



Descartes

Les passions de l'âme

Présentation
par Pascale d'Arcy

GF-Flammarion

DESCARTES

Les passions de l'âme

« Passion en morale se dit des différentes agitations de l'âme selon les divers objets qui se présentent à ses sens. Les philosophes ne s'accordent pas sur le nombre des passions. [...] Voyez surtout M. Descartes qui a fait un beau traité des Passions d'une manière *physique*. »

(Dictionnaire de Furetière).

Introduction, notes, bibliographie et chronologie
par Pascale d'Arcy

Texte intégral

Couverture :
Illustration Sylvie Creuze.

LES PASSIONS DE L'ÂME

Du même auteur
dans la même collection

CORRESPONDANCE AVEC ÉLISABETH ET AUTRES LETTRES.
DISCOURS DE LA MÉTHODE suivi d'extraits de LA
DIOPTRIQUE, LES MÉTÉORES, LE MONDE, L'HOMME,
LETTRES et de LA VIE DE DESCARTES par Baillet.
LETTRE-PRÉFACE DES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.
MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES.
LES PASSIONS DE L'ÂME.

RENÉ DESCARTES

LES PASSIONS
DE L'ÂME

*Introduction, notes, bibliographie
et chronologie*

par

Pascale D'ARCY

GF Flammarion

AVERTISSEMENT

Selon l'usage, nous nous référons dans les notes et l'introduction à la pagination des *Œuvres complètes* éditées par Charles Adam et Paul Tannery, que restituent la plupart des autres éditions.



www.centrenationaldulivre.fr

© Flammarion, Paris, 1996.
ISBN : 978-2-0807-0865-6

INTRODUCTION

Il y a quelque chose en moi,
Au fond de moi, au centre de moi,
Quelque chose d'infiniment aride.

V. LARBAUD.

Si la question de savoir pourquoi un ouvrage a été écrit et publié peut toujours être posée, elle est des plus embarrassantes s'agissant des *Passions de l'âme* ou *Traité des passions*, pour lui conserver le titre entériné par la tradition et cautionné par Descartes lui-même (lettre à Élisabeth de mai 1646). Précisons tout d'abord que, dernier texte de Descartes, ce *Traité* ne fut pas publié contre son gré ou de manière posthume. Si l'on suit l'étude chronologique proposée dans la préface de l'édition de Charles Adam et Paul Tannery (AT XI, 294-297), Descartes en aurait corrigé les épreuves et le texte aurait été prêt avant même son départ pour Stockholm ¹. En tout état de cause, deux exemplaires au moins de la version manuscrite avaient circulé, envoyés l'un à Élisabeth, l'autre à Christine de Suède (lettres du 20 novembre 1647), et peut-être aussi un troisième, puisque les corrections répondent

1. La lettre à Morus du 15 avril 1649 annonce une publication pour l'été.

à des suggestions de Clerselier ¹. Aux yeux de Descartes, cette publication devait donc avoir un sens, et ce à une période où il avait annoncé ne plus rien vouloir écrire ². Mais ces remarques légitiment la question sans la résoudre et le peu de commentaires dont le *Traité des passions* a fait l'objet, en regard des *Méditations* ou du *Discours de la méthode*, témoigne de ce que l'embarras est général.

Tout d'abord, à défaut d'une absence totale de structure, ce *Traité* paraît quelque peu désarticulé. Aucun mouvement général ne se dégage et la « nouvelle classification des passions » (art. 57, 68) se signale par la multiplication des entorses qu'elle admet. Ensuite se pose le problème de son objet. Les passions, certes, mais encore... Il s'agit, écrit Descartes, d'un ouvrage de physicien (lettre-préface du 14 août 1649) et, partie de la physique, l'anatomie y occupe effectivement une place importante. Toutefois, par *passions*, il faut entendre « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (art. 27). Ce dont on va parler, ce n'est pas de la faim, de la soif ou de la douleur que l'on rapporte au corps, mais de l'allégresse, du mépris, de la honte, de la colère..., toutes émotions qui lui sont étrangères. Or, l'âme n'a jamais été objet de physique. A première lecture, la « physique » n'intervient que comme le complément de ce qui s'apparente à un traité de psychologie empirique, proposant aussi bien une typologie des passions que des recettes pour les maîtriser. Mais comment peut-il en ce cas s'inscrire dans la philosophie générale de Descartes ? Certes, il

1. « Pour le traité des *Passions*, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède ; car j'ai été négligent à le revoir et y ajouter les choses que vous avez jugé y manquer » (lettre à Clerselier du 23 avril 1649).

2. « Je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des livres » (lettre à Chanut du 1^{er} novembre 1646).

répond à l'attente exprimée par la princesse Élisabeth, mais peut-on faire coexister décemment les *Méditations métaphysiques* avec ce qui relèverait de la rubrique « Psychologie » d'un hebdomadaire ? Descartes la tenait-il en si piètre estime qu'il la juge digne de telles lectures ? Si, inversement, on cherche à mettre l'accent sur le caractère (relativement) novateur de la dimension organique conférée aux passions *de l'âme*, c'est le lecteur moderne qui, peu convaincu, peut-être, de la pertinence de la biologie cartésienne, risque de s'interroger sur le bon emploi du temps qu'il aura passé à le lire.

Il est vrai que l'on retrouve aussi dans le *Traité* des traces de la métaphysique cartésienne et l'indice de ses possibles développements éthiques. Mais il semble difficile de voir là un traité de métaphysique précisant les modalités de l'union de l'âme et du corps. En la matière, le *Traité des passions* ne propose guère que des rappels et se révèle plutôt moins précis que les *Réponses aux Objections*. S'agit-il d'un ouvrage de morale, destiné à délivrer la dernière branche de l'arbre de la science¹ ? Mais les articles qui lui sont consacrés sont des plus minoritaires et Descartes lui-même écrit, dans la dernière lettre-préface, que son « dessein n'a pas été d'expliquer les passions [...] en philosophe moral ». S'agissant de la morale, comme d'ailleurs de l'union de l'âme et du corps, le *Traité des passions* paraît donc moins fournir la réponse attendue que maintenir une lacune. Au mieux serait-il alors un manuel de *savoir-vivre*, se situant justement au point où la vie, l'existence de l'homme concret inséré dans le monde, est en rupture avec tout ce que apporter une connaissance claire et distincte produite par

1. « Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (« Lettre au traducteur des *Principes* », AT IX, B 14).

l'entendement ¹. Mais il s'agit alors d'une gageure, et d'une gageure d'autant plus vaine que cette expérience est immédiate, pour peu précisément que l'on s'abstienne de méditer ².

Pourquoi un Traité des passions ?

Au dire de Baillet, Descartes n'avait pas dessein de faire de ce *Traité* « quelque chose de fini qui méritât de voir le jour » (*La Vie de Monsieur Descartes*, 1946, p. 228 ; 1691, II, p. 280). Comme l'indique la dernière lettre-préface, il n'avait initialement qu'une destination privée et s'adressait à la princesse Élisabeth.

Fille de Frédéric V, élu roi de Bohême au cours de l'hiver 1619-1620 avant d'être chassé ce même hiver par une offensive des troupes autrichiennes, la princesse a suivi sa famille en exil. Depuis 1620, elle réside donc en Hollande, à La Haye, où elle subit les contrecoups des troubles politiques qui agitent l'Europe de la première moitié du XVII^e siècle. Cultivée, ayant le goût des mathématiques, elle lit les *Méditations*, puis les *Principes de la philosophie* qui lui sont dédiés et, à partir de 1643, entretient avec le philosophe une correspondance qui se prolongera jusqu'à la mort de celui-ci. En 1644, s'engage une discussion concernant la morale. Alors que le *Discours de la méthode* présentait la connaissance comme moyen d'acquérir toutes les vertus (AT VI, 28), que la lettre-préface des *Principes* fait de la morale le dernier degré de la sagesse, à cette époque il n'y a pas de morale cartésienne, ou du moins pas plus qu'en 1637, où il ne s'agissait que d'une morale *par provision* ³.

1. On trouve l'idée d'une telle rupture chez F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (chap. XV).

2. « C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. » (Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643.)

3. *Discours de la méthode*, III (AT VI, 22) ; *Entretien avec Burman*, « *Discours de la méthode* » (Vrin, p. 125).

La question toutefois n'est abordée que de biais. La princesse Élisabeth connaît divers problèmes de santé que Descartes attribue à l'influence des affections de l'âme : « la cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse » (lettre du 18 mai 1645). Pour recouvrer la santé, Élisabeth doit donc, par la force de sa vertu, rendre son âme contente, ce qui, en quelque sens que l'on prenne ce terme de « contentement », suppose qu'elle parvienne à s'affranchir de ses passions. Mais, aux difficultés politiques liées au rétablissement de la maison palatine, s'ajoutent celles que rencontre Charles I^{er} d'Angleterre, oncle de la princesse, qui finira décapité en 1649. De plus, en 1645, Édouard, frère d'Élisabeth, trahit les siens en épousant une Française et en se convertissant au catholicisme. En 1646, Philippe, un autre de ses frères, tue l'amant de sa sœur Louise et Élisabeth, plus ou moins accusée d'avoir participé au complot, doit se réfugier en Allemagne. Rendre son âme contente dans ces conditions, quoi qu'il en soit de sa vertu et de son souci d'appliquer les préceptes cartésiens, ne va guère de soi :

Je considère bien qu'en effaçant de l'idée d'une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse [...], j'en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que [je le fais avec] l'affection que j'y apporte. Mais je ne l'ai jamais su pratiquer qu'après que la passion avait joué son rôle. (Lettre du 22 juin 1645.)

Descartes se borne dans un premier temps à reprendre la morale du *Discours* (lettre du 4 août 1645). Mais la princesse insiste : « je ne saurais encore me desembarasser du doute, si on peut arriver à la béatitude dont vous parlez, sans l'assistance de ce qui ne dépend pas absolument de la volonté » (lettre du 16 août 1645). Il y a des maladies qui ôtent tout à fait le raisonnement et il est difficile à une princesse, perpétuellement confrontée à des revers de fortune, de s'en tenir au rôle de philosophe.

Ainsi mis en demeure, Descartes, qui pour consoler Huygens de la mort de sa femme se bornait jadis à lui

écrire qu'il n'avait qu'à cesser d'imaginer une possible résurrection pour ne plus la regretter (lettre du 20 mai 1637), doit s'expliquer d'une part sur ce qu'est réellement la vertu, d'autre part sur sa compatibilité avec les passions et sur les moyens concrets de maîtriser celles-ci. La base de la discussion est fournie par le *De vita beata* de Sénèque, que Descartes stigmatise précisément pour n'avoir pas enseigné « toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu, et régler nos désirs et nos passions » (lettre du 4 août 1645). Parmi ces principales vérités, il y a sans doute les acquis de la doctrine cartésienne, touchant l'existence de Dieu, la distinction de l'âme et du corps et l'indéfini du monde, mais aussi et surtout celles qui se rapportent à la nature des passions (lettres des 1^{er} et 15 septembre 1645). A la morale initiale, stipulant qu'« il suffit de bien juger pour bien faire » (*Discours de la méthode*, III, AT VI, 28), qu'un effort de volonté permet de triompher de tout désir, voire de toute passion, se substitue l'idée d'une discipline. La seule force d'âme ne suffit pas à maîtriser le corps (art. 45). Il faut utiliser des moyens plus détournés et instituer comme des automatismes qui, à l'occasion de chaque passion, feront surgir les idées susceptibles de les contrecarrer. Finalement, ce que Descartes reproche à Sénèque, ce sont les insuffisances de sa propre morale.

C'est dans ce contexte qu'est rédigée la première version ¹ du *Traité*, vraisemblablement remise à Élisabeth

1. Il ne saurait être question de déterminer quels remaniements exacts a subis la version définitive en regard de celle qui était destinée à Élisabeth, et d'autant moins que sur ce point les affirmations de Descartes sont contradictoires. Dans la lettre de décembre 1648, il signale qu'il a dû modifier le texte, afin de l'adapter à un plus large public, mais il note dans la lettre du 14 août 1649 que ces modifications ont consisté en « peu de choses ». La lettre à Clerselier du 23 avril 1649 indique en revanche que l'ouvrage s'est augmenté d'un tiers, ce qui fait dire à Ch. Adam et à P. Mesnard que la troisième partie, à laquelle la correspondance avec Élisabeth ne fait aucune allusion, constitue un ajout de 1649. Mais G. Rodis-Lewis remarque que la doctrine de la générosité devait au moins être ébauchée dans la « partie morale » que mentionne Élisabeth (lettre du 25 avril 1646) et que les articles 83 et 145 renvoient expressément à des articles de l'actuelle troisième partie.

en mars 1646¹. La question à laquelle Descartes est tenu de répondre est celle de savoir comment il est possible sinon de vaincre ses passions, car il n'est pas « de ces philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible » (lettre à Élisabeth du 18 mai 1645), du moins de ne pas en souffrir. Dans la mesure où il répond à la demande d'Élisabeth, le but du *Traité* n'est donc pas de rappeler la métaphysique cartésienne, ni même de proposer une connaissance de l'homme destinée à relayer la *Description du corps humain*, à laquelle Descartes n'a pas renoncé², mais de nous indiquer comment nous pouvons et devons vivre. Il ne s'agit pas de reproduire une expérience immédiate, mais tout au contraire de déterminer la nature des passions, afin de clarifier ou de démystifier les représentations fallacieuses qu'elles nous proposent spontanément sur les biens extérieurs (lettre à Élisabeth du 1^{er} septembre 1645).

La possibilité des passions

Prenant la suite du *Discours de la méthode*, les *Méditations* ont fourni un fondement métaphysique à la distinction substantielle de l'âme et du corps :

[...] parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que

1. Sur cette chronologie, voir les lettres à Élisabeth de novembre 1645, à Chanut du 6 mars 1646 et à Clerselier du 15 juin 1646, ainsi que la lettre d'Élisabeth à Descartes du 25 avril 1646.

2. Dans la lettre à Élisabeth de mai 1646, Descartes indique qu'il n'a pas mis dans le *Traité des passions* tous les principes de physique dont il se sert pour rendre compte des mouvements du sang, car, pour ce faire, il lui aurait fallu « expliquer la formation de toutes les parties du corps humain ». Or, c'est précisément l'objet de la *Description du corps humain*, ou *Traité du fœtus*, dont il entreprend la rédaction en 1647.

je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. (*Méditations*, VI, AT IX, 62 ; voir aussi *Principes*, I, 61.)

Rappelée dans la première partie (art. 2-5), cette distinction définit le cadre de la théorie cartésienne des passions et aussi bien ce qui en constitue l'originalité en regard des traités antérieurs ou contemporains. S'il arrive en effet que ceux-ci se démarquent du détail de la doctrine thomiste, et notamment de la classification en onze passions primitives (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, Q. 23), aucun d'entre eux ne met réellement en question la localisation des passions dans une âme sensitive, dont le statut, corporel ou spirituel, n'est pas clairement fixé.

Définie par Aristote comme « entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance » (*De l'âme*, II, 1, 412 a 38-39), l'âme est avant tout principe de vie ou d'*animation*. Elle se partage ensuite en puissance végétative – responsable de la croissance, nutrition et génération –, puissance sensitive – origine de la sensibilité, du mouvement et du désir –, enfin intellectuelle – source de la pensée (*ibid.*, II, 2). La première est commune à l'ensemble du vivant, la seconde appartient aux hommes et aux animaux, la troisième est réservée aux hommes et, chez Thomas, qui reprend l'essentiel de la doctrine aristotélicienne, aux intelligences séparées telles que les anges.

Le statut ontologique des deux premières âmes est ambigu. Il est clair en effet qu'elles ne sont pas à proprement parler matérielles, car, note Thomas, si le corps était en tant que tel principe de vie, il n'y aurait que des corps vivants (*op. cit.*, I, Q. 75, 1). Mais elles ne sont pas pour autant susceptibles d'être dissociées des corps qu'elles animent.

Si l'œil était un animal complet, la vue en serait l'âme : c'est là en effet la substance de l'œil, substance au sens de forme. Quant à l'œil, il est la matière de la vue, et celle-ci disparaissant, il n'est plus un œil, sinon par homonymie, comme un œil de pierre ou dessiné. Il faut donc étendre ce qui vaut d'une partie à la totalité du

corps vivant : le rapport qui existe entre la partie du point de vue de la forme et la partie du point de vue de la matière se retrouve entre le tout de la faculté sensitive et le tout du corps doué de sensibilité pris comme tel. (Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412 b.)

De même que le mouvement n'est rien hors du mobile qui se meut, de même l'âme sensitive n'est rien en dehors de la sensibilité effective de l'animal et ne saurait se concevoir indépendamment de la possession d'un corps adéquat. Si celle de l'homme gagne quelque spiritualité, du fait de son union avec une puissance intellectuelle incorruptible ¹, il n'en demeure pas moins qu'aucune puissance sensible ne saurait subsister actuellement une fois l'âme délivrée du corps.

A ces données, le *Traité des passions* ne renonce pas totalement. La sensibilité conserve un lien essentiel avec la possession d'un corps (art. 137) ². Mais à l'âme, principe d'animation ou acte du corps, Descartes substitue la réalité, au sens le plus strict du terme, d'un esprit substantiellement distinct du corps et susceptible de subsister sans lui. Principe de pensée, l'esprit d'une part est étranger aux animaux, ou aux « bêtes brutes ³ », d'autre part recouvre « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (*Principes*, I, 9). Il est donc bien le lieu des passions (art. 17), mais se trouve dégagé de toute fonction organique (art. 4-5). Il y a d'un côté le corps, qui nous est commun avec les bêtes et doit se réduire à l'étendue modifiée par figure et mouvement ⁴, de l'autre

1. Voir par exemple Thomas, *op. cit.*, I, Q. 76, 3.

2. Voir aussi *Méditations*, VI (AT IX, 58), et *Entretien avec Burman*, « Sixième Méditation » (Vrin, p. 65).

3. Le thème est récurrent chez Descartes ; voir notamment *Discours de la méthode*, V (AT VI, 45 *sqq.*), et les lettres à Fromondus du 3 octobre 1637, à Renier pour Pollot d'avril-mai 1638, à Mersenne du 30 juillet 1640, à Newcastle du 23 novembre 1646 et à Morus du 5 février 1649.

4. Pour Descartes, l'essence de la matière consiste en ce qu'elle est « une substance étendue en longueur, largeur et profondeur » (*Principes*, II, 4). Deux types d'attributs, ou modes, permettent d'en distinguer les différentes parties (*ibid.*, I, 56) : figure et mouvement relatif (*ibid.*, I, 69, 75). L'explication véritable d'un phénomène matériel doit donc exclusivement s'appuyer sur ces propriétés (*ibid.*, II, 23-25).

l'âme, pure *res cogitans*, et ce qu'il s'agit de comprendre, c'est comment ils peuvent à la fois être indépendants et interagir, puisqu'il appert que nous pouvons mouvoir notre corps et qu'il influe sur nos pensées ¹.

★

La première partie est consacrée à cette question et, si dans l'économie du *Traité* elle a la double fonction d'une élucidation préalable et d'un fondement pour ceux qui d'aventure n'auraient pas pris connaissance des ouvrages précédents, elle ne constitue guère qu'un rappel. Ayant posé la distinction de l'âme et du corps, Descartes doit d'abord la justifier en montrant qu'il est possible de rendre compte de manière purement mécanique du fonctionnement organique (art. 7-16) ², puis expliquer la présence de passions dans une substance purement spirituelle (art. 17-47).

Le corps, tout d'abord, peut se mouvoir et réagir adéquatement aux *stimuli* extérieurs, sans l'aide d'aucune âme. On voit bien, « dans les grottes et les fontaines qui se trouvent aux jardins de nos rois » (*Traité de l'homme*, AT XI, 130), des machines qui se meuvent par la seule force de l'eau et des automates

1. Thomas (*op. cit.*, I, Q. 76, 5) et Malebranche (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, 13) s'efforcent de justifier cette interaction, respectivement par le statut inférieur de l'âme humaine, qui l'oblige à passer par les sens pour acquérir des connaissances, ou par la volonté divine de nous éprouver. En revanche, elle fait pour Descartes l'objet d'un constat qui ne se redouble d'aucune justification, et c'est peut-être là qu'il faut chercher l'origine du *malentendu* signalé par Gouhier (*La Pensée métaphysique de Descartes*, XII, 1) entre Descartes et ses interlocuteurs touchant la question de l'union de l'âme et du corps.

2. La *Description du corps humain* témoigne du même souci : « On peut avoir de la difficulté à croire que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvements qui ne se déterminent point par notre pensée ; c'est pourquoi je tâcherai ici de le prouver, et d'expliquer tellement toute la machine de notre corps, que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre âme qui produit les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures. » (AT XI, 226.)

conçus de telle sorte que leurs mouvements répondent aux modifications de leur entourage ¹. Ainsi, l'approche d'un étranger, qui ne peut éviter de marcher sur tel carreau prévu à cet effet, déclenchera la fuite d'une Diane ou l'apparition d'un Neptune menaçant (*ibid.*, p. 131), sans qu'il soit nécessaire de supposer en ces figures autre chose que de l'étendue modifiée par figure et mouvement. Le corps des animaux, et le nôtre en particulier, n'est pas autre chose, si ce n'est que la machine en ce cas, « ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes » (*Discours de la méthode*, AT VI, 56). Le cœur fournit la chaleur permettant d'accroître la pression du sang et les parties les plus subtiles de ce dernier seront ensuite dirigées dans divers canaux, de telle sorte que nos réactions se conforment à ce qu'exige notre conservation dans une situation donnée. Les objets extérieurs, agissant sur les organes de nos sens comme sur une commande, déclenchent ainsi des mouvements prédéterminés, sans qu'il soit nécessaire de se référer à la dimension psychique d'une sensation ou d'un désir ².

Mais, une fois établie la parfaite autonomie du corps, sachant par ailleurs que l'âme est une *res cogitans* substantiellement indépendante, il reste à justifier que nous puissions éprouver des passions. Traditionnellement, elles étaient rapportées à la puissance sensitive de l'âme, distincte de la puissance rationnelle et commune à l'ensemble des animaux. Pour Aristote, ces derniers se distinguent en effet des plantes, en ce qu'ils éprouvent des sensations. Or, « celui qui a la sensation ressent par là même le plaisir et la douleur, l'agréable et le douloureux » ; il possède donc l'appétit, « puisque celui-ci est le désir de l'agréable » (*De l'âme*, II, 3, 414 b). Parallèlement, l'âme n'est pas

1. Descartes avait pu observer à Saint-Germain les automates construits en 1598 par le Florentin Tommaso di Franchini.

2. Sur le détail du mécanisme physiologique, voir l'Annexe.

une substance en droit séparable du corps et lieu extérieur de sa sensibilité. Elle se confond avec l'activité des organes des sens, qui seuls entrent effectivement en contact avec des objets extérieurs plaisants ou douloureux. Inversement, la partie rationnelle de l'âme, parce qu'elle n'est l'acte d'aucun organe corporel (*ibid.*, III, 4, 429 a), sera étrangère à toute espèce de sensations, de désirs ou de passions en général¹.

Repris par Thomas d'Aquin (*op. cit.*, I, Q. 75-80), ce schéma domine pendant la première moitié du XVII^e siècle, qui s'accorde pour définir les passions comme « un mouvement de l'âme qui se fait en l'appétit sensitif pour la suite d'un bien ou la fuite d'un mal, vrai ou apparent² ». A l'inverse, le dualisme cartésien paraît les rendre incompréhensibles. Les organes des sens ne sentent plus rien, le mouvement du corps n'est lié à aucun principe d'animation, les organismes se conservent d'eux-mêmes, en dehors de tout désir, et si, faculté spirituelle, l'âme reste le seul lieu possible d'une sensation, on ne voit guère comment une pure *res cogitans* pourrait par elle-même éprouver des passions.

★

Le problème se pose à un triple niveau. D'un point de vue ontologique, il est inconcevable que l'action matérielle d'un objet sur un corps également matériel puisse produire un effet quelconque sur une âme immatérielle. Deuxièmement, on ne comprend pas non plus comment un pur esprit pourrait avoir partie liée non seulement avec la sensibilité, mais avec les passions, caractérisées par leur irrationalité. Enfin, s'il

1. « Les puissances actives dont la forme n'est pas engagée dans la matière sont impassibles. » (*De la génération et de la corruption*, 324 b 4.)

2. J.-P. Camus, *Traité des passions de l'âme*, in *Diversités*, t. IX, p. 70 ; même définition chez Sénault, *De l'usage des passions* (Fayard, 1987, p. 51-52), Coeffeteau, *Tableau des passions humaines*, I, 1 (1630, p. 2), Cureau de La Chambre, *Les Caractères des passions*, I, « Avis au lecteur » (non paginé).

est vrai que la sensibilité, ou ce qui en tient lieu chez les bêtes, est indépendante de toute faculté psychique, quel rapport va-t-on pouvoir établir entre l'agitation des esprits animaux et les idées de l'âme ?

Quant au premier point, la réponse de Descartes est parfaitement claire. Toute la difficulté tient à « une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre » (lettre à Clerse-lier, AT IX, 213). L'analyse traditionnelle de la catégorie de passion stipule que l'agent et le patient doivent être différents, faute de quoi aucun ne subirait l'action de l'autre, et pourtant de même genre, condition nécessaire pour qu'une interaction soit possible¹. Mais, écrit Descartes, l'expérience que nous faisons de cette interaction la rend indubitable : « Il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissions toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres. » (Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648².) Mis en demeure néanmoins de la justifier, Descartes hésite le plus souvent entre deux modèles. Le premier, amorcé dans le *Traité de l'homme* (AT XI, 176-177), poursuivi dans la *Dioptrique* (AT VI, 112) et tendanciellement repris dans le *Traité des passions* (art. 31), envisage une interaction de type causal, telle que les mouvements de la glande pinéale produisent en l'âme

1. Ainsi, pour Aristote, « puisque ce n'est pas n'importe quoi qui peut naturellement agir et pâtir, mais seulement ce qui est contraire ou renferme une contrariété, il faut nécessairement aussi que l'agent et le patient soient génériquement semblables et identiques, mais spécifiquement dissemblables et contraires. » (*De la génération et de la corruption*, I, 7, 323 b 30.)

2. Voir également la célèbre lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, dans laquelle Descartes explique que nous connaissons mieux l'union de l'âme et du corps par les sens que par l'entendement. Jouant sur les versions française et latine des *Principes* (II, 2), J. Laporte (*Le Rationalisme de Descartes*, III, 2, p. 233) croit pouvoir établir que la connaissance de l'union de l'âme et du corps procède d'une intuition.

des sensations ou des émotions, selon une correspondance établie par Dieu ¹. Dans le second modèle, ébauché dans les *Méditations*, qui évoquaient le « mélange de l'esprit avec le corps » (AT IX, 64), et lui aussi partiellement repris dans le *Traité des passions* (art. 30), l'âme devient comme la forme du corps ² et il est exclu de comprendre leur interaction comme un contact (lettre à Élisabeth du 21 mai 1643). De même que certains imaginent que la pesanteur est une qualité incorporelle et répandue par tout le corps, de même l'âme est présente et agissante dans toutes les parties du corps, sans pour autant être étendue à proprement parler (*Réponses aux Sixièmes Objections*, AT IX, 240) ³. Dans un cas donc, l'union de l'âme et du corps se comprend comme rapport de deux choses ; dans l'autre, l'accent est mis sur le caractère substantiel de leur unité. La coexistence de ces deux modèles atteste de leur égale insuffisance et la diversité des doctrines mises en place par les successeurs de Descartes – l'occasionnalisme de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibniz et le parallélisme de Spinoza ⁴

1. Dans le contexte polémique des *Notae in Programma*, Descartes va jusqu'à exclure toute véritable interaction : « Les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, doivent nous être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. » (AT VIII, B 358-359, trad. F. Alquié.)

2. « [...] *humanum animam, etsi totum corpus informet* [les âmes humaines qui informent la totalité du corps] » (*Principes*, IV, 189) ; de même dans la lettre à Mesland du 9 février 1645 : les corps des êtres humains « ne sont *eadem numero* [numériquement les mêmes] qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme ». Dans la lettre à Hyperaspistes d'août 1641 (2), Descartes va jusqu'à écrire : « si par *corporel* on entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens devra aussi être dit corporel ». Sur ce point, voir H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, XIII.

3. Sur ce paradigme de la pesanteur, voir aussi la lettre à Clerusier et la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648.

4. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IV, § 11 ; Leibniz, *Discours de métaphysique*, XV, XXXIII, et Lettre à Arnauld du 4-14 juillet 1686 (Vrin, p. 123) ; Spinoza, *Éthique*, II, XI-XIII. Voir aussi J. Laporte, *op. cit.*, III, 1 (p. 222-224), et F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, VI, B-C.

– suffit à témoigner de ce que l'union de l'âme et du corps pouvait conserver de problématique.

★

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, cette union fournit à Descartes le point de départ d'une théorie des passions qui d'une part retrouve le sens ontologique du mot, d'autre part les rattache aux intérêts du corps, tout en leur conservant une essence purement spirituelle.

Tout d'abord, en effet, si les prédécesseurs immédiats et les contemporains de Descartes s'accordent pour regrouper sous le mot de *passion* des états affectifs tels que la joie, la tristesse, l'amour, la haine..., le terme lui-même n'est pas exempt d'ambiguïté, comme en témoigne l'analyse sémantique proposée par J.-P. Camus du « nom de passion » :

Il ne faut pas grandement consulter son lexique pour trouver *a patiendo*, d'autant que l'âme souffre comme des entorses quand elle est pressée et sollicitée un peu outre mesure, de quelqu'un de ces mouvements, ce qui pourrait convenir à l'opinion de ce philosophe ancien qui appelait les passions maladies de l'âme. L'on pourrait avancer au contraire que ce nom paraît impropre pour la chose à quoi on le veut joindre, ayant ce semble plus de convenance avec le corps qu'avec l'âme, qui de sa nature semble impassible, comme une forme vivante et vivifiante, née plutôt pour agir que pour pâtir, si on ne voulait dire que *passio* en ce fait tirât son origine du verbe grec ποιέω, qui signifie faire, d'où serait procédé le mot de πάθος, d'où vient celui de passion. Et de fait, qui voudra considérer de près les passions en leur être particulier, il les trouvera plutôt être des mouvements de l'âme agissant qu'endurant : l'amour, la haine, la colère et les autres semblent agir contre, ou pour leurs objets, plus que recevoir aucune atteinte d'iceux. (*Traité des passions de l'âme*, III, in *Diversités*, t. IX, p. 18.)

Référée au latin *pati*, la passion est d'abord souffrance, tandis que, référée au grec πάθος, elle se donne plutôt comme agitation de l'âme, l'une et l'autre étymologie

renvoyant à un phénomène subi sous l'action d'une réalité extérieure. L'articulation de ces trois sens ne pose guère problème tant que l'on admet que l'âme, au moins dans sa partie rationnelle, est en droit étrangère au devenir. Dès lors, toute agitation est trouble et cette identification culmine chez les auteurs d'inspiration stoïcienne, tels que Du Vair¹, qui au XVI^e siècle avait traduit Épictète.

Mais l'âme est aussi bien principe de mouvement et il n'est donc plus évident que tout ce qui l'émeut l'aliène par là même. Ainsi, Cureau de La Chambre² par exemple finit-il par concevoir les dénommées *passions* comme de véritables actions de l'âme, l'altération se situant désormais du côté du corps :

Je considère la passion en sa nature et en son essence, et comme c'est un mouvement de l'âme, partout où je reconnais ce mouvement, j'y reconnais aussi la passion ; de sorte que la vertu n'étant autre chose qu'un mouvement réglé, et une passion modérée par la raison, puisqu'une passion modérée est toujours une passion, je puis en traitant des passions en général parler de celles qui sont sous la direction des vertus, aussi bien que de celles qui sont sous la conduite des vices. (*Les Caractères des passions*, II, « Avis au lecteur », non paginé ; voir aussi t. I, p. 3.)

La réhabilitation des passions entreprise au XVII^e siècle décèle sans doute toujours un antagonisme entre la sensibilité et la raison, mais en 1645 l'articulation du sens ontologique, issu d'Aristote³, et du sens affectif ou psychologique du mot *passion* ne va plus de soi⁴. La présentation cartésienne a dès lors le mérite de la

1. Voir notamment *De la philosophie morale des stoïques* (Vrin, 1946, p. 71-72).

2. La lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 nous apprend que Descartes a consulté le premier volume des *Caractères des passions*, paru en 1640, et qu'il n'y a trouvé « que des paroles ». Selon Baillet, les deux hommes auraient échangé de nombreuses lettres, dont on ne trouve aucune trace, depuis leur rencontre en 1644, et Cureau aurait reçu un exemplaire du *Traité* (*op. cit.*, 1691, II, p. 393).

3. *Catégories*, 9, 11b ; *Métaphysique*, Δ 21.

4. Sur cette évolution du concept de *passion*, voir aussi N. Luhmann, *Amour comme Passion*, VI (Aubier, 1990, p. 83-85).

rétablir : les passions de l'âme résultent bien d'une action corrélatrice (art. 1), dont le sujet est le corps (art. 2) et au regard de laquelle elle est purement passive.

★

Situées dans une *res cogitans* indépendante, les passions n'en sont donc pas une production spontanée. Elles résultent d'une action du corps sur l'âme et d'une action qui, à la différence de celle qui se produit lors de la perception d'objets extérieurs, *émeut* l'âme (art. 28), c'est-à-dire au sens strict la met en mouvement ou influe sur sa volonté. De fait, substantiellement indépendante, l'âme n'est pas en son corps « comme un pilote en son navire » (*Méditations*, VI, AT IX, 64 ; *Discours de la méthode*, V, AT VI, 59) ¹. Si elle est à même de le concevoir rationnellement ou d'en rendre compte mécaniquement, le rapport qu'elle entretient avec lui est d'abord sensible : « il n'y a rien que [la] nature m'enseigne plus expressément, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif » (*Méditations*, *ibid*). L'âme ne se borne pas à apercevoir les blessures du corps, comme un pilote aperçoit par la vue que quelque chose se rompt dans son vaisseau, elle en souffre, et c'est là ce qui constitue le sens premier des passions.

Cette corrélation des tendances de l'âme et du corps ne procède d'aucune nécessité. L'âme n'étant plus principe d'animation, le corps n'a nul besoin qu'elle se représente ce qui lui est utile pour pouvoir se conserver. L'agitation particulière des esprits, la modification du mouvement cardiaque qui l'entretient ne sont pas d'abord destinées à agir sur l'âme ou à l'informer de l'état du corps. Si l'on suit le *Traité de l'homme* (AT XI, 193-194) ², elles visent à réaliser sur

1. Récurrente dans les textes antérieurs au *Traité* cartésien, l'expression est reprise d'Aristote (*De l'âme*, II, 1, 413 a) et l'image du pilote et du navire ordinairement attribuée à Platon.

2. Voir le texte cité en note de l'article 101.

un plan organique les conditions d'une action efficace, en fournissant aux muscles les esprits qui vont leur permettre de mouvoir les membres. La machine corporelle est parfaitement autonome, et c'est de manière presque accidentelle que ces mouvements excitent des passions en l'âme.

De fait, l'âme n'a pas plus besoin du corps. Il est clair qu'il n'en est pas le sujet et rien chez Descartes ne destine particulièrement l'esprit humain à l'incarnation, ni à vouloir la conservation de son corps. Leur union, comprise maintenant au sens concret d'une communauté d'intérêt, fait seulement l'objet d'un constat – il se trouve que nous ne sommes pas en notre corps comme un pilote en son navire – et c'est à partir de ce constat que les *Méditations* s'efforcent de rendre raison des passions. Il va de soi que celles-ci sont trompeuses lorsqu'il s'agit de connaître l'essence véritable des corps, mais c'est qu'elles sont en réalité destinées à « signifier à [notre] esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie » (*Méditations*, VI, AT IX, 66 ; voir aussi *Principes*, II, 3). Comme nous sommes intéressés à la conservation de notre corps, disposer de manière innée des connaissances nécessaires, ou plus exactement être ainsi constitué que l'esprit soit averti des malaises et besoins du corps, témoigne de la bonté de Dieu (*ibid.*, p. 70)¹. Mais c'est aussi bien le fait de ces avertissements qui suscite l'intérêt de l'âme pour le corps. Si nous n'éprouvions aucune douleur lorsque le corps est blessé, nous l'abandonnerions peut-être à la destruction, mais celle-ci ne nous affecterait pas non plus. Faut-il dire qu'une telle différence nous priverait de nos moyens d'agir ? Qu'il y aurait incohérence de la part de Dieu à nous avoir liés à un corps sans nous inciter à maintenir ce lien ? Que l'âme humaine, consciente de sa perfection supérieure, risquerait d'être tentée de se désengager de ce corps si les passions ne l'en dissuadaient pas ? Aucune de ces justifications ne

1. Voir aussi la lettre à Hyperaspistes d'août 1641 (1).

se trouve chez Descartes. Le lien entre l'existence des passions et l'intérêt que prend l'âme à son corps est réciproque et dérive d'une décision initiale dont les motifs n'ont pas à être interrogés ¹.

Ainsi comprises, les passions constituent la transposition ou la traduction spirituelle des mouvements corporels : ce qui suscite l'évitement ou la recherche, le nuisible et l'utile devient ainsi le douloureux ou le plaisant, et c'est bien en termes de signification que la correspondance entre l'action des objets extérieurs et les impressions de l'âme est présentée dans les premières pages du *Monde* ². De l'objet à son idée, il y a toute la distance d'une quadruple conversion – des propriétés matérielles de l'objet à la traction d'un nerf, de celle-ci à l'ouverture d'un pore dans la substance cérébrale, de cette ouverture à l'impression produite sur la glande pinéale et enfin de cette impression à l'idée. A l'image de la cire sur laquelle s'imprime directement la forme de l'objet (Aristote, *De l'âme*, II, 12, 424 a), à l'exigence d'une ressemblance entre les dimensions spirituelle et corporelle des passions, telle qu'on la trouve encore notamment chez Cureau de La Chambre ³, Descartes a substitué le modèle du langage qui permet à deux réalités dissemblables de renvoyer l'une à l'autre, moyennant l'institution initiale d'un rapport en soi arbitraire. La distinction substantielle de l'âme et du corps, quelle que

1. « Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales. » (*Principes*, I, 28 ; voir aussi la lettre à Hyperaspistes d'août 1641, 10).

2. Voir aussi *Dioptrique*, IV (AT VI, 112), et *Principes*, IV, 197.

3. « Puisque les effets sont semblables à leurs causes, les mouvements du corps, qui sont des effets de l'âme, doivent être des images de l'agitation qu'elle se donne. » (*Les Caractères des passions*, I, 2, p. 52). Les mouvements de l'âme doivent donc être compris sur le modèle des mouvements locaux et, s'agissant par exemple de l'amour, il faut concevoir que la partie appétitive de l'âme, qui réside normalement dans le cœur, tend à se diriger vers l'imagination, située dans le cerveau, où se trouve l'idée de l'objet aimé. Comme néanmoins il n'est pas possible que la partie sensitive de l'âme quitte sa place naturelle, Cureau explique que, plus parfaits que ceux des corps, les mouvements de l'âme, fût-elle sensitive, ne demandent ni succession de temps, ni changement de lieu (*ibid.*, p. 57-59).

soit la radicalité avec laquelle elle est conçue, n'empêche donc pas, du fait de l'intervention de la volonté divine, un parallèle entre ce qui se produit dans le corps et ce qu'éprouve l'âme.

Dans le *Traité*, le principe général qui veut que les passions se justifient par un intérêt de l'âme pour le corps est conservé. Comme le souligne Descartes à plusieurs reprises, leur usage naturel est d'inciter l'âme à vouloir les actions auxquelles l'agitation des esprits prépare le corps (art. 40, 52, 137). Mais la définition des passions se fonde désormais sur une distinction, ignorée des *Méditations* et seulement signalée dans les *Principes* (IV, 190), entre les passions proprement dites, que nous rapportons à notre âme, et les perceptions, telles que la douleur, le plaisir, la faim ou la soif, que nous rapportons au corps (art. 24). Ces dernières sont bien des modifications de l'âme, à laquelle elles font proprement savoir qu'un objet est utile ou nuisible au corps, et le lui font savoir de telle sorte qu'elle puisse percevoir la valeur vitale de l'objet, alors même que l'état de ses connaissances ne lui permet pas d'anticiper sur les effets néfastes d'un manque d'eau ou de nourriture. Mais, pour être immédiatement appréhendée par l'âme comme signifiant la présence d'un mal, la douleur n'en répond pas moins, *mutatis mutandis*, aux jugements du seul corps. Bien que l'âme soit « comme mélangée » avec lui, elle n'est pas lui. La présence pour elle d'un bien ou d'un mal se traduit donc non par le plaisir et la douleur, mais par la joie et la tristesse, et, si celles-ci accompagnent le plus souvent ceux-là, ce qui fait qu'on les confond ordinairement (art. 94 ; lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645)¹, simultanéité n'est pas identité. « En

1. Les fluctuations dans la terminologie adoptée par les divers traités antérieurs ou contemporains semblent donner raison à Descartes : pour Coeffeteau, Cureau de La Chambre et Sénault, les passions répondant à la présence d'un bien ou d'un mal sont le plaisir et la douleur, tandis que, pour Vivès et Camus, ce sont la joie et la tristesse, Camus les opposant expressément au plaisir et à la douleur, qui regardent plutôt le corps (*op. cit.*, LIII, LVI).

la soif, le sentiment que l'on a de la sécheresse du gosier est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même. » (Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.) Dans un cas, l'âme souffre d'une souffrance qui lui est fondamentalement étrangère ou constate une propension qui lui est extérieure ; dans l'autre, la lésion et le désir sont les siens.

Aussi, en un premier temps, le redoublement du plaisir et de la douleur par la joie et la peine semble-t-il répondre plus exactement que ne le faisaient les *Méditations* aux exigences de l'union de l'âme et du corps. La tristesse et la joie expriment en effet au niveau de l'âme, d'une manière qui pourrait être spinoziste, le malaise ou le bien-être du corps, parfois sans que soit même possible la distance d'une conscience (art. 94). Cette situation, réalisée par l'embryon (art. 107-111 ; lettre à Chanut du 1^{er} février 1647), est la plus conforme à la nature (art. 138). Mais il ne s'agit que du premier état des passions, celui précisément que connaît l'embryon, dont l'esprit nouvellement uni au corps « n'est occupé qu'à sentir ou à apercevoir confusément les idées de douleur, de chatouillement » (lettre à Hyperaspistes d'août 1641). Inversement, « on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent » (art. 94). Au reste, si cette distance par rapport au corps n'est pas première, elle n'est pas non plus réellement contre nature. Quelque intérêt que puisse prendre l'âme aux intérêts du corps, elle n'en a pas moins ses propres jugements touchant le bien et le mal, et, à défaut d'avoir été *voulue* par la nature, son opposition au corps ne peut être comprise comme une perversion. Bien que le plus souvent fiables – on a maintes fois souligné cette confiance de Descartes dans les « leçons de la nature » –, les passions ne le sont pas toujours. Même quand il s'agit de signifier les besoins les plus immédiats du corps, il leur arrive de nous induire en erreur et, en tout état de cause, elles sont toujours excessives (art. 138 ; *Méditations*, VI, AT IX, 66-69). Distinguant l'expression affective des inté-

rêts du corps de celle des intérêts de l'âme, la première partie du *Traité* prépare donc en réalité une rupture, qui témoigne sans doute du souci cartésien de rendre compte de l'expérience, mais n'en est pas moins à l'origine des difficultés rencontrées dans les deuxième et troisième parties.

Exigence d'ordre et confusion

Se bornant à une présentation générale, la première partie du *Traité* est, dirons-nous, la plus simple, qui ne propose guère qu'un rappel des principes énoncés dans les ouvrages précédents. Tout ce que dit Descartes de la distinction de l'âme et du corps, de leur nature respective et de leur interaction, revient assez souvent dans ses publications et sa correspondance, avec des formules suffisamment proches, pour que l'on considère qu'à ses propres yeux tous ces éléments étaient acquis. Les problèmes commencent en revanche à partir de la deuxième partie, ou plus exactement du sous-titre : « Du nombre et de l'ordre des passions », qui marque le début de ce qui devrait être une classification des passions particulières.

Afin d'en mesurer l'ampleur, quelques remarques s'imposent. Tout d'abord, c'est en physicien que Descartes a écrit le *Traité* et, s'il ne s'agit pas de réduire les passions à du géométrique¹, le but reste bien d'en acquérir une connaissance. Or, toute science, selon l'orientation ébauchée dans les *Regulae* et parachevée dans le *Discours de la méthode*, passe par une mise en ordre. Si donc Descartes écrivait en 1643 que seuls les sens étaient à même d'accéder à l'union de l'âme et du corps, il faut admettre soit qu'il a renoncé à cette thèse en 1645, soit que le *Traité* n'est qu'une farce ou, de manière moins brutale, un texte de circonstance destiné à divertir la princesse Élisabeth de ses multi-

1. Voir M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, XX, § 4 (t. II, p. 253).

ples infortunes. Qu'il y ait à l'origine du *Traité* le projet d'un tel dénombrement est indiscutable (art. 52, 69) et tout indique que l'entreprise ne se heurte à aucune objection de principe. Mais tous les commentateurs s'accordent sur ce point : le fondement et les modalités de cette classification ne sont rien moins que clairs.



La cohérence de l'ensemble voudrait qu'elle s'appuie sur les données physiologiques exposées dans la première partie. Or, si une dimension organique est bien adjointe au moins aux passions primitives, à l'exception de l'admiration qui n'intéresse que l'âme (art. 71), elle est moins principe que conséquence de la classification des passions, établie sans référence au corps. Deux explications à cette rupture. Tout d'abord, si Descartes peut affirmer en général que les passions répondent aux mouvements de la glande pinéale (art. 36, 47), et se placer ainsi dans la droite ligne du *Traité de l'homme* (AT XI, 166 *sqq.*), l'impossibilité d'une observation directe de ces mouvements interdit d'en faire le point de départ d'une classification. C'est pourquoi Descartes s'arrête le plus souvent à la qualité et au mouvement des esprits qui, à défaut d'être directement observables, peuvent tout au moins être *éprouvés* (art. 33). Mais ceux-ci ne peuvent pas plus servir de fondement à une classification. La raison ne réside plus dans les limites accidentelles de nos moyens de connaissance, elle est d'ordre métaphysique. La spécification des mouvements des esprits ne produirait précisément qu'une spécification du mouvement des esprits. Elle ne pourrait jamais conduire à une classification des *passions*, qui relèvent de l'âme et non du corps. Si l'on s'en tient en effet au dualisme strict qui préside à la *Dioptrique* (AT VI, 112) et aux *Méditations* (en particulier AT IX, 19-21), il n'y a jamais qu'une correspondance entre les mouvements du corps et les pensées de l'âme. De même

que la connaissance des objets du monde ne permettrait pas à elle seule de constituer un dictionnaire, puisque rien, aucun rapport de causalité ou de ressemblance, ne lie la chose au mot qui la désigne, de même, rien ne peut nous conduire des mouvements du corps aux passions de l'âme, puisque, en droit, chacun est substantiellement indépendant de l'autre.

Le modèle du langage qui préside à la conception de l'union de l'âme et du corps ¹ doit ici être pris au sérieux. L'association d'un mouvement du cerveau à une affection est parfaitement arbitraire.

Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte que ce même mouvement dans le cerveau [dû à l'agitation des nerfs du pied] fit sentir toute autre chose à l'esprit : par exemple, qu'il se fit sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelqu'autre endroit entre le pied et le cerveau, ou enfin quelqu'autre chose telle qu'elle peut être ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps que ce qu'il lui fait sentir. (*Méditations*, VI, AT IX, 70.)

Il serait absurde, dira-t-on, que cette agitation des nerfs, sous l'effet d'une cause très dangereuse et très nuisible au pied, excitât en notre âme l'idée de $\sqrt{2}$, voire passe totalement inaperçue. Mais cette absurdité n'existe que parce que nous avons implicitement abandonné le point de vue mécaniste au profit d'un point de vue finaliste, qui pour être courant n'en est pas moins récusé par Descartes (*ibid.*, p. 67-68). Il n'est pas absurde en soi qu'une machine soit incapable de réagir à la destruction d'une de ses parties, voire entonne à cette occasion *Au clair de la lune*. Une autre correspondance aurait simplement *moins bien contribué à la conservation du corps*. Le lien ne nous semble donc normal, conforme à ce que nous pouvons souhaiter, que parce que d'une part nous adoptons sur le corps un point de vue qui nous conduit à l'appréhender comme un tout, et non comme une somme

1. *Traité du monde*, I ; *Dioptrique* (AT VI, 112-113) ; lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.

Troisième partie

149.	De l'estime et du mépris	193
150.	Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration	194
151.	Qu'on peut s'estimer ou mépriser soi-même	194
152.	Pour quelle cause on peut s'estimer	194
153.	En quoi consiste la générosité	195
154.	Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres	195
155.	En quoi consiste l'humilité vertueuse	196
156.	Quelles sont les propriétés de la générosité ; et comment elle sert de remède contre tous les dérèglements des passions	196
157.	De l'orgueil	197
158.	Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité	198
159.	De l'humilité vicieuse	198
160.	Quel est le mouvement des esprits en ces passions	199
161.	Comment la générosité peut être acquise	201
162.	De la vénération	202
163.	Du dédain	202
164.	De l'usage de ces deux passions	203
165.	De l'espérance et de la crainte	203
166.	De la sécurité et du désespoir	204
167.	De la jalousie	204
168.	En quoi cette passion peut être honnête	205
169.	En quoi elle est blâmable	205
170.	De l'irrésolution	206
171.	Du courage et de la hardiesse	207
172.	De l'émulation	207
173.	Comment la hardiesse dépend de l'espérance	208
174.	De la lâcheté et de la peur	208
175.	De l'usage de la lâcheté	209
176.	De l'usage de la peur	209
177.	Du remords	210
178.	De la moquerie	210
179.	Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs	211
180.	De l'usage de la raillerie	211
181.	De l'usage du rire en la raillerie	211
182.	De l'envie	212
183.	Comment elle peut être juste ou injuste	212
184.	D'où vient que les envieux sont sujets à avoir le teint plombé	213
185.	De la pitié	214

186.	Qui sont les plus pitoyables	214
187.	Comment les plus généreux sont touchés de cette passion	214
188.	Qui sont ceux qui n'en sont point touchés	215
189.	Pourquoi cette passion excite à pleurer	215
190.	De la satisfaction de soi-même	216
191.	Du repentir	217
192.	De la faveur	217
193.	De la reconnaissance	218
194.	De l'ingratitude	218
195.	De l'indignation	219
196.	Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié et quelquefois à la moquerie	219
197.	Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration et n'est pas incompatible avec la joie	220
198.	De son usage	220
199.	De la colère	221
200.	Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir	221
201.	Qu'il y a deux sortes de colère ; et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première	222
202.	Que ce sont les âmes faibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre	223
203.	Que la générosité sert de remède contre ses excès	224
204.	De la gloire	224
205.	De la honte	225
206.	De l'usage de ces deux passions	225
207.	De l'impudence	225
208.	Du dégoût	226
209.	Du regret	227
210.	De l'allégresse	227
211.	Un remède général contre les passions	227
212.	Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie	229
	<i>Notes</i>	231
	<i>Bibliographie</i>	281
	<i>Chronologie</i>	287