

# La classification cartésienne des passions

David Meunier, *Université du Québec à Trois-Rivières*

*Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, à laquelle sont subordonnées plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs ou forment des maximes, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs et fournissent des lois pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable<sup>1</sup>.*

Emmanuel Kant

Que la philosophie cartésienne défende une forme radicale du dualisme de substance est aujourd'hui un fait bien connu. Cependant, une certaine lecture de *Les passions de l'âme*<sup>2</sup> et de la correspondance entre Descartes et Élisabeth de Bohême semble remettre en cause la radicalité de ce dualisme.

Dernier ouvrage de Descartes à être publié de son vivant<sup>3</sup>, *Les passions de l'âme* se veut surtout œuvre d'un homme de science. C'est, du moins, ce que son auteur laisse entendre dans les lettres-préface introduisant le traité : « mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien<sup>4</sup> ». Du coup, on y voit la tentative d'expliquer les passions comme des phénomènes naturels, c'est-à-dire en en déterminant les causes sans pour autant les étiqueter comme bonnes ou mauvaises, tâche qui incombe plutôt au philosophe moral. Ce qui ne signifie pas cependant qu'en est exclue toute considération d'ordre moral. La morale est « le dernier degré de la sagesse<sup>5</sup> » et Descartes, dans l'architectonique du savoir, a déjà « tâté » des autres sciences. Rien d'étonnant, alors, à ce qu'il s'attarde désormais à « la plus haute et la plus parfaite morale<sup>6</sup> ».

Le traité voit le jour à l'occasion de la correspondance que celui-ci entretient avec Élisabeth de Bohême, fille de Frédéric V. On sait qu'ils se sont rencontrés à La Haye en 1642, où Élisabeth et sa famille, alors en exil, se sont réfugiées. Depuis lors, ils n'auront cessé d'échanger, par lettre, des préoccupations d'ordre philosophique. Car Élisabeth, fille d'un roi déchu, est surtout une femme cultivée, dont les intérêts se portent avant tout vers la morale. Or, la morale par provision que Descartes professe dans le *Discours de la méthode* lui est insuffisante. Aussi Descartes se fait-il fort, après une lecture commune du *De vita beata* de Sénèque, de lui composer un petit traité sur la matière, première esquisse du véritable traité, qui parviendra vraisemblablement à Élisabeth en mars 1646. Par la suite, Descartes continuera à travailler sur ce traité qui, face à l'insistance de quelques amis, sera finalement publié, comme nous l'avons dit, quelques mois à peine avant sa mort. C'est sous cette forme qu'il parviendra jusqu'à nous.

Cet article s'efforce d'analyser les principes sur lesquels Descartes établit sa classification et son dénombrement des passions dans la version définitive du traité. Nous examinerons d'abord la notion et le phénomène de passion comme tel, qui n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté, puis nous aborderons tour à tour trois critères de spécification des passions. Nous terminerons finalement par l'analyse du phénomène de l'union de l'âme et du corps, fondamental pour une compréhension adéquate des passions dans l'œuvre de Descartes. Nous soutiendrons à cette occasion que la problématique des passions amène Descartes à clarifier la nature de cette union d'une manière qui remet en question la radicalité du dualisme de substance qu'il défend dans ses ouvrages antérieurs.

Les différentes tentatives d'établir une classification des passions sont aussi nombreuses que variées dans leurs méthodes. Néanmoins, quantité de philosophes s'entendent pour dire que certaines d'entre elles sont primitives, genre dont les autres passions forment les espèces, ou encore à partir desquelles il est possible de dériver toutes les autres. Bien sûr, tous ne s'accordent pas sur le nombre de ces passions primitives. Zénon de Cittium, par exemple, père du stoïcisme et fondateur du Portique, auteur, selon Diogène Laërce, d'un traité « Des Passions<sup>7</sup> », en dénombre quatre : la peine, la crainte, le désir et le plaisir. Thomas d'Aquin, de son côté, en rapporte onze : l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir, la fuite, l'espoir, le désespoir, la crainte, l'audace et la colère<sup>8</sup>. Descartes, quant à lui, range parmi les passions primitives l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Son compte se limite donc à six.

Si aucun d'entre eux ne s'accorde à savoir quelles passions doivent figurer parmi les primitives et quel est leur nombre, chacun exprime cependant par leur classification la nécessité d'en venir sur ce sujet à un certain ordre, ordre permettant de jeter les bases d'une science nouvelle ou, pour mieux dire, d'un traitement rationnel des passions.

### *De la notion de passion*

Un néophyte s'intéressant à la question des passions pourrait à bon droit demander, sans que son interrogation paraisse ridicule : qu'est-ce qu'une passion ou qu'entendons-nous par ce terme ? Poussant ses recherches un peu plus loin, il découvrirait avec étonnement qu'en effet ce mot recoupe, selon les auteurs et les époques, plusieurs acceptions différentes.

Dans notre langue, « passion » dérive du latin « *passio* » signifiant « souffrance », « maladie », qui lui-même est tiré du verbe « *pati* », dont la signification est « souffrir », « endurer », « subir ». C'est cette signification que l'on retrouve généralement chez les stoïciens<sup>9</sup>. Ainsi, pour Zénon, « la passion est un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature<sup>10</sup> ». Par contre, à côté d'elles se retrouvent les bonnes affections, qui elles sont raisonnables, et dont les trois primitives sont la joie, la circonspection et la volonté.

De son côté, Descartes appelle passions « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits<sup>11</sup> ». Cette définition, cependant, ne nous donne qu'une vague idée du phénomène que nous cherchons à décrire. Ce qu'il faut ajouter, d'abord, c'est que pour Descartes, toute passion possède un aspect passif et du même coup s'oppose, conceptuellement, aux actions de l'âme ou du corps. Ce qui ne signifie pas pour autant que Descartes ignore la présence en l'âme d'une affectivité active, comme le fait d'ailleurs remarquer Michelle Beyssade<sup>12</sup>. En effet, il est certaines passions que l'âme ne subit pas, mais dont elle est la cause. Telles sont les « émotions de l'âme », qui se distinguent précisément par cette caractéristique des autres passions : « J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même<sup>13</sup> ». C'est là où se noue la distinction entre les passions proprement dites et les émotions intérieures. Ce qui les distingue, ce sont les causes qui les font naître. Les émotions intérieures sont causées par l'âme elle-même, et révèlent donc l'aspect actif de l'âme, parce qu'elles sont en fait les perceptions de nos volontés. Toutes les actions de l'âme, aux dires de Descartes, sont des volontés. Mais dans la perception de ces volontés, la conscience se fait réflexive. L'âme se retourne vers elle-même pour contempler son activité propre et se fait passive dans le sentir de cette activité. Ainsi, si Descartes nomme aussi ces émotions de l'âme des passions, c'est qu'il use parfois de ce terme de manière générale, et parfois de manière plus concise, de sorte que, si dans un premier temps « passion » renvoie à tous les phénomènes de la sensibilité, il ne finit plus que par désigner ceux qui se rapportent à l'âme, qui sont sentis comme en l'âme même.

Leur sont donc opposés les sentiments<sup>14</sup> que l'on rapporte aux objets extérieurs, tels les odeurs, les sons, les couleurs, et ceux que l'on rapporte à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. De plus, contrairement à ceux-ci, chaque passion est en étroite relation avec un acte d'évaluation. Elles impliquent donc conséquemment la présence d'un jugement. « Chez Descartes en revanche, comme au reste chez Spinoza, la passion est corrélative d'un acte d'évaluation<sup>15</sup> ». La situation est identique dans le cas des émotions de l'âme : « S'il importe de distinguer les passions proprement dites des émotions de l'âme qui ne doivent rien au corps (art.147 ; lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647), celles-là ne s'en réfèrent pas moins à un acte de jugement, quand même il se donnerait toujours comme déjà fait<sup>16</sup> ».

Ainsi l'admiration naît de ce que nous *jugeons* un objet nouveau, ou bien différent de ce que nous connaissons de lui ou de ce que nous supposons qu'il devait être. L'estime et le mépris, de ce que nous *considérons* l'objet sur lequel il porte comme grand ou non. L'amour et la haine, du fait que leur objet nous est *représenté* comme bon ou mauvais à notre égard ; et ainsi de suite à travers l'ensemble du traité des passions<sup>17</sup>. Mais les passions ne sont pas uniquement corrélatives d'un jugement. Elles affectent tout autant que ce dernier la volonté, cependant non pas en la violentant, car « la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte<sup>18</sup> », mais en incitant les hommes « à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps<sup>19</sup> ». Car l'intérêt que prend l'âme pour le corps est fondamental pour une compréhension adéquate du rôle des passions dans la philosophie de Descartes. Nous verrons d'ailleurs plus loin en quoi consiste ce rôle.

Nous arrivons donc finalement, au terme de ces considérations, à une certaine détermination de ce phénomène de la sensibilité que sont les passions<sup>20</sup>, détermination qui nous permet maintenant d'aller plus avant dans notre inspection des caractéristiques propres aux passions dans la philosophie cartésienne.

### *Critères de spécification des passions*

Nous avons vu que parmi les passions prises en leur sens le plus général, on peut distinguer en un premier temps celles qui se rapportent aux objets externes, celles qui se rapportent au corps par la suite, puis, finalement, celles qui se rapportent à l'âme. Nous ne nous attarderons dans cette partie qu'à la dernière de ces catégories, en cherchant à mettre en relief les critères dont Descartes use pour différencier les passions les unes des autres.

Le premier des critères sur lequel repose la classification cartésienne des passions concerne le caractère de nouveauté des différents objets auxquels se rapportent les passions ou sur la manière dont ces objets sont considérés. Il ne s'applique cependant qu'à l'admiration et ses espèces. Ce à quoi se rapporte l'admiration<sup>21</sup>, c'est l'objet qui nous paraît nouveau, rare ou extraordinaire. Si, d'un objet que nous admirons, nous considérons la grandeur ou la petitesse, alors naît respectivement l'estime ou le mépris. Par contre, si l'objet que nous estimons ou méprisons est considéré comme une cause libre, c'est-à-dire capable de bien ou de mal (par exemple, Dieu ou l'être humain), alors naît plutôt la vénération ou le dédain. Mais c'est qu'alors nous appliquons le troisième critère de classification des passions aux espèces de passions dérivées de l'admiration. Nous verrons bientôt la nature de ce critère. Ce qu'il faut ajouter pour l'instant, et qui peut paraître étrange eu égard au choix du terme « primitif » pour désigner ces passions, c'est que la classification cartésienne des passions établit une hiérarchie au sein des six passions primitives. Ainsi, si le critère de nouveauté ne s'applique qu'à l'admiration, il est également exact de dire que l'admiration n'est soumise qu'à ce seul critère, et échappe aux deux autres. En ce sens, l'admiration est la plus absolue des passions primitives, puisqu'elle n'est soumise qu'à un critère qui lui est spécifique.

Plus important est le critère qui permet de classer les passions selon le moment du temps vers lequel elles sont dirigées : « mais, afin de les mettre par ordre, je distingue les temps<sup>22</sup> ». Ainsi le désir est-il toujours dirigé vers le futur, puisque nous ne désirons jamais un bien que nous possédons présentement, car sa possession annule précisément le désir que nous en avons. Il nous est tout aussi impossible de désirer un bien passé, car le passé est immuable, et quand bien même nous désirerions posséder à nouveau ce bien, cette possession n'est possible que dans un éventuel futur. La peur, elle aussi, est dirigée vers l'avenir. Je ne puis m'effrayer des choses passées, puisqu'elles ne sont plus. Je ne puis davantage craindre un mal présent, car je le subis actuellement et n'ai donc plus à craindre qu'il survienne. D'un autre côté, le regret est constamment dirigé vers le passé. Nous ne regrettons pas une chose ou une action qui n'est pas survenue ou qui survient actuellement. On pourrait bien sûr objecter que certaines formules laissent entendre le contraire, comme lorsqu'on dit à quelqu'un : « je regrette l'action que j'ai à poser à votre égard ». Mais c'est qu'alors l'action à poser nous paraît inéluctable, et que nous ne pouvons plus l'éviter. Or l'inéluctabilité de cet acte s'est nouée bien avant le moment où l'action est posée, de sorte que le regret se porte davantage sur le moment où l'acte est devenu inévitable que sur celui où il s'accomplit. On remarque donc, par ces exemples, que s'effectue une classification des passions selon qu'elles sont dirigées vers le passé, le présent ou le futur.

Le dernier critère sur lequel nous nous attarderons, de loin le plus important, recoupe une distinction déjà établie dans les *Méditations métaphysiques*. En effet, outre l'admiration et ses espèces, toutes les autres passions sont distinguées les unes des autres par ce seul critère, à savoir la considération du bien et du mal ou, autrement dit, de ce qui nous est utile ou nuisible.

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté<sup>23</sup>.

S'ensuit alors un dénombrement plus ou moins rigoureux des diverses passions que Descartes explore. Ainsi l'amour et la haine sont excités en nous selon que nous considérons que nous sommes sujets à

un bien ou un mal. Nous éprouvons du désir envers un bien que nous cherchons à acquérir, ou nous désirons éviter un mal qui nous semble imminent. L'espérance et le désespoir proviennent de la forte ou la faible possibilité qu'un bien qu'on désire nous advienne. La joie et la tristesse, d'un bien ou d'un mal présent, « qui nous est représenté comme nous appartenant<sup>24</sup> ». Nulle passion n'échappe à ce critère, hormis l'admiration et les passions qui en découlent. C'est pourquoi entre autres il revêt une telle importance. D'autant plus qu'il s'appuie sur le phénomène de l'union de l'âme et du corps, question fondamentale de l'œuvre cartésienne, mais dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent. Cependant, afin de bien comprendre la portée de ce critère, et de le mettre en perspective à l'intérieur de la philosophie cartésienne, il nous faut dès maintenant examiner la question de ces deux substances et de leur interaction.

### *De l'union de l'âme et du corps*

Pascale d'Arcy, au début de son introduction au traité des passions, écrit à propos de la distinction métaphysique de l'âme et du corps qu'il s'agit de l'optique principale permettant de distinguer les passions et d'en saisir la nature : « 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<sup>25</sup> ». D'entrée de jeu, d'ailleurs, Descartes en souligne l'importance : « il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous<sup>26</sup> ».

Quelles sont donc les modalités d'une telle union et quelles sont les caractéristiques qui la rendent si importante à l'égard des passions ? On le sait, l'âme s'avère une substance distincte du corps qui, en principe, peut subsister de manière indépendante. La chose est également vraie du corps, comme le démontre, selon Descartes, l'existence des animaux, qui sont dépourvus de raison et, du coup, d'un esprit ou d'une âme : « car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes<sup>27</sup> ». On pourrait objecter que chez l'homme, l'expérience de la mort montre que le corps cesse de fonctionner lorsque l'âme le quitte et que par conséquent, elle est nécessaire à son fonctionnement. Or Descartes, à l'article 6 du traité des passions, met précisément en garde le lecteur contre ce genre d'argument.

Ainsi, nous voilà face à deux substances distinctes, susceptibles de subsister l'une sans l'autre mais qui, par l'intervention de Dieu, se trouvent de fait unies. Mais l'âme occupe-t-elle l'entièreté du corps, ou bien loge-t-elle en une de ses parties ? En fait, l'union de l'âme au corps est à la fois globale et locale. Globale d'abord car, sans cette modalité de l'union, la sensibilité, et partant les passions, serait impensable :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau [...]<sup>28</sup>.

Mais l'union de l'âme et du corps est aussi locale, fait imposé par la nature du corps. Car si l'âme est indivisible, le corps lui au contraire l'est, de sorte que chaque partie exerce une fonction qui lui est spécifique. Il y aura donc, de par la constitution du corps, une partie qui constituera le siège principal de l'âme. Or, « l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties<sup>29</sup> ». Cette petite partie du cerveau, celle en laquelle l'âme se loge, est pour Descartes la glande pinéale : « Concevons donc ici que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres<sup>30</sup> ».

Reste à déterminer comment ces deux substances interagissent. La réponse est fournie par Descartes à l'article 34 du traité des passions.

Ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons

qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais qu'elle peut être aussi diversement mue par l'âme... Comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme... elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres<sup>31</sup>.

Cette interaction cependant reste problématique, comme le souligne d'ailleurs Pascale d'Arcy<sup>32</sup>, car on peut à bon droit demander comment un esprit, c'est-à-dire une substance incorporelle, peut agir sur le corps, et vice-versa. Néanmoins, il s'agit pour Descartes d'un fait indubitable que l'esprit agit sur le corps (les actes volontaires le démontrent), comme il est tout aussi indubitable que le corps agit sur l'âme, situation qui cette fois-ci est démontrée par le fait que l'âme prend intérêt à son corps. Mais nous touchons là un point qui va nous permettre maintenant d'expliquer l'importance de l'union dans la compréhension des passions et la nature de cette interaction entre l'âme et le corps.

### *La conservation du corps*

Comme nous venons juste de faire remarquer, l'âme unie à un corps prend intérêt à ce corps. Cet intérêt, qui n'est possible que grâce à l'union de ces deux substances, est pour Descartes institué par Dieu, de sorte que les motifs n'ont pas à en être interrogés<sup>33</sup>. Or cet intérêt, nous dit Descartes, s'exprime par un désir naturel de conservation.

Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire [...] <sup>34</sup>.

Il existe donc en l'homme un élan naturel et spontané, qui lui fait concevoir comme un bien la conservation de son corps. C'est pourquoi l'homme considère comme un bien ce qui lui est convenable et comme un mal ce qui lui est nuisible : « parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie<sup>35</sup> ». Or cette distinction recoupe précisément le troisième critère que nous avons exposé précédemment. En effet, le bien et le mal que nous considérons être fait à notre égard repose principalement sur le fait qu'une chose est utile ou nuisible à la conservation, de sorte que la classification ébauchée dans *Les passions de l'âme* repose en partie sur une distinction déjà établie dans les *Méditations métaphysiques*. Le traité des passions par contre va plus loin. Plutôt que simplement s'interroger à savoir quelles passions répondent à cet intérêt de l'âme pour le corps, intérêt qui se manifeste par ce besoin de conservation, il examine le bien et le mal sous toutes leurs facettes. Il en envisage les causes, l'objet auquel il se rapporte, l'opinion que les autres en ont. Ainsi la faveur et l'indignation sont excitées en nous par un bien ou un mal fait à d'autres. L'envie et la pitié naissent du fait que nous estimons quelqu'un indigne d'un bien ou d'un mal qui lui arrive. L'espérance et la crainte, quant à elles, par la possibilité d'un bien ou d'un mal, et non par le bien ou le mal en tant que tel. Or cette classification, bien qu'elle s'appuie sur la distinction utile-nuisible relative à notre conservation, la dépasse. En effet on voit mal comment, par exemple, un bien qui est fait à un autre, et qui excite la faveur, peut être utile à la conservation de celui qui éprouve cette passion. La chose est identique pour l'indignation. De plus le mal que nous accomplissons, bien qu'il puisse nous porter préjudice, ne nous est pas toujours néfaste. Je puis mentir au juge pour m'éviter la peine de mort et, si j'y montre assez d'habileté, réussir. Dans ce cas, même si l'on peut admettre que j'ai mal agi, j'ai certainement prolongé mon existence et contribué à ma conservation. Les exemples du genre sont nombreux et ils font voir à notre avis l'insuffisance du critère de distinction des passions ébauché dans les *Méditations métaphysiques*. On comprend donc dès lors que Descartes, dans *Les passions de l'âme*, ne s'en tienne pas là et se décide à explorer toutes les modalités du bien et du mal, plutôt que simplement considérer ce qui est utile ou néfaste.

Le critère que l'on retrouve dans les *Méditations métaphysiques* est insuffisant dans la mesure où, selon Descartes, il concerne uniquement la conservation du corps. Ainsi le rôle des passions dans la

philosophie cartésienne à l'époque des *Méditations métaphysiques* ne sert-il que ce propos. Les passions sont, en quelque sorte, des indicateurs de ce qui est utile ou nuisible à cette union de l'âme et du corps. En ce sens, elles n'ont pas un statut spécial relativement aux sentiments de faim, de soif ou de douleur. Mais c'est qu'à l'époque, la problématique des passions n'est pas formulée de manière explicite, et ne pose pas encore problème à la philosophie de Descartes. Cette problématique s'érige au contraire à l'occasion de sa correspondance avec Élisabeth, et amorce ainsi une nouvelle évolution dans la pensée cartésienne. Les passions en viennent donc, à mesure que cet échange épistolaire se développe, à être scrutées à la loupe, de telle manière que, face à l'importance de la question relativement à son œuvre, Descartes se voit contraint de rédiger un traité sur la question, qui prendra de l'importance au fur et à mesure que son argumentation avec Élisabeth se complexifie et s'approfondit.

### *Les passions, fruit de l'union*

Il est un thème que nous n'avons pas abordé et qui cependant s'avère très important, celui de la possibilité des passions. Nous avons dit précédemment que toute passion possède un aspect passif. Nous avons vu aussi que toute passion relève de la sensibilité. Ce que nous n'avons pas spécifié, c'est si la sensibilité relève de l'âme ou du corps. Nous savons que les organes des sens sont corporels et qu'ils sont excités généralement par les objets qui sont hors de nous. On peut donc penser que la sensibilité relève du corps. Néanmoins, la sensibilité est pour Descartes une sorte d'intellection, et nous savons que les corps ne pensent point. « Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles sont attachées<sup>36</sup> ».

Cet extrait démontre assez clairement que la sensibilité relève à la fois de l'âme et du corps, donc n'est possible que par leur union. En effet, la sensibilité est une « faculté de penser », une sorte d'« intellection ». Elle relève donc de l'âme. Mais elle ne fait pas partie de mon essence, puisque je puis très bien m'imaginer sans elle. Il faut donc qu'elle relève également d'autre chose, autrement dit du corps. Reste à savoir comment cette double nature est possible. Or, ce que nous apprend Descartes, c'est que chacun joue un rôle dans la sensibilité.

De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté, active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement quelle soit en quelque substance différente de moi...Et cette substance est ou un corps, ou c'est Dieu même [...]<sup>37</sup>.

S'ensuit alors un raisonnement au bout duquel Descartes en conclut, du fait que Dieu n'est pas trompeur et que cette faculté active me semble siéger dans le corps, qu'elle y réside effectivement. Voilà donc que se précise la nature de la sensibilité. Ni totalement phénomène du corps, ni totalement phénomène de l'âme, elle participe des deux et n'est possible que par leur union. Les passions, qui en relèvent, sont donc le témoignage dans notre vie quotidienne de ce mystère de l'union d'une âme et d'un corps. Mais quelle est la nature de cette union ? Comme nous l'avons vu, les passions et les émotions intérieures se distinguent par leurs différentes causes. Ce qui fait la spécificité des passions prises en un sens plus étroit est préfiguré dans l'intention de Descartes de les traiter, comme nous l'avons dit précédemment, en physicien. Cette intention constitue l'aspect novateur de la tentative d'explicitation cartésienne des passions. En effet, si depuis Thomas d'Aquin la tradition considère les passions d'abord et avant tout comme des phénomènes psychiques, qui peuvent avoir des incidences sur le corps, c'est-à-dire qu'elle considère que les passions sont des actions de l'âme ayant des effets sur le corps, alors Descartes procède à un complet renversement de cette tradition thomiste en inversant le rôle de l'âme et du corps dans notre vie intérieure. Le corps devient l'agent et l'âme le patient, lorsqu'on a affaire aux passions. Descartes défend cette position dès le début du traité des passions. Ainsi le lien entre les passions de l'âme et les actions du corps ne relève pas de l'occasionalisme ou d'un principe d'harmonie préétablie. C'est un lien *causal*. Dans la chaîne

causale<sup>38</sup>, les corpuscules que sont les esprits animaux sont la cause prochaine et dernière des passions qui affectent l'âme.

### Conclusion

Pour Descartes, passions et émotions se chevauchent, sans toutefois se confondre. Si les passions sont purement passives et les émotions de l'âme actives, toutes deux possèdent cependant leur valeur existentielle intrinsèque qu'il ne faut pas négliger. Elles permettent de définir, entre autres choses, la nature de l'homme, en permettant d'explicitier le phénomène de l'union de l'âme au corps. Le caractère novateur de l'analyse cartésienne des passions tient au fait qu'il spécifie la nature de cette union et remet en cause la radicalité du dualisme cartésien. Le corps et l'âme interagissent, et cette interaction est causale. De la lecture de la correspondance avec Elisabeth se dégage l'impression que le dualisme n'est plus considéré comme étant métaphysique, mais plutôt méthodologique ou épistémologique. Car l'union de l'âme et du corps n'est pas envisagée dans cette correspondance comme une union de composition, dérivée d'un mélange entre deux substances primitives, mais comme une notion primitive en elle-même, qu'il faut expliquer indépendamment du corps ou de l'âme<sup>39</sup>. Cette union permet au corps d'agir sur l'âme par le biais des passions, qui relèvent de cette union. Mais, pourrait-on toujours objecter, comment une substance spirituelle peut-elle affecter une substance étendue ? Leur interaction ne demeure-t-elle pas problématique ? Si le dualisme est épistémologique ou méthodologique, alors la question ne se pose pas. Et de fait, la réalité humaine est telle que l'âme est toujours jointe au corps. Or, nous dit Descartes, une âme jointe à un corps n'est autre qu'une âme étendue, et donc qui peut agir sur le corps qu'elle habite.

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Quadrige/PUF, 2000, p. 17.

<sup>2</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 302 p.

<sup>3</sup> Il est publié en novembre 1649 à Amsterdam.

<sup>4</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 98.

<sup>5</sup> René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2009, 400 p.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, Paris, Gallimard, 1997, vol.1, p. 51.

<sup>8</sup> R. P. Sertillanges, *La philosophie morale de St Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1961, 433 p.

<sup>9</sup> Bien sûr pour les stoïciens grecs, tels par exemple Zénon ou Cléanthe, l'analyse étymologique précédente ne s'applique pas. Cependant l'équivalent grec « pathos » possède la même signification.

<sup>10</sup> *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 51.

<sup>11</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 117

<sup>12</sup> Michelle Beyssade, « Descartes », *Gradus philosophique*, Paris, GF-Flammarion, 1996, pp. 157-186.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>14</sup> Le mot « sentiment » est utilisé par Descartes pour désigner les phénomènes de la sensibilité, et non pas simplement les émotions telles l'amour ou la haine, comme nous avons coutume de le faire aujourd'hui.

<sup>15</sup> Voir l'introduction de Pascale d'Arcy dans *Les passions de l'âme, op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>17</sup> Voir art. 58 pour le désir, l'espérance, la crainte, la jalousie, le désespoir, l'assurance. Art. 61 pour la joie et la tristesse. Voir aussi, subséquemment, art. 62-63-66-70-79-83-85-86-92-95-102-103-150-165.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>20</sup> En y incluant aussi les émotions de l'âme.

<sup>21</sup> Au XVII<sup>ème</sup> siècle, le terme admirer signifie « ...regarder avec étonnement quelque chose de surprenant ou dont on ignore les causes ». Voir *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 135.

<sup>22</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 137.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>27</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Le livre de poche, p. 92.

<sup>28</sup> *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 119.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 189.

- 
- <sup>30</sup> *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 121. Descartes parle ici des esprits animaux qui « ne sont que des corps, et ils n'ont d'autres propriétés sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau » (art. 10).
- <sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.
- <sup>32</sup> Voir Pascale d'Arcy, « Introduction » dans René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1996, 302 p.
- <sup>33</sup> « Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ». *Les passions de l'âme, op. cit.*, p. 23, note 1.
- <sup>34</sup> *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 191.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 183-185. Descartes semble faire un usage synonymique des termes « convenable » et « utile ». Malheureusement, une analyse lexicale de l'utilisation de ces termes chez Descartes aurait largement dépassé le cadre de cet article, c'est pourquoi nous l'acceptons sans discussion.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 175.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 177.
- <sup>38</sup> Voir à ce sujet Carole Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, 274 p.
- <sup>39</sup> Voir René Descartes, « Correspondance avec Élisabeth-Descartes à Élisabeth-Egmond du Hoef, 21 mai 1643 » [En ligne], [http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance\\_avec\\_%C3%89lisabeth\\_-\\_Descartes\\_%C3%A0\\_%C3%89lisabeth\\_-\\_Egmond\\_du\\_Hoef,\\_21\\_mai\\_1643](http://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_avec_%C3%89lisabeth_-_Descartes_%C3%A0_%C3%89lisabeth_-_Egmond_du_Hoef,_21_mai_1643)