

La résurrection des passions

PARCE QUE LE THÈME de culture générale du concours des classes préparatoires économiques et commerciales concerne, cette année 2005, les passions, plusieurs ouvrages sont parus durant l'été 2004 sur ce sujet. Après les avoir sommairement passés en revue, ce bulletin évoquera un autre ouvrage récent et collectif portant sur la période antique et médiévale, et surtout une thèse de doctorat sur la pensée cartésienne sur ce thème où l'éthique rencontre psychologie et anthropologie.

Aux éditions Ellipses, Philippe Choulet propose, dans la collection « Philo-notions », une approche thématique, mettant en relation la passion avec l'émotion, l'intensité, l'idéalisation, l'intelligence, l'intérêt, l'illusion, la temporalité, la servitude, la souffrance, l'absolu, la transgression, l'activité, la sagesse, l'identité de la personne... Suivent une description de quelques passions (trop succincte pour présenter un véritable intérêt), trois dissertations, deux commentaires de textes (l'un de Spinoza, l'autre de Nietzsche) et un glossaire¹. Aux mêmes éditions, on relève, sous la direction de Jérôme Lèbre², un ouvrage collectif proposant une quinzaine de dissertations regroupées en quatre thèmes : passion et éthique, ordre et désordre des passions — la pathologie, l'objet de la passion, et l'expression et le partage des passions. Chacune, courte et structurée selon les règles de l'art, est précédée d'un plan qui aide l'étudiant à en apprécier la composition. L'ouvrage de Philippe Fontaine, dans la collection « Philo », constitue, parmi ces manuels conjoncturels, la contribution la plus substantielle à l'étude du thème³. Sa bibliographie est bien documentée et son parcours, disposé chronologiquement, permet, dans un volume d'une dizaine à une vingtaine de pages pour chaque auteur, de suivre l'évolution de la pensée chez Aristote, les stoïciens, Descartes, Spinoza, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Freud, Heidegger. Cette énumération montre que cet ouvrage de qualité comporte toutefois de très notables omissions puisque la période s'étendant des stoïciens à Descartes n'est aucunement représentée.

Une autre maison d'édition à destination des étudiants, à savoir Bréal, propose aussi plusieurs ouvrages sur les passions. L'un d'eux, collectif⁴, réunit une vingtaine

1. Philippe CHOULET, *La Passion*, « Philo-notions », Paris, Ellipses, 2004, 1 vol. de 96 p.

2. *Dissertations sur la passion*, Sous la direction de Jérôme Lèbre, Paris, Ellipses, 2004, 1 vol. de 160 p.

3. Philippe FONTAINE, *La Passion*, « Philo », Paris, Ellipses, 2004, 1 vol. de 160 p.

4. *20 dissertations avec analyses et commentaires sur le thème « La passion »*, Prépas commerciales ECS-ECE, concours 2005, les sujets qui peuvent tomber..., Sous la direction de Dan Arbib, Rosny-sur-Bois, Bréal / Paris, H & K, 2004, 1 vol. de 240 p.

de dissertations regroupées autour de cinq thèmes : passion et liberté, passion et raison, passion et société, les langages de la passion, la passion et le réel. De nombreux conseils de méthode guident l'étudiant de manière fort pédagogique. Chaque dissertation comporte une analyse du sujet, suivie d'un plan détaillé, de la dissertation rédigée, de commentaires, d'une bibliographie et d'un texte commenté (philosophique voire littéraire). L'ouvrage s'achève par un florilège de citations utiles et par trois index : des auteurs, des œuvres, des notions. Un autre ouvrage, également chez Bréal, signé par Yvan Éllissalde⁵, traite de manière succincte sept thèmes, suivis d'un abécédaire, mais apparaît bien moins utile. Aux mêmes éditions, un autre ouvrage collectif propose et commente soixante-treize textes⁶ : outre des textes philosophiques classiques, une part belle y est réservée à un certain nombre d'auteurs de la littérature française, montrant ainsi toute l'importance culturelle du thème des passions.

Aux Presses Universitaires de France un petit ouvrage de facture peu attrayante propose une réflexion philosophique, d'une intéressante originalité, mais à finalité moins directement pédagogique⁷. Sous forme d'une ample dissertation en six chapitres, l'ouvrage cite aussi de nombreux textes philosophiques.

Chez Armand Colin, dans la collection « Vocation Philosophe », Carole Talon-Hugon propose un beau petit livre⁸ comportant : une étude de la notion (première partie), une étude de textes (deuxième partie), une chronologie ainsi qu'une bibliographie (troisième partie). L'étude de la notion se déploie sur sept chapitres d'une dizaine de pages : 1. « Histoire du mot "passion" » ; 2. « Les régions de l'affectivité » ; 3. « Distinguer, catégoriser, ordonner » ; 4. « Nature des passions » ; 5. « Naturalité et culturalité des passions » ; 6. « La question de la rationalité des passions » ; 7. « Passions et éthique » ; 8. « Passions, vices et vertus » ; 9. « Du bon usage des passions ». Ce choix thématique, tout en tenant compte de l'évolution chronologique du thème, permet de réaliser une synthèse philosophique claire et accessible à un large public. Il mérite d'être noté, car le fait est trop rare, que l'A. ne dédaigne pas, dans son choix de textes, de placer aux côtés de Cicéron, Descartes et Hume un extrait du *De veritate* de saint Thomas d'Aquin (q. 26, a. 2), commenté sur plus d'une dizaine de pages.

Pour mémoire, il convient de compléter ce relevé par deux ouvrages légèrement plus anciens : une anthologie de textes choisis et présentés par Mériam Korichi⁹, et l'essai de Michel Meyer, intitulé *Le Philosophe et les passions*¹⁰, vaste fresque d'ensemble probablement inégalée en langue française.

5. Yvan ÉLISSALDE, *La Passion*, Premières réflexions, ECS-ECE, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004, 1 vol. de 136 p.

6. *La Passion*, Sous la direction de Christine Dau et Bruno Wannebroucq, Classes préparatoires économiques et commerciales, ECS-ECE, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004, 1 vol. de 304 p.

7. Frédéric LAUPIES, *La Passion : Premières leçons*, « Collection Major », Paris, PUF, 2004, 1 vol. de IV-124 p.

8. Carole TALON-HUGON, *Les Passions*, Analyse de la notion, Étude de textes : Cicéron, saint Thomas, Descartes, Hume, « Vocation Philosophe », Paris, Armand Colin, 2004, 1 vol. de IV-188 p.

9. *Les Passions*, Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie par Mériam Korichi, « GF Corpus, 3053 », Paris, Flammarion, 2000, 1 vol. de 256 p.

10. Michel MEYER, *Le Philosophe et les passions*, Esquisse d'une histoire de la nature humaine, « Le livre de poche : Biblio essais, 4133 », Paris, Librairie générale française, 1991, 1 vol. de 416 p.

La préface de l'ouvrage collectif (sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault), *Les Passions antiques et médiévales*¹¹, annonce qu'il est le premier d'une série et reprend une partie des travaux d'un groupe de recherche (GDR 1951 : « Anthropologie philosophique : théories et critiques des passions »). Dans une première partie, intitulée « Les passions antiques », le lecteur est initié aux doctrines de Platon (Jean-François Pradeau), Aristote (Bernard Besnier), Lucrèce (Alain Gigandet), Épicure (Sylvie Taussig), Chrysippe (Carlos Lévy), Galien (Christopher Gill et Armelle Debru), Plutarque (Jacques Boulogne). La deuxième partie, « Les passions médiévales », explore les apports de saint Augustin (Emmanuel Bermon), saint Thomas d'Aquin (Laurence Renault), le bienheureux Duns Scot (Olivier Boulnois), Guillaume de Saint-Thierry (Michel Lemoine), l'oratorien Jean-François Senault (Séverine Simon), Descartes et Malebranche (Jean-Luc Solère, Laurence Renault, Christian Trottmann). Comme il est usuel pour un ouvrage collectif, les contributions sont d'importances inégales, celle de Bernard Besnier sur Aristote étant notablement plus étoffée que les autres. L'intérêt de l'ouvrage ne réside pas seulement dans le fait de présenter la diversité des doctrines selon un ordre chronologique, mais dans le fait aussi de voir « comment ces discours anciens perdurent, sont discutés, modifiés, contredits jusqu'au cœur de l'âge classique. [...] de relire les stoïciens vus par Galien, Épicure par Gassendi, Augustin par Thomas d'Aquin et Senault, Duns Scot par Descartes ou Malebranche » (p. 4 de couverture).

La thèse de doctorat publiée aux éditions Vrin par Carole Talon-Hugon mérite une attention particulière¹². L'A., Maître de conférences en philosophie à l'Université de Nice - Sophia Antipolis, propose une lecture critique du *Traité des Passions* de René Descartes (chap. 3), précédée d'une mise en situation dans le cadre général de « la *doxa* sur les passions au cours de la première moitié du XVII^e siècle en France » (chap. 1), et d'un repérage de la « généalogie de la question des passions dans l'œuvre de Descartes avant le *Traité des Passions* » (chap. 2). Le propos de l'ouvrage consiste donc, en mettant à profit une approche historique, comparative et critique, à relever — sinon à résoudre — les tensions du texte et à en éclairer l'arrière-fond. Ce travail, qui sait tirer le meilleur parti de l'ouvrage de référence que constitue *L'Homme des passions* de Denis Kambouchner¹³, lui apporte un utile complément en ce domaine où nombre de spécialistes des neurosciences (comme Changeux ou Damasio) aiment à se référer aux philosophes du XVII^e siècle.

Le premier chapitre de la thèse de C. Talon-Hugon montre d'emblée comment quatre influences se mêlent pour former la *doxa*, l'opinion consensuelle, au moment où Descartes entreprend de consacrer un ouvrage aux passions : thomisme, augustinisme, stoïcisme et pensée médicale. Il construit sa propre thèse avec et contre le thomisme. L'A. rappelle à grands traits les caractéristiques principales de saint

11. *Les Passions antiques et médiévales*, Théories et critiques des passions, I, Sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault, « Léviathan », Paris, PUF, 2003, 1 vol de vi-314 p.

12. Carole TALON-HUGON, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains, « Philologie et Mercure », Paris, Vrin, 2002, 1 vol. de 272 p.

13. Denis KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions*, Commentaires sur Descartes : vol. 1. Analytique ; vol. 2. Canonique, « Bibliothèque du Collège international de philosophie », Paris, Albin Michel, 1995.

Thomas sur le sujet des passions. *Passion* est un concept métaphysique avant d'être un terme de psychologie et correspond à une des dix catégories aristotéliennes. On l'emploie en trois sens correspondant à : réception, altération, dégradation — le dernier d'entre eux étant le plus propre. Comment la passion peut-elle être rattachée à l'âme, alors que celle-ci n'est pas susceptible de mouvement ? L'hylémorphisme est ici la clé de compréhension. Le mouvement spirituel de l'appétit sensitif a envers la modification corporelle la causalité d'une forme par rapport à la matière. Ce mouvement ne peut convenir à l'âme que par accident : en tant qu'elle est unie au corps. Il existe en toute passion comme *motus perfecti*, même dans les passions qui ne sont pas tendancielle comme le désir ou les passions de l'irascible, par exemple dans l'amour et le plaisir, du seul fait que l'objet modifie l'appétit. L'âme est en acte par rapport au corps, mais en puissance par rapport à l'objet qui l'émeut et qui la situe ainsi en position de passivité. Thomas divise les passions en onze primitives : six du concupiscible (amour, désir, plaisir, haine, aversion, douleur) et cinq de l'irascible (espoir, désespoir, crainte, audace et colère), selon leur objet et le rapport de l'agent à celui-ci.

La tradition médicale, pour sa part, s'intéresse à l'aspect organique de la passion. La source en est Galien (129 - c. 201). Celui-ci est convaincu, comme les stoïciens, qu'il faut extirper les passions, et il s'emploie à montrer comment y parvenir. À cette fin il propose une double thérapeutique : philosophique et médicale. La première, sur fond d'anthropologie platonicienne (le rationnel étant distingué d'un irrationnel, lui-même subdivisé en concupiscible et irascible), exhorte à la vigilance mais aussi au contrôle des apparences. Elle suppose une compréhension psychosomatique des passions. La seconde thérapeutique rapporte respectivement au cerveau, au foie et au cœur, l'âme rationnelle, le concupiscible et l'irascible comme des formes de ces organes, résultant du mélange de quatre humeurs : sang, bile jaune, bile noire et phlegme. La psychologie est ici en dépendance de la physiologie. La victoire sur les passions passera alors par une thérapeutique médicale convoquant diététique, gymnastique et théorie des climats. Cette vue organiciste modérée se concilie avec la psychosomatique thomiste, dès lors qu'elle n'implique pas de déterminisme mais une simple prédisposition du tempérament à certaines passions, dont le développement dépendra toutefois de l'attitude prise à leur endroit. On la trouve représentée par le dominicain Nicolas Coëffeteau, ainsi que dans le traité sur les *Caractères des passions* de Marin Cureau de la Chambre, médecin du roi, traité contemporain de celui de Descartes, et qui eut un succès considérable. Cet ouvrage de physiognomonie présuppose que le corps manifeste l'âme ; mais l'essor de la science transforme la notion de signe, qui, d'expression, acquiert le statut d'effet. Il existe à la fois un rapport d'analogie et une causalité entre le corps et l'âme. Pour Cureau l'âme est bien le sujet de véritables mouvements, imputables aux « esprits animaux » hérités de la tradition galénique, qui sont comme les émissaires de l'âme (et non les pièces d'un mécanisme, comme plus tard chez Descartes), qui soulèvent les humeurs, les mettent en branle ; l'impulsion émane toujours ici de l'âme.

Les XVI^e et XVII^e siècles sont l'époque par excellence du néo-stoïcisme. Pour le stoïcisme la passion naît d'un jugement erroné, et partant est mauvaise et doit être éradiquée complètement, par la maîtrise de l'imagination et la discipline de l'assentiment. Le stoïcisme reconnaît l'existence de bonnes affections, opposables aux passions fondamentales, mais il n'existe pas de correspondant positif à la tris-

tesse, définitivement négative. La *doxa* reprend le stoïcisme, non quant à la nature des passions, mais quant à leur valeur et à leur usage. Elle s'en écarte surtout quant à l'apathie : la sévérité stoïcienne est tempérée par l'importance reconnue au cœur dans la tradition chrétienne.

L'ouvrage de l'oratorien Jean-François Senault, *De l'usage des passions* (1641), est bien représentatif de cette dernière tendance. Selon une orientation thomiste, il reconnaît l'existence de passions dans l'homme avant la chute et dans le Christ, infirmant ainsi la thèse stoïcienne de la malice de ces affections naturelles et de la nécessité de les éradiquer. En revanche, Senault retrouve la sévérité stoïcienne pour l'homme après la chute : les passions deviennent dérégées, puis la volonté devient elle-même criminelle. C'est la chute qui est la raison explicative du désordre des passions. Celles-ci peuvent donner aux vertus l'occasion de s'exercer ; elles peuvent même en être les semences, mais pour contrer l'effet délétère de la chute la grâce est nécessaire ; sans elle l'homme ne peut rien. Aussi faut-il « qu'il devienne pieux s'il veut être raisonnable¹⁴ ». Mais la grâce ne combat pas à notre place ; la Révélation intervient pour nous éclairer sur nos fins véritables. Il faut enfin ajouter une stratégie, faite de règles pratiques d'action, où l'expérience stoïcienne offre ici un apport valable. À la différence du stoïcisme, pour lequel les passions sont toujours des maux, Senault ne répugne pas à user des passions elles-mêmes comme d'un antidote. Sa pensée est largement dépendante de celle de saint Augustin : c'est l'amour, et par là même la volonté, qui qualifie les passions. Si la volonté est bonne, les passions le sont aussi, ce que l'on voit réalisé en Jésus-Christ. L'apathie n'a en fait de pertinence qu'eschatologique. Le platonisme converge avec le stoïcisme pour donner à l'amour la primauté.

Une même approche se rencontre dans le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) de saint François de Sales. L'amour est au principe de la volonté, comme son moteur. Pour autant, la volonté n'aime qu'en voulant aimer, librement. C'est derechef au péché originel, et à la dépravation de la volonté, que l'on doit le funeste empire des passions. Les passions sont bonnes ou mauvaises selon l'amour qui les inspire ; elles ne sont au fond que cet amour particularisé par les circonstances. La thérapeutique des passions passe donc par une conversion du cœur. La raison est ici impuissante sans la grâce, que la volonté reçoit ou refuse librement. Il existe un bon usage des passions et, contre les plus néfastes, l'antidote peut être à base de contraire ou bien de semblable. Le bon amour se déploie aussi et surtout dans l'ordre des affections, qui sont des mouvements de cet appétit rationnel qu'est la volonté, analogues aux mouvements de l'appétit sensitif que sont les passions.

Après avoir ainsi campé le décor des influences sur la *doxa* contemporaine du traité de Descartes, l'A. s'intéresse à la genèse de la pensée du philosophe. Dans le *Traité de l'homme* (1633), Descartes propose déjà, au sujet des sentiments de joie et de tristesse, une explication mécaniste de l'effet psychique par une cause de nature somatique, et plus spécialement par la circulation sanguine, due non à une faculté « pulsifique » du cœur, que Descartes refuse, mais à la chaleur de celui-ci et à la disposition du nerf qui le relie au cerveau. Il a recours aux humeurs, mais celles-ci ne sont plus des éléments liquides, comme chez Galien, mais des états psychologiques.

14. Jean-François SENAULT, *De l'usage des passions* (1641), I, II, 2 (Paris, Fayard, 1987, p. 81), cité par C. Talon-Hugon, p. 53.

Elles n'ont pas de valeur causale mais sont des effets de l'agitation de ces « esprits animaux » empruntés à la théorie galénique mais complètement repensés comme de petites particules sanguines. Les différences d'abondance, de grandeur, de régularité et d'agitation des esprits animaux causent les humeurs par mode d'analogie. Descartes met en œuvre un organicisme plus strict que celui de la *doxa* de la première moitié du siècle, qui le composait avec une psychosomatique d'inspiration thomiste. Peut-être pourtant, sentiments, humeurs et passions n'excluent-ils pas ici la possibilité de l'existence d'affections de l'âme.

Dans les *Principes* (1644), Descartes tend à identifier désormais sentiments et passions. Il admet aussi maintenant, outre la causalité prochaine, somatique, une causalité lointaine, spirituelle, des passions, par l'intermédiaire du pouvoir de l'imagination. L'analyse de Descartes est ici à la fois très proche de celle de saint Thomas, en ce qu'elle admet l'influence de l'âme sur le corps, et très éloignée, puisque c'est à l'âme rationnelle et non à l'âme sensitive que cette influence est rapportée.

La correspondance avec la princesse Élisabeth (1643-1649) approfondit la réflexion de Descartes, ou pour mieux dire constitue chez lui le thème des passions comme un objet spécifique de réflexion. Le mal corporel de la princesse est imputé par le philosophe à la tristesse de son âme. Étrangement, Descartes ne se tourne pas vers la médecine corporelle mais vers une thérapeutique morale de l'âme pour guérir la tristesse, et par là le corps affaibli. Il recourt pour cela au stoïcisme (mais modéré et christianisé) qui entend réprimer la tristesse par la maîtrise, sous forme de relativisation, de la représentation des maux afflictifs. Selon une autre orientation, plus dans la ligne de l'épicurisme, Descartes conseille à Élisabeth, bien en peine de regarder les maux qui l'accablent comme indifférents, de pratiquer à leur égard une nonchalance de la considération, et de fixer plutôt l'attention sur ce qui est source de joie. L'éclectisme va jusqu'à adjoindre l'aristotélisme au stoïcisme et à l'épicurisme, dans cette tentative de thérapeutique spirituelle de la tristesse. Descartes conseille la lecture du *De beata vita* de Sénèque, mais en désavoue très vite la rhétorique philosophiquement inefficace. Ce qui importe c'est de « suivre la nature », ce que Descartes comprend comme « suivre la raison ». Le remède aux désordres des passions est la vertu. La résistance et la contestation d'Élisabeth à cette thèse seront l'occasion de la maturation de la pensée cartésienne qui aboutira au *Traité* : il ne suffit pas de vouloir, il faut encore pouvoir vouloir ; la thérapeutique de la passion par la volonté se heurte à l'asthénie de la volonté par la passion. Le *Traité* cherchera dans une étiologie corporelle des passions l'explication à cette mystérieuse mise en échec de la volonté par la passion. Élisabeth remarque en outre que la volonté, loin de suivre docilement la raison, se fait complice des passions, ainsi que le montre le plaisir éprouvé devant la mise en scène de la tragédie. En outre les passions non seulement infléchissent la volonté mais aussi troublent le jugement. La critique d'Élisabeth pousse alors Descartes à chercher à connaître les passions, c'est-à-dire à s'intéresser à leur nature. Il en vient à distinguer les passions (qui naissent d'une agitation particulière des esprits) : des sentiments extérieurs (provenant d'une impression dans le cerveau issue d'un objet extérieur), des sentiments intérieurs (provenant d'une impression dans le cerveau issue des dispositions propres du corps), des humeurs (qui sont liées au cours ordinaire des esprits), et des habitudes (qui disposent aux passions). À l'automne 1645, Descartes répond encore selon la perspective du psychosomatisme à Élisabeth qui lui demande la cause de cette agitation particulière des esprits qui induit la passion.

La réflexion de Descartes se doit d'expliquer pourquoi les passions résistent à l'âme, tandis que celle-ci est censée être entièrement inféodée à la raison.

En abordant le *Traité des passions* (1649), on voit Descartes déclarer, dans la seconde préface : « Mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien » (cité p. 113). Dès le premier article il abandonne et récuse rhétorique et moralisme, c'est-à-dire toute pensée antérieure à cette œuvre nouvelle. Ce projet s'apparente à celui de ses contemporains, le matérialiste Hobbes et le moniste Spinoza. C. Talon-Hugon comprend l'expression « seulement en physicien » comme l'indication que le projet propre du *Traité* est de rapporter au corps jusqu'aux causes lointaines des passions, c'est-à-dire de leur donner une étiologie entièrement somatique. À l'art. 2, Descartes explique que la passion est un phénomène somatique à répercussion psychique : l'âme pâtit et le corps agit ; il faut prendre l'expression « passion de l'âme » au pied de la lettre. L'âme ne veut donc aucunement ses passions : elle les subit. Les passions de l'âme sont les actions du corps, des pensées qui ont le corps pour cause et qui sont rapportées à l'âme comme si elles en naissaient. Descartes renverse l'analyse thomiste en inversant son hylémorphisme. L'âme est-elle entièrement passive, auquel cas l'explication cartésienne relève de l'organicisme strict proche des étiologies neurologiques contemporaines de l'émotion, ou bien peut-elle contribuer au surgissement de la passion, par imagination ou jugement volontaire, auquel cas il s'agit d'un organicisme mitigé, pas tellement éloigné du psychosomatisme thomiste ? Le texte du *Traité* semble osciller entre les deux interprétations : l'exposé des passions en général relève clairement de l'organicisme strict, mais celui des passions en particulier ne peut s'empêcher d'inclure le jugement dans l'étiologie passionnelle et de mitiger l'organicisme proclamé solennellement. Pour C. Talon-Hugon, Descartes échoue à désimpliquer aussi totalement qu'il l'aurait voulu l'âme du processus causal de la passion.

Selon la perspective de l'organicisme strict de la première partie du *Traité*, le trajet particulier des esprits animaux issus du cerveau donne une qualité différente au sang qui va au cœur selon qu'il s'agit de telle ou telle passion. Cette qualité est de quelque manière anormale par rapport à l'état de l'homme qui n'est pas sous l'emprise de la passion. Le sang qui sort du cœur épuré enferme des esprits animaux typiques de chaque passion qui empruntent au retour le chemin de leur venue, à travers viscères et organes jusqu'au cerveau. Ce circuit en boucle explique la rémanence de l'émotion, qui fait, par exemple, que l'on continue d'avoir peur lors même que l'on cesse de voir l'objet effrayant. Il justifie aussi que la passion non seulement s'entretient mais encore se fortifie par cette circulation qui ne prend fin qu'en étant déviée par quelque autre. Dans le cadre du dualisme cartésien, l'interaction entre le corps et l'âme trouve son explication dans la glande pinéale. L'imagination volontaire provoque un mouvement de la glande pinéale et par suite des esprits animaux, et les passions suscitent un mouvement des esprits animaux qui induit un mouvement de la glande pinéale, auquel correspond, par institution de nature, une représentation psychique. Le combat entre volonté et passion se résume à un empire sur l'inclinaison de la glande pinéale, dont les protagonistes sont le corps et l'âme, et le lieu d'affrontement ce fameux organe. Les signes extérieurs sont soit involontaires, effets d'un processus physiologique, soit volontaires et destinés à signifier ou occulter quelque chose à autrui ; ils ne sont ainsi jamais l'expression d'un processus psychique qui permettrait d'inférer du signe corporel à l'émotion

de l'âme. Les mouvements externes commandés par les passions sont involontaires. L'âme n'est pas responsable de leur surgissement. Le comportement passionnel se conforme à la disposition produite par le corps. Il faut maintenant expliquer ce qui met en branle les esprits animaux. Dans le *Traité*, Descartes distingue quatre causes lointaines. La première est constituée par les objets qui meuvent les sens, cela valant tant pour les sensations externes que pour les sensations internes. Une sensation ne s'achève en passion que moyennant une évaluation : l'ours ne provoque ma peur qu'à cette condition d'être évalué comme menaçant. Cette évaluation, selon les écrits antérieurs, pourrait être physiologique et relever d'une mémoire corporelle. Il existe aussi une affectivité non passionnelle, constituée par les émotions causées par les jugements de l'âme et dont l'étiologie est entièrement spirituelle. La deuxième cause lointaine est constituée par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau. Il s'agit des mouvements aléatoires des esprits suscitant une imagination involontaire. Même si l'objet est irréel, la passion reste phénoménologiquement ressentie et, comme telle, vraie. Une troisième cause consiste dans le tempérament du corps. Celui-ci dispose à la joie ou à la tristesse. Ces trois premières causes établissent une théorie physiologique des passions, bien opposée aux doctrines galénique, stoïcienne ou thomiste : la passion naît du corps sans le consentement de l'âme. La quatrième cause, à savoir l'action de l'âme, vient ici changer la donne. C'est bien ici l'amour ou la joie en l'âme qui provoquent le mouvement des esprits animaux, en raison de l'union de l'âme et du corps : la représentation mentale induit un mouvement de la glande pinéale. L'âme peut agir sur les passions, mais indirectement, par le biais de la représentation mentale. Comment l'âme peut-elle à la fois subir ses passions et les vouloir ? Il faut ici distinguer deux moments différents : « Elle est active dans ses volontés, ses imaginations ou ses intellections, passive dans ses émotions » (p. 179). Elle active une représentation, qui met en branle le corps en ses passions, ce qui réagit en retour sur l'âme elle-même. L'âme agit sur elle-même par le détour du corps. Le *Traité* est traversé par une tension entre un discours unitaire affirmant une étiologie passionnelle strictement somatique et un discours spécifié qui diversifie la causalité des passions dans son souci de classification exhaustive.

Descartes dénombre six passions comme primitives (art. 69) : admiration, amour, haine, désir, joie, tristesse. Elles sont aussi originelles : ce sont celles que nous avons ressenties comme embryon. Les proto-passions apparaissent comme l'écho psychique de l'état du corps. Les passions sont « des mécanismes adaptatifs, des processus régulateurs destinés à mettre le corps dans un état approprié pour que la vie se poursuive en lui » (p. 187-188). Leur ordre d'apparition est joie, amour, tristesse, haine. Ces considérations sont proches des théories hédonistes de l'émotion du xx^e siècle. Cependant ces proto-passions sont relatives à l'état embryonnaire caractérisé par une confusion entre les intérêts de l'âme et ceux du corps. Le développement ultérieur correspondra à une dualité croissante entre ceux-ci et ceux-là. En l'homme adulte les passions archaïques de joie et de tristesse sont les survivances des proto-passions. À la différence de l'embryon, l'homme adulte les ressent par la médiation de la douleur ou du « chatouillement ». Selon l'art. 137 les passions ont (généralement) comme finalité de « conserver le corps ou [de] le rendre en quelque façon plus parfait ». Elles réalisent cela en disposant l'âme aux actions utiles au corps. Le conflit que la philosophie antique et médiévale localisait entre partie sensitive et partie rationnelle de l'âme est déplacé, chez Descartes, entre une âme indivise et le

corps, par le biais de leur influence sur la position de la glande pinéale. Lors même que nous croyons vouloir telle passion, nous la subissons, l'explication étant que la glande pinéale est soumise au même mouvement des esprits animaux, que celui-ci provienne de l'âme ou soit subi par elle. Nous voulons, certes, mais non pas librement : non d'une volonté voulante commandée par la raison, mais d'une volonté voulue dictée par la passion. Descartes ressuscite ici subrepticement la distinction qu'il récusait pourtant entre appétit rationnel et appétit sensitif. Cette catégorie mixte de volonté voulue, ni purement volonté ni purement passion, entre en contradiction avec les principes clés de la doctrine cartésienne que constituent l'unité de l'âme et le dualisme pourfendeur de l'hylémorphisme antique. La thèse de la finalité vitale des passions se trouve aussi mise en difficulté par la sixième passion primitive, l'admiration, qui ne saurait viser aucunement à la conservation ou à l'épanouissement du corps. Lorsque est visé un bien pour l'âme, la raison d'être du mécanisme passionnel est de faire en sorte que l'impression du bien ne soit pas fugace mais puisse durer; la finalité de la passion est ainsi d'impliquer le corps dans la vie de l'âme : « Les passions sont là pour intéresser l'âme à ce qui pourrait sans cela lui être indifférent, c'est-à-dire pour l'engager à mettre ses capacités au service de la conservation du corps, ou pour la faire s'attarder sur ce qui la concerne au premier chef, mais de quoi elle pourrait pourtant être détournée par d'autres pensées » (p. 206).

Descartes proclame que les passions « sont toutes bonnes de leur nature » (art. 211). Il invite pourtant à les réformer, et déclare telle ou telle comme nuisible. La contradiction ne peut se résorber que moyennant la prise en compte d'une pluralité de points de vue. Les passions ont tout d'abord une valeur vitale, naturelle et assurément bonne, au profit de la conservation et du bien-être du corps, mais elles souffrent aussi de trois défauts non moins naturels : elles sont irréflechies (car immédiates, focalisées sur le présent, incapables d'un discernement par rapport à l'avenir), excessives (car le maintien de l'inclinaison de la glande pinéale sous le flux des esprits animaux fait perdurer plus qu'il ne convient la pensée de l'âme) et approximatives. De surcroît, les causes lointaines qui mettent en branle le mécanisme passionnel le déclenchent parfois de manière inutile ou erronée. Selon la hiérarchie commandée par cette valeur vitale, les passions servant le rejet d'un mal sont plus utiles que celles qui ajoutent au bien. Une deuxième valeur des passions est d'ordre psychologique; la passion bonne n'est plus ici utile mais agréable, et la hiérarchie est inverse de la précédente : ce sont les passions positives qui sont les plus agréables. Selon cette perspective il existe un plaisir inhérent à toute sensation, indépendamment de son contenu : le plaisir, simplement, de sentir. Enfin une troisième valeur doit être considérée, d'ordre proprement moral. Les passions dont la finalité est la conservation ou le bien-être du corps sont amORALES. La question de la moralité ne surgit qu'avec la catégorie des passions ressortissant à la quatrième cause lointaine, à savoir une action de l'âme. La passion est alors réputée juste, qui est établie sur une connaissance vraie. L'affirmation de l'art. 211, selon laquelle les passions sont toutes bonnes de leur nature, ne vaut donc que de la valeur vitale. L'ordre des passions se divise au moins en deux : chronologique et axiologique. Ce dernier se subdivise selon les trois types de valeurs, mais l'ordre chronologique lui-même se diversifie : pour les passions entièrement somatiques, l'ordre est joie - amour - désir - tristesse - haine - aversion, mais pour celles dont l'âme est l'origine, amour et haine viennent de la connaissance et précèdent la joie et la tristesse. Carole Talon-Hugon remarque ici avec sagacité :

« Tout se passe comme si la nécessité de faire intervenir une quatrième catégorie de causes lointaines, celle d'action de l'âme, si embarrassante pour la thèse d'une causalité entièrement somatique, entraînait avec elle l'adoption d'un autre pan de la doctrine thomiste. Sur ce point aussi, on constate à quelle concurrence est soumis un modèle de passion initialement pensé pour général, voulu et présenté comme tel, et comment il est peu à peu rattrapé par ce dont il croyait s'être débarrassé » (p. 219-220). La triplicité de valeurs entraîne une même diversité de hiérarchie et donc une concurrence : la passion la plus utile n'est pas la plus agréable, elle-même différente de la plus juste moralement. Même lorsque la causalité de la passion n'est pas somatique, l'âme n'est que l'occasion de l'emballement du corps ; elle reste passive face au surgissement, mais responsable pourtant de ce qu'elle fait de ces passions ou de ce qu'elle leur laisse faire. Comment peut-elle résister à la passion, comment peut-elle même connaître la nécessité de cette lutte et la vouloir ? La réponse tient dans l'affirmation de la liberté : « La volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte » (art. 41), et dans le fait que la volonté poursuit, librement certes mais non moins infailliblement, le bien que l'entendement lui désigne comme tel. Le mal résulte alors de la subversion de la hiérarchie des valeurs par rapport à l'ordre par lequel la valeur morale doit dominer la valeur psychologique et ensemble la valeur vitale. Ainsi, écrit Carole Talon-Hugon, « la tâche de la morale n'est pas de convertir l'âme au bien ; elle l'est déjà et absolument. Sa tâche est de faire que l'âme inféodée au bien n'en soit pas détournée, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas détournée de biens supérieurs par des biens inférieurs » (p. 224). Cela suppose un pouvoir de l'âme sur les passions. Celui-ci ne saurait être direct : il ne suffit pas de vouloir ne pas ressentir telle passion pour que celle-ci cesse son emprise. L'âme possède cependant un pouvoir indirect de modifier la passion, ou, ce qui revient au même, sa traduction physiologique par l'inclinaison de la glande pinéale, à savoir la production des représentations correspondant à l'inclinaison voulue. Descartes rejoint ici, à sa façon, la manière dont le stoïcisme préconise l'utilisation des représentations contre les passions. L'âme substitue à une passion subie une sorte de passion voulue. Mais ce qui se conçoit aisément lorsque la passion a une origine corporelle ne vaut plus lorsqu'elle vient d'une action de l'âme. Dans l'impossibilité de procéder par substitution de représentation, il reste toutefois à l'âme le pouvoir de détourner son attention : à défaut de considérer les choses autrement, il reste de ne plus les considérer. La maîtrise à l'égard des passions dépend de la force d'âme, résultant elle-même à la fois de la justesse de son jugement et de sa ténacité. Le titre de l'art. 50 proclame « qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions ». Il suffit pour cela de délier l'association entre la sensation et la passion qu'elle induit. Enfin les émotions intérieures de l'âme constituent l'ultime refuge contre les passions, ce qui est illustré par la joie-émotion intérieure de celui qui constate n'être que peu touché par la tristesse-passion qui l'affecte. En définitive le *Traité* ne modifie pas les réponses apportées par Descartes aux difficultés soulevées par Elisabeth, mais il permet d'en rendre compte. « L'ouvrage ne montre pas pour autant que la connaissance et la volonté bonne permettront à coup sûr de triompher des passions. Il n'a donc pas fourni de nouveaux moyens d'avoir raison des passions. Mais il a rendu raison de la difficulté, soulignée par Elisabeth, de l'exécution de ce programme moral. S'il ne permet pas d'avoir raison des passions, il rend raison de notre relative impuissance » (p. 248).

La conclusion de la thèse de Carole Talon-Hugon synthétise et résume l'acquis de son enquête. La princesse Élisabeth, en soulignant que les passions pervertissent la volonté et troublent la raison, a mis en cause la conception cartésienne d'une âme indivise et inféodée à la raison. Le *Traité*, en prétendant répondre à cette difficulté, développe deux discours : le premier, proprement novateur et dualiste, et le second, qui domine sur la fin, beaucoup moins dualiste et assez proche de la *doxa*. Le premier, tout opposé au thomisme, soutient que l'objet de la passion agit, et directement, sur le corps. Les objets qui meuvent les sens provoquent un mouvement particulier des esprits animaux, qui incline la glande pinéale d'une certaine façon ; les esprits animaux se réfléchissent sur celle-ci en direction de la surface du cerveau, des pores de celle-ci et des nerfs dont ces pores sont les entrées ; les esprits animaux déclenchent un mouvement interne relatif au cœur, au foie, à la rate et d'autres organes, qui produit le sang et auto-entretient cette circulation par un circuit en boucle qui revient sur la glande pinéale ; ils déclenchent aussi un mouvement externe, musculaire. Les modifications organiques ne surviennent pas au corps par l'âme mais par les corps extérieurs, sans que l'âme intervienne. C'est le corps qui agit sur l'âme et non l'inverse. Les passions incitent et disposent l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps. Ce discours est unique en ce qu'il est nouveau, mais aussi en ce qu'il ne sera pas repris. Il pose un regard optimiste sur les passions, instituées pour le bien du corps, et bonnes de par leur nature. La passion incite l'âme à vouloir, en doublant la volonté d'une pseudo-volonté, la volonté voulante d'une volonté voulue, imposée par le corps, ce qui semble bien réintroduire subrepticement dans le cadre du dualisme l'équivalent de l'appétit sensitif du thomisme. Ce discours prétend éclairer l'erreur des anciens qui plaçaient un conflit au sein même de l'âme, alors qu'il n'est, pour Descartes, qu'entre le corps et l'âme. Il fait aussi de la passion l'objet non de mystère mais de science. Le deuxième discours émerge à partir de l'art. 51 ; l'action de l'âme y est nommée parmi les causes lointaines de la passion. Du coup, pareille passion ne peut plus être justifiée par le bien du corps et sa bonté de nature s'en trouve compromise. Elle peut être mauvaise et doit être corrigée par le bon savoir et le bon vouloir, par la vertu. Descartes s'aligne ici sur la *doxa* du temps. L'âme n'est plus innocentée de ses passions et le projet de traiter des passions « seulement en physicien » tourne court. La thèse de Carole Talon-Hugon est que « Descartes a voulu, espéré, et même cru un moment, que les passions sont des phénomènes physiologiques à effet psychique » (p. 259), mais que l'avancement de l'enquête le conduit à renoncer à cette prétention. « L'échec du projet cartésien d'une maîtrise scientifique de l'affectivité montre les limites de cette ambition d'arraisonner les passions » (p. 260).

L'apport de cette étude bien documentée et rigoureusement élaborée est double. Premièrement, elle aide, par l'intermédiaire de Descartes, à voir comment l'irrationnel du passionnel est imputé non pas au psychique erroné comme dans l'ancien stoïcisme mais plutôt au somatique, précurseur en cela de nombreux travaux contemporains des neurosciences. Deuxièmement, elle montre que cette position ne parvient pas à se maintenir dans l'organicisme strict envisagé comme la nouveauté qui aurait rendu caducs les travaux antérieurs, notamment scolastiques. Carole Talon-Hugon l'établit de manière convaincante, mais elle ne tire pas de conclusion spécifique de ce qu'elle reconnaît comme un échec. Celui-ci, malgré les possibles imperfections de

l'ouvrage, signifie pourtant moins, selon nous, l'irréremédiable insolubilité de l'antagonisme entre passions et raison, ou quelque incohérence méthodologique du grand philosophe, qu'une mise en doute de la pertinence de l'anthropologie de celui-ci. Sûr de lui lorsqu'il nie l'âme sensitive au nom de l'indivision d'une âme seulement rationnelle, il en vient, quoi qu'il en ait, à dédoubler la volonté, en voulante et voulue, comme pour remédier à la résistance que l'expérience oppose à la simplicité de sa doctrine. En ce sens, Descartes parvient davantage à manifester le « problème des passions » qu'à le résoudre.

fr. Luc-Thomas SOMME.

Résumé. — Parmi un certain nombre d'ouvrages récents sur les passions, ce bulletin relève principalement un collectif sur ce thème dans l'Antiquité et le Moyen Âge et la publication d'une thèse importante sur le *Traité des passions* de Descartes. Carole Talon-Hugon, auteur de cette thèse, situe la réflexion du philosophe français dans le contexte de la pensée commune de la première moitié du XVII^e siècle, montre comment elle s'affine grâce au dialogue épistolaire avec la princesse Élisabeth, et surtout combien la rédaction du *Traité* éloigne son auteur du projet initial de faire du corps la cause de la passion. Les difficultés de cohérence du texte sont dès lors expliquées comme le résultat de cette ambition avortée. La passion apparaît ainsi comme un lieu de vérification de l'anthropologie.

Le fr. Luc-Thomas Somme, né en 1960, est titulaire d'un Doctorat de théologie et d'un DEA de philosophie. Sa thèse a été publiée chez Vrin en 1997, sous le titre Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ. Il est actuellement Doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse où il enseigne la théologie morale fondamentale.