familier »<sup>12</sup>.

9 L'explication des trois puissances de l'âme suit le dénombrement et l'explication donnés par Raimond Sebond dans la *Théologie naturelle* (chap. 105) et schématisés par E. FERRARI, *Montaigne, op. cit.*, p. 30-31.

10 E. FERRARI, *Montaigne, op. cit.*, p. 29. Voir tout le chapitre p. 21-40. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 1, 412 a/b, et Thomas d'Aquin qui reprend la même définition dans la *Somme théologique*, I, q. 75, art. 1.

11 *Les Essais*, Livre II, ch. 12, p. 537A. Avec ce passage, on comprend que Montaigne ne commente pas Aristote, mais Sebond, car il emprunte à ce dernier l'expression de « chose publique imaginaire », qui se trouve dans le chapitre 105 de la *Théologie naturelle*.

12 *Idem*, p. 538C.

Cette critique de la conception ancienne et scolastique de l'âme se trouve aussi chez Descartes, qui partage avec Montaigne l'idée que les anciennes théories de l'âme sont toutes défectueuses et qu'il faut pour cette raison élaborer une nouvelle conception de l'âme: «[...] ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis»<sup>13</sup>. Comme Montaigne, Descartes s'éloigne donc de la tradition, en rejetant la conception «tripartite» de l'âme. «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>14</sup>, écrit-il dans *Les Passions de l'âme*. On ne peut pas imaginer une âme divisée entre la partie qui désire et la partie raisonnable comme l'ont fait Platon, Aristote ou encore Augustin et l'École<sup>15</sup>. Chez Descartes, tous les appétits de l'âme sont des volontés, car il n'y a plus de division de l'âme qui permettrait de distinguer entre d'un côté les appétits, la sensation et l'imagination, venant de la partie sensitive, et de l'autre côté les volontés, mode de pensée de la partie raisonnable. Si l'âme n'est plus divisée en partie sensitive et partie raisonnable, alors il n'y a plus de distinction entre les passions irascibles et les passions concupiscibles. Ceci mène Descartes à s'interroger sur une explication possible de ces phénomènes, sans recourir à l'idée de l'âme tripartite qui prenait normalement cette explication en charge: l'explication cartésienne sera physiologique, expliquant le déclenchement des passions à l'intérieur même du corps et du cerveau.

Pourtant, les critiques montaignienne et cartésienne ne s'arrêtent pas uniquement à l'idée tripartite de l'âme, car elles concernent aussi l'interprétation des mouvements de l'âme et du corps, qui est restée très souvent tributaire de cette idée tripartite de l'âme. Selon Montaigne, Platon a interprété différents mouvements de l'âme en «[mettant] la

13 *Pass.* I, art. 1, AT XI, 327-328.

14 *Pass.* I, art 47, AT XI, 364.

15 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, «L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions», p. 322. Cf. aussi F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, *Le Vocabulaire de Descartes*, p. 8: «Les fonctions auparavant rapportées à l'âme sensitive (sensations, imagination, passions, appétits, mouvements volontaires) sont désormais clairement subordonnées à l'entendement et à la volonté, facultés principales d'une âme raisonnable [...]».

raison au cerveau, l'ire au coeur et la cupidité au foye»<sup>16</sup>, mais il n'a pas saisi la nature même de l'âme. L'âme est une, dit Montaigne, elle exerce différentes opérations et elle a sa place dans le cerveau, d'où elle guide le corps: «[...] c'est toujours une ame qui, par sa faculté, ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire et exerce toutes ses autres operations, par divers instrumens du corps [...]; et qu'elle loge au cerveau [...]»<sup>17</sup>. En outre, Montaigne souligne que l'âme se sert «des instruments du corps» et il ajoute l'exemple suivant: «comme le nocher gouverne son navire selon l'expérience qu'il en a, ores tendant ou lachant une corde, ores haussant l'antenne ou remuant l'aviron, par une seule puissance conduisant divers effets»<sup>18</sup>. Montaigne ne suit pas ici la conception traditionnelle aristotélicienne, reprise par Galien et plus tard notamment par Sebond<sup>19</sup> qui voit dans la partie sensitive de l'âme la seule explication pour tout mouvement corporel: il inclut dans une âme, comprise comme un tout, différentes facultés, dont une qui fait mouvoir le corps. Selon Montaigne, l'âme tout entière meut le corps et produit différents mouvements, comme un pilote qui guide son navire. Montaigne pense-t-il donc tous les mouvements corporels comme dépendant de l'âme, comme le suggère l'exemple du nocher?

Cet exemple pourrait laisser penser que tout mouvement humain, aussi bien de l'âme que du corps, est guidé par l'âme d'une manière ou d'une autre, et que le corps ne peut jamais agir seul. Toutefois, Montaigne pense qu'il existe aussi des mouvements corporels indépendants de toute intervention de l'âme<sup>20</sup>, et se démarque ainsi de la pensée traditionnelle. Pour Montaigne, certains mouvements corporels ne s'expliquent pas

16 *Les Essais*, Livre II, ch. 12, p. 546A.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 À la Renaissance, Galien, par exemple, que Montaigne avait lu, était «mêlé» à l'aristotélisme: ensemble ces deux théories n'arrivaient pas à expliquer les mouvements du corps, sans se référer à chaque fois à la fonction vitale de l'âme, cf. R. TEYSSOU, *La Médecine à la Renaissance, et évolution des connaissances, de la pensée médicale du quatorzième au dix-neuvième siècle en Europe*, p. 221-222; F. LEBRUN, *Se soigner autrefois, Médecins, saints et sorciers aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 18-25; O. TEMKIN, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*.

20 Cf. sur la conception montaignienne de l'âme: P. DESAN, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*; D. MÉNAGER, *Montaigne et la « culture de l'âme »*.



en ayant recours à l'âme, mais en cherchant leur cause dans le corps même: le corps trouve sa force motrice dans la disposition de ses organes et non dans l'âme. L'âme n'intervient pas dans tous les mouvements du corps: «Nous voyons bien que le doigt se meut, et que le pied se meut; qu'aucunes parties se branslent d'elles mesmes sans nostre congé et que d'autres, nous les agitons par nostre ordonnance; [...]»<sup>21</sup>. Ces mouvements ne s'expliquent pas en ayant recours exclusivement à la partie sensitive de l'âme, car le principe du mouvement corporel et surtout sa cause sont inhérents au corps lui-même.

Cette idée se voit concrètement dans les mouvements « involontaires », c'est-à-dire dans les mouvements indépendants de la volonté et de l'âme: « [...] car il y a plusieurs mouvemens en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance, *semianimesque micant digiti ferrumque retractant*. Ceux qui tombent, eslancent ainsi les bras au-devant de leur cheute, par une naturelle impulsion qui fait que nos membres se prestent des offices et ont des agitations à part de nostre discours »<sup>22</sup>. Le chapitre de « l'Exercitation », ainsi que celui « De la force de l'imagination » mentionnent plusieurs autres exemples encore de mouvements « involontaires », comme lorsqu'on parle au début du sommeil. Le discours de la personne s'endormant n'est à propos que par chance, dit Montaigne, car l'oreille ne capte que des bruits et non pas un discours ordonné, auxquels la bouche répond sans faire recours à la raison. Montaigne rapporte aussi sa chute de cheval, où certaines de ses réactions lui semblent échapper à son propre discernement et à son propre jugement<sup>23</sup>. Et enfin, « nous ne commandons pas à nos cheveux de se herisser, et à nostre peau de fremir de desir ou de crainte. La main se porte souvent où nous ne l'envoyons pas. La langue se transit, et la voix se fige à son heure »<sup>24</sup>. Certains mouvements corporels échappent donc à la volonté de l'homme, ce qui permet de comprendre, selon Montaigne, que le corps doit être le principe même de ces mouvements et non pas la partie sensitive de l'âme. Pourtant, Montaigne, constatant

21 *Les Essais*, Livre II, ch. 12, p. 538-539A.

22 *Idem*, Livre II, ch. 6, p. 375-376A/B (citation latine de Virgile: « À demi morts les doigts s'agitent et ressaisissent le fer »).

23 Cf. J. Lyons, *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, p. 37.

24 *Les Essais*, Livre I, ch. 21, p. 102C.

ces mouvements, ne va pas jusqu'à leur trouver une explication mécaniste ou physiologique, comme le fera Descartes.

Cette idée du corps ayant un principe de mouvement propre et donc des mouvements indépendants de toute influence de l'âme se trouve aussi chez Descartes, qui s'interroge sur ces « ratés » de l'union de l'âme et du corps, qui ne peuvent pas être considérés comme automatiques, comme l'est le mouvement du cœur ou la digestion par exemple, et qui doivent donc être considérés physiologiquement comme volontaires. Comment Descartes explique-t-il les mouvements involontaires et volontaires ? Et quel statut accorde-t-il au corps ?

Si l'âme cartésienne peut penser sans le corps et même subsister sans lui, ceci est impossible pour le corps : sans âme, le corps ne peut pas subsister. Pour Descartes, même si l'âme et le corps se pensent plus facilement comme deux substances distinctes et s'il y a des moments où l'âme « fonctionne seule », leur union est fondamentale dans la conception de l'homme. Cette union se vit plutôt qu'elle ne se pense, car on en fait l'expérience à travers les sens et l'imagination, comme l'indique Descartes à la fois dans les *Méditations*<sup>25</sup> et dans les lettres à Élisabeth<sup>26</sup> et à Christine de Suède<sup>27</sup>. *Les Passions de l'âme* explicite cette union du corps avec l'âme<sup>28</sup>, qui n'est pas accidentelle mais substantielle, ce qui veut dire que l'âme agit et pâtit avec le corps. Chez Descartes, l'âme a un effet sur le corps, de même que le corps a un effet sur l'âme : leur union est réciproque.

Et pourtant, quand Descartes mentionne l'image du pilote dans son navire, il nous fait découvrir une autre facette de cette union de l'âme et du corps : « [...] comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme »<sup>29</sup>, écrit Descartes dans le *Discours de la méthode*. L'union étroite est encore une fois affirmée ici, mais Descartes y souligne aussi une exception : le

25 Cf. *Méd.* VI.

26 Cf. lettre du 21 mai 1643 ; lettre du 28 juin 1643.

27 Cf. lettre du 14 novembre 1647

28 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, « L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions », p. 280.

29 *Disc.* V, AT VI, 59.

mouvement des membres du corps. Il y a donc des mouvements du corps qui ne sont pas exclusivement déclenchés par l'âme, idée qu'on rencontrait déjà chez Montaigne. Comme lui, Descartes conçoit donc des mouvements du corps qui ne dépendent plus de la volonté comme principe premier ou première cause. Descartes parle dans ce contexte de mouvements involontaires, qu'il distingue des mouvements volontaires ayant la volonté comme principe.

Toutefois, les mouvements volontaires ne sont pas des pensées<sup>30</sup>, selon Descartes: ils sont déclenchés par la volonté, sans être une volonté ou un appétit<sup>31</sup>. Ces mouvements volontaires dépendent donc d'une part de la volonté et d'autre part de la disposition des organes<sup>32</sup>. La volonté n'interfère que sur le jugement (affirmer ou nier, accepter ou fuir) d'une chose, ce qui veut dire qu'elle n'interfère qu'au moment « intellectuel » du mouvement, mais elle n'intervient pas sur le corps lui-même. Ce dernier, en revanche, doit être apte à recevoir les impulsions de l'âme pour pouvoir produire le mouvement volontaire: « [...] l'âme ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si ce n'est que tous les organes corporels, qui sont requis à ce mouvement, soient bien disposés [...] »<sup>33</sup>.

30 *Sec. Obj.*, AT IXa, 124: « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées. Mais j'ai ajouté immédiatement, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées, [...] par exemple, le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée ».

31 *Descr. Corps*, AT XI, 225: « [...] même les mouvements, qu'on nomme volontaires, procèdent principalement de cette disposition des organes, puis qu'ils ne peuvent être excités sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'âme qui les détermine ».

32 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, « L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions », p. 312: « [...] dire que les mouvements qu'on appelle volontaires procèdent principalement de la disposition des organes revient ici à limiter le rôle de l'âme à une *détermination* et non à une production, c'est-à-dire à un changement de direction *et non à une modification de la quantité du mouvement* »; cf. A. BITBOL-HESPÉRIÈS *et al.* (dir.), *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, p. 88.

33 *Descr. Corps*, AT XI, 225 et Descartes continue: « [...] mais que, tout au contraire, lorsque le corps a tous ses organes disposés à quelque mouvement, il n'a pas besoin de l'âme pour le produire; et que, par conséquent, tous les mouvements que nous n'expérimentons point dépendre de notre pensée,

Ainsi, le plus grand rôle dans les mouvements volontaires ne revient pas à la volonté, mais à la disposition du corps et de ses organes. On retrouve cette idée dans *Les Passions de l'âme*, où Descartes souligne que les mouvements volontaires s'expliquent pour une grande part sans implication directe de l'âme<sup>34</sup>. Quelle notion de volonté Descartes retient-il dès lors pour ces mouvements, si les mouvements volontaires s'expliquent sans l'intervention de l'âme?

Pour comprendre cette idée cartésienne, il faut d'abord expliquer la différence avec les mouvements involontaires, car les fonctions du corps se révèlent dans ces mouvements, ce qui permet de saisir le rôle attribué à la volonté. Les mouvements involontaires montrent que les mouvements du corps, dans leur ensemble, dépendent davantage de la disposition des organes que de l'âme: « Nous pouvons voir aussi que, lorsque quelques parties de notre corps sont offensées, par exemple, quand un nerf est piqué, cela fait qu'elles n'obéissent plus à notre volonté, ainsi qu'elles avaient de coutume, et même que souvent elles ont des mouvements de convulsion, qui lui sont contraires »<sup>35</sup>. Cette notion de mouvements sans implication de l'âme, qui peuvent même aller par moments à l'encontre de la nature du corps, était déjà présente chez Montaigne, qui pensait lui aussi que le corps opérait des mouvements indépendants de l'intervention de l'âme.

Comment s'explique dans ce cas le mouvement involontaire, dont résultent certaines passions<sup>36</sup>? Dans l'article 38 des *Passions de l'âme*, Descartes écrit: « [...] 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

ne doivent pas être attribués à l'âme, mais à la seule disposition des organes [...] ».

34 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, «L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions», p. 313: «C'est pourquoi, dans *Les Passions de l'âme*, les mouvements volontaires de la tradition médicale sont, pour une très grande part, expliqués sans intervention de l'âme, tout en étant matériellement localisés dans cette partie du corps qui est proprement l'organe de l'union», cf. *Pass. I*, art. 38, AT XI, 358.

35 *Pass. I, ibid.*

36 Cf. C. TALON-HUGON, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, p. 153.

par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue»<sup>37</sup>. Les esprits animaux jouent donc le rôle principal dans les passions<sup>38</sup>. Si un élément extérieur est jugé effrayant par l'homme, alors ce jugement excite les esprits animaux qui prennent, d'un côté, la direction des nerfs vers le cœur pour stimuler la glande (ce qui produit la peur dans l'âme) et, de l'autre côté, la direction des nerfs vers les jambes qui prennent la fuite. Dans la même glande sont alors stimulés deux mouvements différents, l'un passionnel qui excite la peur, l'autre purement corporel qui fait fuir l'homme. Ainsi s'explique que les mouvements du corps obéissent généralement à la disposition des organes, qui accueillent le mouvement de la glande pour le transformer en réaction corporelle, et que la passion stimule l'action de l'âme, c'est-à-dire incite l'âme à disposer le corps de l'homme à effectuer un mouvement. On comprend alors que les passions ont une influence forte sur l'âme et qu'elles peuvent même la troubler. Descartes considère pourtant les passions comme généralement bonnes par nature et rompt de ce fait même avec la tradition stoïcienne et chrétienne qui consistait à voir dans les passions une maladie de l'âme<sup>39</sup>. Toutefois, si l'âme peut subir l'effet des passions, elle peut également intervenir sur les passions elles-mêmes.

Dans les mouvements volontaires, les volontés ne constituent pas en elles-mêmes l'action réelle de l'âme sur le corps, comme vient de le démontrer l'article 38, mais elles permettent la « modification, par le biais de l'imagination, de la structure du flux des esprits »<sup>40</sup>. L'âme ne peut que modifier la direction ou l'intensité que prennent les esprits animaux, et ceci grâce aux images de l'imagination. Sans l'imagination, l'âme ne peut pas directement influencer le mouvement, car la volonté n'a qu'un effet indirect sur le mouvement corporel<sup>41</sup>, elle ne fait que le déterminer, ce

37 *Pass.* I, art. 38, AT XI, 358.

38 Cf. F. A. MESCHINI, *Materiali per una storia della medicina cartesiana, Dottrine, testi, contesti e lessico*, p. 97-104.

39 La conception cartésienne va à l'encontre des théories des passions de plusieurs grands moralistes français comme S. DUPLEIX, *L'éthique, ou Philosophie morale (1610)*, N. COËFFETEAU, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets (1620)* ou encore J.-F. SENAULT, *De l'usage des passions (1641)*.

40 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, « L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions », p. 313.

41 *Idem*, p. 314 : « La volonté, à proprement parler, n'agit directement, au maximum, que sur une partie minime du corps, le « siège du sens commun

qui veut dire qu'elle peut changer la direction d'un mouvement, mais sans ajout ou apport de quantité de mouvements. Cette conception restrictive des mouvements volontaires du corps permet de comprendre la théorie cartésienne des passions. Ces dernières ne dépendent plus exclusivement de la volonté ou de la pensée de l'homme. Descartes écrit ainsi dans les *Principes de la Philosophie*:

«il y a encore [...] certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après: tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'atouchement»<sup>42</sup>.

Les passions ou émotions, les sentiments et les appétits comme la faim et la soif dépendent donc de l'union de l'âme et du corps et non de la seule pensée. Une passion ne peut pas être suscitée par la simple intervention de l'âme. L'étroite union de l'âme et du corps est pour cela nécessaire. Comme nous venons de le voir dans l'article 38 des *Passions de l'âme*, la volonté n'interfère pas directement sur la passion, mais sur les esprits animaux, à travers les images, pour susciter le mouvement dans la glande afin que celle-ci excite une passion. La conception cartésienne des esprits animaux, qui joue un rôle fondamental dans les passions, apparaît comme l'élément-clé de démarcation par rapport à Montaigne, car ce dernier ne cherche pas à expliquer le corps humain de manière physiologique, contrairement à Descartes. Les deux philosophes, en revanche, rejettent l'idée d'une âme tripartite et attribuent au corps des mouvements et des fonctions qui sont indépendants de toute intervention de l'âme, même si leurs explications respectives sont différentes. Voilà pourquoi il est intéressant de se demander ce que la théorie cartésienne des passions doit à la conception de Montaigne et

ou de l'imagination», même s'il lui est possible, par ce biais, de contrôler une plus grande partie des mouvements corporels et de faire que ceux-ci puissent être considérés comme des mouvements volontaires».

42 *Princ.* I, art. 48, AT IXb, 45.

comment les deux philosophes expliquent le phénomène passionnel chez l'homme.

### Montaigne et Descartes sur la force de l'imagination dans les passions

Chez Descartes, la pensée de l'unité de l'âme ainsi que de son union avec le corps a une répercussion importante sur «l'approche classique ou scolaire de la passion»<sup>43</sup>. Si elle était communément considérée comme une «action commune à l'âme et au corps»<sup>44</sup> et définie comme un «mouvement de l'appétit sensitif, causé par l'appréhension d'un bien ou d'un mal, et suivi d'un changement qui arrive au corps contre les lois de la nature»<sup>45</sup>, la passion est au contraire redéfinie par Descartes. Selon lui, les passions 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»<sup>46</sup>. Cette définition souligne essentiellement deux points : premièrement, les passions chez Descartes se rapportent toutes à l'âme, et deuxièmement, les mouvements des esprits animaux jouent un rôle de cause et de renforcement vis-à-vis des passions. Si le deuxième point de cette définition est tout à fait original, comme nous venons de le voir, il semble intéressant de discuter aussi le premier point, notamment si on se souvient de la conception cartésienne des mouvements involontaires que nous avons rapprochée de celle de Montaigne. En quel sens faut-il comprendre «qu'on rapporte particulièrement [les passions] à l'âme» ?

Cette idée cartésienne semble, à première vue, rompre avec la conception des passions proposée par Montaigne, qui différencie les passions du corps et les passions de l'âme<sup>47</sup>. Chez Montaigne, les

43 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, «L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions», p. 280.

44 M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les Caractères des Passions*, Advis nécessaire au Lecteur (non paginé).

45 N. COÛFFETEAU, *Tableau des passions humaines (1620)* et recopié de l'œuvre de E. DE SAINT-PAUL, *Summa Philosophia (1609)*.

46 *Pass.* I, art. 27, AT XI, 349, cf. J. LYONS, *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, p. 117-120.

47 E. FERRARI, «Corps et passivité chez Montaigne: quelques réflexions», p. 197: «Sur le plan affectif, Montaigne considère un double ordre des phénomènes: celui des "passions corporelles", qui en général sont liées à des appétits corporels et à une relation sensorielle à l'objet, et celui des "passions

passions se distinguent en ce sens que les passions du corps permettent une satisfaction par des biens matériels, alors que seule la raison peut interférer sur les passions de l'âme, ce qui veut dire qu'une satiété n'est pas possible. Montaigne écrit ainsi : « [...] on pourroit aussi dire que le meslange du corps y apporte du rabais et de l'affoiblissement : car tels desirs sont subjects à satieté et capables de remedes materiels »<sup>48</sup>. Les passions du corps trouvent un remède ou une satisfaction dans les biens matériels, car le désir du corps est un désir matériel (par exemple la faim et la soif). Ces désirs peuvent être comblés, puisque le corps est fait de telle manière que s'il parvient à satiété, le désir cesse instantanément (sauf dans les cas de maladie<sup>49</sup>). Pourtant, pour les passions de l'âme, la satiété n'est pas possible : « là où les passions qui sont toutes en l'ame, comme l'ambition, l'avarice et autres, donnent bien plus à faire à la raison : car elle n'y peut estre secourue que de ses propres moyens, ny ne sont ces appetits-là capables de satieté, voire ils s'esguisent et augmentent par la jouissance »<sup>50</sup>. Les passions de l'âme exigent des « remèdes » issus de l'âme. Toutefois, il est impossible à l'âme de les faire cesser, et dès lors, en voulant apporter des « remèdes », elle produit très souvent le contraire, en augmentant la jouissance que l'homme peut ressentir à s'occuper de ces passions de l'âme. Cette distinction montaignienne entre deux « sortes » de passions semble être dépassée par Descartes, quand il considère que les passions se rapportent toutes à l'âme. Mais les passions ne proviennent-elles que de l'âme chez Descartes ?

Descartes conçoit lui aussi une distinction inhérente aux perceptions ou passions<sup>51</sup> : « Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps »<sup>52</sup>. Celles qui ont l'âme pour cause sont produites par la volonté et celles qui ont le corps pour

de l'âme », qui « sont toutes en l'âme » et sont engendrées par l'activité réflexive ».

48 *Les Essais*, Livre II, ch. 33, p. 728A.

49 Cf. J. MULLER, « L'anatomie de la mélancolie chez Michel de Montaigne et Félix Platter », p. 99-118.

50 *Idem*, *Les Essais*, op. cit., p. 729A.

51 Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions* I, p. 109-121 ; D. L. SEPPER, *Understanding Imagination*, voir p. 276-277, p. 282, p. 319-320, à la page 319 : « Perception is a passion of the soul, whereas volition is an action ; every perception is the passive side of the volition to know [...] ».

52 *Pass.* I, art. 19, AT XI, 343, cf. D. L. SEPPER, *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, p. 272-276.



cause sont provoquées par une réaction corporelle. Dans la suite de cet article, nous allons revenir sur cette deuxième sorte de passions, dont le déclenchement sera expliqué en lien avec le rôle de l'imagination. Pourtant, cette distinction entre les passions causées par l'âme et celles qui sont causées par le corps explique que Descartes ne pense pas une unique catégorie de passions. Il y a par conséquent, chez Montaigne comme chez Descartes, une distinction entre les passions qui concernent l'âme et celles qui concernent le corps, même si la distinction se joue à un niveau différent. Certes, quand Descartes parle des passions «qu'on rapporte particulièrement à l'âme», il souligne que toute passion stimule l'âme à disposer le corps à une réaction corporelle précise. Mais ceci n'annule en rien la différence qu'il voit entre les passions ayant l'âme pour cause et celles ayant le corps pour cause.

Toutefois, la conception de l'implication des esprits animaux dans le phénomène passionnel – c'est-à-dire le deuxième point de la définition cartésienne de la passion – est entièrement propre à Descartes, car Montaigne ne s'occupe pas de l'explication physiologique des passions. Chez Descartes, nous venons en revanche de voir que, pour ce qui est des mouvements volontaires, ces esprits animaux sont modifiables par la volonté qui les commande grâce aux images de l'imagination. Les passions, qui sont des réactions de l'union de l'âme et du corps fonctionnant selon le même principe, sans avoir pourtant la volonté comme principe premier de leur déclenchement, constituent un élément intéressant de la théorie cartésienne, car en elles, la volonté n'a qu'un tout petit effet sur les esprits animaux. De ce fait même, il faut se demander de quelle manière Descartes pense que les passions sont maîtrisables et quelle faculté interfère dans le phénomène passionnel.

Dans l'article 45 des *Passions de l'âme*, Descartes écrit : « 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 jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter »<sup>53</sup>. La

53 *Pass.* I., art. 45, AT XI, 362-363. Et il ajoute : « 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

volonté n'a pas d'effet direct sur les passions : aucun argument rationnel ne peut immédiatement influencer les passions, mais l'imagination a cette capacité. Comme pour les mouvements involontaires, la volonté ne peut interférer que sur le cours des esprits animaux, en ne modifiant que leur direction et non directement la passion elle-même. La volonté a besoin du concours de l'imagination. À Élisabeth, Descartes écrit ceci : « Ensuite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion »<sup>54</sup>. Seules les actions sont volontaires, ce qui veut dire que les passions de l'âme se produisent sans le concours de la volonté. Une passion est déclenchée grâce aux impressions qui sont dans le cerveau. Chez Descartes, l'imagination est donc considérée comme la cause première du déclenchement des passions, ce qui réduit le statut de la volonté dans le phénomène passionnel. Cette idée est révolutionnaire, parce qu'elle pose ainsi la question de la maîtrise des passions. Descartes pense-t-il que les passions sont contrôlables exclusivement par l'imagination ?

Que l'imagination joue un rôle fondamental dans les passions est une idée qui existe aussi chez Montaigne. Sans recourir à une explication physiologico-mécanique du fonctionnement des passions à l'aide des esprits animaux, Montaigne accorde pourtant une grande force à l'imagination dans les passions. Suit-il ainsi simplement la tradition scolastique, qui considérait la passion comme causée par l'appétit sensitif suite à l'appréhension d'un bien et d'un mal ? Ou l'imagination montaignienne déploie-t-elle encore une autre fonction dans les passions ? En analysant l'idée montaignienne de la force de l'imagination, on comprendra aussi le rôle que l'imagination endosse dans la théorie cartésienne.

Chez Montaigne, l'âme est agitée par les passions<sup>55</sup> : des passions différentes ont une influence diverse sur la considération et donc sur

qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables ».

54 Lettre à Élisabeth, 6 octobre 1645, AT IV 310.

55 *Les Essais*, Livre I, ch. 38, p. 234 : « [...] il faut considerer comme nos ames se trouvent souvent agitées de diverses passions ».

le jugement des choses. Aussi est-il important, selon le philosophe bordelais, de contrôler l'âme dans les passions<sup>56</sup>: «[...] il semble que l'ame esbranlée et esmeue se perde en soy-mesme, si on ne luy donne prinse: et faut tousjours luy fournir d'object où elle s'abutte et agisse»<sup>57</sup>. Si l'âme avec ses passions ne peut pas s'occuper des «vrais objets», fournis par la sensation, elle se décharge sur les «faulce[s] et frivole[s]»<sup>58</sup>, inventés par l'imagination. L'âme s'invente ou s' imagine des objets sur lesquels elle peut dès lors orienter ses passions, afin de trouver une sorte de repos: «Et nous voyons que l'ame en ses passions se pipe plustost elle mesme, se dressant un faux subject et fantastique, voire contre sa propre creance, que de n'agir contre quelque chose»<sup>59</sup>. Ainsi, l'âme se sert de l'imagination pour pouvoir inventer des sujets ou objets, y compris en allant à l'encontre de ce qu'elle croit ordinairement, pour donner satisfaction à ses passions si les objets de la sensation font défaut. Nous voyons donc que chez Montaigne, l'imagination joue un rôle essentiel dans les passions, car elle est capable de les modifier grâce à ses images. Il semble pourtant que cette force accordée à l'imagination par Montaigne ne soit pas exactement la même que celle que Descartes prête lui-même à l'imagination quand il affirme qu'elle peut influencer les esprits animaux. Voyons donc comment Montaigne explique le rôle de l'imagination dans les passions, pour comprendre quelle est la différence avec la position cartésienne.

L'imagination joue chez Montaigne un rôle important dans les passions, car en vertu de sa force, elle peut les guider et les modifier, en leur montrant des images d'objets ou de situations<sup>60</sup>. Elle a même une telle force qu'elle va parfois à l'encontre de la volonté, qui essaie de dompter les passions<sup>61</sup>, car l'imagination invente et imagine des objets qui provoquent des passions diverses. Ainsi, elle contrôle non seulement les passions, mais encore l'humeur générale de l'homme. Cette répercussion peut être aussi bien positive que négative, tout

56 Cf. L. KRITZMAN, *The Fabulous Imagination. On Montaigne's Essays*, p. 29.

57 *Les Essais*, Livre I, ch. 4, p. 22.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 Cf. L. KRITZMAN, *op. cit.*, p. 114.

61 *Les Essais*, Livre III, ch. 4, p. 839B: «Combien de fois embrouillons nous nostre esprit de cholere ou de tristesse par telles ombres, et nous inserons en des passions fantastiques qui nous alterent et l'ame et le corps».

dépend des objets imaginés: «[...] mon imagination m'y forge des commoditez et des plaisirs desquels mon ame est reellement chatouillée et resjouye»<sup>62</sup>. L'imagination peut donc apporter de l'allégresse, si les objets «fantastiques» représentent des plaisirs, ou de la tristesse et de la colère, si les objets imaginés sont de nature à susciter de telles passions<sup>63</sup>. Ainsi, le rôle que Montaigne accorde à l'imagination n'est plus celui de la tradition scolastique, car l'imagination montaignienne peut aller à l'encontre de ce que la volonté a appréhendé comme un bien ou un mal. Elle peut dépasser la volonté et donc le jugement de celle-ci sur le bien et le mal.

Un autre élément intéressant de la conception montaignienne des passions, rompant avec la tradition, est que l'âme n'est plus considérée comme «enfermée» dans le corps, comme dans une prison qui lui pèse, selon l'image platonicienne typique<sup>64</sup>. Montaigne, en revanche, pense que l'âme elle-même peut être un poids pour le corps, à cause des passions et des pensées non réglées<sup>65</sup>: «Si on ne les [esprits] occupe à certain sujet, qui les bride et contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations [...]. L'ame qui n'a point de but estably, elle se perd: car, comme on dict, c'est n'estre en aucun lieu, que d'estre par tout»<sup>66</sup>. Si la volonté n'arrive pas à imposer à l'âme un but sur lequel elle puisse orienter ses pensées, alors elle se perdra dans des imaginations non «contrôlables». Si l'âme s'occupe davantage de ses imaginations, elle ne peut plus contrôler ni les passions, ni les pensées, ce qui peut avoir un effet troublant sur le corps, car celui-ci sera continuellement agité par diverses passions. Et pourtant, Montaigne ne va pas jusqu'à rejeter entièrement ces imaginations, car elles peuvent aussi chatouiller l'âme, c'est-à-dire lui procurer du plaisir. Ce lien étroit entre l'âme et le corps, mais surtout l'influence forte de l'imagination sur les passions, font que la volonté est par moments dépassée par l'imagination et que l'âme opère «libérée» de la volonté, ce qui lui apporte, selon Montaigne, un autre point de vue:

62 *Ibid.*

63 Cf. L. KRITZMAN, *op. cit.*, p. 119.

64 Cf. PLATON, *Phédon*, 61d *et sq.*

65 Cf. J. BALSAMO, «Passions privées et humanisme civil», p. 349-368.

66 *Les Essais*, Livre I, ch. 8, p. 22A.

«Nous avons poursuivy avec resolute volonté la vengeance d'une injure, et resenty un singulier contentement de la victoire, nous en pleurons pourtant; ce n'est pas de cela que nous pleurons; il n'y a rien de changé, mais nostre ame regarde la chose d'un autre oeil, et se la represente par un autre visage: car chaque chose a plusieurs biais et plusieurs lustres. La parenté, les anciennes accointances et amitié saisissent nostre imagination et la passionnent pour l'heure, selon leur condition; mais le contour en est si brusque, qu'il nous eschappe»<sup>67</sup>.

L'imagination, fonctionnant comme la mémoire, peut rappeler à l'âme différentes situations et ébranler les passions correspondantes, mais ces souvenirs sont «délavés» et n'ont plus la force de la sensation immédiate, ce qui fait que très souvent ils «s'évaporent» rapidement. Et pourtant, il suffit à l'âme de regarder d'un autre œil une situation et de se former un autre jugement pour déclencher une réaction passionnelle ou corporelle diverse. Le lien étroit entre l'âme non divisée et le corps se montre donc dans cette capacité qu'a la faculté d'imagination de susciter une passion différente de ce que l'objet aurait pu susciter en premier lieu. Dans ce contexte, Montaigne rejette entièrement l'assimilation des passions à des maladies de l'âme, car l'homme a, à travers l'imagination, une influence sur le corps et l'âme, c'est-à-dire la possibilité de modifier et même de contrôler les passions, en imaginant différents objets ou causes qui déclenchent d'autres passions. La volonté, en revanche, dans son effort pour dompter les passions, est très souvent dépassée par la force de l'imagination. Montaigne accorde donc un rôle plus important à l'imagination qu'à la volonté humaine dans le contrôle des passions, et cette idée, qu'on trouve également chez Descartes, représente un véritable tournant dans la conception philosophique de l'homme et de ses facultés à l'époque moderne. Toutefois, comme nous venons de l'affirmer plus haut, l'idée d'une force de l'imagination qui peut disposer le corps est exploitée différemment chez Descartes, car celui-ci l'inscrit dans l'horizon de sa physiologie mécaniste des passions. Et pourtant, il attribue lui aussi dans les passions un rôle plus important à l'imagination qu'à la volonté.

Revenons donc sur la théorie cartésienne des passions et notamment sur la distinction entre les passions ayant l'âme pour cause et celles ayant

67 *Les Essais*, Livre I, ch. 38, p. 235A.

le corps pour cause, car à partir de cette distinction, on peut comprendre comment Descartes conçoit le rôle de l'imagination. Dans l'article 21 des *Passions de l'âme*, Descartes donne une précision au sujet de ces perceptions causées par 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 [...] 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 certains pores plutôt que par d'autres»<sup>68</sup>.

Ainsi, les perceptions nommées imaginations sont celles qui sont déclenchées par une réaction dans le corps même : les esprits animaux s'agitent diversement, ils rencontrent des impressions dans le cerveau et produisent alors des perceptions. Descartes ajoute cette explication : «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»<sup>69</sup>. Les illusions des songes ou les rêveries peuvent produire des perceptions, sans qu'on puisse rapporter ces perceptions à quelque cause précise. La pensée erre et elle ne se fixe pas sur un objet concret. De ce fait même, il y a des sentiments, comme la joie ou la colère (mais aussi l'amour ou la haine), qui peuvent être déclenchés sans qu'on puisse les rapporter à une cause concrète<sup>70</sup>. Les rêveries de l'imagination peuvent émouvoir directement l'âme et produire des sentiments<sup>71</sup>. Ces rêveries ne sont pourtant pas déclenchées par la volonté de l'homme. Ce sont les esprits animaux qui ont un effet sur le corps, quand ils s'agitent diversement et quand ils mobilisent les impressions situées dans le cerveau. Ces impressions sont les traces des informations sensorielles conservées sous forme d'images dans le cerveau<sup>72</sup>. Ainsi, un sentiment peut être provoqué par un souvenir mobilisé lors du rêve et même lors des rêves éveillés, ce qui veut dire que

68 *Pass.* I, art. 21, AT XI. 344.

69 *Idem*, p. 345.

70 F. de BUZON et D. KAMBOUCHNER, «L'âme avec le corps : les sens, le mouvement volontaire, les passions», p. 318-328.

71 Cf. C. TALON-HUGON, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*.

72 Cf. P. GUENANCIA, «La critique de la critique de l'imagination chez Descartes».

l'imagination provoque ce sentiment grâce aux images dont elle a gardé les traces dans le cerveau, idée dont nous avons aussi souligné la présence chez Montaigne. Dans les rêveries, l'imagination prend donc l'ascendant sur la volonté.

Toutefois, exactement comme chez Montaigne, ces perceptions ou imaginations ne sont pas pour Descartes aussi vives que les perceptions de l'âme, car la volonté n'a pas d'incidence sur elles: «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 excitent»<sup>73</sup>. Dans le rêve et les illusions, l'imagination, comme mémoire et faculté créatrice, apporte le «matériel», c'est-à-dire les images, indépendamment de ce que l'homme peut vouloir. L'homme ne peut pas vouloir rêver d'une chose précise<sup>74</sup>. Ceci amène aussi Descartes à affirmer que bien souvent, les passions se déclenchent sans implication directe de l'âme: «Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous [...]»<sup>75</sup>. Les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs sont les images des sensations que l'âme a perçues. De ce fait même, ces impressions sont plus vives que celles qui sont mobilisées par le concours des esprits excitant simplement des impressions déjà présentes dans le cerveau (cas du souvenir), car l'âme déploie toute son attention pour les percevoir. Et pourtant, les impressions excitées par les esprits sont encore assez vives pour déclencher une réaction corporelle ou une passion. Ceci n'est possible que parce que l'âme a déjà cette passion en elle, ce qui veut dire que l'homme doit avoir déjà éprouvé cette passion. «Ainsi 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; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque

73 *Pass.* I, art. 26, AT XI, 348.

74 Cf. J.-H. ROY, *L'Imagination selon Descartes*.

75 Lettre à Newcastle, 23 novembre 1646, AT IV, 573-574.

autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion»<sup>76</sup>. Il est donc évident que la passion ou le sentiment ne peuvent pas en eux-mêmes être imaginés ou inventés<sup>77</sup>, mais qu'on peut seulement imaginer une cause qui provoque le sentiment à un moment donné. L'élément déclencheur de la passion est une cause imaginée ou rêvée, mais la sensation de la passion n'est pas elle-même imaginée.

Par imagination, on peut donc provoquer une réaction passionnelle, en créant une nouvelle impression dans le cerveau: «[...] lorsqu'elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination»<sup>78</sup>. Quand l'âme emploie sa volonté à créer une nouvelle impression dans le cerveau, on parle d'une imagination d'une chose, car l'âme se figure la chose sous forme d'image. Toutefois, dans ce cas précis, cette opération n'est pas une passion, mais une action, car la volonté est mobilisée. Ceci fait comprendre la différence avec l'article 21 du *Traité des passions*: quand la pensée erre, elle peut déclencher différents souvenirs, donc différentes images ou imaginations, et produire ainsi une réaction corporelle, c'est-à-dire une passion. Dans ce cas précis, la volonté n'intervient pas: l'âme se laisse aller à différentes pensées, qui sont liées à des sensations, des images et des émotions déclenchées au fur et à mesure que l'âme s'occupe d'une pensée précise. L'imagination déployée dans ce cas peut être une imagination créée par l'âme avec le concours de la volonté, mais au moment où elle est remobilisée, la volonté n'interfère pas. Ceci explique dès lors aussi pourquoi les passions peuvent parfois se déclencher sans le contrôle de la volonté et donc en dehors de toute maîtrise de l'âme.

Chez Descartes, différents cas «d'imaginations» se présentent par conséquent. Il faut retenir que la passion ne peut pas en elle-même être imaginée; elle doit être éprouvée. Pourtant, l'homme peut imaginer une cause qui déclenche la passion, ce qui lui permet un certain contrôle de

76 *Pass.* I, art. 26, AT XI, 349.

77 Cf. D. L. SEPPER, *Descartes's Imagination, op. cit.*, p. 1: «the imagination, in hallucinations of madmen and the dreams of everyman, produces appearances that are virtually guaranteed not to have any corresponding reality». Descartes souligne cet argument dans la *Méd.* I, en affirmant cependant que ces imaginations peuvent ressembler à de vraies sensations.

78 Lettre à Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 311.



ses passions : au lieu d'être livré aux passions, l'homme peut divertir son âme, en se représentant une autre cause (plus joyeuse, plus agréable), qui déclenche alors une passion agréable. De plus, les imaginations d'anciennes émotions ou d'anciennes situations peuvent avoir une incidence sur la passion. Dans ce cas précis, l'imagination fonctionne comme la mémoire : elle permet de se souvenir des émotions agréables. Enfin, l'imagination qui est créée avec le concours de la volonté est ce qui apporte une nouvelle impression au cerveau. En elle-même, elle n'est pas une passion, mais une action ; toutefois, elle peut déclencher une passion.

L'analyse du fonctionnement des passions chez Descartes a révélé qu'il soutient, comme Montaigne, que l'imagination est plus impliquée dans la maîtrise des passions que la volonté. Cette dernière doit se servir des images de l'imagination pour causer un effet sur les esprits animaux, qui se rassemblent, comme de toutes petites particules de sang, dans la glande, lieu matériel de l'âme immatérielle, où ils reçoivent les impulsions de la volonté et transforment ces impulsions en mouvement corporel concret avec une vitesse, une densité et un nombre. Cette idée d'une implication des esprits animaux dans les passions diffère pourtant de la conception montaignienne, qui n'essaie pas d'expliquer le fonctionnement physiologique du déclenchement de la passion. En revanche, chez Descartes, la théorie des passions implique que sans le secours de l'imagination, la volonté seule n'aurait aucun effet sur les esprits animaux. Les passions résultent pour Descartes, d'une part des mouvements involontaires du corps (selon le principe qui veut que le corps doit d'abord être apte à recevoir le mouvement, sinon la volonté ne peut rien), et d'autre part des impressions du cerveau. De plus, quand l'âme désire ou est touchée par une passion, ce mouvement passionnel n'aurait aucune répercussion sur le corps si celui-ci n'était pas lié étroitement à l'âme et si l'imagination n'était pas là pour faire le lien entre le côté corporel et le côté spirituel. Toutefois, ceci ne veut pas dire que toute volonté de l'âme suscite une réaction dans le corps, car si ce dernier n'est pas apte à recevoir le mouvement, la volonté ne pourra pas être exaucée, même si l'imagination essaie d'influencer les esprits animaux. Par conséquent, Descartes restaure, plus encore que Montaigne, la valeur positive du corps dans le domaine des passions.

En outre, il pense que les passions sont « toutes bonnes de leur nature »<sup>79</sup> et ne sont donc pas à elles seules responsables des actions mauvaises. Ceci éloigne Descartes de toute une tradition pensant le corps comme « corrompu », et comme la cause du péché et des dérèglements de l'âme.

## Conclusion

Chez Descartes, comme chez Montaigne, l'imagination revêt un rôle primordial dans le phénomène des passions. D'un côté, Montaigne soutient que l'imagination, par sa force, peut excéder tout contrôle exercé par la volonté essayant de dompter les passions. D'un autre côté, chez Descartes, l'imagination doit servir la volonté, car sans la première, la seconde n'aurait aucun effet sur le cours et la direction des esprits animaux, cause principale des passions. Dans les deux cas, la force de l'imagination est centrale, et son rôle en vient d'une certaine manière à dépasser celui de la volonté. Toutefois, si, chez Montaigne, la volonté est mise au deuxième rang derrière l'imagination, chez Descartes, elle est requise pour déclencher le mouvement, c'est-à-dire pour imposer un mouvement aux esprits animaux. Par conséquent, même si Montaigne et Descartes n'attribuent pas le même fonctionnement aux facultés de l'âme et du corps dans les passions, la pensée cartésienne semble s'appuyer sur une remise en question de la tradition qui se lit davantage chez Montaigne que chez les moralistes français contemporains de Descartes.

Lorsqu'on parle de remise en question de la tradition, il faut comprendre de quelle tradition on parle. En effet, à la fin de l'Antiquité, saint Augustin s'était déjà éloigné du stoïcisme ancien, en ne pensant plus « la chair » comme nécessairement mauvaise<sup>80</sup> et en jugeant les passions maîtrisables par l'homme grâce à sa volonté<sup>81</sup>. Ainsi, les passions

79 *Pass.* III, art. 211, AT XI, 485-486: « Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer ».

80 AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre X, t. 1, p. 435: « Le péché seul est un mal, et non la substance ou la nature de la chair, qu'il a pu prendre avec l'âme de l'homme dans le péché, qu'il a revêtue, qu'il a déposée par sa mort, et renouvelée par sa résurrection ».

81 Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre XIV, t. 2, p. 166-173 et *Confessions*, p. 60.

demeuraient certes une cause possible de péché, mais Augustin ne pensait plus les passions comme des éléments à anéantir ou à supprimer, à la différence des stoïciens. Toutefois, cette conception essentiellement négative des passions est reprise par certains philosophes de la Renaissance qui ont été des protagonistes du renouveau du stoïcisme. L'humaniste Juste Lipse, par exemple, en bon stoïcien, pense de nouveau les passions comme néfastes pour le corps, faisant irruption dans la vie et provoquées par un esprit insensé<sup>82</sup>. Guillaume du Vair suit cette trace : les passions sont « un mouvement violent de l'âme »<sup>83</sup>, elles « mutinent l'âme et troublent le repos de notre esprit »<sup>84</sup>. Les deux humanistes stoïciens pensent donc les passions comme négatives, comme des dérèglements de l'âme qu'il faut contrôler et avec lesquels il faut être prudent. Dans ce renouveau stoïcien, la pensée montaignienne des passions fait tache : l'auteur bordelais, rejetant l'assimilation des passions à des maladies de l'âme, les pense plutôt comme un moyen pour l'homme d'acquérir la vertu. Certes, pour Montaigne, les passions troublent l'âme et le corps, dans une altération continue, mais elles permettent aussi à l'homme d'apprendre à se connaître et à se contrôler. Elles portent donc l'homme à une meilleure connaissance de soi et à une maîtrise de ses réactions.

Toutefois, même chez les contemporains de Descartes, la conception montaignienne des passions ne semble pas avoir laissé une trace évidente, car plusieurs auteurs du début du XVII<sup>e</sup> siècle présentent encore une vision essentiellement négative des passions. Scipion Dupleix, par exemple, dans *L'Éthique* (1610) voit de nouveau dans les passions les maladies de l'âme<sup>85</sup>, qu'il faut impérativement éviter si on veut éviter le péché. Nicolas Coëffeteau, dans son *Tableau des passions humaines* (1620), conçoit encore l'âme comme tripartite et les passions comme liées à la « partie irrationnelle de l'âme »<sup>86</sup>. La passion est chez lui « un changement qui se fait en l'homme contre sa constitution et disposition

82 J. LIPSE, *La Constance* (1584), Livre I, chap. XIII, p. 73 : « Toutes les passions, Lipse, qui de partout fondent sur la vie humaine et la troublent, viennent d'un esprit insensé [...] ».

83 G. DU VAIR, *La Philosophie morale des stoïques* (1600), p. 69.

84 *Idem*, p. 71.

85 S. DUPLEIX, *L'Éthique, ou Philosophie morale*, p. 160.

86 N. COEFFETEAU, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, p. 2.

naturelle, de laquelle il est comme arraché par ce changement»<sup>87</sup>. Dans ce contexte, il semble naturel de comprendre les passions comme un élément à « combattre » et à éviter. Une approche moins radicale se trouve chez Jean-François Senault, qui se rattache directement à Augustin. Il voit dans les passions une possibilité pour l'homme d'entraîner sa vertu. Néanmoins, contrairement à Montaigne, Senault retient que l'homme doit demander l'aide de la grâce divine, il ne gagne pas la vertu seulement par ses capacités propres. Et pourtant, chez Senault, comme aussi chez Descartes par la suite, la nature des passions est bonne, même si elles peuvent tendre vers le mal, parce qu'elles sont très facilement influençables<sup>88</sup>. Pour Senault, il faut donc, en plus de la grâce divine, un esprit réglé et une volonté ferme pour orienter les passions vers la vertu.

Si Senault, comme Augustin avant lui, a théorisé la force de la volonté ferme pour dompter les passions, nous avons vu que chez Montaigne et Descartes, c'est plutôt l'imagination qui exerce un rôle essentiel dans le phénomène des passions. Toutefois, le résultat n'est pas le même chez les deux philosophes. L'apport novateur de l'auteur bordelais émerge notamment dans l'effet positif que les passions exercent en morale. Comme l'imagination, par le biais de ses images, peut directement influencer les passions, elle permet à l'homme de changer sa passion « vicieuse » en une passion « vertueuse ». L'idée originale de Descartes, en revanche, est de considérer les passions dans le contexte de sa physiologie mécaniste, en soulignant l'importance du corps dans les mouvements passionnels : la volonté ne peut influencer sur ces derniers que grâce à l'imagination qui fait le lien « matériel » avec les esprits animaux.

Dans les deux cas, pourtant, en accentuant le statut de l'imagination dans les passions, Montaigne et Descartes ont changé le regard de la philosophie sur le rôle du corps et des facultés de l'âme dans le phénomène passionnel, en dégageant, de cette façon, une nouvelle approche de la connaissance de l'homme, qui représente un trait essentiel de la pensée moderne.

87 *Idem*, p. 18.

88 J.-F. SENAULT, *De l'usage des passions*, p. 122.

*Bibliographie*

- NB: Les références des éditions principales des œuvres de Descartes et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.
- Accademia Nazionale dei Lincei, *Ils cognoissent bien Galien, mais nullement le malade: Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia: convegno* (Roma, 26-27 novembre 2015), Roma: Bardi, 2018.
- ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi et traduit par A. Jannone, tr. et notes par E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- AUGUSTIN, *Confessions*, éd. par A. Mandouze, trad. L. de Mondadon (pour l'édition Pierre Horay), Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. par Jean-Claude Eslin, trad. par L. Moreau, Paris: Éditions du Seuil, 3 vol., 1994.
- BALSAMO Jean, *La Parole de Montaigne. Littérature et humanisme civil dans les Essais*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2019.
- BENMAKHOLOUF Ali, *Montaigne*, Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- BITBOL-HESPÉRIÈS Annie et al. (dir.), *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, Sprimont: Mardaga, 1998.
- BUZON Frédéric (de) et KAMBOUCHNER Denis, *Le Vocabulaire de Descartes*, Paris: Ellipse, 2011.
- BUZON Frédéric (de) et KAMBOUCHNER Denis, «L'âme avec le corps: les sens, le mouvement volontaire, les passions», in: Buzon Frédéric (de), Cassan Élodie et Kambouchner Denis (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris: Ellipses, 2015, p. 279-328.
- CAVE Terence, «“Outre l'erreur de notre discours”. L'analyse des passions chez Montaigne», in: Lecercle François et Perrier Simone (dir.), *La Poétique des passions à la Renaissance. Mélanges offerts à Françoise Charpentier*, Paris: Champion, 2001, p. 389-406.
- COÛFFÉTEAU Nicolas, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets* (1620), Paris: Thomas Lozet, 1648.
- COUTURAS Claire, «Les passions dans les *Essais*: un discours hétérodoxe», *Cahiers textuels*, n° 26, 2003, p. 105-120.
- COUTURAS Claire, «Passions», in: Desan Philippe, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris: Champion, 2007, p. 877-879.
- CUREAU DE LA CHAMBRE Marin, *Les Caractères des Passions*, 5 vol., Paris: Jacques Dallin, 1640-1662.
- DESAN Philippe, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008.

- DUPLEIX Scipion, *L'Éthique, ou, Philosophie morale* (1610), éd. de 1645, Paris: Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1994.
- DU VAIR Guillaume, *De la sainte philosophie (1625). Philosophie morale des stoïques (1600)*, Paris: J. Vrin, 1946.
- EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa Philosophiæ*, Paris: Charles Chastellain, 1609.
- FERRARI Emiliano, «Corps et passivité chez Montaigne: quelques réflexions», *Champ Psy*, n° 57, 2010, p. 197-208.
- FERRARI Emiliano, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris: Classiques Garnier, 2014.
- GUENANCIA Pierre, «La critique de la critique de l'imagination chez Descartes», in: Jacquet Chantal et Pavlovits Tamás (dir.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Paris: Éditions de la Sorbonne, 2006, p. 55-75.
- KAMBOUCHNER Denis, *L'Homme des passions I et II*, Paris: Albin Michel, 1995.
- KRITZMAN Lawrence D., *The Fabulous Imagination. On Montaigne's Essays*, New York: Columbia University Press, 2009.
- LEBRUN François, *Se soigner autrefois: médecins, saints et sorciers aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- LIPSE Juste, *La Constance (1584)*, éd. par J. Lagrée, Paris: Classiques Garnier, 2016.
- LYONS John D., «Ethics, Imagination and Surprise», *Montaigne Studies*, vol. XIV, mars 2002, p. 94-104.
- LYONS John D., *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- MÉNAGER Daniel, *Montaigne et la «culture de l'âme»*, Paris: Classiques Garnier, 2020.
- MESCHINI Franco Aurelio, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*, Milano: Mimesis Edizioni, 2013.
- MONTAIGNE Michel (de), *Les Essais*, Édition Villey-Saulnier, Paris: PUF, nouvelle édition 2004 (1<sup>re</sup> éd. 1965), (=livre I/II/III, ch.+chiffre arabe, p.).
- MULLER Jil, «L'anatomie de la mélancolie chez Michel de Montaigne et Félix Platter», *Montaigne Studies*, vol. XXXII, mars 2020, p. 99-118.
- PLATON, *Phédon*, texte établi et traduit par Paul Vicaire, Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- ROY Jean-Henri, *L'Imagination selon Descartes*, Paris: Gallimard, 1944.

- SENAULT Jean-François, *De l'usage des passions* (1641), éd. par Ch. Frémont, Paris: Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1987.
- SEPPER Dennis L., *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996.
- SEPPER Dennis L., *Understanding Imagination, The Reason of Images*, Dordrecht: Springer, 2013.
- STAROBINSKI Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris: Gallimard, 1993.
- STAROBINSKI Jean, *L'Encre de la mélancolie*, Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- TALON-HUGON Carole, *Descartes ou les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris: J. Vrin, 2002.
- TEMKIN Owsei, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- TEYSSOU Roger, *La Médecine à la Renaissance, et évolution des connaissances, de la pensée médicale du quatorzième au dix-neuvième siècle en Europe*, Paris: L'Harmattan, 2002.