

VIOLAINE GIACOMOTTO-CHARRA

FAIRE VOIR POUR GUÉRIR :  
IMAGINATION MALADE ET IMAGINATION MÉDECIN  
DANS LE POURTRAIT DE LA SANTÉ DE JOSEPH DU CHESNE

*Le Pourtraict de la santé où est au vif représentée la Règle universelle et particuliere, de bien sainement et longuement vivre*, est comme l'indique clairement son titre, un régime de santé<sup>1</sup>. Joseph Du Chesne (1546-1609), médecin ordinaire du Roi Henri IV, célèbre pour ses prises de positions en faveur de Paracelse, pour sa contribution au développement de la médecine chimique et pour sa violente querelle sur le sujet avec les médecins de l'Université<sup>2</sup>, signe avec ce régime un ouvrage plutôt traditionnel, tant par les autorités auxquelles il se réfère (Hippocrate, Galien et Paul d'Égine) que par la matière qu'il développe. Celle-ci consiste en effet en l'examen, attendu, des six choses dites « non naturelles », c'est-à-dire extérieures au corps<sup>3</sup>, et en la longue liste de préceptes diététiques et hygiéniques propres à ce type d'ouvrage<sup>4</sup>. *Le Pourtraict de la santé*, cependant, présente également une originalité intéressante, car sa première partie, qui court sur presque cent cinquante pages (sur un total d'un peu moins de six cents), est réservée aux perturbations de l'âme. L'examen de cette question n'a en soi rien que de très normal, puisque les perturbations ou passions de l'âme font partie des ces six choses non naturelles susceptibles d'altérer la santé, et sur lesquelles le médecin doit agir pour préserver ou rétablir cette dernière, mais la place que leur confère Du Chesne attire l'attention. Il leur consacre en effet une partie séparée, au lieu d'en traiter

---

<sup>1</sup> J. du Chesne, *Le Pourtraict de la santé où est au vif représentée la Règle universelle et particuliere, de bien sainement et longuement vivre*, Paris, 1606. Édition utilisée : Paris, Claude Morel, 1627.

<sup>2</sup> Voir H. Hirai, « Paracelsisme, néoplatonisme et médecine hermétique dans la théorie de la matière de Joseph Du Chesne à travers son *Ad veritatem hermeticae medicinae* (1604) », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 51 (2001), p. 9-37, et *Le Concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance : de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 267-294 ; Didier Kahn, « L'interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne dans le contexte de ses doctrines alchimiques et cosmologiques », in *Scientia et artes : Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, éd. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, p. 641-692, ainsi que *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Genève, Droz, 2007, p. 233-270. Voir aussi l'introduction de l'édition récente de la *Morocosmie*, éd. introduite et annotée par L. Gibert, Genève, Droz, 2009.

<sup>3</sup> « Cette diætétique pour tous remedes se sert de la deuë administration des six choses particulieres, que les medecins appellent non naturelles : qui sont l'air, le manger et le boire, l'inanition et la repletion, le sommeil et la veille, le travail et le repos, les perturbations de l'ame et de l'esprit », J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 4. Voir aussi plus loin la définition canonique : « C'est aussi une des raisons pourquoy telles choses sont dictes par les medecins non naturelles, d'autant qu'elles ne sont point en nous de nature, ains surviennent du dehors et de l'extérieur », *ibidem*, p. 9. La liste des six choses non naturelles vient de la médecine arabo-galénique ; elle est parfaitement stable dans la médecine médiévale et renaissante, même si la terminologie adoptée peut varier légèrement : voir par exemple, à titre de comparaison, ce qu'en dit Nicolas de la Framboisiere, dans un régime contemporain de celui de Du Chesne : « Pour vivre longuement en santé, il se faut gouverner comme il appartient en l'administration des choses, vulgairement appellées non naturelles, encore qu'elles soient naturelles quand on en use bien : et contre nature lorsqu'on en abuse. Il y en a six, l'air, le boire et manger, le dormir et veiller, le mouvement et repos, l'excretion des superfluitez du corps, les passions de l'ame », *Le premier livre du gouvernement de La Framboisiere. Comment il se faut gouverner, pour vivre longuement en santé*, in *Les Œuvres de Nicolas Abraham de la Framboisiere [...]*, Paris, chez la veuve Marc Orry, 1613, p. 153. *Le Gouvernement necessaire à chacun pour vivre longuement en santé* a paru pour la première fois à Paris, chez Michel Sonnius, en 1600. Il est donc contemporain du régime de Du Chesne et écrit dans le même milieu, La Framboisiere étant lui aussi conseiller et médecin ordinaire du roi.

<sup>4</sup> Sur les régimes de santé, voir en particulier M. Nicoud, *Les régimes de santé au Moyen Âge : naissance et diffusion d'une écriture médicale*, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, Rome, École française de Rome, 2007.

avec les autres et selon l'ordre établi, comme le font les autres médecins<sup>5</sup>, ou, pour s'appuyer sur un texte comparable au *Pourtraict* et qui soit son contemporain, comme le fait Nicolas de la Framboisière dans son propre régime, *Le Gouvernement necessaire à chacun pour vivre longuement en santé*<sup>6</sup>. Ce dernier, conforme à la tradition du genre comme à la tradition médicale dans son ensemble, respecte l'ordre canonique des six choses non naturelles et ne s'arrête pas spécifiquement sur les passions de l'âme, qui sont à la marge des affections du corps : il n'en dit que quelques mots, après avoir examiné les autres points<sup>7</sup>. Les passions de l'âme n'ont ainsi droit qu'à cinq petites pages, à la toute fin du premier livre du *Gouvernement*<sup>8</sup>. Chez Du Chesne, au contraire, l'importance que, de toute évidence, elles revêtent aux yeux de l'auteur, l'intérêt et l'inquiétude qu'elles semblent susciter, se manifestent d'emblée par cette transgression remarquable de l'ordre habituel. Dans l'introduction, par ailleurs, les passions de l'âme sont les seules des six choses non naturelles à avoir droit à un début de développement, que soutient un effort manifeste d'écriture, attesté par la métaphore filée :

Cette diætétique pour tous remedes se sert de la deuë administration des six choses particulieres, que les medecins appellent non naturelles : qui sont l'air, le manger et le boire, l'inanition et la repletion, le sommeil et la veille, le travail et le repos, les perturbations de l'ame et de l'esprit : comme sont l'ire ou le couroux, la tristesse, la trop grande joye, la crainte, et autres semblables perturbations, desquelles ainsi que de vents et flots impetueux la nef humaine se void agitée, pendant qu'elle flotte parmy les gouffres de ceste vie : et ce en tant de sortes que ne pouvant estre guidée (à cause de leur trop grande tempeste et impetuositè) par le timon de la raison, elle se pert s'avoisinant du port, et y fait en fin le plus souvent un piteux naufrage<sup>9</sup>.

Ainsi, bien que le *Pourtraict de santé* s'adresse avant tout au corps, c'est la dégradation de l'esprit causée par la chute, dont la soumission aux passions est une conséquence, que mentionne d'abord Du Chesne<sup>10</sup> :

Car le beau rayon de son intelligence, par lequel son esprit estoit esclarcy, a esté depuis ombragé et obscurcy de tant d'espais broüillars et nuages, qu'il est maintenant tout plein de tenebres : sa belle cognoissance a esté couverte de voiles d'ignorance : sa raison s'est hebetée : sa mémoire presque evanoüye : Bref tous ses beaux sens ont esté tellement

---

<sup>5</sup> Voir par exemple *Les Œuvres de M. Ambroise Paré, conseiller premier chirurgien du roi [...]*, Paris, Gabriel Buon, [1575], 1595, p. 22 sq., ou Leonhart Fuchs, *Methode ou Brieve introduction pour parvenir à la cognoissance de la vraye et solide médecine [...] traduit en françois par maistre Guillaume Paradin*, Lyon, Jean de Tournes, 1552, p. 235 sq.

<sup>6</sup> Voir page précédente, note 3.

<sup>7</sup> Le chapitre consacré aux perturbations de l'âme est le vingt-et-unième et dernier chapitre du premier livre du *Gouvernement*, in *Œuvres*, p. 175-180.

<sup>8</sup> Celui-ci constitue en effet le régime général, Nicolas de la Framboisière examinant dans les livres suivants des régimes particuliers, liés à des paramètres variables, tels que la complexion, la saison, l'âge, le régime propre aux femmes, le régime à suivre en temps de peste, etc.

<sup>9</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 4. Voir aussi : « L'autre [partie de l'âme], comme celle qui est subjecte à toutes cupiditez, voire qui est allechée, ores par le plaisir des voluptez, ores par l'opinion du mal, ne cesse de flotter d'un costé et d'autre ainsi qu'un navire poussé en plein mer par des vents contraires, sans pouvoir estre arresté ny affermi avec l'ancre de la raison », *ibidem*, p. 11.

<sup>10</sup> On retrouve ici l'héritage de la théologie médiévale et de sa réflexion sur les passions et le péché : « Le fondement même des passions, c'est-à-dire la *passibilitas* de l'âme, plonge ses racines dans le péché ; les passions sont le signe de la *necessitas* qui atteint désormais l'homme, tantôt dans l'âme, tantôt dans le corps ; elles constituent la peine qui frappe l'âme à cause de son union avec un corps infirme et corrompu », *Silvana Veccio*, « Passions de l'âme et péchés capitaux : les ambiguïtés de la culture médiévale », in *Laster im Mittelalter / Vices in the Middle Ages*, Ed. Ch. Flüeler and M. Rohde, Berlin, New York (Walter de Gruyter), 2009, p. 59.

depravez, qu'au lieu qu'ils l'eslevoient auparavant par-dessus tous les cieux, ils l'abbaissent maintenant jusques aux plus profondes abysmes de la terre<sup>11</sup>.

Or il existe un lien essentiel entre perturbations de l'âme et imagination : si Du Chesne ne consacre pas de chapitre à l'imagination, si même il n'utilise le terme que de manière parcimonieuse, hormis dans le long chapitre consacré à la mélancolie, ce lien est une donnée de fait. Quoique difficile et incomplètement théorisé, on le trouve plus clairement défini dans d'autres ouvrages que le sien, et il a pris de surcroît, à l'époque où écrit le médecin, une importance cruciale. Deux autres points sont ainsi ici frappants : l'absence de toute mention de l'imagination dans le passage que nous venons de citer (alors qu'y figurent la raison, la mémoire et les sens), et, plus loin dans le texte, la proximité des termes servant à décrire la dégradation spirituelle provoquée par la Chute et l'effet produit par les passions, en particulier la mélancolie :

Ainsi beaucoup de sortes de maux, voire de douleurs causées d'humeurs acres et virulents, ou d'autre cause, faisant solution de continuité, quelle qu'elle soit, n'apportent pas seulement un triste sentiment à tous corps qu'elles affligent : ains troublent de mesme l'esprit, à cause desdits divers humeurs acres et melancholiques, qui par leurs exhalaisons, suyes et nuages obscurs qui s'en eslevent souvent au cerveau, obscurcissent tellement la lumiere de nostre entendement, et depravent en sorte l'imaginative et les autres fonctions de l'ame que l'homme en devient souvent percluz de jugement, fol, stupide, et vuide de toute raison<sup>12</sup>.

Ici, en revanche, l'imagination est bien mentionnée au premier rang des fonctions de l'âme affectées par les passions. Le texte, sans jamais l'affirmer, signale ainsi qu'existe une sorte d'analogie (et pas seulement un lien de cause à effet) entre les conséquences de la Chute pour l'âme et les troubles des fonctions de cette dernière, dont principalement l'imagination : tout se passe comme si celle-ci n'avait pas été amoindrie (d'où peut-être son absence dans le passage cité plus haut) mais, au contraire, d'une part rendue plus réceptive aux dysfonctionnements du corps, et de l'autre comme stimulée, ou plus exactement libérée, privée des garde-fous de la raison et de la mémoire et donc plus facilement sujette à produire des images mensongères, à la manière de ce qui se passe lorsque nous rêvons<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 5-6.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 16-17.

<sup>13</sup> Lorsque nous dormons, en effet, la suspension temporaire des facultés intellectuelles fait que la part de l'imagination commune à tous les êtres vivants prend le dessus et s'exprime en toute liberté, en particulier dans le rêve ; voir Aristote, *De Anima*, 439a, et les *Parva naturalia*, tout particulièrement le *De Somno et vigilia* et le *De somnis*, et voir par exemple l'exposé de Jean Fernel dans sa *Physiologia* (nous utilisons ici la traduction de Charles de Saint-Germain, parue à Paris en 1655 chez J. Guignard le Jeune, fac-similé édité par J. Kany-Turpin, Paris, Fayard [Corpus des œuvres de philosophie en langue française], 2001 : « il dort et sommeille par le moyen du premier sens ou du sens commun, donc il songera par le moyen d'iceluy, non pas en effet en tant qu'il est sensitif, mais en tant qu'il forge et forme par la phantaisie ou l'imagination, et qu'il est meu et provoqué par des images flottantes et vagantes ; la faculté de la phantaisie est meuë et provoquée par la motion et l'impulsion des images objectées, et ce principalement pendant la nuit, et en dormant, pendant lequel temps les sens estans abattus et estans comme en vacance de leurs actions et fonctions, les moindres et les plus petits vestiges des especes et des images viennent et acourent en abondance par le moyen de la faculté imaginative ou de la phantaisie », p. 378. Et plus loin : « Enfin quand par la mediocrité et la moderation des causes, il survient et se glisse un sommeil, tellement doux et moderé, et de sorte que la faculté du discernement est en effet offusquée, et que la faculté imaginative est libre, et nullement liée comme avec les liens, des choses qu'estant esveillée elle aura fait, senti et conneu, il y aura des images qui pendant le repos seront meuës et agitées, lesquelles dormant elle regardera et considerera comme choses vrayes, car la faculté du discernement, estant pour lors liée et garrottée ne fait aucune resistance », *ibidem*, p. 525. L'analogie entre la libération de l'imagination provoquée par la liaison des autres facultés internes et celle provoquée par les passions est clairement signalée par Fernel : « Mais pourquoy et d'où arrive-t-il, qu'il se presente une si grande

Du Chesne, ainsi, fonde sa réflexion sur les passions de l'âme sur une vision simplifiée de cette dernière, qu'il conçoit, en s'inspirant de Platon, comme essentiellement bipartite :

Entre tous ceux-là, Platon en a parlé plus clairement, qui en recherchant la source de tels maux, divise nostre ame en deux parties : l'une qui comme participante de la raison est tranquille, paisible et maistresse des cupiditez : l'autre qui est brutale et farouche addonnée et assujettie à toutes voluptez et à ses convoitises<sup>14</sup>.

Il faut probablement reconnaître dans cette simplification l'influence du neuvième livre de *La République* (IX, 571c), au début duquel Platon soulève précisément la question des désirs illégitimes, et oppose alors « cette partie de l'âme qui est raisonnable, douce, et faite pour commander à l'autre » à « la partie bestiale et sauvage », partie « bestiale » qui recouvre ce qu'il nomme l'élément irascible et l'élément concupiscible (Platon distinguant en réalité trois parties de l'âme, et non deux<sup>15</sup>). Du Chesne choisit de ne retenir d'abord que l'opposition entre une partie « raisonnable » et une partie sujette aux « convoitises », bipartition qui reflète commodément l'opposition entre l'homme originel et l'homme peccamineux, donc soumis aux passions :

Dans ceste autre dis-je il [Platon] a assis tous ces mouvements turbulens de l'esprit : à sçavoir la cupidité, l'envie, l'ire, la fureur, la crainte, la tristesse, et telles semblables furies<sup>16</sup>.

Il réutilise ainsi l'image platonicienne de l'attelage du *Phèdre*<sup>17</sup>, en faisant passer au premier plan cette seconde partie :

Le mesme Platon en son Phædre, compare ceste mesme partie de l'âme subjecte à telles perturbations par une belle allegorie à un cheval farouche indompté et de forte bouche : tout ainsi que l'autre à un bon cheval tout dressé, et qui avec le frain, se laisse conduire au plaisir de la raison qui est comme son maistre et son escuyer<sup>18</sup>.

Si Du Chesne, donc, ne nous dit pas explicitement où il situe l'imagination dans cette âme bipartite, elle a nécessairement partie liée avec ce cheval indompté qu'est l'âme soumise aux passions. Certains termes significatifs, comme celui de « convoitise » ou l'image parlante

---

quantité de visions, et d'où en peut estre tirée et prise une si grande abondance : l'on ne les peut certainement rapporter qu'à l'affection et à la disposition du corps et des humeurs, et à leur differente confusion, car l'affection et la disposition est cause que dedans les songes, les resveries et delires, quelques uns agitent dedans leur esprit des choses effroyables, horribles, et plaines de terreur, et quelques autres des certaines querelles furieuses et sans mesure, et les autres des plaisirs et des voluptez plaines de contentement. Ainsi de mesme le trouble et la confusion, qui arrivera au corps, ou aux esprits, ou aux humeurs, est entierement la cause qui fait que les especes et les images des choses estant agitées avec plus de violence, paroissent non pas telles qu'elles sont veritablement, mais de travers, tout au rebours monstrueuses et espouvantables, ce qui a accoustumé d'arriver souvent dans les yvrongnes, et en ceux qui sont travaillez de fièvre. Et ceux dedans lesquels toutes choses sont tranquilles et paisibles, et non point flottantes ny excessivement agitées, les images receuës par les sens s'offrent et se presentent fermes et entieres », *ibidem*, p. 526.

<sup>14</sup> Du Chesne, *Pourtraict*, p. 11.

<sup>15</sup> Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1966, p. 333.

<sup>16</sup> Du Chesne, *Pourtraict*, p. 11.

<sup>17</sup> Voir *Phèdre*, 246b, où Platon se sert de l'image de l'attelage et du cocher ailé pour décrire l'âme : le *noûs* est le cocher d'un attelage constitué d'un cheval de bonne race et d'un cheval rétif, présenté comme un cheval moins bon et plus difficile à élever. Mais Platon n'insiste pas tant sur la nature du cheval que sur le fait que cet attelage mal assorti est de fait difficile à conduire : « Il s'ensuit fatalement que c'est une tâche pénible et malaisée de tenir les rênes de notre âme », trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1964, p. 142.

<sup>18</sup> Du Chesne, *Pourtraict*, p. 12.

d'une âme « allechée [...] par le plaisir des voluptez »<sup>19</sup>, renvoient clairement aux théories de l'imagination développées par ses contemporains et à la question centrale du désir, directement corrélée au rôle de cette dernière.

L'examen du texte de Du Chesne soulève par ailleurs un autre point intéressant, car le médecin du roi, familier de l'univers de la cour, considère explicitement les passions de l'âme comme des affections frappant tout particulièrement les courtisans, à qui les contraintes de la vie curiale interdisent de respecter les règles d'hygiène et de diététique supposées garantir la santé. Ces dernières, en effet, traduisent, dans le régime de Du Chesne, un idéal de vie aristocratique et rural que le courtisan est bien incapable de suivre :

Nous avons en fort peu de paroles touché tout ce que les grands, et ceux à qui Dieu a départy des moyens, et le loisir, doivent observer en la façon de leur vivre [...]. Ceste façon de vivre, ne convient pourtant en tout et par tout aux Senateurs, et autres qui sont attachez en un Palais, ny aux riches bourgeois des villes : moins aux Courtisans, si grands seigneurs qu'ils soient : leur vacation ne leur pouvant donner le loisir, ny la commodité de la suivre et la mettre en usage de point en point<sup>20</sup>.

Le régime de Du Chesne peut donc sembler paradoxal à plus d'un titre : le médecin du roi y écrit *a priori* pour des hommes qui ne vivent pas à la cour, considérée, médicalement parlant, comme un milieu néfaste, mais son expérience le pousse à revenir avec insistance sur le cas des courtisans, tenus pour des cas pathologiques singuliers et particulièrement intéressants ; il ne traite jamais directement de l'imagination et n'entre pas dans les querelles sur son éventuelle précellence sur les autres parties de l'âme, ou sur sa localisation<sup>21</sup>, mais développe longuement l'examen des passions, faisant ainsi affleurer sans cesse la question de la « depravation » de la faculté imaginative. Dans cette double perspective, le courtisan est à la fois modèle et contre-exemple, car son corps comme son esprit sont soumis, selon

---

<sup>19</sup> Voir *supra*, note 9.

<sup>20</sup> J. Du Chesne, *Pourtraict*, p. 368.

<sup>21</sup> On peut avoir un aperçu des sources de ces querelles et des querelles elles-mêmes dans l'exposé qu'en fait André du Laurens, dans son *Discours auquel est traité des maladies melancoliques et des moyens de les guarir* (première édition, Tours, Jamet Mettayer, 1594 ; édition utilisée : *Les Discours de la conservation de la veue, des maladies melancoliques, des catarrhes, et de la vieillesse [...] reveuz de nouveau et augmentez de plusieurs chapitres*, Paris, Jamet Mettayer, 1597) : « Je sçay bien qu'il y a une grande querelle entre les Medecins Grecs et Arabes pour les logis de ces trois princesses [imagination, raison et memoire], et qu'on ne les a point encores peu accorder. Les Grecs les veulent loger par tout le cerveau ; les Arabes donnent à chacune son quartier : Les Grecs soustiennent que par tout où est la raison, l'imagination l'accompagne, et la mémoire aussi, et que toutes trois sont aussi bien au devant qu'au derriere : bref, qu'elles sont toutes par tout le cerveau, et toutes en chaque partie d'iceluy. [...] Les Arabes veulent au contraire que chacune de ces puissances ait son siege particulier, il y a de fort belles raisons pour leur party. Premierement il est tout certain qu'il y a plusieurs chambretes dans le cerveau, que les Anatomistes appellent ventricules ; ces chambres ne sont pas inutiles, et ne peut-on penser qu'elles soient faites pour un autre usage que pour loger ces trois puissances ; l'imagination doit estre logée aux premieres, la raison à celle du milieu, la mémoire à celle du derriere : l'apparence y est fort grande ; car l'imagination reçoit tous les objects sensibles, elle doit donc estre fort pres du sens : or est-il que tous les sens sont au devant de la teste », f. 104r°-105r°. Voir la suite pour le détail des arguments, mais voici la conclusion de Du Laurens : « Si c'estoit à moy à vuider ceste querelle, je dirois que les Grecs sont plus subtilement philosopé, et que leur opinion est la plus veritable : mais que celle des Arabes sera tousjours la plus suivie du vulgaire pour avoir plus d'apparence. Je n'enfonceray pas ceste dispute plus avant », f. 107v°. Voir aussi Fernel : « Il ne faut pas en ce lieu refuter avec dissimulation, mais il faut entierement destruire et renverser l'opinion absurde et ridicule de presque tous les plus jeunes et modernes, qui met et place la mémoire au derriere du cerveau, et la phantaisie, c'est-à-dire la faculté de penser, mediter et de feindre au devant, cette opinion est premierement venuë des Arabes, mais qui n'est point estable et confirmée par aucunes raisons, ains qui est en partie une fiction puerile et enfantine, et en partie avancée temerairement, et ainsi puis en apres elle s'est respandue parmi le peuple », *Physiologie*, p. 392.

Du Chesne, à tant de dérèglements que l'on peut grâce à lui observer *in vivo* à la fois les ravages du manque d'hygiène et ceux de ces perturbations de l'esprit auxquelles il semble voué :

Les seuls Courtisans en feront moins que tous autres leur profit : d'autant que les plus reglez d'entre-eux, sont contraincts de vivre la pluspart du temps, fort des reglements, en faisant du jour la nuict, et de la nuict le jour : n'ayans nulle heure certaine pour se lever ou coucher, moins pour disner ou souper à loisir et en repos [...]. Si leur corps patit d'un costé, l'esprit souffre encore davantage : estant tousjours à lerte et en continuelle action trouble et perturbation : Car sont-ils plains de bien faits ? les voila en continuelle crainte de les perdre : n'en ont-ils pas receu ? ils sont en continuel desir d'en acquerir : sont-ils regardez d'un bon œil ? on les en voit transportez de joye : sont-ils mesprizez ? ils en meurent de dueil : sont-ils montez en fin, apres tant de travaux et longues attentes, au plus haut degré de la fortune ? c'est lors qu'ils sont les plus oragez, par les aspres tourbillons de l'ambition et de l'envie. Voila donc aussi comme presque tous les maux spirituels s'accumulent en eux : maux de corps et d'esprit, si grands qu'ils auroient besoin d'un plus ample regime que le mien, et qui fut mesme entierement observé pour les combattre<sup>22</sup>.

Du Chesne dit donc explicitement renoncer à écrire pour le courtisan, malade de son esprit dérégulé, mais la place qu'il accorde aux traitements des passions, et surtout la manière dont il en traite, permettent de penser le contraire et de concevoir *Le Pourtraict de la santé* comme un ouvrage à double niveau de lecture : par l'examen des choses non naturelles susceptibles de modifier l'équilibre du corps, par l'ensemble des conseils diététiques et hygiéniques minutieux qu'il prodigue, *Le Pourtraict* entend bien réguler la vie des gentilshommes « ordinaires » en jouant sur les différents paramètres qui constituent la bonne santé physique. Mais en traitant des maladies de l'âme par un biais particulier, qui est, outre la place qui leur est réservée, le grand nombre d'exemples rapportés et d'histoires convoquées pour illustrer les méfaits d'un esprit désordonné, en s'inscrivant ainsi dans le cadre précis de l'établissement d'une médecine de cour contre la faculté<sup>23</sup>, il semble bien que Du Chesne propose ici une autre thérapeutique : une forme de médecine psychique agissant d'abord par et sur l'imagination. C'est en suivant cette hypothèse de lecture que nous nous proposons d'examiner d'abord les liens, explicites ou implicites, entre les maladies de l'âme et l'imagination, puis la manière dont Du Chesne s'en sert pour transformer son régime de santé en un outil non plus hygiénique mais thérapeutique, qui entend soigner en « faisant voir »<sup>24</sup>.

L'évocation singulière que fait Du Chesne des perturbations de l'âme, à travers la description d'un courtisan qui à la fois ne parvient pas à saisir le présent pour lui-même et se projette sans cesse vers un futur angoissant, est, avec les mentions explicites qu'il fait de la « depravation » ou de la « corruption » de la « faculté imaginative », l'un des indices qui invitent à éclaircir le statut de l'imagination dans la théorie des passions de l'âme telle qu'il semble la concevoir. Dans la tradition médicale et philosophique dont hérite la

---

<sup>22</sup> J. Du Chesne, *Pourtraict*, p. 368-369.

<sup>23</sup> Sur ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre contribution au volume *Pouvoir médical et fait du prince au début des temps modernes*, à paraître sous la direction de J. Vons : « Un régime pour quel(s) prince(s) ? Le *Pourtraict de la santé* de Joseph Du Chesne », Paris, De Boccard, [Medic@], 2011.

<sup>24</sup> Ce n'est cependant que l'une des fonctions des ces histoires rapportées. Celui-ci est en effet complexe, et nous avons essayé dans l'article cité ci-dessus, d'analyser une autre de leur fonction, celle permettant au *Pourtraict de santé* d'être aussi un miroir du prince, et ainsi de contribuer à son éducation et à sa maîtrise de lui-même.

Renaissance, en effet, les passions de l'âme ne sont pas directement rapportées à la question de l'imagination, mais d'abord à celle des appétits qui les provoquent, et ce depuis l'Antiquité :

Outre l'appétit naturel qui nous est commun avec toutes les choses créées ; et le raisonnable qui nous appartient particulièrement, toute autre nature en estant privée, si ce n'est l'humaine : nous sommes assortis en outre de l'appétit animal, autrement sensitif duquel avec nous participent les autres animaux. De cet appétit sensitif, ou puissance naturelle sensitive, par laquelle nous venons à pourchasser le bien, et éviter le mal : sortent deux autres facultez comme deux branches d'une mesme racine, et deux ruisseaux d'une mesme fontaine, à sçavoir l'appétit irascible, et concupiscible : du domaine desquels nous relevons les divers mouvemens et passions, dont nous sommes agitez ny plus ny moins que la mer du soufflement des vents<sup>25</sup>.

Or si l'appétit sensuel est, comme l'imagination, l'une des facultés de l'âme sensitive, il est par là même bien distinct de la première. La description sommaire que donne de la structure de l'âme Scipion Dupleix, dans sa *Physique vulgarisée*<sup>26</sup>, contemporaine du *Pourtraict*, permet d'avoir un aperçu rapide et commode sur la question (il synthétise essentiellement, dans ce passage, les développements de Fernel et l'opinion des philosophes néo-aristotéliens). Dupleix retient l'idée, généralement admise, qu'il existe trois « especes d'ame, la vegetative<sup>27</sup>, la sensitive et l'intellectuelle »<sup>28</sup> :

L'âme sensitive a trois facultez, puissances ou charges diverses : la cognoissance, l'appétit, et le mouvement. La cognoissance est subdivisée es sens extérieurs et intérieurs. Les extérieurs sont cinq [...], les intérieurs sont trois, le sens commun, la phantasie et la mémoire.

L'appétit est aussi subdivisé en deux, que les Latins expriment par ces deux mots fort propres quoy que grossiers, concupiscible et irascible, que nous pouvons dire en François en celui de convoitise, et de courroux<sup>29</sup>.

Mais si les médecins précisent les conditions de l'interaction entre l'appétit et les facultés de l'âme sensitive, ils ne précisent pas pourquoi c'est avec l'imagination que l'appétit animal entretient un lien privilégié :

Et cette agitation intérieure et ce mouvement de l'ame est en effet un appétit, qui est appellé par les grecs *orme* c'est-à-dire appétit lequel n'a aucune société et communication avec les autres facultez internes, mais qui est différente de chacune d'icelles, du sens commun, de la memoire et de la phantasie. Encore bien qu'il les suive par un certain naturel instinct, *et surtout la phantaisie*<sup>30</sup> : c'est pourquoy la faculté qui le produira sera différente des autres, elle les accompagnera comme leur suivante, et elle sera la supreme et la principale faculté de l'ame sensitive, qui sera comme la fin et le principe des autres<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 22.

<sup>26</sup> S. Dupleix, *La physique ou science des choses naturelles*, [1603], édition utilisée : fac-similé de l'édition de 1640, Paris, Fayard, [Corpus des œuvres de philosophie en langue française], 1990.

<sup>27</sup> Appelée aussi « naturelle », car commune à tous les vivants.

<sup>28</sup> S. Dupleix, *Physique*, p. 556.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 556.

<sup>30</sup> C'est nous qui soulignons. Dans les autres citations, les italiques sont également de notre main.

<sup>31</sup> J. Fernel, *Physiologie*, p. 380.

L'importance de l'imagination dans la genèse des passions de l'âme est ainsi plus souvent affirmée que clairement théorisée. Du Chesne, de même, s'il affirme fermement que, dans le cas des perturbations de l'esprit, « la principale cause du mal gi[t] en l'imaginative, qui est corrompue »<sup>32</sup>, ne dit jamais, dans *Le Pourtraict*, comment les appétits produisent cette corruption.

Il faut probablement, pour comprendre le socle scientifique sous-jacent sur lequel s'appuie le discours du *Pourtraict*, s'arrêter ici sur deux notions distinctes : la première est la question du degré, pathologique ou non, de l'expression des passions, l'autre est celle, capitale, de la définition exacte que l'on retient de l'imagination. La question du statut pathologique, d'abord, est importante, car comme le souligne Du Chesne, et comme l'indique le fragment de Fernel mentionné plus haut, l'animal, et donc l'homme, est précisément mû parce qu'il possède la faculté appétitive :

Par ce que nous venons d'escrire, touchant l'essence des maladies spirituelles de leur cause et curation, qui consiste en arrachant les racines, et nous despoüillant de telles passions ou maux d'esprit : ce n'est pas pour conclure et vouloir persuader, comme font les Stoïques que les hommes puissent ou doivent estre en tout et par tout stupides et privez de toutes affections : car c'est une chose aussi impossible, que de pouvoir se passer de boire et manger. Telles affections servent beaucoup pour la conservation de la société humaine : et c'est pourquoy Aristote en ses Ethiques reprend tels philosophes Stoïques qui constituoient la vertu en une privation de toute affection : voulant enseigner par cela qu'elle gist en la moderation des affections : condamnant par consequent tout autant ceux qui n'ont nul sentiment (volontiers sots, grossiers et lourdaux) que les dissolus et desbauchez, qui sans discretion se laissent aller où leur appetit sensuel les transporte. [...] Telles passions aussi servent de nerfs à l'esprit pour le mouvoir de tous costez, ores le haussant et rebaisant et retirant : et qu'oultre elles sont occasion du sentiment, et presque de toute la cognoissance que l'esprit peut avoir. Esprit qui n'estant poussé du vent de telles affections, seroit autrement immobile et semblable à un navire sur mer, qui ne peut pourtant partir ny demarer d'un lieu alors que le vent luy deffaut : Vent qui sert de principal moteur audit navire, comme ces affections à nostre esprit : affections sans lesquelles il n'y auroit homme qui peust ou voulust se remuer à chose quelconque<sup>33</sup>.

Comme l'indique Du Chesne, qui semble affectionner les métaphores marines, il convient donc de distinguer la passion quand elle se confond avec le résultat normal du mouvement de l'appétit, de la passion quand elle se fait perturbation ou maladie, distinction que l'usage commun du terme « passion » ne permet pas toujours de percevoir.

Cette première distinction entre passion modérée et passion pathologique permet de mieux comprendre le rôle que joue ici l'imagination. Celle-ci en effet a une première fonction importante qui est que, en tant qu'interface entre le réel perçu et l'intellect, elle transforme en images mentales les objets initialement perçus par les sens. Ceux-ci vont alors pouvoir mouvoir les appétits :

[L'appetit sensuel] se divise en celuy de la convoitise et celuy du courroux, qu'on dit en termes propres quoy que grossiers, l'appetit concupiscible et l'appetit irascible. La convoitise procede principalement du cerveau à cause des objets, *lesquels nous nous nous representons et soudain les convoitons*, s'ils nous semblent agreables et delectables au sens : et ceste convoitise se subdivise en celle de la luxure qui est diffuse aux vases des parties honteuses, et en celle de la gourmandise ou friandise qui va se ranger à l'estomach : et toutes deux s'épandent ainsi à ces parties là par le moyen de certains nerfs, lesquels partans du cerveau vont aboutir à icelles. Le

---

<sup>32</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 18.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 19-20.



courroux prend sa source au cœur qui est comme le foyer de la chaleur naturelle, et par mesme moyen l'auteur des mouvemens insolens, du desdain, du mespris, de l'envie, de la vanité, de l'ambition et autres semblables<sup>34</sup>.

Un premier degré de complexification vient cependant du fait que, si l'on suit par exemple Fernel, le mouvement qui conduit à la passion peut aussi bien se faire en sens inverse, d'une cause physique vers l'imagination. En effet, l'imagination, en créant des images mentales, rend la perception de l'objet réel inutile : celui-ci peut être désiré même en l'absence de l'objet initialement perçu, de même que le désir peut faire surgir l'image mentale :

Les choses internes sont l'ardeur et l'aiguillon venerien qui provient et qui naist de la semence qui est dedans les parties honteuses. [...] Les choses externes sont toutes choses qui sont sujettes aux sens, qui les attirent et qui les arrestent par les plaisirs, et les douceurs des voluptez : c'est pourquoy s'il y a une grande quantité de semence amassée dedans les parties honteuses, elle cause premierement un certain prurit et titillation naturelle, et puis en apres elle meut le sens, et à l'instant la faculté interne du sentiment, non seulement cependant que nous sommes éveillez, mais aussi bien souvent quand nous sommes endormis : et en apres l'appetit ayant esté meu et excité par la consideration de la chose agreable, et plaisante, cette chose qu'il souhaittoit peu auparavant ardemment, et iceluy mesme pour lors se changeant en la nature d'une chose qui pique et qui aiguillonne, engendre la luxure, qui est la propre concupiscence et l'appetit venerien<sup>35</sup>.

Fernel dit ainsi, à l'occasion d'une autre question, celle de l'unité des facultés, que « la faculté appetitive *fei[nt]* dedans la pensée »<sup>36</sup>. La perturbation proprement dite naît donc d'un échange incessant et d'une excitation réciproque entre l'âme sensitive et les fonctions physiologiques qui lui sont liées, la mention par Fernel de la capacité du désir à s'exercer pendant le sommeil impliquant un rôle central de l'imagination, non pas simplement dans sa fonction qui consiste à abstraire l'image de la chose communiquée par les sens pour permettre au sens commun de la reconnaître<sup>37</sup>, mais aussi et peut-être surtout dans sa capacité à produire des images en dehors de toute sensation. La définition fondamentale de l'imagination, héritée de la philosophie comme de la médecine antiques, est en effet que « la phantaisie [...] est la troisième faculté ou le troisième sens interne qui sent et qui reçoit les images objectées »<sup>38</sup>, mais les définitions données par les médecins ou les philosophes de cette fin de XVI<sup>e</sup> siècle insistent sur sa capacité, qui la distingue du sens commun, de représenter l'image en dehors de l'objet perçu, ainsi que, et surtout, sur son pouvoir de forger des images inventées. Ce dernier a tendance à passer au premier plan des évocations qui en sont faites<sup>39</sup>, comme en témoignent la définition, toujours révélatrice d'une forme de culture commune, choisie par Scipion Dupleix :

---

<sup>34</sup> S. Dupleix, *Physique*, p. 647-648.

<sup>35</sup> J. Fernel, *Physiologie*, p. 527-528.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>37</sup> « Car quand la chose saine et salutaire estant reconnuë par les sens, est rapportée au sens commun alors on ressent un grand plaisir et contentement, lequel puis apres excite l'appetit, et ainsi l'animal estant poussé par l'apprehension et l'appetit, il est attiré et meu de sorte qu'il tasche de comprendre, tenir et jouyr de la chose désirée, ce qui fait que la partie de l'âme qui est douée du sentiment, a pareillement les facultez et de la fantaisie, et de l'appetit, et du mouvement », *ibidem*, p. 343.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>39</sup> Ce n'est pas cependant une règle absolue. Ambroise Paré, qui, en chirurgien qu'il est, ne s'intéresse manifestement absolument pas à la question, donne de l'âme et de l'imagination une définition bien plus sommaire qui ignore la distinction entre sens commun et imagination et réduit le rôle de cette dernière à celui du premier : « L'action principale, et premiere en dignité entre les actions volontaires, est divisée en trois : car

La fantasie qui signifie en Grec apparition ou imagination (sous laquelle est comprise la méditation et la mémoire) c'est celle qui se représente les images des choses qui tombent non seulement ès sens extérieurs, mais aussi une infinité d'autres qui ne sont et ne peuvent estre, et ce tant en dormant qu'en veillant : comme des divers mondes, du vuide, des Géants et colosses de stature demesurée, des horribles Demons, des Hydres, des Chimeres, bref, des chasteaux en Espagne, et toutes choses qu'on pourroit imaginer ou penser séparées ou conjointes<sup>40</sup>,

ou celle de Fernel :

C'est à sçavoir une motion de la faculté seulement sur les images et les formes des choses, desquelles confuses et meslées ensemble elle forme et compose souventes fois plusieurs phantosmes et chimeres, qui ne tombent point sous les sens, comme des hommes volants en l'air, des bœufs ayant des aisles, et en cela elle est différente de la précédente faculté [le sens commun]<sup>41</sup>.

Cette dernière est d'autant plus intéressante que l'auteur de la *Physiologie* revient plus loin sur le sujet et fait alors explicitement le lien entre les images fantasmées et la question des sentiments susceptibles de susciter ensuite l'appétit :

La phantaisie [...] certainement considère de soy les images comme elles sont, aucunesfois simples et telles qu'elles sont esté gravées et imprimées, aucunesfois meslées et confuses sans aucune composition ou liaison, elle ne feint pas seulement ces images, mais d'icelles elle en forme et forge des nouvelles formes images, ou phantosmes, qui n'ont jamais esté apperceus par les sens, et forme bien souvent des choses qui n'ont jamais esté dans l'ordre de la nature, comme des sphinx, des hyppocentaures, des hommes a trois testes, et ainsi plusieurs sortes de monstres innombrables, et s'eslevant et se portant plus avant, quelquesfois (comme la brebis ayant veu un loup) *ensuite des images se représentant quelque phantome horrible et espouventable, elle conçoit et produit une inimitié ou une aversion d'une chose qui n'a point esté apperceuë par les sens, mais si elle conçoit avec contentement quelque chose plaisante, comme la brebis ayant veu le berger doux et agreable, elle en conçoit et produit de l'amitié et de l'affection.*

Le texte le plus révélateur pour notre sujet est ainsi, certainement, le premier traité en langue française consacré à la plus célèbre des passions de l'âme, celle qui est considérée comme la passion par excellence : la mélancolie. Douze ans avant la publication du *Pourtraict de la santé*, André du Laurens, qui a également à cœur de vulgariser les théories médicales<sup>42</sup>, publie un *Discours auquel est traicté des maladies melancholiques*<sup>43</sup>. Celui-ci s'ouvre par

---

ou il y imagination, ou cogitation et pensée, ou memoire. L'imagination est une apprehension et recognoissance des choses et objects qui nous sont representez par les cinq actions sensitives, cy devant declarées. La cogitation, ou ratiocination est le jugement, ou estimation, qui est fait des choses conceuës et apprehendées, en les comparant et assemblant les unes avec les autres, ou en les separant l'une d'avec l'autre. Telle action est communément appelée raison, et la plus excellente des trois. La mémoire est la garde et conservation des choses apprehendées et imaginées, et d'icelles jugées et examinées, comme le thresor, qui est quelque fois deployé et ouvert quand les autres actions cessent », A. Paré, *Œuvres*, p. 19.

<sup>40</sup> D. Dupleix, *Physique*, p. 617.

<sup>41</sup> J. Fernel, *Physiologie*, p. 375.

<sup>42</sup> Voir à ce sujet E. Berriot-Salvadore : « l'ambition de Dulaurens est double : il veut à la fois convaincre et séduire : convaincre les médecins de l'utilité de son ouvrage, séduire les esprits curieux qui trouveront, dans ses discours, une science débarrassée d'une austérité rebutante », « Les œuvres françaises d'André Dulaurens », in *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008, p. 247.

<sup>43</sup> Cf. *supra* note 21. Sur ce texte, voir la thèse toute récente (à notre connaissance encore non publiée) de Radu Suciù, *La Mélancolie en français. Édition commentée du Discours des maladies mélancoliques d'André du*

un chapitre intitulé « Que l'homme est un animal divin et politique, ayant trois puissances nobles particulieres, l'imagination, le discours et la mémoire »<sup>44</sup>, qui permet de mesurer la place et le statut qu'occupe alors une imagination fortement valorisée dans la conception générale que l'on se fait de la dignité de l'homme<sup>45</sup>, en même temps que d'avoir une idée des débats qu'elle suscite. Or ce qui, pour Du Laurens, fonde à la fois la noblesse et la particularité humaine de l'imagination réside précisément dans sa capacité à « feindre » :

Tous ceux qui se sont meslez de bien philosopher, tiennent pour resolu que l'imagination est quelque chose de plus que le sens commun ou interieur, qui juge de tous les objets externes, et auquel comme au centre se rapportent toutes les especes sensibles : car le sens commun reçoit les especes en mesme temps que les sens externes, et avec la puissance (s'il faut parler en termes scholastiques) reale de l'objet, mais l'imagination les reçoit et retient sans la presence de l'objet ; L'imagination compose et joint les especes ensemble, comme de l'or et de la montagne elle feint une montagne d'or, ce que le sens commun ne peut faire : le sens interieur ne peut comprendre que ce qui est apperceu par les sens externes, mais l'imagination passe plus outre<sup>46</sup>.

Il distingue ainsi une imagination qui se trouve sous une forme minimale chez les bêtes, où elle explique déjà la présence de certaines passions relevant d'une sorte d'instinct vital (« car la brebis ayant veu le loup le fuit tout aussi tost, comme son ennemy ; ceste inimitié ne se cognoit pas par les sens, ce n'est pas un objet sensible, *il n'y a que l'imagination qui la cognoisse* »<sup>47</sup>) et atteint sa perfection chez l'homme. Une longue comparaison de l'imagination de la bête et de celle de l'homme permet ainsi de faire ressortir la capacité de l'homme à se projeter dans l'ailleurs, *via* une imagination dégagée du sensible aussi bien que du présent :

L'imagination des bestes ne leur sert que pour suivre les mouvements et passions de l'appetit, et n'est adonnée, qu'à la pratique, c'est-à-dire, ou à la poursuite de ce qui leur sert, ou à la fuite de ce qui leur peut nuire ; L'imagination de l'homme sert à la pratique et à la contemplation. L'imagination des bestes ne peut feindre aucune image, sinon en tant qu'elle luy est presente ; l'homme a la liberté de *concevoir ce qu'il luy plaist*, et encores qu'il n'ait d'objets presens, il en va prendre dans le thresor qui est la mémoire tant qu'il luy plaist. [...]. L'imagination des bestes ne compose point des montagnes d'or, ne forge point de chimeres, et d'asnes volans, comme fait celle de l'homme<sup>48</sup>.

Mais cette imagination peut alors, comme on le sait, être mensongère :

L'imagination represente à l'intellect tous les objets qu'elle a receu du sens commun et rapporte ce que les espions ont descouvert : Sur ce rapport l'intellect prend ses conclusions, qui sont bien souvent fausses quand l'imagination rapporte infidèlement. Et tout ainsi que les

---

*Laurens (1594)*, thèse sous la direction de Patrick Dandrey et Michel Jeanneret, soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne le 18.12.2009.

<sup>44</sup> A. du Laurens, *Maladies melancholiques*, f. 97r°.

<sup>45</sup> « Il y a certains philosophes Grecs qui ont voulu oster ce tiltre de noblesse à l'imagination, et se sont efforcez de la rendre aussi vile, que les autres operations sensibles : j'en ay autrefois leu deux opinions : la premiere est de ceux qui pensent que l'imagination ne differe pas du sens commun : l'autre est de ceux qui disent que l'imagination est aussi bien commune aux bestes qu'aux hommes ; cela estant, qu'on ne la doit point appeler noble. Mais je feray voir à un chacun comme ils se sont lourdement abusez », *ibidem*, f. 99v°.

<sup>46</sup> *Ibidem*, f. 100r°-v°.

<sup>47</sup> *Ibidem*, f. 100v°.

<sup>48</sup> *Ibidem*, f. 100v°-101v°.

plus advisez capitaines sont bien souvent de foles entreprises sur un faux advertisement ; ainsi la raison fait bien souvent de fols discours sur le faux rapport de la fantasie<sup>49</sup>.

Les longues pages que Du Laurens, qui se veut ici précisément médecin des maladies de l'âme, consacre à la mélancolie, permettent de sérier les différents problèmes : les passions, au sens pathologique du terme, naissent d'une excitation mutuelle des appétits et des images, qui fait que l'imagination peut proposer aux appétits un objet désirable dont ils exaltent en retour la perception, rendant alors l'imagination incontrôlable. Rien n'est pire, ainsi, que le sommeil du mélancolique, lorsque la « depravation » provoquée par le dysfonctionnement de l'âme mélancolique se combine avec la libération de la « phantaisie » : « aussitôt qu'il veut fermer la paupière le voila assailli d'un million de phantosmes et spectres hideux, de fantasques chimères, de songes effroyables »<sup>50</sup>. L'imagination peut par ailleurs véhiculer des images mensongères, et ainsi exciter des appétits impossibles à satisfaire, échappant aux catégories de la raison, donc appelés à devenir pathologiques. Du Chesne signale clairement ce point :

Varro, et la plupart des philosophes parlent de quatre passions : et en colloquent deux du costé du bien, et les deux autres du costé du mal, soit que veritablement il soit tel de nature, *ou par le prejuge de l'apparence et de l'opinion* : car la douleur et la crainte, à ce qu'ils alleguent, sont deux mauvaises opinions, *qui concernent le mal imaginé, present ou à venir*.<sup>51</sup>

Au même moment, La Framboisière, quoiqu'il consacre très peu de pages à la question des passions, est encore plus clair et donne ce conseil général en conclusion de son chapitre sur les perturbations de l'esprit :

Il faut disposer tellement son ame, qu'elle ne reçoive aucune fausse opinion. Et à ceste fin on doit examiner l'object qui se presente au bureau de la raison : l'alembiquer par le jugement du discours, le peser à la balance de l'entendement, et le mettre au crible, à la touche, à la coupelle, *à ce que l'imagination ne nous pipe*. Estant resolu de la verité, il faut adviser s'il depend de nostre volonté, et s'il est en nostre puissance. Car on ne peut sagement faire estat, que de ce qui est en son pouvoir. Quand nous sçavons veritablement que l'object est tel que nous l'imaginons, et que nous cognoissons avoir moyen d'obtenir le bien, ou d'éviter le mal apprehendé, il le faut affectionner alors : Autrement il ne s'en faut poins esmouvoir, ny passionner. *Car c'est une extreme folie de poursuyvre, ou fuir, une chose fausse, ou impossible*.<sup>52</sup>

Si ainsi l'auteur du *Pourtraict* ne développe pas directement de théorie de l'imagination, ses mentions de la fonction imaginative dans ses rapports avec les passions de l'âme sont révélatrices de l'arrière-plan médical et philosophique général sur lequel il s'appuie. Comme le dit Du Laurens, « c'est donc la première puissance de l'âme que l'imagination. L'intellect suit apres qui s'éveille par le rapport de l'imagination »<sup>53</sup>.

L'intérêt de Du Chesne pour l'imagination, cependant, transparait dans d'autres aspects du *Pourtraict*, qui en fondent aussi l'originalité relative. Le premier est la manière dont il classe les passions de l'âme et en dessine l'étiologie. Discourant d'abord des différentes

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, f. 99v°.

<sup>50</sup> *Ibidem*, f. 110r°-v°.

<sup>51</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 23.

<sup>52</sup> N. de la Framboisière, *Gouvernement*, p. 180.

<sup>53</sup> A. du Laurens, *Maladies melancholiques*, f. 102r°.

positions des médecins et des philosophes antiques, Du Chesne rappelle le lien entre les passions et les appétits, qui induit leur classification :

A l'appétit de convoitise se rapportent six diverses especes de perturbations : trois au respect du bien qu'il se propose, et les autres trois pour le regard du mal et dommage qu'il tasche de fuir : les trois premieres sont l'amour, le desir, et la joye ; les autres qui leur sont opposées sont la haine, la fuitte, et la tristesse.

A l'appétit irascible, qui pour son object se propose le bien entant qu'il est malaisé d'acquérir ou de fuir le mal : sous la mesme consideration on rapporte cinq autres especes de mouvements ou passions : à sçavoir l'esperance, le desespoir, la crainte, l'audace et la cholere<sup>54</sup>.

Il signale également les divergences qui existent quant à leur nombre<sup>55</sup> :

De là les uns tirent unze sortes de passions ou perturbations : et les autres les reduisent à sept, à sçavoir l'ambition, la volupté, l'avarice, l'envie, la curiosité, la cholere et la crainte. Aucuns Philosophes n'en reconnoissent que quatre en general : sçavoir est la joye, la douleur, l'esperance et la crainte<sup>56</sup>.

Or il n'opte pour aucune des trois listes qu'il attribue lui-même à la tradition médicale ou philosophique<sup>57</sup>, puisque la suite de l'ouvrage révèle qu'il traite en réalité de huit passions ,

---

<sup>54</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 22-23.

<sup>55</sup> Notons qu'il ne mentionne pas les variations dans la sélection des passions proprement dites, qui ne sont pas les mêmes dans la philosophie et la médecine antiques et dans la théologie chrétienne, en raison de la rencontre entre la question des passions de l'âme et celle des péchés capitaux. Dans la théologie chrétienne, d'ailleurs, dénomination et définition varient aussi : on peut se reporter à la discussion des passions par Thomas d'Aquin, dans la deuxième partie de la *Somme de théologie*. La transformation du système des passions est en effet étroitement liée à la théologie médiévale dans ses liens avec la lecture d'Aristote, en même temps qu'avec la science arabe : « aborder le problème des rapports entre vices et passions revient à tracer la longue histoire de l'éthique médiévale : il s'agit en effet de reconstruire la genèse du système des sept péchés capitaux, de suivre le débat sur la définition du péché à travers les écrits des Pères et les traités scolastiques et d'analyser le discours sur l'âme et ses facultés, tel qu'il se dégage des textes grecs et arabes, traduits au cours du XIII<sup>e</sup> siècle », S. Veccio, « Passions de l'âme », p. 45. S. Veccio souligne l'absence de travaux sur les passions durant la période médiévale, passions occultées par la notion de péché, mais révèle bien à quel point cette période est importante dans la genèse de la réflexion sur la proximité entre vices et passions, qui a pu influencer sur la liste des passions elles-mêmes, malgré l'effort des théologiens, et surtout de Thomas d'Aquin, pour bien les distinguer : « certes, entre les deux domaines, il existe des interférences incontestables ; comme Thomas le montre dans le *De Malo*, derrière chaque péché capital, il y a une matrice passionnelle : l'orgueil, l'avarice, la gourmandise, la luxure sont des déviations du désir ; l'acédie et l'envie sont des désordres de la tristesse, l'irascibilité n'est autre que la colère dérégulée. [...] On peut saisir le mécanisme qui transforme le mouvement émotionnel en péché. Par exemple, la crainte, mouvement naturel de fuite du mal, si elle excède la mesure et si elle enfreint l'ordre de la raison, qui établit ce qu'on doit effectivement fuir, engendre un couple de vices contraires à la force qui sont la crainte excessive et la *timiditas* ; le même mécanisme engendre présomption, ambition, vaine gloire, pusillanimité, mollesse et obstination, qui sont tous des vices liés aux passions de l'irascibilité ; intempérance, insensibilité, gourmandise, luxure, incontinence, irascibilité, cruauté, orgueil naissent au contraire des désordres de la concupiscence », *ibidem*, p. 62-63. On imagine donc aisément comment les listes des passions antiques ont pu se modifier sous l'influence de la question du péché, ne serait-ce que dans leurs dénominations.

<sup>56</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 23.

<sup>57</sup> Aucun médecin ne semble s'arrêter sur une grille identique. Fernel mentionne sept « mouvements » des « appétits », qui correspondent aux « facultés morales », luxure et gourmandise étant les deux « troubles » des facultés de l'appétit concupiscible, et l'ambition, l'avarice, la colère, la crainte, la joie et la tristesse étant ceux de l'appétit irascible, les deux dernières étant la conséquence de la satisfaction ou non des premières (*Physiologie*, p. 438-9) ; Fuchs considère qu'il y a « principalement, crainte, joye, ire et honte » mais mentionne aussi l'amour et la tristesse (L. Fuchs, *Methode ou Brieve introduction*, 252 sq) ; Ambroise Paré compte six

soit dans l'ordre : ambition, avarice, envie, amour voluptueux, colère, joie, crainte et tristesse<sup>58</sup>. Si la définition qu'il en donne est bien traditionnelle (« Ces troubles doncques ou esmotions [...] ne sont autre chose qu'un estrange et subit mouvement d'un esprit bouillant, turbulent et esgaré, qui se detraque des voyes et limites de la raison, comme est l'opinion de la pluspart des Philosophes tant vieux que modernes »<sup>59</sup>), la justification de sa sélection, qui ne correspond à aucune des classifications qu'il a signalées, est explicitement liée à une enquête sur les rapports de l'âme et du corps. Seules sont intéressantes pour lui les passions qui se traduisent par des symptômes physiques perceptibles :

Si nous voulons discourir à plain fonds sur ce subject cela nous engouffreroit en un profond Ocean de matiere, de laquelle nous faut retirer pour nous embarquer seulement icy au traicté des passions d'esprit, *qui par leur divers mouvemens peuvent exciter plusieurs et divers maux à nostre corps*<sup>60</sup>.

Or nous touchons là à un point important. Si l'on compare le texte de Du Chesne à celui de Du Laurens, par exemple, il apparaît que ce dernier distingue clairement les passions des maladies de l'âme. Les passions sont pour lui la conséquence d'un dérèglement des appétits, lié à une défaillance de la volonté de l'homme peccamineux, et sont donc ramenées au rang de péchés, relevant non de la médecine, mais de la théologie :

Cette depravation se voit bien souvent en l'âme seule, le corps demeurant sain et sans tache : comme quand l'homme, par sa malicieuse volonté devenu apostat, efface le divin caractere, et vient avec l'ordure du peché polluer le saint temple de Dieu, quand par un appetit desreglé il se laisse tellement transporter à ses passions, comme à la cholere, haine, et gourmandise, qu'il devient plus furieux qu'un lion [...]. Je n'entreprends point de corriger

---

perturbations principales, la joie, qu'il cite en premier, puis la colère, la tristesse, la crainte, la honte, et l'agonie (le « combat », mélange de crainte et de colère, comme la honte) ; « à ces six perturbations d'esprit se rapportent toutes les autres, comme la haine, la discorde à la cholere : la gaillardise, la vanterie à la joye : la terreur, l'examination à la crainte : l'envie, le desespoir, les lamentations à la tristesse », *Œuvres*, p. 31 ; La Framboisière en énumère cinq : joie, cupidité, colère, tristesse et crainte, *Gouvernement*, p. 175.

<sup>58</sup> Ce n'est pas non plus l'ordre établi par Thomas dans la *Somme de théologie*, dont pourtant la liste des passions a marqué durablement la tradition (cf. *Secunda pars*, quæst. 25, art. 4) : « Ces quatre passions sont tenues communément pour les passions principales 1. Les deux premières, la joie et la tristesse, sont dites principales parce que toutes les autres passions s'accomplissent et se terminent en elles, purement et simplement : elles sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote dans l'Éthique. Quant à la crainte et à l'espoir, elles sont passions principales parce qu'elles ont raison de complément non pas purement et simplement, mais seulement dans l'ordre du mouvement de l'appétit vers quelque chose ; car, relativement au bien, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir ; par rapport au mal, il commence dans la haine, se prolonge dans l'aversion et se termine dans la crainte. C'est pourquoi on a coutume d'énumérer ces quatre passions selon la différence du présent et du futur ; en effet, le mouvement regarde le futur, tandis que l'on prend son repos dans un être présent. Par rapport au bien présent, il y a donc joie, et par rapport au mal présent, tristesse. L'espoir vise le bien à venir, et la crainte, le mal futur. Toutes les autres passions, qui ont pour objet le bien ou le mal, soit présent, soit futur, se ramènent à ces quatre et à leur achèvement. C'est aussi à cause de cette généralité qu'elles sont parfois appelées principales. Appellation juste, si l'on désigne par espoir et crainte le mouvement global de l'appétit tendant à désirer ou à fuir quelque chose ». Voir aussi l'ordre proposé par Thomas : « Logiquement, il faut traiter maintenant des passions en particulier des passions du concupiscible, d'abord (Question 26-39) ; puis des passions de l'irascible (Question 40). La première section comprend trois parties : 1. L'amour et la haine (Question 26-29) ; 2. la convoitise et l'aversion (Question 30) ; 3. le plaisir et la tristesse (Question 31) » ; « Nous arrivons logiquement aux passions de l'irascible. Nous étudierons d'abord l'espoir et le désespoir (Question 40) ; puis, la crainte et l'audace (Question 41-45) ; enfin la colère (Question 46-48) ». (Texte utilisé : traduction mise en ligne par le Portail Saint Thomas d'Aquin, traduction dominicaine de 1984 des éd. du Cerf).

<sup>59</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 14.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 23-24.

ceste depravation, je laisse ce discours aux theologiens ; Qu'on lise la Philosophie morale, on y trouvera de fort beaux enseignemens pour moderer ces folles passions. Je viens à l'autre depravation qui est forcée, et qui peut arriver aux plus religieux, quand le corps, qui est comme les vaisseaux de l'ame, est tellement alteré et corrompu, que toutes ses plus nobles puissances en sont depravées<sup>61</sup>.

Du Laurens, de ce fait, n'étudie que les « maladies », au nombre de trois, « la phrenesie, manie et melancolie »<sup>62</sup>, soit la liste non des passions mais bien des maladies retenues par la tradition médicale antique<sup>63</sup>. Elles sont causées par un mécanisme physique (notamment humoral, dans le cas de la mélancolie, qui jouit d'un statut ambigu puisque c'est d'abord une complexion et non une passion), mécanisme qui justifie ainsi d'autres dysfonctionnements du corps sans qu'il soit besoin d'y voir nécessairement une influence de l'âme. Fernel, sans se limiter aux maladies *stricto sensu*, décrit de même un mouvement allant du corps vers l'âme, au premier plan de laquelle l'imagination :

En apres la bile ou le sang bouillant aux environs du cœur, l'enflamme de telle sorte, qu'il *objecte au sens commun les images de haine, d'inimitié ou de vengeance*, lesquelles estant apprehendées, l'appetit animal est excité, lequel par l'esmotion du cœur estant meu et excité, il tombe dedans une perturbation interieure de l'esprit<sup>64</sup>.

A l'inverse, quelqu'un comme La Framboisière retient surtout les conséquences physiques des passions, sans distinction de la notion de « passion » et de celle de « maladie » :

Jaçoit que nous soions souvent trompez aux choix du bien et du mal, suivans plustost le jugement de nos sens, que de la raison : si est ce que naturellement nous appetons tout ce que nous pensons estre bon, et fuyons ce qui nous semble mauvais. De là vient que nous sommes agitez de diverses passions de l'ame, procedantes de l'opinion du bien ou du mal present ou advenir, lesquelles pour l'apprehension de l'object font dilater ou comprimer le cœur, et en l'esbranlant esmeuvent soudainement les esprits et la chaleur naturelle, de sorte que la face en est changée<sup>65</sup>.

Mais on lit chez Du Chesne quelque chose d'encore différent, intermédiaire entre la théorie de l'influence sur les esprits et la position de Du Laurens (dont on trouve cependant ici certainement la trace), et qui explique peut-être pourquoi Du Chesne n'étudie en rien la genèse des passions, et se consacre quasiment exclusivement à leurs conséquences sur le corps et surtout au moyen de les guérir. Tout en ayant, en effet, annoncé qu'il ne traiterait que de ce qui concerne la matière du médecin, il affirme, après avoir parlé des trois premières passions de sa liste :

Nous lairrons à discourir plus à plain quelque Theologien sur le sujet des passions de l'esprit que nous venons de traicter [*i.e.* : l'ambition, l'avarice et l'envie] : d'autant qu'elles attaquent principalement l'ame : et nous estendrons davantage sur quatre autres perturbations ou maladies d'esprit, qui restent, comme celles qui s'ahurtenant le plus communément au corps, *et qui ont le plus de pouvoir de l'esmouvoir* : de laquelle esmotion et tout le sang et tous les autres humeurs se troublent, et de paisibles se rendent seditieux et mutins,

---

<sup>61</sup> A. du Laurens, *Maladies melancholiques*, f. 108v°-109r°.

<sup>62</sup> *Ibidem*, f. 109v°.

<sup>63</sup> Sur ce point, voir J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 et 3<sup>e</sup> éd., 2006.

<sup>64</sup> J. Fernel, *Physiologie*, p. 528.

<sup>65</sup> N. de la Framboisière, *Gouvernement*, p. 175.

d'où naist une grande guerre civile en nos corps, qui est cause de plusieurs maux et calamitez qui nous surviennent, et ausquelles et la prudence et la prevoyance d'un bon et expert medecin est requise<sup>66</sup>.

Il ne s'agit plus ici simplement de passions capables de mouvoir les esprits, vitaux ou animaux, mais d'affecter directement tout le système humoral, renversant donc la perspective de Du Laurens, tout en unifiant les notions de « passions » et « maladies », données ici comme synonymes. Du propre aveu de l'auteur, cependant, le système ne fonctionne pas tout à fait, puisque Du Chesne n'est pas véritablement parvenu à prouver que l'ambition, l'avarice et l'envie affectaient le corps, autrement que par des moyens détournés : l'avaricieux, par exemple, mange peu et mal pour satisfaire son vice, ce qui finit par le rendre malade. Ce passage est cependant tout à fait intéressant, car Du Chesne tente d'y lier maux de l'âme et maux du corps par un lien analogique, un mécanisme par lequel le corps imite la maladie de l'âme et la reproduit :

Il reste qu'en medecin, et comme ayant pour sujet le corps humain principalement : que nous adjoustions les diverses et grandes maladies et divers symptomes que cause en nos corps ceste mesme detestable furie. Car estant gloutonne, comme elle est, sans pouvoir estre jamais assouvie ny rassasiée ayant un estomach d'altruche, qui digere non seulement le fer, ains l'or et l'argent, plus solides d'entre les metaux : ne travaille elle pas ceux qu'elle possede, d'une faim canine et insatiable, l'une des plus grandes maladies qui affligent le corps<sup>67</sup> ?

On voit ainsi poindre une notion supplémentaire, celle d'un corps malade « à l'image » de la passion affectant son âme<sup>68</sup>. Cette tentative pour unifier les passions à travers l'idée de leur effet véritablement pathogène, et non simplement émotionnel<sup>69</sup>, fait ici penser à certains aspects du mouvement contemporain de la magie naturelle. Les travaux récents de Roberto Poma sur « la rationalité de la médecine magique »<sup>70</sup> ont mis en évidence l'importance, pour ce mouvement, de l'évolution de la conception et de la conceptualisation de l'imagination qui se sont produites d'abord dans la médecine arabe<sup>71</sup>, puis à la Renaissance, en particulier sous l'influence de la pensée de Marsile Ficin (lui-même marqué par les théories

---

<sup>66</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 38.

<sup>67</sup> Voir *ibidem*, p. 31-32.

<sup>68</sup> On retrouve là un autre trait hérité de la médecine arabe et repris par la tradition de la magie naturelle de la Renaissance : « Le désir intense fait de la *mimesis* un processus organique : le corps s'efforce d'imiter l'image qui hante l'*imaginatio* et attise le désir », R. Poma, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>)*, Paris, Orizons, 2009., p. 362.

<sup>69</sup> Voici comment La Framboisiere définit l'effet des passions : « la joye procede du cœur, qui se dilate doucement pour embrasser l'object agreable, et en ceste dilatation espond force chaleur naturelle avec le sang et les esprits, desquels une bonne portion est envoyée à la face, lors qu'on rit ; au moyen dequoy elle s'enfle et eslargit, tellement que le front est rendu clair et poly, les yeux deviennent luisants, les jouës vermeilles [...]. La crainte aussi fait soudainement retirer la chaleur, les esprits et le sang du dehors au-dedans. De là vient que le visage pallist, et que les extremitez demeurent froides, avec tremblement universel, et que la voix est interrompuë avec battement de cœur », *Gouvernement*, p. 176.

<sup>70</sup> Voir note 67.

<sup>71</sup> Le *De Anima* d'Avicenne ou le *De Radiis* d'Al-Kindī ont ainsi transmis à l'Occident des théories capitales pour le lien entre la puissance de l'imagination et la question de la maladie, mais aussi au sujet de la capacité de l'imagination à agir sur le réel : voir R. Poma, *Magie et guérison*, « Le troisième degré de l'énergie de représentation », p. 391. André du Laurens oppose ainsi les « Grecs », qui ont sous-estimé, selon lui, la nature profonde de l'imagination, et les « Arabes » qui l'ont « exaltée » : « Les Arabes l'ont tellement exaltée, qu'ils ont creu que l'ame, par la vertu de l'imagination pouvoit faire des miracles, percer les cieus, forcer les elemens, planer les monts et monter les plaines : bref qu'elle tenoit sujettes et sous son empire toutes les formes materielles. Ils appelloient ces ames ennoblies », *Maladies melancholiques*, f. 101v<sup>o</sup>-102r<sup>o</sup>.



plotiniennes) et de Cornelius Agrippa<sup>72</sup>. Si en effet, dans le passage de *La République* dont s'est inspiré Du Chesne<sup>73</sup>, l'imagination est déjà présentée comme le lieu où s'exercent les désirs, ou le moyen par lequel ils s'exercent, « selon Marsile Ficin, les quatre principales émotions (*affectus*) découlent de la *phantasia*. Ce sont le désir (*appetitus*), le plaisir (*voluptas*), la crainte (*metus*) et la douleur (*dolor*) »<sup>74</sup>. Comme le propose avec pertinence Roberto Poma, il convient alors de parler d'« énergie de représentation » plutôt que de simple « imagination »<sup>75</sup>, énergie de représentation qui présente, selon ses conclusions, trois degrés. Le premier est le niveau simplement iconique dont nous avons déjà parlé ; le second est justement la capacité de l'imagination à dépasser cette fonction iconique pour jouer un rôle de médiateur entre l'âme et le corps. Il a directement partie liée avec la question des passions :

Le deuxième degré d'énergie de représentation résulte de la fusion d'une image, simple ou complexe, avec une *passion* comme l'amour ou la crainte, la joie ou le désespoir, l'audace ou la colère. En passant du premier au deuxième niveau d'énergie d'imagination, le corps subit un choc, qui n'est qu'une réaction corporelle à l'image qui traverse le sens externe ou le sens interne. Il s'agit bien du « pouvoir intransitif de l'imagination » : la capacité que les images intérieures ont de modifier notre état d'âme et notre comportement<sup>76</sup>.

Au second degré de l'énergie de représentation les images mentales sont unies par un lien causal avec les mouvements intérieurs du corps et y produisent souvent des effets visibles. *Maladie et guérison* sont des effets visibles d'une activité imaginative, qui se confond avec la physiologie des émotions<sup>77</sup>.

Or Du Chesne semble bien s'appuyer sur cette idée fondamentale que la passion de l'âme, intimement liée à l'activité de l'imagination, peut affecter le corps *via* cette même imagination.

Un second indice important du rapport entre passions de l'âme et imagination est ainsi, après la manière dont il en a établi la liste, celle dont il les classe dans son ouvrage, selon un double critère étiologique et symptomatique. Le premier point est explicitement éclairé par Du Chesne lui-même, qui poursuit son projet avec logique. Entendant traiter des passions

---

<sup>72</sup> « Malgré les allusions fréquentes aux pouvoirs de l'imagination sur le corps, les sources philosophiques anciennes offrent une *conceptualisation* de l'énergie de représentation qui se borne à sa fonction iconique (premier degré de l'énergie de représentation). Même si les effets de l'imagination du mélancolique et de la femme enceinte évoqués dans les *Parva naturalia* d'Aristote ainsi que les *sympathetic behaviours* décrits dans le *Problème VII* s'inscrivent au nombre des pouvoirs d'une imagination exaltée (deuxième degré de l'énergie de représentation), les auteurs anciens n'étudient pas en profondeur et ne thématisent pas les conditions de cette exaltation », R. Poma, *Magie et guérison*, p. 337.

<sup>73</sup> « Mais de quels désirs parles-tu ? - De ceux, répondis-je, qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsque repose cette partie de l'âme qui est raisonnable, douce, et faite pour commander à l'autre, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée de nourriture ou de vin, tressaille, et après avoir secoué le sommeil, part en quête de satisfactions à donner à ses appétits. Tu sais qu'en pareil cas elle ose tout, comme si elle était délivrée et affranchie de toute honte et de toute prudence. Elle ne craint point d'essayer, en imagination, de s'unir à sa mère, ou à qui que ce soit, homme, dieu ou bête, de se souiller de n'importe quel meurtre, et de ne s'abstenir d'aucune sorte de nourriture ; en un mot, il n'est point de folie, point d'impudence dont elle ne soit capable », Platon, *La République*, IX, 571 c-d.

<sup>74</sup> R. Poma, *Magie et guérison*, p. 352.

<sup>75</sup> Voir, dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, la dernière partie : « Pour une théorie de l'imagination magnétique. Formes possibles de l'énergie de représentation », p. 331-430.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 352.

de l'âme en tant qu'elles sont des maladies affectant le corps, il les ordonne et les analyse en suivant la même méthode que pour les maladies proprement physiques :

Et comme les causes des maladies corporelles sont toujours, ou le plus souvent distinguées en deux à sçavoir en externes et internes : de mesme les causes des maladies de l'esprit sont exterieures et interieures : les exterieures sont l'indigence, la perte d'honneur et des biens, les inimitiez, les injures et opprobres, et autres accidens semblables : Elles sont dictes exterieures, d'autant qu'elles naissent hors de nostre corps, qui peuvent pourtant exciter en nous beaucoup d'ennuis, de fascheries et troubles en nostre esprit, et estre cause par ce moyen de susdites passions de l'ame.

Les causes interieures sont de deux sortes : les unes corporelles, qui s'attaquent premierement au corps, comme sont les douleurs, et mille autres maladies qui travaillent le corps, et qui ne peuvent estre sans travailler de mesme et apporter du trouble et de la passion à l'esprit humain.

Les autres sont spirituelles qui sont les vrayes perturbations et troubles qu'on appelle proprement et particulièrement maladies et passions d'esprit : comme estant celles qui principalement ont plus de pouvoir et de vertu pour troubler nos esprits<sup>78</sup>.

La distinction entre causes extérieures et causes intérieures suppose ainsi, du point de vue de l'imagination, une différence capitale : les causes extérieures affectent l'âme *via* l'imagination, puis celle-ci traduit éventuellement ce trouble sous forme de symptômes ; les causes intérieures sont au contraire des causes qui affectent directement le siège physique de l'âme et dérègle cette dernière, dont principalement l'imagination. Du Chesne ne considère donc comme « maladies » réelles que les perturbations provoquées par une cause spirituelle interne, mais traite malgré cela de l'ensemble des perturbations, peut-être justement en raison de leur lien commun *via* l'imagination. Mais il semble que, si ce lien unifiant la notion de passion est bien l'imagination, ce qui fait que Du Chesne ne sépare pas passions et maladies comme le fait Du Laurens, seules les perturbations en qui se manifeste réellement ce que Roberto Poma a appelé « l'énergie de représentation du deuxième degré » relèvent à proprement parler de la matière du médecin. L'ordre selon lequel il les examine correspond ainsi à un ordre croissant, qui va des passions provoquées par des causes externes à celles provoquées par des causes internes, spirituelles puis organiques, mais aussi (et ce second point est plus implicite), de celles affectant le moins le corps aux passions l'affectant le plus violemment. Après les trois premières passions relevant ainsi, selon ses propres dires, plus du discours du théologien que de celui du médecin, et pour lesquelles il a eu bien du mal à prouver qu'elles affectaient le corps, il examine cinq (et non quatre) passions « vraies » : « l'amour voluptueux », la colère, la joye, la crainte et la tristesse, qu'il confond avec la mélancolie. La première de cette seconde série est l'amour parce qu'elle « est comme la plus grande, la principale, voire comme la source des autres »<sup>79</sup>, mais il faut noter que Du Chesne a gardé pour la fin la « tristesse », qu'il entend « esplucher par le menu » car c'est « l'une des plus grandes, fascheuses et pernicieuses d'entre celles qui affligent conjointement l'esprit et le corps : et l'examinerons non seulement suivant les

---

<sup>78</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 15.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 39. « Car la jalousie en sort, de la jalousie la cholere, voire la fureur : de la fureur l'outrage : de l'outrage, la crainte de la punition, talonnée d'un perpetuel remors, ennuy et tristesse. Ou pour le prendre d'un autre biais : de l'amour sort la cupidité et desir de jouyr du bien absent : s'il est present et qu'on en ayt la jouissance, c'est la joye qui s'en engendre : de ceste joye de peu de durée, vient la crainte et l'apprehension de perdre ce bien si mobile, inconstant et perissable, duquel la garde est si hazardeuse, que quelque bon guet qu'on face, on n'en doit esperer ny attendre, que la totale perte. De ceste perte naist la douleur, voire une mortelle tristesse qui gehenne nuict et jour les personnes d'indicibles tourmens », *ibidem*.

regles de la medecine, ainsi encore de la philosophie »<sup>80</sup>. Si donc l'amour vient en premier pour des raisons logiques, l'étude de la mélancolie couronne le chapitre : elle est, de toute évidence (ce qui n'est guère surprenant pour l'époque) la passion qui se voit accorder le plus de soin. Entre les deux, placée juste avant la tristesse, la crainte mérite également une mention spéciale, car c'est peut-être :

la pire et la plus fascheuse de toutes, d'autant que les autres ne sont maux, qu'en tant que leur cause dure et qu'elle est presente : et icelle ostée l'effect en est osté : mais la crainte est un mal qui peut advenir par soy, *de chose qui n'est point, et qui ne pourra d'avanture jamais estre*, [...] qui n'est mal que par seule pensée et opinion, et le plus souvent à faulses enseignes<sup>81</sup>.

Dans la crainte comme dans la tristesse, l'imagination est ainsi directement mise en cause ; ces deux passions sont à la fois celles qui mobilisent le plus nettement les différents pouvoirs de l'imagination et celles qui affectent le plus violemment le corps. L'examen de la tristesse est le plus révélateur : Du Chesne réunit sous ce nom la tristesse proprement dite, provoquée par une cause extérieure telle que la perte d'un proche, et la mélancolie au sens humoral du terme<sup>82</sup>. On comprend alors que c'est cette dernière, dans laquelle l'imagination est directement affectée par des manifestations organiques, qui sert de modèle à la conceptualisation des autres passions dans la réflexion de Du Chesne :

Or selon la diversité de ces exhalaisons, provenantes d'une diversité et variété de sang, duquel sont produictes ces fumées et suyves, il y a diverses sortes de tristesse ou melancholie, qui attaquent diversement, et depravent sur tout les fonctions de la faculté imaginative<sup>83</sup>.

Encore une fois, cependant, c'est « l'énergie de représentation du deuxième degré » qui cristallise ici l'attention :

Car comme la varieté du sang diversifie l'entendement, comme l'enseigne Hippoc[rate] au livre de flat[ibus] et Aristote au livre second des parties des animaux, tout ainsi l'action de l'ame changée, change les humeurs du corps<sup>84</sup>.

Cette transformation des humeurs aggrave le dysfonctionnement de l'imagination :

De ceste mutation et depravation d'humeurs mesmement aux temperamens melancholiques, surviennent des bijarres et estranges imaginations, causées par ces fumées ou suyves noire<sup>85</sup>.

Qu'elles soient ainsi liées à une cause externe ou interne, tristesse et mélancolie se confondent en un même mouvement de dysfonctionnement de l'imagination, comme l'illustre, pour les causes externes, le cas d'Octavia :

Octavia de laquelle nous avons cy dessus parlé, atteincte de ceste triste affection par une cause externe, à raison de la mort survenue à son fils, n'en peut jamais estre destournée : ains

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 91-92.

<sup>82</sup> « Quant aux causes, elles sont exterieures et interieures : les exterieures sont les fascheries et les ennuis, qui peuvent survenir pour plusieurs sujets : comme pour la perte que les peres font des enfans [...]. L'usage des viandes melancholiques qui engendrent un sang melancholique. Les causes interieures, et qui sont en nous, c'est une humeur ou sang melancholic et bruslé, contenu dans un cerveau trop chaud », *ibidem*, p. 113-114.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

*elle se representat toujours la cause devant les yeux, toujours arrestée et du tout affichée à cela, se demonstant aussi triste tout le temps de sa vie, qu'elle fut le jour des funerailles de son dit fils*<sup>86</sup>.

C'est ce rôle central de l'imagination, que seule la mélancolie permet de mettre parfaitement en évidence, qui, à son tour, donne naissance à une thérapeutique que Du Chesne, au rebours du mouvement qui l'a conduit des passions les plus faibles à la mélancolie, va pouvoir dupliquer de la guérison de la mélancolie à celle des autres passions. Décrivant la tristesse, en effet, il n'évoque pas d'abord ses symptômes et manifestations les plus courants, mais le cas extrême où la mélancolie fait que le malade s'imagine autre que soi-même :

Quelques uns troublez de ces accidens, pensent qu'ils soient des pots de terre, comme celui qui s'imaginoit d'estre devenu cruche, et prioit tout ceux qui le venoient voir, de n'approcher de luy de peur qu'on ne le cassast.

Un grand Seigneur se fantasioit qu'il estoit de verre, et prioit ses amis ne s'approcher de luy : discourant au reste sainement d'autres choses<sup>87</sup>.

Or un tel exemple est déjà curieusement développé dès le premier chapitre - chapitre général consacré à l'évocation des passions dans leur ensemble -, à la seule et capitale différence que Du Chesne y érige en principes généraux, communs à toutes les passions, les causes pathogènes, les effets et les remèdes qu'il n'aborde en réalité que pour parler de la mélancolie :

Comme le medecin des corps peut apporter plusieurs particuliers et divers remedes à beaucoup de diverses maladies spirituelles qui sont causées des corporelles : et qui deprevans en diverses façons les fonctions de l'ame, et mesme l'imaginative, excitent divers troubles et maux d'esprit, pour la guerison desquels est besoin d'une grande vivacité et industrie pour inventer et appliquer le remede à propos. Car bien que la principale cause du mal gise en l'imaginative, qui est corrompue, c'est à ces depravées estranges et bijarres imaginations qu'il nous faut apporter le remede. Celui qui cuidoit avoir un nez aussi grand et gros qu'une cruche, par la subtilité du medecin, qui luy dict qu'il le falloit couper, et ayant appresté deux ou trois foyes de bœuf, et un rasoir pour faire l'operation, avec le dos duquel il touchoit son nez, et en coupoit du taillant de gros lopins dudit foye, dont il luy ensanglantoit le visage, fut en fin guery, quand il creut qu'on luy avoit vrayment coupé son nez<sup>88</sup>.

On peut ainsi interpréter ce mouvement d'ensemble comme le signe d'une volonté non seulement d'unifier plus nettement la question des passions de l'âme sous l'égide d'un dysfonctionnement de l'imagination, quelle qu'en soit la cause, mais aussi et surtout de construire une thérapeutique globale. Car, comme le souligne Du Chesne, il ne s'agit pas ici, paradoxalement, de tenter de soigner les causes, mais bien les effets, ce qu'indique clairement une phrase capitale du passage cité ci-dessus (« Car bien que la principale cause du mal gise en l'imaginative, qui est corrompue, c'est à ces depravées estranges et bijarres imaginations qu'il nous faut apporter le remede »). On touche ainsi à la dimension essentielle de la partie du *Pourtraict* consacrée aux passions de l'âme : l'idée d'une guérison qui va se faire non par des médicaments ou un régime agissant sur l'organe malade ou sur les humeurs, ou même sur l'imagination elle-même, mais par le moyen de l'image

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 114-115.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 18.

fantasmée elle-même, qui, modifiée, va modifier le fonctionnement de l'imagination qui l'a produite, qui a son tour va ramener le calme dans le corps.

L'analyse de la mélancolie par Du Chesne fonde ainsi une étiologie, d'où naît une thérapeutique originale, qu'il extrapole à l'ensemble des passions. Si l'on peut en effet guérir le mélancolique en lui donnant l'illusion qu'on agit sur l'image qu'il a fantasmée, comme dans le cas de l'homme qui croyait avoir un gros nez, on peut aussi guérir les autres passions par d'autres formes d'images, produites par la description ou la narration :

Or les plus generaux et specifiques remedes [...] sont les admonitions, discours, remonstrances, argumens et exemples : voire les effigies ou peintures vives de la vertu et du vice : peintures qu'il nous faut représenter à toute heure devant nos yeux, suivre et aymer la beauté de l'une, fuir et hair la laideur de l'autre [...] : tels remedes sont dits generaux comme medecines universelles qui se peuvent en general approprier à toutes maladies spirituelles, et à quoy le Theologien qui est le vray medecin de l'esprit est principalement requis<sup>89</sup>.

Ainsi se trouve légitimée l'étonnante première partie du *Pourtraict de la santé* : quoique Du Chesne prenne la précaution de rendre prudemment leur place aux théologiens, il met en place, dans le *Pourtraict*, une thérapie pour les âmes troublées, qui se fonde sur l'image produite par le texte. Un tel principe est l'une des explications du grand nombre d'histoires rapportées et d'exemples en tous genres, si nombreux qu'on ne peut plus considérer qu'ils illustrent le texte, puisqu'ils en forment la substance même. Si ceux-ci relèvent également certainement d'un choix esthétique et stratégique ayant pour but de rendre la lecture de l'ouvrage plus agréable pour le public mondain auquel il est destiné, ainsi que peut-être, comme le prétend Du Chesne, pour éduquer et divertir un lectorat non lettré<sup>90</sup>, leur fonction thérapeutique est indéniable et certainement première. Elle doit être mise en rapport avec les tentatives médicales pour « tromper l'imaginative » ou, tout du moins, pour la ramener dans les voies de la raison. Les règles qui sont énoncées dans le chapitre consacré à la mélancolie sonnent de manière identique à celles du chapitre sur les passions en général, leur valeur implicitement universelle étant signalée par le fait que Du Chesne y répète, en la résumant, l'histoire de l'homme au gros nez déjà énoncée en guise d'introduction, afin d'illustrer le principe thérapeutique qu'il défend :

---

<sup>89</sup> J. du Chesne, *Pourtraict*, p. 18.

<sup>90</sup> Rappelons en effet que Du Chesne a écrit simultanément deux versions de son *Pourtraict*, l'une en français, l'autre en latin, et qu'il souhaitait, par cette dernière, toucher un public le plus large possible, au moins en théorie : « Nous n'entendons pas que aucuns s'en servent seulement, et particulierement : ains ce sera un regime de vivre, general, qui pourra s'adapter et approprier à toutes maladies et grandes et petites, servant à tous sexes, à tous aages et à toutes personnes, aux petits aussi qu'aux grands, et aux riches aussi bien qu'aux pauvres », *ibidem*, p. 9. Dans son bref avis « Au lecteur débonnaire », il explique ainsi qu'il a volontairement illustré son texte d'un grand nombre d'histoires et d'anecdotes pour instruire et plaire à un public présenté comme peu lettré : « Je confesse librement, qu'il y a de l'excez en cela : mais je l'ay fait à dessin, pour m'accommoder à plusieurs personnes qui ne sont lettrées, et qui ne sont versées en l'histoire dont les ay voulu rendre participans, pour leur donner mesme par ce moyen plus de plaisir. En mon traicté latin, que je nomme *Diateticum Polyhistoricum*, tu m'y verras abreguer les histoires et en retrancher plusieurs, aussi bien que des exemples », *ibidem*, « L'auteur au lecteur debonnaire », n. p. L'argument invoqué est d'autant moins vraisemblablement le bon que, même s'il faudrait mener une comparaison ligne à ligne du texte français et du texte latin pour savoir exactement ce qui a été éventuellement retranché, le volume du texte latin n'est pas sensiblement inférieur à celui du texte français, et le titre latin met en avant la présence de nombreuses histoires : *Ios. Qvercetani Doctoris Medicique Regii Diateticon polyhistoricon opus utique varium, magna utilitatis ac delectationis, quod multa Historica Philosophica & Medica [...] contineat*, Lipsiæ, 1607.

Je diray pour un principal remede, que comme l'imaginative est principalement blessée et depravée en telle sorte de passion : que c'est là principalement qu'il nous faut butter : c'est à sçavoir de la tromper, et tascher en toutes sortes à effacer un si folle impression, qui y est imprimée, à quoy faut que le medecin soit fort rusé et experimenté<sup>91</sup>.

De mesme selon les vaines, faulses et diverses imaginations des personnes, et qui causent diverses fantasies à l'imaginative, il y faut apporter dextrement le remede, qui puisse avec quelque apparence, esteindre et effacer ceste folle impression<sup>92</sup>.

On s'aperçoit ainsi que les choix d'écriture de Du Chesne ne font que transposer, dans l'ordre du texte, les remèdes proposés au mélancolique :

Les principaux remèdes de la cure generale, seront puisez de deux sources : La premiere s'empruntera des raisons persuasives, qui puissent arrester et affermir le jugement esgaré, triste ou melancholique, destourner ses objects, et addoucir par discours et enseignemens son mal. L'autre se prendra des exemples qu'il leur faut opposer devant les yeux, pour asseurer par ce moyen leur esprit estonné, par le lustre de quelques cures faictes heureusement en cas pareils et semblables<sup>93</sup>.

L'idéal demeure bien sûr de frapper l'imagination *via* l'œil, son organe privilégié, soit pour la tromper, comme dans le cas des mélancoliques (et Du Chesne rapporte une saisissante histoire de mise en scène destinée à faire apparaître de faux esprits<sup>94</sup>), soit pour la détromper, comme dans le cas de la cure de l'amour voluptueux<sup>95</sup>, mais, dans les deux cas, l'analogie entre vision réelle et vision par le texte est frappante :

Il reste à parler d'un autre particulier et dernier remede pour la guerison d'une telle passion [l'amour voluptueux], c'est de leur *faire voir* par *exemples* la grande misere, stupidité, voire brutalité où sont reduits ceux qui en sont frappez : la *consideration* du mal d'autruy nous fait bien souvent devenir sages : que si tel remede n'est suffisant, il leur faut *mettre en avant* les tourmens, les douleurs, les pourritures, les chancres qui rongent tout le visage, et autres parties du corps, et qui sans mourir font souffrir cent fois le jour aux personnes des tourmens incroyables et plus insupportables que la mesme mort. Pour fin il faut *représenter* l'horreur et la laideur de ce vice en toutes ses consequences, et comme le sujet le plus beau qui les peut passionner, n'est le plus souvent que fard, masque et saleté<sup>96</sup>.

Lorsqu'elle est possible, la peinture de la passion elle-même, grâce au recours à la personnification, est évidemment le moyen textuel qui s'approche le plus du spectacle visuel. Du Chesne l'applique par exemple à la colère :

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>94</sup> C'est l'histoire « fort memorable » qui clôt le livre I du *Pourtraict*, cf. p. 143-144.

<sup>95</sup> Ainsi l'histoire d'Hippatia, qui pour détourner un jeune homme de l'amour qu'il lui portait fit « provision de quelques drapeaux sanglans et infectez de ses mauvaises menstrues, et l'ayant fait un jour entrer en sa chambre faignant luy vouloir donner contentement, hausse sa robbe, luy descouvre une ordure si contagieuse, et luy tient telles ou semblables paroles : Mon amy, regarde un peu, je te prie, quelle part tu as laissé ton jugement en sequestre : considere que c'est que tu aimes : examine de pres quel motif t'induit à caresser tant d'immondicité fardée et desguisée d'une vaine beauté », *ibidem*, p. 61-62. Même procédé pour guérir Raymond Lulle : la femme qu'il aimait « descouvrit son tetin gauche, et luy fit voir un grand chancre qui l'avoit presque tout rongé, spectacle si hideux que cela luy servit d'un seur et specifique remede », *ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 60.

Mais lors que quelque personne est possédée de ceste furie, ou que le paroxysme le tient, c'est lors une vraye et espouvantable Megere toute eschevelée, tenant en lieu d'un foüet une espée sanglante en une main, un flambeau ardent dans l'autre : ayant les bras retroussez, sa poitrine toute ouverte, s'escrimant, virant et tournant, tantost ça, tantost la, escumant de rage, et criant d'une voix espouvantable, tuë, tuë, à mort, à sac, à sang, comme estant forcenée, furieuse, enragée [etc.]<sup>97</sup>.

Mais l'on peut surtout décrire les effets de la passion même, et ainsi l'incarner dans le corps qu'elle affecte, grâce à l'exemple. Du Chesne ne cesse ainsi d'utiliser les verbes « voir » et « montrer », qu'il faut entendre alors au sens le plus littéral : « or donc pour monstrier que l'amour rend les plus sages fols et insensez, nous en avons un notable exemple... »<sup>98</sup> ; « veut-on voir comme les plus grands et aiguz esprits et les plus virils se rendent effeminez, quand ils sont frappez de ce mortel venin : nous en avons les exemples... »<sup>99</sup> ; « pour faire voir en outre combien ceste effrenée passion... »<sup>100</sup>, etc. Les histoires rapportées tirent ainsi leur légitimité première de la nécessité de soigner les malades à travers la représentation que permet le texte, comme le confesse lui-même Du Chesne au fil de son traité à plusieurs reprises :

Tout ce que nous avons dit et tous les exemples que nous avons mis en avant, ne sont que pour *monstrier*, comme la maudite cupidité et avarice agite et trouble nos esprits d'infinies passions et perturbations, et comme elles nous bourrellent et tyrannisent, afin que par ceste seule *representation*, nous revenions à nous<sup>101</sup>.

Tels exemples devroient estre tousjours *representez devant les yeux* de tous choleres, pour leur *faire voir* les maux, voire mortels où les precipite une telle passion, à fin que cela leur puisse servir à s'en donner garde<sup>102</sup>.

C'est donc le procédé thérapeutique proposé par Du Chesne qui révèle *in fine* le plus nettement l'importance et le rôle central de l'imagination dans son système des passions, de même qu'il permet de comprendre la raison d'être de la présence de certaines passions dans le traité.

Il faut par ailleurs souligner la parenté qui unit la thérapie des passions chez Du Chesne et certains aspects de la médecine magique : sans envisager la question d'une guérison directe du corps par l'imagination du médecin, Du Chesne entend bien construire une véritable thérapie alternative à l'usage des régimes et des remèdes :

C'est une chose bien notoire, recognuë et avouée d'un chacun, que les exemples tirez des bonnes histoires, servent de beaucoup, non seulement à bien regler et reformer la vie en bonnes mœurs : ainsi aussi pour entretenir la personne en bonne santé, et disposition de bien et longuement vivre : à quoy doit principalement butter tout vray medecin<sup>103</sup>.

Il est tout à fait remarquable, en effet, qu'à la différence du Du Laurens ou de La Framboisière, et alors même que le *Pourtraict* est un régime de santé, Du Chesne ne propose pas de soigner le malade par la correction de l'équilibre humoral, au moins partiellement.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 41-42.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 2.

C'est à peine s'il mentionne cette possibilité pour les mélancoliques<sup>104</sup>, alors que de tels conseils diététiques remplissent les pages de ses confrères. Cette absence de régime approprié est un choix assumé (« Ce n'est pas le temps ni le lieu, et moins notre intention de spécifier plus avant infinis autres remèdes »<sup>105</sup>) qui laisse le champ libre à l'exercice d'une imagination-médecin. On peut ainsi dégager des différents exemples utilisés par Du Chesne les éléments constitutifs d'une véritable prescription thérapeutique, qui repose sur le recours systématique à l'exemple le plus frappant possible pour atteindre avec force l'imagination du patient, mais qui nécessite aussi une sélection reposant sur l'adéquation entre l'exemple, le malade et la cause précise de sa pathologie, afin de parvenir à créer entre eux une forme de sympathie destinée à renforcer l'effet thérapeutique de l'exemple :

Voilà de beaux exemples tirez de grands personnages qu'on pourra représenter aux hommes surpris de telle passion, pour la perte de leurs enfans, qui sont des vrais antidotes pour faire passer et escouler leur douleur. [...] Si ce sont des femmes qui en soient atteintes, on leur pourra proposer pour souverain remède, en premier lieu les exemples d'infinies femmes Chestiennes, qui sont mortes, et qui ont veu mourir et souffrir le martyre avec tant et tant de constance à leurs propres enfans<sup>106</sup>.

Il faudra à telles sortes de malades, et constrictes pour la perte des biens, leur mettre aussi en avant l'exemple que rapporte le mesme Herodote...<sup>107</sup>

Il y a donc chez Du Chesne une véritable pharmacopée de l'exemple, dont témoignent à la fois la manière dont il en prescrit l'usage et celle dont il les nomme métaphoriquement.

Sans que l'on puisse parler du troisième degré de l'imagination, que R. Poma a défini comme le cas où « l'*imaginatio* d'un individu d'une complexion naturelle exceptionnellement équilibrée est en mesure d'agir consciemment et volontairement à la fois sur son propre corps et sur des corps extérieurs »<sup>108</sup>, Joseph du Chesne propose donc une thérapie qui transcende, en la réutilisant de manière volontaire et ordonnée, la force de l'imagination du second degré, qui s'exerce habituellement sans le contrôle actif de l'individu pour produire la maladie. Deux autres points rapprochent ainsi le mécanisme défini dans le *Pourtraict* de certains principes mis en avant par la médecine magique pour l'exercice de l'énergie de représentation du troisième degré. Le premier est celui de l'idée que la réceptivité du malade est fondamentalement nécessaire à une telle thérapie, idée que Du Chesne expose clairement dès le Proème :

Mais tout ainsi que pour bien médicamenter un corps : il faut tousjours que les preparatifs precedent les purgatifs, pour tant mieux rendre aptes les mauvaises et nuisibles humeurs à l'evacuation : Et qu'il est besoin du costé du malade et du medecin d'implorer la grace et benediction de Dieu, afin qu'il luy plaise benir le remede. De mesme pour bien recevoir les receptes pour les maladies spirituelles. Il faut que la personne qui en est atteinte, se prepare et

---

<sup>104</sup> « Or la cure de ces melancholies et tristesses, doit estre differente d'avec les precedentes, dont nous avons parlé. Car ceste noire humeur en estant la premiere et principale cause : il faut donner ordre à l'arracher par préparations et purgations melanogogues, propres et spécifiques : à quoy les syrops de pommes de courtpendu, violat, de buglosse, d'Epithyme, de coings, de fumeterre, pour preparatifs vulgaires sont convenables », *ibidem*, p. 141-142.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>108</sup> R. Poma, *Magie et guérison*, p. 391.



dispose à bien recevoir les instructions salutaires, raisons et exemples qui seront mises en avant, pour chasque passion. Et qu'il invoque nostre Dieu pour bien disposer son entendement et son cœur à les prendre, de sorte qu'elles puissent operer en luy avec efficace et vertu<sup>109</sup>.

L'autre est que le médecin n'est pas seulement un déchiffreur de symptômes et un prescripteur, mais un élément moteur, capable de rendre au patient le contrôle de son imagination, une sorte de vecteur qui a d'abord pour mission de « faire voir » parce qu'il est lui-même plus clairvoyant, et un esprit supérieur capable de créer le climat nécessaire à la guérison :

[Le medecin] doit passer outre en mettant devant les yeux de tous ceux qu'il cognoit estre atteints de ceste violente et pernicieuse passion qu'ils sont privez de sens, du jugement et d'entendement<sup>110</sup>.

L'office donc d'un vray medecin c'est de consoler et donner esperance de guerison à son malade : tenir bonne mine quand il auroit le plus pauvre jeu : et faire que les assistans facent le semblable. Cependant quand la maladie seroit la plus deplorable, et que le malade mesme judicieux la pourroit croire telle. Il faut que le medecin lui represente la toute-puissance de Dieu, qui est le souverain et grand medecin qui peut tirer les hommes de sepulchre<sup>111</sup>.

Ce rôle dévolu au médecin suppose que lui-même ait su contrôler ses passions pour pouvoir agir sur celles des autres, comme le rappelle Paracelse, quand il reprend et exalte l'idée ancienne que le « parfait médecin est [...] l'homme parfait dont la pensée rationnelle modifie positivement la réalité des corps qui lui sont extérieurs. L'âme du vrai médecin est la plus puissante par l'avantage que lui procure l'équilibre du tempérament physique et la vie réglée et honnête »<sup>112</sup>. Ce dernier point explique également que la thérapie des esprits troublés proposée par Du Chesne soit une émanation de son régime de santé. Dans cette perspective, le *Pourtraict de la santé* apparaît bien comme un livre à double entrée : derrière le régime traditionnel, par ailleurs parfaitement opérationnel, destiné au grand seigneur vivant sur ses terres, régime dont le médecin est plus ou moins censé être le modèle vivant, se cache un régime des âmes malades, destiné, lui, au public courtisan et urbain. Le recours aux exemples n'est pas uniquement un moyen de plaire à ce public, ni même de le soigner en le divertissant, comme on peut le faire avec les mélancoliques, mais il constitue à la fois le remède proprement dit et une forme de substitut du médecin qui, absent physiquement, pourra néanmoins continuer d'agir sur son patient par l'intermédiaire du texte. De ce fait, le livre devient un instrument naturel pour le médecin, un substitut partiel de lui-même, ce qui explique peut-être que Du Chesne ait beaucoup écrit de poésie, forme textuelle la plus apte à « faire voir » qui soit. Il suggère en effet lui-même de faire le lien entre les procédés thérapeutiques décrits dans le *Pourtraict* et son activité de poète :

Il y a assez long temps que nous avons aussi depeint au vif ceste effrenée passion en l'un de nos chants doriques, intitulé de l'amour celeste, où nous faisons voir la difference du vray et saint amour permis et decent à toutes personnes, d'avec le faux et le sale, lequel nous descrivons comme s'ensuit, afin que chacun recognoisse quel il est, et s'en prenne garde<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> J du Chesne, *Pourtraict*, p. 21.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 101-102.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 63.

On peut donc rejoindre ici pleinement les conclusions que formule Lucile Gibert en lisant la poésie du médecin :

La visée pragmatique de l'œuvre est une visée thérapeutique : il s'agit de décrire les symptômes du mal, de le diagnostiquer pour mieux le traiter. En l'on en revient ici à l'activité première de Du Chesne : la poésie est une médecine continuée par d'autres moyens, un médium pour passer du soin des corps au souci des âmes. Visiblement pour lui, et c'est peut-être son originalité dans son siècle, les deux sont liés<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> L. Gilbert, introduction de l'édition de la *Morocosmie*, p. 98.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES PRIMAIRES :

DU CHESNE, J, *Le pourtraict de la santé où est au vif représentée la Reigle universelle et particuliere, de bien sainement et longuement vivre*, [1606], Paris, Claude Morel, 1627.

DU LAURENS A., *Les Discours de la conservation de la veue, des maladies melancholiques, des catarrhes, et de la vieillesse [...] reveuz de nouveau et augmentez de plusieurs chapitres*, [1594], Paris, Jamet Mettayer, 1597.

FERNEL, J. *Physiologia*, trad. Ch. de Saint-Germain, Paris, J. Guignard le Jeune, 1655 ; éd. J. Kany-Turpin, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2001.

FICIN M, *Les trois livres de la vie*, traduit par Guy Le Fevre de la Boderie [1582], éd. T. Gontier, Paris, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 2000.

PIC de LA MIRANDOLE J.-F, *De l'imagination. De imaginatione*, éd. et trad. C. Bouriau, Chambéry, Comp'Act, 2005.

### SOURCES SECONDAIRES :

BIANCHI M. et FATTORI M., *Phantasia / imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

PIGEAUD J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 et 3<sup>e</sup> éd., 2006.

POMA R., *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Orizons, 2009.