



# PHARES

Vol. XXIII    n° 2    Automne 2023

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

*Direction, comité éditorial et rédaction :*

Ann-Sophie Gravel

Solène Peltier

*Élaboration du dossier :*

Angela Ferraro

*Infographie :*

Jérôme Simon

*Nous remercions nos partenaires :*

La Faculté de philosophie de l'Université Laval ; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS) ; L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP) ; La Société de philosophie du Québec (SPQ) ; L'Association générale des étudiantes et étudiants pré-gradué(e)s en philosophie (AGEEPP).



Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un dossier proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de Phares est disponible en version électronique dans la section *Parutions* de son site web ; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

# Table des matières

## *Les passions à l'époque moderne*

Dossier thématique élaboré par Angela Ferraro

- 9 Introduction : Les passions à l'époque moderne  
ANGELA FERRARO
- 17 Désir ou amour? Sur l'article 90 des *Passions de l'âme* de Descartes  
MARIE LENOBLE
- 35 L'ordre des passions selon Descartes et Spinoza : le cas de l'admiration  
OLIVIER DESMEULES
- 53 La constitution d'une science des affects chez Spinoza : sur la préface  
de la troisième partie de l'Éthique.  
GABRIEL PEREIRA GIOPPO
- 73 Le rôle de l'exemple stoïcien dans la philosophie des passions de Ma-  
lebranche  
EVELYNE RUELLAND
- 89 Les principes humiens à l'épreuve dans la *Dissertation sur les passions*  
RÉMI FORMOSA



*Les passions à l'époque  
moderne*



# Introduction : Les passions à l'époque moderne

ANGELA FERRARO, *Professeure adjointe de Philosophie moderne à la Faculté de Philosophie l'Université Laval, Co-chercheuse au Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Première Modernité (CIREM 16-18) et Associée à l'Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (IHRIM-Ens de Lyon).*

Depuis quelque temps, les émotions font l'objet d'un intérêt très vif en philosophie<sup>1</sup>, notamment grâce à la prolifération d'échanges fructueux entre chercheurs de multiples horizons (allant des neurosciences à la science politique, en passant notamment par la psychologie et la sociologie). Il est de plus en plus reconnu que beaucoup, sinon la plupart, des grands philosophes de la tradition ont réfléchi aux émotions, d'une façon qui reflète souvent des perspectives et des approches théoriques très différentes. Il s'agit, en somme, d'un domaine de recherche en plein essor, comme l'attestent le nombre important de publications sur le sujet qui ont vu le jour dans les deux dernières décennies : plusieurs volumes s'attachent à reconstruire l'histoire des émotions<sup>2</sup>, et certains d'entre eux vont jusqu'à l'aborder dans une perspective interdisciplinaire<sup>3</sup>. On peut noter qu'il existe même une collection entière, *Emotions in History*, chez Oxford University Press<sup>4</sup>, ainsi qu'une revue spécialisée, *Emotions : History, Culture, Society*, chez l'éditeur Brill<sup>5</sup>. Surtout en contexte anglosaxon, on parle couramment d'*émotions*, y compris pour des époques, dont la première modernité, pendant lesquelles on avait plutôt tendance à parler de *passions*<sup>6</sup>. A-t-on affaire ici à une opération légitime, ou bien est-on en train de projeter des catégories linguistiques et conceptuelles contemporaines sur les auteur·trice·s et les textes du passé? Un problème qui se pose d'emblée, lorsqu'on se penche sur le sujet dans la tentative de répondre à cette question, est celui de la variété lexicale et de l'instabilité sémantique. Les philosophes modernes ont en effet utilisé une pluralité de termes pour dési-

gner nos états affectifs : parmi les plus courants, on trouve *passions*, *affects*, *émotions*, *sentiments* ou encore *perturbations*.

Pour mieux situer ces usages variés, à la lumière de leur origine historique et de leur justification théorique, cela vaut la peine, en guise d'introduction, de poser quelques jalons, d'identifier des tournants majeurs et d'esquisser des grandes tendances<sup>7</sup>. *Passion*, en français et en anglais, comme *passio* en latin, vient du grec *pathos*. Chez Aristote, ce mot signifie soit l'une des dix catégories de l'être (opposée à la catégorie de l'action), soit le fait, pour l'âme, d'être soumise à quelque chose qui échappe à sa volonté ; dans cette dernière acception, qui est psychologique et se caractérise par sa neutralité sur le plan moral, la passion est une affection de l'âme associée à un état du corps. Chez les stoïciens de langue latine, le terme *passio* coexiste avec celui d'*affectus* et vient se lier à celui de *perturbatio animi* : il acquiert ainsi une connotation négative de *perturbation*, en opposition à ce qui relève de la raison. À l'âge classique (fin XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles), les passions peuvent inclure tout ce qui ne relève ni de la volonté, ni de l'entendement pur, ni à proprement parler de la sensation. Elles peuvent être moralement connotées, dans la mesure où elles se rapportent à des vices et à des vertus. En témoignent, entre autres, les *Pensées* (1670) de Blaise Pascal : « Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver [*scil.* de trouver la vérité], à être prêt et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions<sup>8</sup> ». Du point de vue lexical, en latin *affectus* est préféré à *passio* (pensons à Thomas Hobbes) ; en français et en anglais, *passion* s'affirme, mais *émotion* est aussi assez courant, comme l'attestent les *Essais* (entre 1580 et 1588) de Michel de Montaigne : « Il n'est passion qui ébranle tant la sincérité des jugements que la colère. [...] Pendant que le pouls nous bat et que nous sentons de l'émotion, remettons la partie ; [...] c'est la passion qui commande lors, c'est la passion qui parle, ce n'est pas nous<sup>9</sup> ».

Il s'ensuit que parler d'*émotions* dans la première modernité n'est pas forcément un anachronisme, même si les mots *passion* ou *affect* demeurent plus répandus et plus appropriés pour dénoter globalement (dans leurs différents aspects) les phénomènes envisagés par les au-

teur·trice·s de l'époque, et ce au moins jusqu'au seuil des Lumières. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les passions sont de plus en plus conçues comme des facteurs de dynamisme, à la fois à l'échelle individuelle et sociétale, et elles perdent progressivement la connotation négative qui pouvait encore les marquer dans les décennies précédentes. La position que défend Claude-Adrien Helvétius dans son *De l'esprit* (1758) est particulièrement représentative à cet égard : « L'absence totale des passions, si elle pouvait exister, produirait en nous le parfait abrutissement [...]. Les passions sont en effet le feu céleste qui vivifie le monde moral : c'est aux passions que les sciences et les arts doivent leurs découvertes, et l'âme son élévation<sup>10</sup> ». Le changement que l'on constate dans l'appréciation de ces phénomènes, un changement tel que leur conception est de moins en moins associée à l'idée d'irrationalité, fait en sorte que certain·e·s auteur·trice·s préfèrent employer le mot *sentiment* plutôt que celui de *passion*, car celui-ci demeure trop chargé moralement. Toutefois, ni le mot *passion* ni ses implications morales ne disparaissent complètement et l'on en repère les traces, en France, même après la Révolution. Il suffit de considérer l'exemple de l'ouvrage de Germaine de Staël, intitulé *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796) : « Plus l'on travaille à calmer les sentiments impétueux qui agitent l'homme au-dedans de lui, moins la liberté publique a besoin d'être modifiée ; ce sont toujours les passions qui forcent à sacrifier de l'indépendance pour assurer l'ordre<sup>11</sup> ». Pour que le terme *émotion* s'affirme aux dépens des autres que nous avons rencontrés jusqu'ici, et surtout pour qu'il se dépouille de toute référence axiologique, il faudra attendre la philosophie et la psychologie des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>.

Cela ne veut pourtant pas dire que toute approche des passions datant du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles aurait été foncièrement normative. Bien au contraire, certains philosophes de l'époque ont abordé ces phénomènes dans une optique essentiellement descriptive, voire dans un esprit que l'on pourrait qualifier de scientifique. C'est le cas de la plupart des auteurs ayant fait l'objet du séminaire « Recherches en philosophie moderne », intitulé *Les Passions à l'époque moderne*, que j'ai animé à la Faculté de Philosophie de l'Université Laval durant la ses-

sion d'hiver 2023, à savoir : René Descartes, Baruch Spinoza et David Hume. L'autre auteur au programme, Nicolas Malebranche, constitue sans doute une exception en raison de sa dénonciation des erreurs occasionnées par les passions, même si l'explication minutieuse qu'il donne du fonctionnement de la vie affective peut, de fait, être dissociée de toute intention pieuse<sup>13</sup>. Les textes concernés font partie du corpus des classiques de la première modernité sur le sujet. Le traité des *Passions de l'âme*, dont la rédaction doit beaucoup à la correspondance avec Élisabeth de Bohême, est le dernier ouvrage que Descartes publia de son vivant, en 1649. L'*Éthique* de Spinoza, parue de façon posthume (1677), comporte une partie, la troisième, consacrée aux affects. Le cinquième livre de la *Recherche de la vérité*, le principal ouvrage de Malebranche publié la première fois en 1674-75 et plusieurs fois remanié jusqu'à 1712, porte, lui aussi, sur les passions. La *Dissertation sur les passions* de Hume, publiée en 1757, mais probablement composée sept ou huit ans auparavant, reprend dans une perspective nouvelle des sections du livre II de son *Traité de la nature humaine* (1739).

Les cinq contributions réunies dans ce dossier thématique constituent autant d'approfondissements sur les textes mentionnés ci-dessus : elles sont issues non seulement des lectures et des réflexions individuelles, mais aussi des belles discussions qui ont eu lieu pendant les séances du séminaire. L'article de Marie Lenoble prend appui sur l'article 90 des *Passions de l'âme* pour creuser la conception cartésienne de l'amour, comprendre en quoi il se distingue du désir et saisir sa portée morale. Olivier Desmeules met en regard les théories cartésienne et spinoziste des passions, les classements qu'elles proposent et leurs objectifs respectifs en se concentrant sur le cas significatif de l'admiration. Le texte de Gabriel Pereira Gioppo se penche sur la science des affects que Spinoza déploie dans l'*Éthique* : il explicite ses repoussoirs, ses conditions et ses prémisses théoriques ainsi que sa visée pratique ultime. Évelyne Ruelland porte son attention sur l'exemple stoïcien afin de montrer le rôle qu'il joue dans le cadre du traitement malebranchiste des passions aussi bien que les tensions qu'il est susceptible d'engendrer à l'intérieur même du projet philosophique et théologique de l'oratorien. Rémi Formosa fait voir jusqu'à quel point la *Dissertation sur les*

*passions* peut être tenue pour exemplaire de la manière de philosopher propre à Hume : il analyse les deux premières sections de l'ouvrage en les considérant comme issues de prémisses naturalistes, empiristes et sceptiques. Ces contributions témoignent finalement de l'intérêt, de l'application et de l'autonomie dont ont fait preuve les étudiant.e.s qui ont participé au séminaire, malgré les conditions particulières dans lequel celui-ci s'est déroulé<sup>14</sup>. Je remercie la revue *Phares* de nous avoir offert la précieuse opportunité de garder la trace d'une expérience intellectuelle et humaine qui fut, pour moi, des plus stimulantes et enrichissantes.

- 
1. Je rappellerai juste deux exemples très récents de travaux de synthèse sur le sujet : Samuel Lepine, *La nature des émotions. Une introduction partisane*, Paris, Vrin, 2023 et Christine Tappolet, *Philosophy of Emotion : A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2023.
  2. Voir, entre autres, Alix Cohen et Robert Stern (dir.), *Thinking About the Emotions. A Philosophical History*, Oxford, Oxford University Press, 2017 et Thomas Dixon, *The History of Emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2023.
  3. C'est le cas de Penelope Gouk et Helen Hills (dir.), *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music, and Medicine*, London, Routledge, 2005.
  4. Pour la liste des ouvrages publiés dans le cadre de cette collection, on peut consulter le site internet de l'éditeur : <https://global.oup.com/academic/content/series/e/emotions-in-history-eih/?lang=en&cc=us> (Page consultée le 25 octobre 2023).
  5. Les contenus des numéros parus jusqu'à présent sont accessibles à partir du site internet de l'éditeur : <https://brill.com/view/journals/ehcs/ehcs-overview.xml> (Page consultée le 25 octobre 2023).
  6. Il suffit de parcourir les titres de quelques études publiées récemment pour s'en apercevoir : Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, Stephen Gaukroger (dir.), *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge, 1998, Sabrina Ebbersmeyer (dir.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2012, Martin Pickavé et Lisa Shapiro (dir.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval*

- and *Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, Susan Broomhall (dir.), *Early Modern Emotions. An Introduction*, London, Routledge, 2017, Dominik Perler, *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018 et Amy M. Schmitter, « 17th and 18th Century Theories of Emotions », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/> (Page consultée le 25 octobre 2023). En revanche, on aura moins cette impression en parcourant la littérature secondaire francophone : Pierre-François Moreau et Ann Thomson (dir.), *Matérialisme et passions*, Lyon, ENS Éditions, 2004, Pierre-François Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, 2006 et Lucie Desjardins et Daniel Dumouchel (dir.), *Penser les passions à l'âge classique*, Paris, Hermann, 2012.
7. Pour un bilan précis des usages linguistiques il faudrait bien entendu considérer en détail les textes de chaque auteur·trice, alors qu'ici il s'agit plutôt d'esquisser un tableau très général et forcément sommaire. Je renvoie, pour un approfondissement des remarques qui suivent, à Carole Talon-Hugon, *Les passions*, Paris, A. Colin, 2004.
  8. Blaise Pascal, *Pensées*, « Contrariétés », 119-423, dans *Œuvres complètes*, édition Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1973, p. 513. Ce jugement critique ne dit pas tout concernant l'attitude de Pascal envers les passions, qui est fort complexe. Pour approfondir, on peut lire Carole Talon-Hugon, « La question des passions dans l'œuvre de Pascal », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique, op. cit.*, p. 119-145.
  9. Montaigne, *Les Essais*, Livre II, chapitre XXXI « De la colère », édition Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 715. Pour aller plus loin, on peut consulter Bénédicte Boudou, « La langue des passions dans les Essais de Montaigne », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes/Journal of Medieval and Humanistic Studies*, vol. 34, no 2 (2017), p. 279-296.
  10. Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Discours III, chapitre VIII, Verviers, Gérard et Co, 1973, p. 257-258. Sur la conception helvétienne des passions, voir Pierre-François Moreau, « La chevelure de Samson. Helvétius et la puissance des passions », dans Pierre-François Moreau et Ann Thomson (dir.), *Matérialisme et passions, op. cit.*, p. 97-107. Il y a évidemment d'autres philosophes des Lumières, dont Jean-Jacques Rousseau en particulier, pour lesquels ce schéma interprétatif fonc-

tionne moins bien. L'auteur de l'*Émile* (1762) avoue l'absurdité de toute tentative qui consisterait à vouloir dépouiller l'être humain de l'intégralité de ses passions. Cependant, il n'approuve que les passions dites naturelles : « Nos passions naturelles sont très bornées ; elles sont les instruments de notre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjuguent et nous détruisent nous viennent d'ailleurs ; la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Livre IV, édition André Charrak, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 305). Afin de prolonger la réflexion sur les passions chez Rousseau, voir Daniel Tröhler, « Rousseau's *Émile*, or the Fear of Passions », dans *Studies in Philosophy and Education*, 31 (2012), p. 477-489.

11. Germaine de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Paris, Payot et Rivages, 2022, p. 33. À propos de cet ouvrage, voir Marie-Laure Girou-Swidorski, « Entre morale et politique : *De l'influence des passions* de Mme de Staël », dans Sylviane Malinowski-Charles (dir.), *Figures du sentiment : Morale, politique et esthétique à l'époque moderne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 65-76.
12. Sur ce tournant, voir Thomas Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Il convient également de consulter Juanita Feros Ruys (dir.), *Before Emotion. The Language of Feeling, 400-1800*, London, Routledge, 2018.
13. Ce genre de lecture sélective a d'ailleurs concerné l'œuvre malebranchiste depuis sa première réception au XVIII<sup>e</sup> siècle.
14. En effet, certaines séances n'ont pas pu être tenues en raison de la grève menée par le Syndicat des Professeur.e.s de l'Université Laval pendant la session d'hiver 2023.



# Désir ou amour ? Sur l'article 90 des *Passions de l'âme* de Descartes

MARIE LENOBLE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : L'article 90 des *Passions de l'âme* tente de déconstruire une compréhension erronée que plusieurs philosophes avant Descartes ont eue de l'amour. À partir de ce passage, on tentera d'examiner ce qui est véritablement en jeu dans cet article afin de mieux saisir sa critique et parallèlement la portée morale qui lui est sous-jacente. Pour y parvenir, on tentera d'abord de définir la conception cartésienne de l'amour en montrant son caractère double lié au dualisme corps-esprit puis ses trois modes d'être en lien avec le concept d'estime. Cela permettra de comprendre plus clairement la distinction qu'effectue Descartes entre le désir et l'amour afin de saisir la nature de la passion d'agrément mobilisée dans l'article 90. On argumentera enfin en faveur de la valeur éthique de l'amour au sein de la morale cartésienne.

## *Introduction*

À première vue, il semble difficile d'affirmer que l'étude du thème de l'amour chez un philosophe comme Descartes soit d'une importance capitale. En effet, souvent compris d'abord comme un penseur du « je » se découvrant soi-même par l'expérience du *cogito* sans avoir recours à une sphère intersubjective pour prouver sa propre existence, Descartes ne semble pas, a priori, être celui qui a produit une réflexion élaborée sur la thématique de l'altérité. D'ailleurs, comme le remarque Kambouchner, jusqu'en 1647, soit trois ans avant la mort du philosophe, on ne trouve aucune référence à ce thème de l'amour dans ses écrits, à l'exception peut-être de quelques passages mineurs et toujours implicites<sup>1</sup>. Cela dit, à partir de ce moment, plus particulièrement à travers sa correspondance, le thème commence à occuper une place majeure

dans ses réflexions jusqu'à mener à la publication de son *Traité des passions de l'âme* de 1649 où parallèlement se dessinent les traits de sa pensée morale plus définitive. Or, si la morale représente « le dernier degré de la sagesse<sup>2</sup> » comme le montre l'image de l'arbre de la Philosophie de la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, alors on peut se douter que l'étude de l'amour doit être prise au sérieux si on veut bien saisir la pensée de Descartes.

Ainsi, à travers cet exposé, on cherchera à examiner la valeur éthique de l'amour cartésien, et ce, en tentant plus particulièrement d'élucider ce passage singulier de l'article 90 du *Traité des passions de l'âme* :

Mais le principal [agrément] est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même car, avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. [...] et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite<sup>3</sup>.

À partir de ce passage, reprenant assez clairement la célèbre image de l'androgynie du mythe d'Aristophane telle que décrite dans son discours sur l'amour dans le *Banquet* de Platon, on peut, selon moi, saisir les nuances de la doctrine cartésienne de l'amour. Plus précisément, pour y parvenir, il faudra d'abord définir ce qu'entend Descartes par « amour », et ce, en rappelant brièvement son dualisme corps-esprit, les deux types d'amour qui en découlent et notre manière de nous rapporter à trois types d'objets propre à cette expérience. Cela permettra ensuite de mieux voir les distinctions fondamentales entre le désir et l'amour et ainsi mieux comprendre ce qui est véritablement mobilisé dans le passage qui nous intéresse pour notre examen. On pourra finalement se pencher sur la valeur éthique de l'amour en lien avec la

morale définitive cartésienne et plus particulièrement sur les notions de générosité et de liberté.

## 1. Définition de l'amour

### 1.1. Rappel de la distinction entre corps et esprit

Si le thème de l'amour est au cœur de cet exposé, on ne peut parvenir à en donner une description claire et complète si on ne se penche pas d'abord sur l'une des idées fondamentales de la pensée cartésienne : le dualisme corps-esprit. C'est notamment dans son *Discours de la méthode*, que l'on voit apparaître les premiers traits de ce dualisme alors que, comme première certitude, Descartes fait l'expérience de l'indubitabilité du *cogito*<sup>4</sup>. C'est grâce à cette découverte du sujet de sa propre existence en tant que substance pensante que l'être humain en vient à connaître une première partie de son essence. C'est ce qui est nommé la « pensée », c'est-à-dire l'entité où siège l'entendement et la volonté. En d'autres mots, c'est l'esprit ou l'âme dont il est ici question aussi appelé *res cogitans*.

Si cette première entité parvient à se découvrir elle-même et ainsi à développer une certitude de son être, à ce stade, toute matérialité associée à l'être humain reste non assurée. En effet, Descartes écrit : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle<sup>5</sup> ». On peut alors en déduire que si l'âme parvient à un tel constat sans avoir recours à nul moment à une entité matérielle comme le corps, alors, par essence, celle-ci est indépendante de lui.

Cela dit, l'expérience nous apprend qu'une chose matérielle est également rattachée à notre être. Cette chose c'est le corps, ou encore, dans le vocabulaire cartésien, « l'étendue » ou la *res extensa*. Si la matérialité, et par le fait même sa capacité à être située dans l'espace, est probablement la caractéristique la plus importante pour comprendre cette substance, Descartes décrit plus précisément son fonctionnement dans ses *Principes*<sup>6</sup> où le corps est comparé à un automate ou une machine qui accomplit par nécessité ses fonctions grâce aux organes sans avoir besoin d'une quelconque autre entité pour y parvenir. Le corps, tout

comme l'esprit, est ainsi également caractérisé par cette indépendance essentielle.

Cependant, si corps et esprit doivent être compris comme indépendants l'un de l'autre, certains aspects de la vie humaine demeurent tout à fait opaques à la compréhension si l'on s'en tient à un cadre dualiste. Longuement discuté à travers sa correspondance avec la princesse Élisabeth, Descartes propose l'idée de l'union des deux comme réponse à l'aporie rencontrée<sup>7</sup>. Toutefois, cette union, contrairement à la distinction corps-esprit qui se découvrait par la pensée, ne peut se faire l'objet du même mode de connaissance. C'est plutôt par l'expérience, ou si on préfère par la sensibilité, que l'on y parvient<sup>8</sup>. Autrement dit, ce n'est pas rationnellement que l'on parvient à cette découverte, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il s'agit d'une vérité d'un moindre degré. Ainsi, par l'union, on comprend que l'esprit et le corps forment une unité. Ici avec l'union, il faut donc éviter de comprendre l'expérience humaine à partir de la division des deux substances en voulant attribuer à l'une ou l'autre certaines fonctions, car dans le cas de certaines réalités (comme avec les passions) ce n'est qu'avec l'union qu'on peut véritablement les appréhender.

### *1.2. Amour intellectuel vs amour sensitif*

Dans l'article 190, de la quatrième partie des *Principes* de 1644, même si la question de l'amour est à cette époque très loin d'être centrale dans ses écrits, Descartes esquisse les premiers contours de celle-ci<sup>9</sup>. En effet, selon Ribordy et Wienand, l'amour, comme les autres passions de haine, de crainte et de colère, est ici appréhendé comme « une pensée confuse qui n'appartient ni à l'âme seule, ni au corps seul, mais à l'étroite union entre eux<sup>10</sup> ». Cela dit, dans sa lettre à Chanut du 1er février 1647, le philosophe distingue cette fois-ci deux types d'amour : un amour intellectuel ou raisonnable et un amour sensuel ou sensitif<sup>11</sup>.

Comme lorsqu'il était question de l'esprit et du corps, Descartes commence son exploration de la question par l'amour dit intellectuel ou raisonnable. On peut lire à ce sujet :

Je distingue entre l'amour qui est purement intellectuel<sup>12</sup> ou raisonnable, et celle qui est une passion. La première n'est, ce

me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre<sup>13</sup>.

Au moins trois choses sont à remarquer dans ce passage. D'abord, l'amour raisonnable n'est pas une passion et ne relève donc vraisemblablement pas de l'ordre du sentiment. Cela nous informe aussi sur la nature des passions qui doivent être, aussi, rattachées au corps.

Ensuite, l'origine de l'amour se trouve dans l'exercice d'un jugement certes, mais d'un jugement d'ordre moral auquel se joint la volonté qui, on l'a vu précédemment, est également une faculté de la pensée. Notons pour le moment que cette idée de volonté est à distinguer de celle du désir. Autrement dit, à travers l'amour raisonnable, le jugement qui est posé par l'esprit dans l'amour est double. Dans un premier temps, c'est l'entendement qui *perçoit* la nature bonne ou mauvaise de l'objet visé (ou encore convenable ou non), puis, dans un second temps, la volonté entre en jeu afin de consentir de manière libre à ce caractère de convenance pour déterminer si l'âme devrait vouloir s'unir à lui dans un tout<sup>14</sup>. Cela étant dit, peut-être est-il bon de remarquer que plusieurs commentateurs s'entendent pour dire qu'ici, le fait que l'âme perçoive comme convenable un objet visé ne signifie pas pour autant qu'elle trouve une vérité morale objective. En d'autres mots, elle pourrait se tromper sur le bien que représente cette chose. D'ailleurs, Descartes ne fait que mentionner que l'idée dans l'amour raisonnable est « plus claire » que dans l'amour sensitif sans dire pour autant qu'elle est parfaitement claire<sup>15</sup>. Heidsieck compare plutôt ce jugement à une « prise de conscience d'une convenance » tel un jugement de valeur<sup>16</sup> et non pas comme la découverte d'un bien universellement objectif.

D'ailleurs, cette notion de convenance renvoie inévitablement à celle d'estime, qui est absolument centrale dans l'expérience amoureuse. En effet, selon le traité des *Passions de l'âme*, l'estime renvoie à la valeur que l'âme se représente d'un objet qu'elle vise<sup>17</sup>. Dans le cas ici, cette estime est liée à la convenance de l'objet pour le bien de l'individu qui le perçoit comme aimable ou non. Par ailleurs, par ce geste

d'estime, le sujet effectue en quelque sorte un geste autoréflexif. À ce sujet, Heidsieck fait la remarque suivante qui est assez éclairante : « Il y a comme un entrelacement du jugement et de la volonté : ce que je connais aimable, je le veux aimer ; et si j'aime de volonté, je me connais aimant. Non seulement l'amour repose sur un jugement objectif, mais il s'assure de lui-même par une sorte de réflexion<sup>18</sup> ». Autrement dit, le sujet cartésien à travers l'amour se représente la valeur d'un objet extérieur à lui et ce faisant, il renvoie inévitablement à soi-même afin de consentir au caractère de convenance pour lui-même que représente cette chose.

Finalement, la troisième remarque que l'on doit faire à propos de cet amour raisonnable est la considération qu'effectue l'âme aimante lorsqu'elle vient à se penser comme formant un tout avec l'objet aimé. Si on revient au passage de l'article 90 des *Passions de l'âme* on retrouve des échos assez directs avec l'agrément nous faisant croire que l'objet aimé pouvait « devenir un autre soi-même<sup>19</sup> ». Descartes précise d'ailleurs que cette union dans un tout n'est pas réelle, mais uniquement pensée, et qu'ici, peu importe si cet autre est présent ou absent. Cela est cohérent avec la nature de l'amour qui reste jusqu'à présent intellectuel.

Pour ce qui est maintenant du deuxième type d'amour, l'amour sensitif, il s'agit cette fois-ci de celui qui concerne le corps lorsque pris seul. Ici, c'est de la physiologie de l'amour dont il est en quelque sorte question. En effet, afin de décrire celui-ci, le philosophe parle « [d'] une chaleur autour du cœur [d'] une abondance de sang dans le poumon<sup>20</sup> » causé par « le mouvement des esprits<sup>21</sup> » qui, dans le vocabulaire cartésien, renvoie approximativement à l'idée de signaux nerveux. Il s'agit donc ici d'une réaction mécanique automatique qui ne nécessite aucune sorte de jugement envers l'objet qui cause cette réaction dans le corps. C'est ce que Ribordy et Wienand expliquent lorsqu'ils montrent que dans la lettre du 1<sup>er</sup> février à Chanut, Descartes veut montrer que nous pouvons éprouver la passion de l'amour sans pour autant que nous rencontrions d'objet que nous considérons comme convenable pour nous<sup>22</sup>. Dans la seconde lettre sur l'amour à Chanut, celle du 6 juin 1647, Descartes poursuit son analyse physiologique :

Je passe maintenant à votre question, touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissions le mérite [...] Je parlerai seulement de celle du corps. Elle consiste dans la disposition des parties de notre cerveau, soit que cette disposition ait été mise en lui par les objets des sens, soit par quelque autre cause. Car les objets qui touchent nos sens meuvent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef de la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas du tout<sup>23</sup>.

Ce passage, cherchant à montrer les raisons qui poussent le corps à aimer certaines choses et plutôt que d'autres, utilise une fois de plus une conception mécanique de l'amour où c'est à travers nos organes corporels que le sentiment d'amour émerge. Ici, il s'agit de plis autrefois formés dans le cerveau à la vue d'une chose aimable qui continue à produire un sentiment amoureux à la vue de choses semblables même si elles ne sont désormais plus aimables. Le philosophe tient toutefois à mentionner que cette association que l'on a tendance à faire avec d'anciens objets d'amour à de nouveaux objets similaires n'est pas une fatalité puisque l'amour est perfectible lorsque l'on prend suffisamment conscience de ce mouvement qui se produit en soi.

L'amour raisonnable et l'amour sensitif peuvent donc être considérés séparément l'un de l'autre. Cependant, considérant que l'expérience humaine se caractérise avant tout par l'union de l'âme et du corps, qu'en est-il de l'amour? En fait, si la distinction bien franche entre deux types d'amour est utile pour saisir indépendamment les facultés et mécanismes mobilisés par l'amour, après avoir pensé leur division, Descartes revient tout de suite dans sa lettre à leur union telle que décrite dans les *Principes* :

Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre [...] [Pour] l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble : car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose inconsciemment le cœur aux

mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps<sup>24</sup>.

Il est intéressant de remarquer que la définition de l'amour qu'on retrouve à l'article 79 des *Passions de l'âme* unit d'emblée les deux : « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables<sup>25</sup> ». On peut alors légitimement se demander si la distinction entre un amour raisonnable et un amour sensitif reste encore pertinente ou si dans l'expérience humaine l'un sait exister sans l'autre. Wienand et Ribordy argumentent qu'étant déterminé par l'union corps-esprit, l'amour charnel et l'amour intellectuel ne peuvent jamais être pris de manière indépendante<sup>26</sup>. Tate poursuit sur cette lancée en affirmant qu'il faut toujours comprendre l'amour comme une « synthèse » des deux puisque l'un ne saurait jamais exister sans l'autre<sup>27</sup>. D'ailleurs, Descartes utilise bien un seul mot, celui d'amour, pour définir ces deux expériences qui pourtant, prises séparément, ont très peu de ressemblances ce qui renforce l'idée que leur union soit à privilégier. En dépit de cela, pour ma part, cette compréhension me semble trop simpliste. S'il est vrai que l'expérience humaine tend à raréfier les occurrences de ces amours pris individuellement, Descartes montre tout de même leur possibilité d'existence indépendante comme dans le cas de l'amour de la connaissance. Ainsi, selon moi, la formulation d'un « double amour<sup>28</sup> » utilisé par Heidsieck me paraît plus juste afin de rendre compte de l'expérience amoureuse puisque parler d'un amour double permet d'une part de comprendre l'unité des deux entités différenciées le caractérisant, et d'autre part de voir que l'on pourrait faire l'hypothèse que l'âme et le corps pourraient en venir à se séparer, sans que cela n'implique une disparition du phénomène amoureux. Cela étant dit, puisque c'est sous la forme de l'union que l'amour se présente le plus généralement dans l'expérience humaine, à moins d'indication contraire, on utilisera ici le terme « d'amour » pour référence à cette « synthèse » de l'amour raisonnable et de l'amour sensitif.

Ainsi, aimer, c'est poser un jugement sur un être extérieur à soi, qui, parce qu'il nous semble adéquat, nous donne la volonté quitter une perspective d'un sujet formant un tout pour devenir la partie d'un tout plus grand formé de l'objet aimé et du sujet aimant. C'est ce que Gombosi appelle « se faire-un avec un autre être<sup>29</sup> ». Selon Matheron, nous devons comprendre cette activité de l'amour comme un moyen pour l'être humain de s'appropriier idéalement (et non pas réellement puisque l'objet aimé peut potentiellement être absent) une puissance extérieure pour ainsi augmenter la sienne<sup>30</sup>. Cela prend toutefois tout son sens lorsqu'on met en relation cette proposition avec les trois modes possibles de l'amour.

### *1.3. Affection, amitié et dévotion*

Comme précisé plus tôt, l'amour repose d'une part sur un geste autoréflexif lié à l'estime, ce que cet extrait de l'article 83 des *Passions de l'âme* permet de bien comprendre :

On peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même. Car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion<sup>31</sup>.

Ici, Descartes distingue trois types d'amour, ou plutôt trois manières de se rapporter à l'objet aimé, qui dépendent foncièrement de la perception que l'on se fait de la valeur de ce dernier en comparaison avec la nôtre. Ainsi, on éprouve de l'affection pour les objets que l'on estime moindres que soi, de l'amitié pour ceux qu'on considère nos égaux puis finalement de la dévotion pour ceux qui nous paraissent avoir une valeur supérieure à la nôtre. Si l'amitié et la dévotion peuvent sembler plus aisément aller de soi, l'amour-affection est-elle aussi importante puisque même si l'on trouve une chose inférieure à sa propre personne, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne puisse pas voir en elle du bon et ainsi vouloir entretenir une certaine relation avec. Heidsieck montre d'ailleurs bien que même pour ce type de relation, une

certaine dialectique du devoir s'installe ; un devoir qui ne repose pas sur le sacrifice de soi (puisque'il serait insensé de se sacrifier pour une chose valant moins que soi), mais bien plutôt sur le respect et l'hommage. Ainsi, on parvient à sortir de notre solitude dans la rencontre d'une altérité bonne ou belle<sup>32</sup>.

Cette précision permet d'ailleurs d'ouvrir une courte parenthèse sur la notion de sacrifice de soi au sein de l'amour. En effet, à partir de cette division de l'amour en trois parties, Descartes trace les contours d'une éthique sociale du tout. Plus précisément, selon Descartes, nous devons toujours chercher à conserver la chose qui a la plus grande valeur, ce qui explique pourquoi on ne se sacrifie jamais pour les objets pour lesquels on éprouve de l'affection et parallèlement toujours pour ceux pour lesquelles on a de la dévotion. La question est toutefois moins aisée pour ce qui est de l'amitié puisque l'on s'estime être l'égal de la personne aimée. En effet, on a vu que l'amour se caractérisait, peu importe son mode, par une volonté de former avec l'objet aimé un tout dans lequel on se considère uniquement comme une partie. Avec les trois modes maintenant énoncés, on entretient une relation d'estime avec l'objet aimé qui constitue l'autre partie du tout. L'amour regroupe ainsi trois entités : deux parties différenciées (sujet aimant et objet aimé) et un tout formé par ces deux parties. On comprend donc que le tout occupe toujours un statut supérieur. Selon cet argument, malgré l'égalité, nous sommes portés à vouloir nous sacrifier pour nos amis, et ce, parce qu'en amitié, nous avons tendance à nous percevoir comme une unité avec l'autre, une unité à laquelle on accorde une plus grande valeur que notre simple individualité, ce qui suppose donc le sacrifice. Autrement dit, l'être humain, dans l'amitié, perçoit le tout qu'il forme comme ayant une plus grande perfection que sa propre individualité. D'ailleurs, ce tout devient en quelque sorte un nouveau « soi-même » ce qui fait, une fois de plus, écho à l'article 90 des *Passions de l'âme* qui nous intéresse.

## *2. La relation entre le désir et l'amour*

Comme indiqué plus tôt, le passage qui nous intéresse reprend l'image de l'androgynie du *Banquet* de Platon. La question que l'on

peut donc se poser est la suivante : si cette célèbre image est utilisée par Aristophane pour définir l'amour dans le *Banquet* de Platon, Descartes la mobilise-t-elle pour décrire le même type de réalité? Autrement dit, s'agit-il ici d'amour ou de désir? À ce sujet, la première chose que l'on doit remarquer est que la passion nommée ici par le philosophe est celle d'un certain type d'*agrément*. On en trouve une définition dans l'article 85 où il est dit : « [De nos sens, il naît] deux espèces d'amour, à savoir, celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne pas la confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour<sup>33</sup> ». L'article semble d'emblée poser un paradoxe : l'agrément se comprend comme le type d'amour des belles choses au lieu des bonnes choses, mais ne doit pas être confondu avec l'amour. Notons aussi qu'il n'est pas à confondre non plus avec le désir. L'agrément ne serait ainsi ni désir ni complètement amour. Toutefois, s'apparentant énormément à l'amour, on peut en donner la définition suivante : l'agrément est une émotion de l'âme causée par certains mécanismes corporels, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent beaux. Or, dans les articles précédents, surtout lorsqu'il était question de l'affection (par exemple celui qu'on peut éprouver pour une belle fleur), c'était aussi la beauté qui donnait le caractère de convenance à l'objet aimé. On peut également affirmer que dans le cas de l'article 90, les perfections auxquelles consent l'agrément relèvent davantage de la beauté que d'un bien moral et que l'agrément n'est en aucun cas une forme de désir bien qu'il puisse en susciter.

Cela étant dit, à la toute fin de l'article, Descartes écrit : « et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite<sup>34</sup> ». On pourrait alors penser que Descartes se contredit, ce que l'on peut toutefois démentir si l'on se penche sur la définition cartésienne du désir.

### *2.1. Définition du désir*

Le désir trouve sa définition dans l'article 86 des *Passions de l'âme* : « La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir<sup>35</sup> ». Autrement dit, le désir semble impliquer la notion de possession sans nécessairement impliquer celle de l'unité de soi avec la chose désirée comme c'était le cas avec l'amour. Toutefois, la volonté de cette unité, comme quelque chose qu'on a présentement qu'on souhaiterait conserver ou comme absente qu'on voudrait présente pour l'avenir, ne semble pas non plus exclue de cette définition. Cela signifie-t-il que Descartes admet qu'on puisse avoir du désir pour des objets d'amour? Ce qui est certain, c'est que ne pas distinguer amour et désir selon le philosophe est la grande erreur dans laquelle la majorité des penseurs avant lui sont tombés. Selon Frigo, cette erreur vient du fait « qu'amour et désir se présentent quasi toujours ensemble » ce qui les rend donc parfois difficilement différenciables<sup>36</sup>. Il note aussi que dans le langage courant, les significations des termes « volonté » et « désir » sont confondues alors que Descartes ne les prend jamais comme des synonymes. Or, si le désir est une passion, la volonté est plutôt une faculté de l'âme. De cela, on peut donc en conclure que l'amour et le désir peuvent se présenter en même temps à propos d'un même objet, mais qu'ils demeurent tout de même deux passions différentes. Ainsi, pour revenir à ce qui pouvait nous paraître comme étant une contradiction dans l'extrait de l'article 90, on peut affirmer finalement qu'il ne s'agit pas réellement d'une puisque, ici, Descartes ne fait que dire que la passion de désir advient généralement lorsqu'on fait l'expérience de ce type d'agrément. En d'autres mots, lorsque le sujet juge que les perfections de la personne visée font d'elle *la* personne avec qui il doit s'unir de volonté pour être complet, il effectue un premier geste amoureux. Cependant, le geste va plus loin lorsque le sujet en vient à souhaiter la possession de l'objet ce qui devient du désir. Autrement dit, ce n'est

plus ici l'objet visé qui est aimé, mais bien uniquement la *possession* de l'objet visé. Or, on peut imaginer des cas comme celui d'un père envers ses enfants où l'amour reste désintéressé ou si l'on préfère, non accompagné de désir. Il faut toutefois bien voir que dans le cas de l'amour de la possession, l'amour continue d'exister même après l'arrivée du désir et n'est donc pas transformé en désir. Autrement dit, l'essence de l'amour intéressé et désintéressé est la même (seul l'objet visé est différent), mais puisqu'il serait absurde de distinguer l'amour en fonction de tous les différents objets qu'il pourrait viser, une telle distinction est également absurde. En résumé, l'article 90 du traité des *Passions de l'âme* parle véritablement d'amour, celui du type « agrément », lorsqu'il dit que la volonté de former un tout avec l'autre est « confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables<sup>37</sup> ». La dernière question qui reste donc est celle de comprendre ce que signifie cette confusion que place en nous la nature. Descartes est-il en train de condamner moralement l'amour en montrant qu'on se trompe en pensant qu'il s'agit du plus grand bien imaginable?

### *3. La valeur morale de l'amour : pour une éthique de la relation*

Considérant la manière dont elle a été traitée dans l'œuvre du philosophe, examiner la morale cartésienne constitue un défi majeur. D'abord élaborée sous la forme d'une morale par provision, sans jamais en donner une version définitive dans un livre de morale à proprement parler, on peut la deviner à travers sa correspondance, surtout avec la princesse Élisabeth, et dans son traité des *Passions de l'âme*. Pour les besoins de l'exposé, on s'intéressera ici toutefois uniquement à l'aspect touchant aux relations interpersonnelles. Sur ce sujet, Descartes écrit à Élisabeth le 15 septembre 1645 la chose suivante :

[Bien] que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de

cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier<sup>38</sup>.

On retrouve ici des échos assez clairs avec la notion de sacrifice que Descartes décrivait en lien avec l'amitié et la dévotion. Avec cet extrait, on comprend que c'est d'abord par *utilité* que l'on doit valoriser le tout social plutôt que l'individu seul que nous sommes. Le fait de consentir à se considérer comme formant un tout avec l'autrui, ce qui est l'essence de l'amour, est donc moralement une bonne chose. Descartes va même jusqu'à dire dans la lettre à Chanut du 6 juin 1647 que « le principal bien de la vie [est] d'avoir de l'amitié pour quelques-uns<sup>39</sup> ». L'amour en soi, par son utilité, est conçu comme un bien d'une grande importance selon Descartes.

Or, l'utilité n'est pas l'unique raison qui pousse le philosophe à voir des bienfaits en l'amour. En effet, lorsqu'on l'interroge sur la préférence qu'on devrait avoir entre un amour dérégulé ou une haine dérégulée, il donne de manière générale la victoire à l'amour à quelques nuances près. D'une part, la physionomie de l'amour rend l'être humain meilleur. Par exemple, les mouvements de sang vers le cœur placent naturellement l'être humain dans des dispositions d'esprit de courage et donc de vertu. Aussi, par nature, puisque l'amour vise toujours un bien, même s'il peut se tromper sur la vérité de cette valeur, alors que la haine se concentre sur le mal, l'amour reste favorable : « nous faisons toujours beaucoup mieux de [nous] pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter<sup>40</sup> ». Finalement, la haine, décrite comme « une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles<sup>41</sup> », tend à isoler l'individu dans une solitude contraire au bien que représente pour l'être humain la communauté. Pour ces trois raisons, même lorsque dérégulé, l'amour est habituellement préférable à la haine et constitue parallèlement un bien pour le sujet. La seule exception qui permet parfois d'accorder la préférence à la haine au lieu de l'amour est lorsque nous jugeons mal du caractère de convenance de l'objet aimé qui peut alors

devenir dangereux pour notre propre conservation. La haine a alors ce bienfait qu'elle nous permet d'éviter les dangers<sup>42</sup>. Cependant, comme le fait remarquer Heidsieck, même dans ces cas où l'amour est la cause de « grands dégâts », Descartes semble y voir tout de même la source possible d'une certaine beauté<sup>43</sup>. Bref, l'amour fait vivre et représente ainsi, dans la majorité des cas, un bien pour l'humanité. On en déduit donc que dans l'article 90, ce n'est pas l'amour en soi qui est critiqué par la phrase « l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables ». La seule interprétation valable restante est que ce qui est confus dans ce type d'agrément, c'est le jugement que l'on pose sur la personne aimée. Cela ne signifie pas que cette personne représente nécessairement un mal pour le sujet, bien qu'elle puisse l'être, mais bien seulement que ce dernier exagère la valeur réelle de celle-ci. Cela peut donc avoir pour résultat de mal orienter l'action, notamment si on en vient à accorder un statut plus élevé à l'amant qu'à la cité si le choix se présentait.

### *Conclusion*

En résumé, l'article 90 des *Passions de l'âme*, pourtant plutôt simple en apparence, contient en lui une grande richesse interprétative qui permet non seulement de nuancer la nature de certaines grandes passions caractérisant l'expérience humaine, voire corriger la conception qu'on s'en était faite précédemment en philosophie, mais également d'ouvrir une discussion sur la valeur éthique de celles-ci pour l'action humaine. En effet, comme montré dans ce texte, traiter des passions, pourtant au cœur de l'expérience humaine, est une entreprise ardue. D'une part, leur relation à la fois au corps et à l'âme, puis finalement à l'union des deux peut donner l'impression que Descartes dit une chose et son contraire si on ne prend pas le temps préalablement de bien poser les distinctions entre les différentes composantes de l'être humain. Une deuxième difficulté apparaît également du fait que, dans la vie quotidienne, l'apparition des dites passions se fait souvent de manière simultanée, ce qui peut nous porter à confusément prendre une passion pour une autre, comme c'est le cas de l'amour et du désir qui se présentent généralement l'un avec l'autre. Sur ce cas précis,

Descartes tente d'ailleurs dans son *Traité des passions* de redéfinir la frontière entre ces deux passions que l'on a trop souvent prise pour une seule dans l'histoire de la philosophie. L'article 90, que nous venons d'examiner longuement, montre qu'en réalité, une telle entreprise est difficile, car elle demande qu'on aille parfois à l'encontre de la compréhension ordinaire qu'on se fait des choses. Or, à partir de ce travail méticuleux de systématisation des passions, on peut par la suite avoir un regard beaucoup plus lucide sur de nouvelles dimensions de l'expérience humaine; bien distinguer le désir de l'amour, c'est se donner les outils pour déterminer le caractère moral des choses. Il serait d'ailleurs pertinent de mettre en relation ce passage avec ce que nous dit Descartes de la générosité qui, au sein du traité, effectue le plus clairement le pont entre les passions et la morale étant d'ailleurs considérée comme une « passion-vertu ». Peut-être imparfait lorsqu'il n'est pas encore dans les mains du généreux, l'amour a au moins cette vertu de sortir le sujet de soi-même et d'ainsi non seulement le situer dans un monde autre que lui-même, mais surtout le mettre en relation avec lui. Dans le contexte de l'union de l'âme avec le corps, l'importance capitale pour la vie humaine de l'amour prend tout son sens et parallèlement, l'étude du phénomène qu'il constitue devient urgente.

- 
1. Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, p.116-117.
  2. AT IXb, 14. (Tiré de René Descartes, *Œuvres Complètes de René Descartes*, [en ligne] édité par André Gombay, assisté par Calvin Normore, Randal Keen et Rod Watkins, Toronto, Connaught Descartes Project, University of Toronto, 2001.)
  3. AT XI, 395-396.
  4. AT VI, 31-33.
  5. *Loc. Cit.*
  6. AT IXb, 321-322.
  7. AT III, 665-667.
  8. AT III, 667.
  9. AT IXb, 312.
  10. Isabelle Wienand et Olivier Ribordy, « La conception cartésienne de

- l'amour pour Dieu : amour raisonnable et passion », dans *Dix-septième siècle*, vol. 265, no° 4 (2014), p.640.
11. AT IV, 602-603.
  12. On remarquera que le mot « amour » est accordé au féminin chez Descartes. Par souci d'orthographe, l'argumentaire utilisera le masculin, mais gardera l'emploi du féminin lorsque le texte original sera cité.
  13. *Loc. Cit.*
  14. Melanie Tate, « Love in Descartes' Metaphysics and Moral Philosophy », thèse de doctorat, Washington, University of Washington, 2020, p.38.
  15. AT IV, 603.
  16. François Heidsieck, « L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 (COMMENTAIRE) », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 162 (1972), p.424.
  17. AT XI, 373-374.
  18. François Heidsieck, *op. cit.* p.424.
  19. AT XI, 395.
  20. AT IV, 603.
  21. AT XI, 387.
  22. Ribordy et Wienand, *op. cit.*, p.641.
  23. AT V, 56-57.
  24. AT IV, 602.
  25. AT XI, 387.
  26. Ribordy et Wienand, *op. cit.*, p.636.
  27. Melanie Tate, *op. cit.*, p.51.
  28. François Heidsieck, *op. cit.*, p.423.
  29. André Gombsy, « Amour et jugement chez Descartes », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol 178, no° 4 (1988), p.454.
  30. Alexandre MATHERON, « Amour, digestion et puissance selon Descartes », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol 178, no° 4 (1988), p. 434 et p.443.
  31. AT XI, 389-390.
  32. François Heidsieck, *op. cit.*, p.428.
  33. AT XI, 392.
  34. AT XI, 396.
  35. AT XI, 392.
  36. Alberto Frigo, *La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016, p.140-141.
  37. AT XI, 395-396.

38. AT IV, 293.

39. AT V, 58.

40. AT XI, 435.

41. AT XI, 387.

42. AT XI, 435.

43. François Heidsieck, *op. cit.*, p.435.

# L'ordre des passions selon Descartes et Spinoza : le cas de l'admiration

OLIVIER DESMEULES, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Si Spinoza hérite de Descartes le projet de traiter rationnellement des passions, de même que la volonté de les classer, l'ordre qu'il établit dans l'*Éthique* révèle qu'il donne un autre sens philosophique au problème de l'affectivité. L'admiration, passion la plus primitive dans les *Passions de l'âme* de Descartes, n'est traitée que très tardivement par Spinoza, et perd jusqu'à son statut d'affect. L'essai qui suit vise à mettre en parallèle et à faire dialoguer les théories cartésienne et spinoziste des passions, plus précisément le classement qu'elles opèrent, pour arriver à comprendre leurs exigences philosophiques propres, de même que ce qui arrive à l'admiration dans l'*Éthique*.

## *Introduction*

Descartes et Spinoza s'entendent en ce qu'ils cherchent à *expliquer* les passions, c'est-à-dire à en montrer les causes. « Descartes, encore qu'il ait cru lui aussi que l'Esprit avait sur ses actions une absolue puissance, s'est pourtant appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes [...] »<sup>1</sup>. C'est le crédit fameux qu'accorde Spinoza à Descartes dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique* et qui le place dans sa lignée. De même, Spinoza partage avec Descartes la conviction qu'un traitement rationnel des passions passe par une classification. L'*Éthique*, comme le *Traité des passions de l'âme*, élabore un *ordre* des passions. Or si dans le *Traité* figure, comme première de toutes, l'*admiration*, cette dernière n'a que peu de place dans l'*Éthique*, où elle n'est pas même considérée comme un affect : « Quant à moi, je ne range pas l'Admiration au nombre des affects, et je ne vois d'ailleurs aucune raison de le faire<sup>2</sup> ». Il s'agira pour nous de comprendre la clas-

sification des passions de deux philosophies, lesquelles ont leurs logiques et exigences propres, puis de mettre en lumière ce qui distingue fondamentalement Spinoza de Descartes sur la question des passions et ce qui explique le déclassement de l'admiration.

*1. Descartes : de l'ordre des passions, l'admiration première*

*1.1. La cause des passions*

Dans la *Première partie* du *Traité des passions de l'âme*, Descartes établit les bases d'un traitement rationnel des passions. Son objet, comme l'indique le sous-titre, est « les passions en général » et du même coup « toute la nature de l'homme<sup>3</sup> ». « Toute la nature de l'homme », cela signifie l'homme en tant qu'il est double : substance corporelle et substance pensante. Dès le second article, Descartes laisse voir que le dualisme sera le cadre nécessaire à la compréhension des passions : « il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connoissance [*sic*] de nos Passions que d'examiner la difference [*sic*] qui est entre l'âme et le corps, afin de connoistre [*sic*] auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous<sup>4</sup> ». Tout ce qui n'est pas *pensée*, parce que cette dernière est ce qui appartient en propre à l'âme, relève du corps. Alors le premier pas dans l'explication des passions sera l'explication de la « machine de nostre [*sic*] corps<sup>5</sup> ». Organes, sang, veines, muscles appartiennent au corps ; leurs mouvements relèvent, comme dit Descartes, du « Principe corporel<sup>6</sup> ». S'il importe de connaître ce qui n'est pas fonction de l'âme, c'est parce que les passions, dans la première partie du *Traité*, sont expliquées en termes de causalité entre corps et âme, précisément comme effet en l'âme de mouvements corporels. La définition générale des passions est la suivante : « Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'ame [*sic*], qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues [*sic*] et fortifiées par quelque mouvement des esprits<sup>7</sup> ». Les « esprits » en question, selon l'article 7, sont « un certain air ou vent très subtil », qui, malgré leur nom, sont entièrement corporels. Ainsi la première partie du *Traité* nous apprend que les passions sont des représentations qui ne suivent pas de la volonté, laquelle est fonction de l'âme, mais du corps. La mécanique est la suivante : les esprits animaux agitent

cette petite glande centrale du cerveau, la glande pinéale, laquelle est le lieu de la relation entre le corps et les pensées, ce qui conduit l'âme à diverses représentations passives. « L'ame [*sic*] [...] a autant de diverses perceptions, qu'il arrive de mouvement à cette glande<sup>8</sup> ». Si, donc, comme l'indiquait le premier article, « tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est [...] une Passion au regard du sujet auquel il arrive, et une Action au regard de celui qui fait qu'il arrive<sup>9</sup> », on comprend que « Passion de l'âme », pour Descartes, cela veut dire dans un premier temps activité du corps et passivité de l'âme.

### *1.2. L'ordre des passions*

Si l'explication rationnelle des passions demandait que l'on considère l'humain comme âme et comme corps, qu'on se fasse à la fois physicien et psychologue, la classification des passions s'opère selon un point de vue différent. Jean-Marie Beyssade indique :

La perspective dualiste [...] est inopérante dans la classification des passions. L'interaction ne s'exerce plus, à l'intérieur de l'homme, entre l'âme (par sa volonté) et le corps (par l'agitation des esprits...), mais entre l'homme (corps et pensée ensemble, accordés dans et par la passion) et les objets du dehors<sup>10</sup>.

En effet, la cause de toutes les passions est l'activation de la glande pinéale par les esprits animaux, or il n'y a pas là principe pour les distinguer. C'est plutôt à partir des objets auxquels nous, en tant qu'union de corps et d'esprit, avons affaire que les différentes passions pourront être expliquées. Car les différents objets, nous dit Descartes, peuvent être à l'origine de toutes les passions humaines<sup>11</sup> : « pour trouver toutes [les passions], il suffit de considerer [*sic*] tous les effets de ces objets<sup>12</sup> ».

On peut, pour illustrer la perspective de Descartes dans cette seconde partie (*Du nombre et de l'ordre des passions*), considérer la passion d'admiration. « L'admiration, nous dit Descartes, est une subite surprise de l'ame [*sic*], qui fait qu'elle se porte à considerer [*sic*] avec attention les objets qui luy [*sic*] semblent rares et extraordinaires<sup>13</sup> ». La nature du rapport avec l'objet de l'admiration est ainsi à la fois corporelle et psychologique : la surprise de l'âme est due à l'impression nouvelle que les esprits animaux laissent au cerveau, mais aussi admirer

suppose un jugement, lequel est sous-entendu par le verbe « sembler », qui renvoie à un évènement psychique. L'admiration obtient ainsi sa définition par la considération d'un *objet* (*nouveau* en l'occurrence) dans son *interaction* avec l'individu comme union de corps et d'âme<sup>14</sup>.

L'objectif de Descartes en ce qui concerne la classification des passions est d'en établir l'ordre de la plus simple à la plus complexe. Or il n'en va pas comme des pensées dans le *Discours de la méthode*, en ce sens qu'elles ne *s'établissent* pas de la plus simple à la plus complexe. Plutôt, Descartes explique, dans un ordre qui semble presque aléatoire, différentes passions : « la crainte », « la jalousie », « l'amour », « la haine », « la hardiesse », etc., pour plus tard révéler lesquelles sont primitives. Au nombre de six, elles sont primitives en ce sens que toutes les autres en « sont composées [...], ou bien en sont des especes [*sic*] <sup>15</sup> ». Les six passions primitives, qui ne sont composées d'aucune autre, sont « L'Admiration, l'Amour, la Haine, le Désir, la Joye, et la Tristesse<sup>16</sup> ».

Jean-Marie Beyssade insiste sur le fait que ces six ne sont pas également primitives, autrement dit que la classification du simple au complexe s'applique aussi entre elles<sup>17</sup>. Trois principes permettent de distinguer les passions primitives en complexité. D'abord le principe que Beyssade appelle du « nouveau », ensuite le principe de « l'alternative entre le profiter et le nuire », et finalement le principe du « temps<sup>18</sup> ». Ces principes rendent compte de la simplicité des passions en ce sens qu'ils consistent tous trois en des modalités possibles de *l'interaction* possible entre l'objet et l'individu.

L'admiration est la passion la plus simple et la première, car elle « peut arriver avant que nous connoissions [*sic*] aucunement si cet objet [admiré] nous est convenable, ou s'il ne l'est pas<sup>19</sup> ». René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, article 53. » c'est-à-dire que n'entre pas en jeu la considération du profitable ou du nuire lorsque nous sommes pris d'admiration. L'objet de l'admiration, pour le dire ainsi, est neutre. L'admiration n'a pas non plus de contraire, car « si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et le considérons sans passion<sup>19</sup> ». Sans admiration donc, pas de passion, et rien de plus dans l'admiration que

le sentiment de l'étonnement. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie.

L'amour et la haine, des six primitives, sont les secondes, car elles impliquent à la fois que leur objet soit apparu comme nouveau, mais aussi que cet objet soit qualifié positivement ou négativement : « lors qu'une chose nous est représentée [*sic*] comme bonne à nostre [*sic*] égard, c'est à dire [*sic*], comme nous estant [*sic*] convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'Amour; Et lors qu'elle nous est représentée [*sic*] comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la Haine<sup>20</sup> ».

Le désir, lui, tient sa complexité à la considération temporelle qu'il comporte. On désire toujours, pour Descartes, ou bien acquérir dans le futur un bien qu'on ne possède pas encore, ou éviter un mal à venir<sup>21</sup>. De même, la joie et la tristesse se réfèrent au présent : c'est considérant un mal ou un bien nous appartenant maintenant qu'on est triste ou joyeux<sup>22</sup>.

On peut ainsi dire que la classification cartésienne des passions dans le *Traité des passions de l'âme* est logique et psychologique, puisqu'elle va du rapport le plus simple à l'objet au plus complexe selon les trois principes présentés.

## *2. La déduction des affects chez Spinoza*

### *2.1. L'affectivité, définition des termes*

L'*Éthique* exige, pour comprendre ce qu'elle dit de la vie affective, que l'on suive bien la définition et la redéfinition de certaines notions philosophiques qu'effectue Spinoza dans la troisième partie. À la proposition 7, il est dit que l'essence de toute chose, qui toujours est « actuelle » et donc singulière, est l'« effort par lequel [cette chose] s'efforce de persévérer dans son être », ce que Spinoza appelait *conatus*. Si tout, incluant les choses « inanimées », dans le système causal qu'est Dieu ou la nature, est défini par cet effort singulier, ce dernier prend des noms différents en l'humain selon qu'on le considère du point de vue de l'âme, ou de l'âme et du corps :

Cet effort, quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle volonté; mais quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps,

on le nomme appétit, lequel n'est, partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme [...]. Ensuite entre l'appétit et le désir il n'y a aucune différence sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit<sup>23</sup>.

Soulignons que si l'on peut nommer le *conatus* « volonté » en le rapportant à l'esprit seul, c'est-à-dire en le considérant du point de vue de l'attribut de la pensée, il n'implique pas, comme chez Descartes, que nous soyons union de corps et d'esprit. Le corps et l'esprit étant deux aspects d'une même substance chez Spinoza, une expérience ou une modification est toujours à la fois corporelle et psychologique. « L'objet de l'Esprit est le Corps existant, et rien d'autre<sup>24</sup> » : l'unité de la substance est ainsi affirmée en deuxième partie de l'*Éthique*, le dualisme cartésien est rejeté.

Du passage ci-haut cité, il ressort aussi que le *désir*, qui signifie l'expérience de l'*effort* tant dans le corps que dans l'âme, et en tant que l'individu l'éprouve consciemment, est aussi un terme désignant l'essence de l'homme. L'*effort* ou le *conatus* qui nous définit en propre, s'il est effort pour survivre, est aussi effort vers un état meilleur. « L'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps<sup>25</sup> ». Or l'esprit et le corps n'étant qu'un : « toute chose qui augmente ou diminue la puissance d'agir [...] de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue [...] la puissance de penser de notre Esprit<sup>26</sup> ». Ainsi notre *effort*, qui est notre essence, tend toujours à augmenter en perfection, ou en puissance. C'est à partir de cette définition de l'homme comme *désir* que prennent sens les notions de passions et d'affects chez Spinoza.

La définition 3 de la troisième partie définit le terme d'*affect* : « Par affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections ». Le terme d'affection renvoie à toute modification que nous subissons du fait que nous sommes partie prenante du système causal qu'est la Nature. Toujours notre corps est affecté, modifié, par des choses extérieures, et avec ces modifications viennent nécessairement des idées. Un affect, c'est l'idée *lors* de cette modifica-

tion de puissance. Nous dirons ceci de la puissance, que nous n'avons pas encore définie : elle est, comme dit Éric Delassus, la « force immanente qui permet à l'individu de persévérer dans son être et d'agir<sup>27</sup> », autrement dit d'être affecté et d'affecter. *L'effort* en est l'expression.

Dans la *Nature* de Spinoza, donc, comme le note Ferdinand Alquié, « il y a une concurrence des modes, une lutte permanente, source en nous de perpétuels changements, d'incessants passages à une perfection plus grande ou moins grande<sup>28</sup> ». Notre corps, en tant qu'il est dans l'espace, est nécessairement affecté, et donc pâtit nécessairement. Or – c'est là une première différence majeure avec Descartes – il n'y a pas que des affects passifs chez Spinoza. Si les passions de l'âme, même joyeuses, étaient l'effet d'une action du corps sur une âme passive chez Descartes, il en va tout autrement ici. Les sentiments, ou encore les affects<sup>29</sup>, comme l'écrit Alquié, « dérivent du *conatus* et de ses aventures<sup>30</sup> ». Ainsi, dépendamment de ces aventures, de ce que l'individu en trouve sa puissance augmentée et qu'il s'en fasse des idées adéquates ou non, on pourra parler d'affects actifs ou passifs. Chantal Jacquet l'explique :

La vie affective revêt [...] deux formes principales, active et passive [...]. Selon que nous sommes cause totale ou partielle de nos émotions, selon qu'elles nous expriment pleinement ou qu'elles reflètent l'impact de causes extérieures, elles n'ont pas exactement la même nature. Spinoza distingue ainsi deux types d'affects, l'action et la passion, en fonction de la cause qui les produit. [...] L'action désigne un affect dont nous sommes la cause adéquate, autrement dit, selon les définitions I et II de [la partie 3 de] l'Éthique, une cause dont les effets s'expliquent clairement et distinctement par notre nature et expriment sa puissance propre. La passion, en revanche, est un affect dont nous sommes la cause inadéquate, autrement dit, selon les définitions I et II de [la partie 3 de] l'Éthique, une cause dont les effets ne s'expliquent que partiellement par notre nature et demeurent confus de ce fait<sup>31</sup>.

Les passions à proprement parler ne recouvrent donc pas toute la vie affective. Elles constituent certes les affects les plus fréquents, « les hommes [naissant] tous ignorants des causes des choses<sup>32</sup> », mais il

existe aussi la possibilité d'affects actifs. L'action comme évènement affectif signifie un accroissement de la puissance, une modification de l'essence propre (comme la passion), qui a lieu lorsque l'idée qui accompagne le mouvement du corps est adéquate quant à la modification en cause, c'est-à-dire quant à la rencontre de la chose extérieure et de ce que nous sommes. Connaissant vraiment les choses et nos rapports à elles, nous ne pouvons que désirer ce qui nous convient le mieux, et expérimentons des affects *actifs*.

## 2.2. Les affects primitifs

La méthode de la troisième partie de l'*Éthique*, comme de toutes les autres, est *déductive*. L'ordre par lequel se dévoilent des affects est d'une importance décisive pour Spinoza, car il prétend n'avoir besoin d'aucun recours à la vie empirique pour développer sa théorie. Au nombre de trois seront les affects qu'il appellera « primitifs » et dont tous les autres pourront être déduits.

L'affect premier, et qui contient logiquement l'ensemble des modalités possibles de la vie affective, est le *désir*. Le désir, nous l'avons dit, est l'essence, toujours singulière et dynamique, de l'homme. Or ce que Spinoza appelle affect, c'est précisément la modification de la puissance du désir et la *volonté* qui l'accompagne. En ce sens on pourrait dire que le désir *est* affectivité. En plus du désir, les seuls affects primitifs reconnus par Spinoza sont la tristesse et la joie. « Par Joie, j'entendrai donc [...] une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection. Et par Tristesse, une passion par laquelle il passe à une perfection moindre<sup>33</sup> ». La joie et la tristesse ont donc dans leur définition l'idée du *désir* comme essence susceptible d'augmenter ou de diminuer en perfection. Elles sont en quelque sorte le signe, au niveau de la conscience, que l'individu comme *conatus* croît ou s'amoindrit. Il y a donc, comme chez Descartes, une hiérarchie à l'intérieur même des passions premières.

Si l'amour et la haine faisaient partie des passions primitives chez Descartes, elles sont ici écartées. La raison en est qu'elles n'ont pas leur origine dans la vie « pré-consciente » ou « pré-conceptuelle » de

l'individu. Les définitions qu'en donne Spinoza sont les suivantes : « L'Amour n'est rien d'autre qu'une Joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la Haine, rien d'autre qu'une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure<sup>34</sup> ». Il apparaît alors, comme le signale Ferdinand Alquie, que les passions primitives ne font intervenir nulle considération relative à la connaissance, nulle conscience ou *idée* :

Amour et haine sont effectivement des sentiments, car ils dérivent du conatus, de ses succès et de ses échecs. Autrement dit, ils naissent de la joie et de la tristesse [...]. Mais, du seul fait de cette intervention de l'idée, et donc, en ce cas, de l'imagination, ils ne sont plus reliés au conatus qu'indirectement. Plus exactement, ils ne dépendent plus uniquement du conatus et de son histoire<sup>35</sup>.

De même, on voit qu'avant l'apparition de l'amour et de la haine, nulle mention n'était faite d'un objet qui serait cause de l'affect. Le désir, son augmentation ou sa diminution, n'implique aucune perspective sur l'extérieur ou sur un objet quelconque. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Il importe pour l'instant de voir que l'admiration peut très difficilement trouver sa place au rang des affects primordiaux d'une classification qui ne s'intéresse qu'en second temps à la connaissance et à l'objet.

La classification spinoziste n'est donc pas logique et psychologique. L'*Éthique* ne demande pas, comme c'était le cas du *Traité des passions*, comment les passions peuvent nous toucher selon une complexité de plus en plus grande, mais plutôt *comment*, nous, en fonction de ce que nous *sommes*, en venons à éprouver ce qu'on appelle passion. Pierre-François Moreau écrit dans *Spinoza et le problème des passions* :

L'auteur de l'*Éthique* décrit les passions, mais surtout il les reconstruit génétiquement. Cela implique non seulement qu'il les classe selon un ordre rationnel, mais d'abord que cet ordre est celui de leur production. Il doit donc, avant de parler de telle ou telle passion, mettre en évidence les mécanismes d'engendrement, c'est-à-dire d'abord montrer ce que sont les passions primitives, ensuite indiquer quels phénomènes les diversifient, les associent, les transforment<sup>36</sup>.

Si nous ne nous aventurons pas dans les genèses des affects particuliers, nous soulignons avec Moreau que c'est *l'origine* des passions dont rend compte la classification spinoziste. Cette origine est *une* : c'est l'*effort*, ou encore le *désir*, mais elle devient triple dès lors où le *désir* peut augmenter ou diminuer en force.

### *3. L'admiration et le désir*

#### *3.1. Une ontologie affective*

Le déplacement qu'opère Spinoza par rapport au traitement cartésien des passions est d'abord une question de point de vue : Spinoza ne s'intéresse plus à la passion d'un point de vue *extérieur* à l'individu, en l'expliquant par notre rencontre avec un objet, mais d'un point de vue *intérieur* à l'individu, en se demandant comment nous en venons à tendre vers des objets, puis à éprouver des affects en leur présence. Cette différence résulte d'abord de la largeur du cadre dans lequel les passions sont envisagées chez les deux philosophes.

Chez Descartes, le souci, d'emblée, est de départager le passif de l'actif dans la vie affective. Son constat est clair : le corps est actif, l'âme est passive<sup>37</sup>. Ce qui intéresse Descartes, c'est de voir comment, côtoyant des objets de toutes sortes, nous expérimentons des représentations qui nous sont comme imposées, mécaniques, normales. L'admiration dans cette perspective doit donc être première, car elle est la passion qui signifie le plus simplement l'affectation par l'objet. Or la vie affective que considère Spinoza n'est pas seulement l'expérience de la dépendance vis-à-vis de l'objet, mais l'existence entière. L'affect est autant ce qui nous fait tendre vers l'objet que ce qui signifie notre adéquation ou inadéquation à l'objet. Sa perspective en ce sens est beaucoup plus large, et exige que l'affect premier rende compte de tout le champ considéré, c'est-à-dire de toute la vie. Ainsi, comme le note Timmermans, le désir chez Spinoza est premier « du point de vue ontologique, parce qu'il est l'essence même de l'homme. Il n'est pas seulement l'affect le plus simple, mais aussi celui qui définit depuis toujours la nature singulière de chacun, et qui rassemble en même temps sous une acception générale tous nos efforts, impulsions, appétits, volitions<sup>38</sup> ».

Le déclassement de l'admiration peut ainsi s'expliquer par la largeur du problème auquel la troisième partie, et toute l'*Éthique*, s'adressent : l'admiration est première à signaler une passivité vis-à-vis de l'objet, mais elle ne peut fonder toute une existence affective.

### 3.2. Le désir comme lieu du perfectionnement

Si, comme nous l'avons vu, le domaine du *Traité des passions de l'âme* est celui de la passivité de l'âme, il demeure que les passions n'y trouvent pas qu'un rôle négatif, qu'un rôle qui s'apparenterait à la « passion » spinoziste. Les passions de notre âme selon Descartes ont un rôle à jouer vers notre plus grande perfection morale. L'usage naturel de la joie ou de la tristesse, par exemple, est « d'inciter l'âme [*sic*] à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait<sup>39</sup> », en avertissant l'âme des choses utiles ou nuisibles au corps. L'amour, ensuite, dans la mesure où « les choses qu'elle nous porte à aimer [*sic*] sont véritablement bonnes » [...] est extrêmement bonne, pource que joignant à nous des vrais [*sic*] biens, elle nous perfectionne d'autant<sup>40</sup> ». La passion, donc, lorsqu'elle est liée à la connaissance vraie, participe d'un perfectionnement. Timmermans écrit que « le mouvement même du *Traité des Passions* de Descartes consiste à diminuer progressivement l'erreur inhérente à la passion par une réflexion de plus en plus adéquate de notre perfection, ce qui se fait au prix d'une intellectualisation croissante du sentiment, l'âme ne se passionnant plus que pour certaines représentations qui font partie d'elle<sup>41</sup> ». Les passions, avec l'admiration en tête, servent ultimement à *reconnaître* toujours l'objet rare et extraordinaire qui fait partie de nous et qui est, comme le dit Thibault Barrier, « notre infinie puissance à user de notre libre arbitre en dépit des infirmités de notre nature<sup>42</sup> ». On peut donc dire que la connaissance, via la passion, entraîne la perfection chez Descartes, ce qui n'est pas sans annoncer l'*Éthique*.

La mécanique du perfectionnement implique donc chez Descartes que l'on connaisse les objets afin de se passionner ultimement pour les bons et de la bonne manière. Grâce à l'entendement, on peut par exemple apprendre à ne pas aimer un objet qui nous nuit, ou à ne pas

craindre une chose contre laquelle il faut du courage. Ainsi, la *connaissance* apparaît chez Descartes comme un *moment distinct de la passion*, un rapport actif à l'objet différent de la passivité qui demeure la marque de notre passion pour lui. L'*Éthique*, elle, refuse cette distinction et *unifie* connaissance et affect. Selon l'ontologie spinoziste, le désir ne peut pas être lié à un objet, de telle manière qu'un affect soit produit, et qu'en même temps l'esprit juge de la valeur de cet objet, pour réorienter le désir. La scolie de la proposition 9 de la troisième partie de l'*Éthique* affirme que « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons ». C'est là une conséquence du rejet spinoziste du dualisme et de la liberté de la volonté : il n'y a pas d'indépendance entre connaissance et perfection. La perfection est toujours actuelle, c'est-à-dire toujours réalisée, jamais promise, comme chez Descartes, à condition d'un travail sur les représentations<sup>43</sup>. Elle est toujours la perfection du désir à un moment donné, et la connaissance n'est que le jugement relatif à cette perfection, autrement dit « l'idée du corps ».

Ainsi, chez Descartes, dans le cas de la passion nous nuisant, la volonté peut arriver, à condition de connaître clairement et distinctement, à se dresser contre la mécanique naturelle par laquelle le corps affecte l'âme<sup>46</sup>. Chez Spinoza, c'est toujours le désir lui-même qui méconnaît ou connaît, et donc qui agit ou pâtit. Pour que le désir puisse être réorienté, il faut, comme le dit Éric Delassus, qu'une cause externe produise sur nous un « sursaut réflexif<sup>44</sup> ». Cette cause externe, si elle est la lecture de l'*Éthique* par exemple, nous modifie comme *désirs*, nous faisant nous connaître nous-mêmes comme *l'origine* de nos affects.

La troisième partie de l'*Éthique*, nous montrant la causalité naturelle qui donne lieu aux différents affects, doit modifier profondément notre manière de désirer et ce que nous désirons. Ce qui est lancé de la sorte sur la voie d'un perfectionnement, c'est nous tout entier, c'est-à-dire le *conatus* qui constitue notre essence.

### 3.3. *L'admiration dans l'Éthique*

Nous avons vu que les passions comme l'amour et la joie pouvaient chez Descartes participer d'un perfectionnement moral de l'individu. Il en va de même pour l'admiration qui, comme le note Timmermans, « comporte aussi une part de vérité, et une aspiration intérieure à se perfectionner<sup>45</sup> ». L'article 75 du *Traité* dit :

Encore qu'une chose qui nous estoit [sic] inconnuë [sic] se présente de nouveau à nostre [sic] entendement, ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en nostre [sic] mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en nostre [sic] cerveau par quelque passion [...]. Les autres passions peuvent servir pour qu'on remarque les choses qui paroissent [sic] bonnes ou mauvaises : mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paroissent seulement rares.

L'admiration, passion première, n'est ainsi rien de moins que la condition pour qu'un objet sorte de l'indifférence pour marquer la mémoire et soit considérée par l'entendement. Thibault Barrier explique que l'admiration doit toujours précéder l'acte intentionnel et proprement rationnel d'*attention* : « L'objet de l'attention n'est pas l'utile ou le nuisible, mais la chose même en tant qu'objet d'une connaissance possible, et c'est cette possibilité qui déclenche l'attention<sup>46</sup> ». Si donc l'admiration est nécessaire pour la connaissance, il n'en demeure pas moins qu'elle risque, si l'état passif d'admiration persiste et que l'entendement ne vient pas volontairement porter attention à l'objet, de se transformer en ce que Descartes appelle « étonnement », lequel est une passion sans utilité pour la connaissance. Dans l'étonnement, « tout le corps demeure immobile comme une statuë [sic], et [on] ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connoissance<sup>47</sup> ». Sans le réinvestissement de l'admiration par l'entendement dont parle Barrier, donc, l'admiration tourne à l'excès, ce qui « ne peut jamais être que mauvais<sup>48</sup> ».

Cette description que fait Descartes de l'étonnement n'est pas loin de l'explication spinoziste de l'admiration. Pour ce dernier, l'admiration est aussi une sorte de fixation sur un objet extérieur : « l'Admiration

est l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination singulière n'est aucunement enchaînée aux autres<sup>49</sup> ». Il faut pour comprendre cela se référer à la théorie des idées de Spinoza, laquelle est dynamique et veut que la pensée chemine par l'association nécessaire d'idées ayant, dans la mémoire, des traits communs<sup>50</sup>. L'admiration est ainsi cet état que l'on connaît devant un objet dont il n'y a rien dans notre mémoire qui s'y associe naturellement. Comme l'explique Barrier : « L'impossibilité de passer à une autre idée explique que la contemplation de l'idée jugée singulière se prolonge dans le temps<sup>51</sup> ». L'admiration n'est donc chez Spinoza rien qui puisse participer de la connaissance comme chez Descartes ; elle est l'inefficacité même de la pensée.

Il faut dire aussi que, la pensée n'étant qu'un attribut selon lequel on peut considérer l'individu, lequel n'est qu'une seule chose, et donc toujours aussi corps<sup>52</sup>, la pause que connaît la pensée dans l'admiration est toujours aussi pause dans l'activité du *désir* comme essence de l'individu. L'admiration, plutôt que de signifier la saillie d'une chose à connaître, signifie l'incapacité de l'*effort* à donner sens à la chose qu'il côtoie. En ce sens, Timmermans dira de l'admiration qu'elle « n'est pas significative pour notre affectivité, puisqu'elle ne traduit aucune modification de notre puissance d'agir, mais qu'elle exprime, à la limite, une passivité absolue<sup>53</sup> ». Ayant vu qu'il en allait de l'être même de l'humain que d'être désir, c'est-à-dire puissance d'affecter et d'être affecté, on pourrait dire que l'admiration s'oppose à l'essence même de l'homme. La fixité qu'elle implique contredit la dynamique qu'est l'existence affective, cette dernière n'étant autre que « les aventures du cogito<sup>54</sup> », ses succès et ses échecs.

C'est donc *l'absence* de lien entre l'idée de l'objet admiré et d'autres idées qui justifie pour Spinoza le retrait de l'admiration du nombre des passions :

Je ne range pas l'Admiration au nombre des affects, et je ne vois d'ailleurs aucune raison de le faire puisque cette distraction de l'Esprit ne naît d'aucune cause positive qui distrairait l'Esprit d'autres choses, mais seulement de ce que manque la cause qui fait que l'Esprit, par suite de la contemplation d'une chose, est

déterminé à penser à d'autres<sup>55</sup>.

Mentionnons qu'il y a aussi chez Descartes de ces situations où l'objet nous laisse impassibles, où donc il n'arrive pas, à proprement parler, d'évènement dans notre vie affective. Cette situation est celle non pas où nous admirons un objet, mais au contraire toutes celles qui n'impliquent pas l'admiration. La nouveauté, comme le souligne Barrier, était dès le premier article le critère de la passion : « tout ce qui se fait ou qui arrive de *nouveau*, est généralement appelé par les Philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive<sup>56</sup> ». Le contraire de l'admiration, cette dernière étant première d'un point de vue psychologique, est tout simplement l'absence de passion. Cette différence majeure s'explique, comme nous l'avons montré, par le positionnement du problème de Descartes, qui fait des passions de l'âme une affaire de réceptivité seulement, et par l'ontologie spinoziste qui fait du désir l'essence de l'homme.

### Conclusion

De ce parallèle entre la philosophie cartésienne et spinoziste des passions, il ressort que deux classifications suivent de prises de position philosophiques bien différentes, notamment sur la question de l'essence de l'homme. Pour une philosophe qui cherche à cataloguer les passions en vue d'en faire l'objet rationnel d'une science, il convient de les ordonner selon leur simplicité. Pour un philosophe qui doit donner à son lecteur entièrement déterminé le « sursaut réflexif » nécessaire à la réorientation de son désir, il convient d'en expliquer la genèse. Si l'admiration est déclassée dans l'*Éthique* de Spinoza, cela est dû à une reconsidération totale de ce qu'est l'homme, lequel perd sa liberté pour devenir désir.

- 
1. Baruch Spinoza, *Éthique*, Trad. Bernard Pautrat, Paris, Point, 2014, Préface de la partie III.
  2. *Ibid.*, Définitions des affects, IV, Explication.
  3. René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1970, sous-titre de la première partie.
  4. *Ibid.*, article 2.

5. . *Ibid.*, article 6.
6. *Ibid.*, article 8.
7. *Ibid.*, article 27.
8. *Ibid.*, article 34.
9. *Ibid.*, article 1.
10. Jean-Marie Beyssade, « La classification cartésienne des passions » dans *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 37, no. 146 (1983), p. 280.
11. C'est ce que nous apprend Descartes à l'article 51. Il mentionne aussi que les passions peuvent parfois être causées par l'âme elle-même, qui s'imagine un objet, ou par le corps, qui active de lui-même les esprits animaux. Pour distinguer et classifier on peut néanmoins s'en tenir au rapport avec les objets extérieurs.
12. René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, article 51.
13. *Ibid.*, article 70.
14. Jean-Marie Beyssade, « La classification cartésienne des passions », *op. cit.*, p. 283.
15. René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, article 69.
16. *Ibid.*
17. Jean-Marie Beyssade, « La classification cartésienne des passions », *op. cit.*, p. 281.
18. *Ibid.*,
19. *Ibid.*, article 55.
20. *Ibid.*, article 56.
21. *Ibid.*, article 57.
22. *Ibid.*, article 61.
23. Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, partie III, scolie de la proposition 9.
24. *Ibid.*, partie II, scolie de la démonstration 13.
25. *Ibid.*, partie III, proposition 12.
26. *Ibid.*, partie III, proposition 11.
27. Éric Delassus, « Spinoza La troisième partie de l'Éthique : une géométrie des affects », *Séminaire sur les sentiments*, Académie de Versailles, 2018, p. 23.
28. Ferdinand Alquié, « Chapitre XVII, Le désir et les sentiments », dans *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1998.
29. Nous nous en tiendrons le plus souvent à la traduction de Bernard Pautrat, qui traduit *Affectum* par « Affect ». Le terme « sentiment » renvoie à la même chose.
30. Ferdinand Alquié, « Chapitre XVII, Le désir et les sentiments », *op. cit.*

31. Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 229.
32. Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*, partie I, appendice.
33. *Ibid.*, partie III, scolie de la proposition 11.
34. *Ibid.*, scolie de la proposition 13.
35. Ferdinand Alqu  , « Chapitre XVII, Le désir et les sentiments », *op. cit.*
36. Pierre-François Moreau, « Spinoza et le problème des passions », dans *Les passions à l'âge classique*. Paris, PUF, 2006, p. 148.
37. Nous ne considérons pas ici les «   motions de l'  me », lesquelles sont produites par l'  me seule.
38. Benoît Timmermans, « Descartes et Spinoza : De l'admiration au désir », dans *Revue Internationale de Philosophie*, p. 329.
39. René Descartes, *Les passions de l'  me, op. cit.*, article 137.
40. *Ibid.*, article 139.
41. Benoît Timmermans, « Descartes et Spinoza : De l'admiration au désir », *op. cit.*, p. 331.
42. Thibault Barrier, « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », dans *Les études philosophiques*, vol. 120, no. 1, 2017, p. 50.
43.    l'article 45 des *Passions de l'  me*, Descartes répond à la question de savoir « Quel est le pouvoir de l'ame au regard des passions ». Sa réponse est que les passions peuvent être indirectement corrigées par la volonté. On peut susciter en soi les passions adéquates en se représentant volontairement les objets susceptibles de les faire apparaître. « Ainsi, pour exciter en soy [*sic*] la hardiesse, et oster [*sic*] la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considerer [*sic*] les raisons, les objets, ou les exemples, qui persuadent que le peril n'est pas grand [...] ». On voit donc très bien que le perfectionnement possible du sujet repose sur cette capacité qu'a l'esprit de juger indépendamment de ses passions, et de travailler sur lui-même via l'imagination.
44. Éric Delassus, « Spinoza La troisième partie de l'éthique : une géométrie des affects », *op. cit.*, p. 22.
45. Benoît Timmermans, « Descartes et Spinoza : De l'admiration au désir », dans *Revue Internationale de Philosophie* p. 336.
46. Thibault Barrier, « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », *op. cit.*, 2017, p. 46.
47. René Descartes, *Les passions de l'  me, op. cit.*, article 73.
48. *Ibid.*

49. Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, partie III, définitions des affects 4.
50. Sur cette question, se référer à la proposition 18 de la partie II de l'*Éthique*, et l'article de Barrier « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », *op. cit.*
51. Thibault Barrier, « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », *op. cit.*, p. 50.
52. Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, partie III, scolie de la proposition 9.
53. Timmermans, « Descartes et Spinoza : De l'admiration au désir », *op. cit.*, p. 336.
54. Expression empruntée à Ferdinand Alquié.
55. Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, partie III, définitions des affects 4, explication.
56. René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, article 1.

# La constitution d'une science des affects chez Spinoza : sur la préface de la troisième partie de l'Éthique.

GABRIEL PEREIRA GIOPPO, *Universidade Federal do Paraná*

RÉSUMÉ : En prenant comme référence centrale la Préface de la troisième partie de l'*Éthique*, cet article analyse la constitution d'une science des affects chez Spinoza. Afin de déterminer la singularité de cette science, nous développerons une argumentation en deux temps. Premièrement, il s'agira de décrire la rhétorique et les fondements philosophiques de la position contraire, celle de la tradition métaphysique-théologique, ainsi que la relation complexe entre Spinoza et Descartes à l'égard de la connaissance des passions. L'exposition des présupposés immanents, de la méthode géométrique et de l'appartenance à la nature des objets de la science spinoziste des affects informera la deuxième étape. Pour conclure, nous montrerons comment une telle science est la condition première pour « la droite façon de vivre » ou pour la vie éthique dans la philosophie de Spinoza.

## *Introduction*

L'objet d'investigation de cet article est la science des affects de Spinoza, telle qu'elle est constituée dans l'*Éthique*<sup>1</sup>. Plus précisément, il s'agit de la repérer à partir de la Préface à la troisième partie de l'*Éthique*, car ce court extrait rend visible la singularité de la méthode et des présupposés spinozistes par rapport aux autres tentatives de description de ce qu'on nomme, dans la tradition philosophique occidentale, « affect », « passion », « sentiment », « émotion », etc. Dans la Préface, Spinoza présente son objet d'investigation de deux manières : d'un côté, il parle de ceux « qui ont écrit des Affects et de la façon

de vivre des hommes » et de l'autre côté, il explique qu'il traitera « de la nature des Affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux<sup>2</sup> ». En effet, le deuxième énoncé correspond terme à terme aux parties suivantes de l'*Éthique* : la troisième partie s'occupe de « l'Origine et la Nature des Affects » ; la quatrième, « des Forces des Affects » ou de la Servitude Humaine ; la cinquième, « de la Puissance de l'Intellect » ou de la Liberté Humaine. Liberté et Servitude, les deux « façons de vivre » de l'être humain à l'égard des affects, décrivent le champ d'activité et de passivité où l'*Éthique* voudrait intervenir.

En reliant les positions ontologiques exposées dans la première partie de l'*Éthique* aux positions épistémologiques exposées dans la deuxième partie, mais appliquées à l'objet particulier « affect », la Préface établit le cadre argumentatif de la suite de l'ouvrage. Elle opère une transition depuis un niveau plus général d'investigation, qui concerne Dieu et la relation corps-esprit, vers un niveau plus spécifique, qui traite des affects, de la servitude et de la liberté humaine, définissant ainsi le sens pratique de la théorie de Spinoza. Cela ne signifie cependant pas que la théorie serait abandonnée au profit des considérations purement pratiques, mais plutôt le contraire : nous verrons que la connaissance adéquate des affects est en elle-même la condition première pour « la droite façon de vivre ». En d'autres termes, la Préface du troisième livre prépare le terrain pour une éthique dans le système de Spinoza, préparation que nous examinerons en deux temps.

Nous présenterons d'abord les théories critiquées par Spinoza : ceux qui méprisent, méconnaissent ou simplement ignorent la nature et l'origine des affects. Nous retracerons leur rhétorique ainsi que leurs présupposés théologiques et métaphysiques en examinant les expressions et arguments de la Préface. À partir de l'exposé de la relation complexe entre Spinoza et Descartes, nous aborderons le deuxième moment : il s'agira de déterminer, par opposition à la conception « moraliste », la science spinoziste des affects selon sa méthode et son effectuation en termes d'analyse immanente, nécessaire et naturaliste. Enfin, nous concluons l'article en montrant comment cette science des affects, grâce à sa constitution philosophique, est elle-même la condition pour la vie éthique des modes singuliers humains chez Spinoza.

*1. La morale des affects, ou « comme un empire dans un empire »*

Entre les propositions XXIV et XXXI de la deuxième partie, Spinoza décrit la genèse, dans l'esprit, des idées inadéquates des corps extérieurs et de ses propres idées (c'est-à-dire, les idées des affections, de la durée et des composants de son corps). En effet, comme l'esprit perçoit les choses « à partir de l'ordre commun de la nature<sup>3</sup> », il les perçoit inadéquatement. L'axiome IV de la première partie expliquait que la « connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe » ; par contre, une cause inadéquate est « celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule<sup>4</sup> ». Nous imaginons les rapports entre causes et effets qui composent l'existence des modes singuliers de manière contingente et non nécessaire<sup>5</sup> et nous sommes déterminés « du dehors » dans l'ordre commun de la nature. Ainsi, les idées des causes extérieures qui affectent notre corps se mélangent dans l'esprit de façon confuse et fortuite avec les idées de notre propre corps, de sorte que nous demeurons la plupart de notre vie dans « une connaissance confuse et mutilée<sup>6</sup> ».

Selon l'interprétation de Gilles Deleuze de l'*Appendice* à la première partie de l'*Éthique*, cet état de méconnaissance originnaire des choses de la nature configure trois illusions de la conscience<sup>7</sup>. *L'illusion des causes finales* est expliquée par le renversement de l'ordre causal : comme nous ignorons l'ordre nécessaire des enchaînements entre la cause et l'effet, nous prenons tout effet pour une cause dont la finalité est censée être son effet (ou l'idée de cet effet) sur nous. Dans le même processus, la conscience se représente comme la cause première et libre de toutes ses actions, et donc comme un pouvoir souverain sur le corps et ses affections : c'est *l'illusion des décrets libres*. Mais lorsque la conscience ne peut plus imaginer les rapports entre effets et causes à partir d'elle-même, elle constitue *l'illusion théologique*, car elle « invoque un Dieu doué d'entendement et de volonté, opérant par causes finales ou décrets libres, pour préparer à l'homme un monde à la mesure de sa gloire et de ses châtiments<sup>8</sup> ».

Les trois illusions de la conscience, ou les préjugés de l'imagination flottante, constituent le *modus operandi* de l'esprit dans l'ordre commun de la nature et donnent les conditions de possibilité

pour l'émergence d'une philosophie de type *moral*. Fondée sur le dualisme corps-âme, la contingence du monde et la téléologie des actes divins sur la nature, cette philosophie postule l'existence d'un sujet essentiellement libre et indépendant de la nécessité de la nature, maître absolu de son corps et de ses passions. La Préface de la troisième partie commence par la description de ce mirage moral :

Pour la plupart, ceux qui ont écrit des *Affects* et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance et n'est déterminé par ailleurs que par lui-même. Ensuite, ils attribuent la cause de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme non pas à la puissance commune de la nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine, si bien qu'ils en pleurent, en rient, la mésestiment ou bien, et c'est le cas le plus courant, la maudissent ; et qui montre plus d'éloquence ou d'ingéniosité à dire du mal de l'impuissance de l'Esprit humain est tenu pour Divin<sup>9</sup>.

Marilena Chaui<sup>10</sup> indique que la rhétorique des philosophes auxquels Spinoza fait référence au début de la Préface est de type baroque. À mesure que les moralistes transforment le naturel (les affects dans leur appartenance aux enchaînements nécessaires de la nature) en artificiel (les passions en tant que vices d'un sujet absolument libre) et jouent avec les oppositions dans une même parole, ils produisent un discours métaphorique sans aucune relation avec la vraie nature des choses, dont l'objectif est la production de l'étonnement et de l'admiration. Parce qu'il oscille entre l'émerveillement et la malédiction à l'égard des affects, leur discours non seulement condamne et obscurcit la nature humaine en général, mais aussi conduit à leur propre divinisation.

Cet artifice rhétorique repose sur des présupposés métaphysiques et théologiques concernant la position de l'homme dans la nature : l'homme est conçu comme « un empire dans un empire » ou comme une « perturbation » dans l'ordre naturel des choses. L'usage de l'ex-

pression « un empire dans un empire » au début de la Préface de la troisième partie de l'*Éthique* n'est pas unique dans l'œuvre de Spinoza, puisqu'il l'emploie également dans le *Traité Théologico-Politique* et dans le *Traité Politique*<sup>11</sup>. Selon Chauvi<sup>12</sup>, l'emploi du mot *imperium* recouvre une triple signification : (i) le sens *théologique*, provenant de la Cabale, qui désigne l'endroit divin où l'homme se situait avant la chute ; (ii) le sens *politique*, car la caractéristique la plus importante de la souveraineté était son indivisibilité (contre donc les séditions, les révoltes et les pouvoirs rivaux) ; et (iii) le sens *métaphysique et moral*, car l'homme était doué d'une volonté souveraine sur les passions et les actions. Ainsi, l'idée d'un « empire dans un empire » exprime le conflit irrésolu entre deux puissances absolues : celle de la nature et celle qui est en dehors de la nécessité naturelle, à savoir, l'autodétermination de la liberté humaine. La racine latine du mot *affectio* est *afficio* et *facio*, renvoyant à l'idée de *factio* ou faction, sédition ou guerre entre des parties opposées<sup>13</sup>. De cette perspective, l'affect est la *perturbatio* de l'indivisibilité de la nature. En conséquence, *imperium* et *perturbatio* manifestent l'homme comme cause « contre-naturelle » et « antinaturelle », puisqu'ils l'imaginent « comme un être prodigieux qui fait pour lui-même ses propres lois et, en même temps, figure sa manière de vivre comme sédition contre l'*imperium* de la Nature, agissant contre elle<sup>14</sup> ».

Toutefois, Spinoza montre dans la Préface qu'il y a une grave contradiction dans la rhétorique des moralistes. L'homme exprime la volonté libre et absolue qui perturbe l'ordre souverain de la nature, mais il est aussi en proie aux passions en tant que perturbations de la souveraineté de son esprit et de son existence. En d'autres termes, ceux qui invoquent l'*imperium* de la volonté humaine postulent aussi « l'impuissance et l'inconstance de l'homme », c'est-à-dire sa nature corrompue et sa faiblesse face aux perturbations des passions. Car ils « aiment mieux maudire les Affects et actions des hommes, ou en rire, plutôt que les comprendre<sup>15</sup> » ils ne peuvent expliquer cet antagonisme qu'à l'aide d'une rhétorique de la louange et de la vitupération : « De l'homme impérial, puissamment seigneur de soi et perturbateur de l'ordre naturel, nous passons à l'homme perturbé et faible<sup>16</sup> » et vice-versa.

Le présupposé d'une telle rhétorique ambiguë est, une fois de plus, théologique : il est question de l'attribution du péché originel aux êtres humains après la chute, créant ainsi l'illusion d'une nature intrinsèquement vicieuse et séditeuse. En esquissant une image double et contradictoire de la nature humaine, traversée en même temps par l'*imperium* et par la *perturbatio*, la rhétorique de louange et de la vitupération des moralistes et des théologiens les élève au-delà de la nature et leur confère l'apparence d'un pouvoir divin : celui « qui montre plus d'éloquence ou d'ingéniosité à dire du mal de l'impuissance de l'Esprit humain est tenu pour Divin<sup>17</sup> ». Par conséquent, « aux mains des philosophes de la morale et des théologiens, la rhétorique est machine de pouvoir<sup>18</sup> » ou un instrument de domination politique et affective sur les êtres humains.

La suite de la Préface de la troisième partie de l'*Éthique* présente une nouvelle voie de recherche sur les affects. Elle a été développée par les « hommes très éminents » qui ont écrit « maintes choses remarquables sur la droite façon de vivre » et qui ont donné « aux mortels des conseils pleins de prudence<sup>19</sup> ». Néanmoins, de même que les moralistes et théologiens, ces hommes éminents n'ont jamais connu adéquatement ni la nature, la force et l'origine des affects, ni la *modération* de l'esprit sur eux : « mais quant à la nature des Affects et à leurs forces, et ce que peut l'Esprit, en revanche, pour les maîtriser, nul, que je sache, ne l'a déterminé<sup>20</sup> ».

Le mot latin *moderatio* a été traduit par Pautrat comme « maîtrise », mais il cache aussi une signification juridico-politique. Chau<sup>21</sup> commente que la modération fait référence à une autorité sage et compétente à instaurer un ordre immanent dans le désordre, de sorte qu'une nouvelle *norme intrinsèque* pour contenir la perturbation surgit. Au lieu de commander absolument, comme le fait l'*imperium*, la *moderatio* règle et résout un conflit particulier et déterminé. L'utilisation par Spinoza de l'idée de modération de l'esprit sur les affections joue un double rôle. D'un côté, elle met en question le postulat d'un « empire dans un empire » et le substitue par le gouvernement d'une nature humaine existante à l'intérieur de l'ordre nécessaire de la nature ; d'un autre côté, elle conserve les idées fondamentales de la science des af-

fects, à savoir, la naturalité du conflit des affections et sa régulation à partir de la connaissance des « causes premières », et non l'effacement par une condamnation morale *a priori*. C'est pourquoi Descartes, parmi tous les « hommes très éminents », est le plus important pour Spinoza :

Je sais, bien entendu, que le très célèbre Descartes, encore qu'il ait cru lui aussi que l'Esprit avait sur ses actions une absolue puissance, s'est pourtant appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes, et à montrer en même temps par quelle voie l'Esprit peut avoir sur les Affects un empire absolu ; mais, à mon avis du moins, il n'a rien montré d'autre que la pénétration de son grand esprit, comme je le démontrerai en son lieu<sup>22</sup>.

La position de Spinoza par rapport à la « pénétration du grand esprit » de Descartes dans la Préface de la troisième partie est complexe. « Grand esprit » est le choix de Pautrat pour la traduction du terme latin *ingenium*, plus couramment traduit par « génie » ; cependant, l'option de traduction de Moreau nous semble plus précise et littérale : « à mon avis du moins, il n'a rien montré que sa grande ingéniosité ». Chantal Jaquet<sup>23</sup> constate que le mot *ingenium* indique « les traits caractéristiques durables liés aux habitudes de pensée, au mode de vie, à l'histoire, qui font reconnaître un individu ou un peuple en les distinguant des autres » ; de plus, Jaquet montre que l'adjectif latin *acutus* (traduit dans la version de Pautrat par « pénétration ») qualifie « les êtres qui ont une intelligence des affaires humaines, qui comprennent la nature des hommes et les moyens de les gouverner ». Ainsi, l'*ingenium* cartésien repose précisément sur l'*acuité* de son analyse des passions, car il était le premier à considérer les passions comme relevant d'une union primitive entre le corps et l'âme. En suivant l'ordre déductif des raisons qui définit sa méthode, dans l'article XXX des *Passions de l'âme*, Descartes affirme que « l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement<sup>24</sup> ». Par conséquent, les passions sont une « réalité psychophysiologique », physique quant à leurs causes et mentale quant à leurs effets<sup>25</sup>.

Le statut de l'union du corps et de l'âme chez Descartes est tout à fait problématique pour Spinoza. En effet, cette question est centrale

pour la compréhension théorique et pratique de la liberté humaine, ce qui explique que sa réfutation occupe presque la totalité de la Préface de la cinquième partie de l'*Éthique*. Dans *Les passions de l'âme* (articles XXXI et suivants), Descartes détaille le rôle de l'organe spécifique du corps où l'esprit se situe : la glande pinéale. C'est elle qui résout le problème imposé par le partage substantiel entre la *res cogitans* et la *res extensa*, parce qu'elle permet l'interaction réciproque de l'esprit et du corps. D'un côté, elle élucide la détermination libre et absolue de l'esprit sur le mécanisme du corps (et donc des passions) à partir du mouvement très subtil des esprits animaux depuis la glande à l'intérieur du cerveau jusqu'aux extrémités des membres. D'un autre côté, ces mêmes mouvements très subtils excités « par des objets qui meuvent les sens » expliquent comment, à travers la glande pinéale, les perturbations des passions peuvent agir sur l'esprit : « la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau<sup>26</sup> ». Toutefois, Spinoza dans cette Préface n'hésite pas à exprimer son étonnement face à la fonction double et confuse de la glande pinéale dans le traité cartésien :

Et à coup sûr je ne puis assez m'étonner de voir un Philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien déduire que des principes connus par soi et de ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, adopter une Hypothèse plus occulte encore que toute qualité occulte<sup>27</sup>.

Les théorisations cartésiennes à partir de la glande pinéale sont critiquées par Spinoza dans la mesure où elles ne correspondent pas aux exigences méthodologiques d'une évidence claire et univoque et d'un ordre déductif des raisons solidement construit. L'hypothèse cartésienne ne peut être qu'absurde parce que les opérations et fonctions de la glande pinéale sont une conséquence d'un postulat plus profond, inacceptable du point de vue du monisme substantiel spinoziste et représentatif majeur de l'idée d'un « un empire dans un empire » : le partage substantiel entre l'activité libre de l'esprit et la mécanique des

corps étendus. Ainsi, ayant fondé l'analyse et le subséquent dressage des passions sur le privilège ontologique de l'esprit face au machinisme du corps, Descartes, de même que les théologiens et les moralistes, soutient dans l'article L de son traité la possibilité d'acquérir « un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser, et à les conduire<sup>28</sup> ». L'article CLII développe cette position en s'exprimant sur

l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne<sup>29</sup>.

Tous les éléments de la rhétorique et de la métaphysique des théologiens et des moralistes que nous avons mentionnés précédemment sont présents : le dualisme substantiel et l'exceptionnalité de l'esprit humain face à l'étendue du corps, la louange et le blâme comme jugements contradictoires de la rhétorique moraliste, l'idée d'un « empire » du libre arbitre, l'usage des métaphores de signification juridico-politique, la divinisation de l'homme à travers la maîtrise des passions. Si Descartes reproduit avec exactitude toutes les illusions et mystifications de la métaphysique et de la morale traditionnelles dans son traité sur les passions, d'où vient l'éloge de Spinoza envers le génie et l'acuité cartésiens ? Au-delà de la considération psychophysiologique des passions (qui reste confuse à cause du partage entre la substance spirituelle et la substance corporelle et le rôle de la glande pinéale), elle découle principalement d'une raison de méthode : Descartes « s'est appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes<sup>30</sup> ».

La Préface des *Passions de l'âme* est composée d'un échange de lettres entre Descartes et l'abbé Picot. Contre les critiques sévères de son interlocuteur, qui portent principalement sur la relation entre la théologie, la philosophie et les sciences naturelles dans la méthode cartésienne, Descartes répond brièvement que son « dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien<sup>31</sup> ». Or malgré l'ontologie dualiste

qui limite l'analyse de Descartes dans le cadre de la métaphysique et de la théologie traditionnelles, il s'oppose clairement à la rhétorique (« en orateur ») et à la philosophie morale au profit d'une considération des « premières causes » des passions ; et il le fait en suivant le modèle offert par la *science physique*.

Selon Jaquet, la physique chez Descartes est « la science de la nature tout entière » et elle « détermine les vrais principes des choses matérielles », parce qu'elle étudie la composition de l'univers, de la terre et de tous les corps, des plantes, des animaux et des hommes. En démontrant « le mécanisme corporel » qui explique les effets des passions sur l'âme, la description physique des passions chez Descartes interdit des jugements moraux dans la mesure où elles « ont une place au sein de l'institution de la nature<sup>32</sup> ». Par conséquent, Descartes était le premier à élaborer une investigation des causes, des origines et du fonctionnement des passions d'après une perspective naturaliste. De plus, une telle physique des affects était la condition pour ce que Descartes appelait la « Sagesse » : « Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous<sup>33</sup> ».

En revenant aux mots du début de la Préface de la troisième partie de l'*Éthique*, nous pouvons désormais remarquer nettement l'importance de la Sagesse contenue dans *Les passions de l'âme* pour Spinoza, qui utilisait la traduction latine de cet ouvrage pour développer ses propres arguments<sup>34</sup>. Grâce à l'explication physico-mécaniste des causes premières des passions, Descartes a « écrit des Affects et de la façon de vivre des hommes » non pas comme des « choses qui sont hors de la nature », mais comme des « choses qui suivent les lois communes de la nature<sup>35</sup> ». De ce point de vue, « Descartes est pénétrant parce qu'il est au fond le premier des spinozistes<sup>36</sup> ». Sa méthode offre le sens correct pour la constitution d'une science des affects conformément aux « premières causes », bien qu'elle soit ontologiquement obscure. Pourtant, pour en achever la vraie constitution, il faut dépasser le dualisme substantialiste cartésien. Alors, nous montrerons que l'existence même de cette science est conditionnée par le passage au « plan

commun d'immanence<sup>37</sup> » de la philosophie de Spinoza : « cet Étant naturel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature<sup>38</sup> ».

## 2. *La science des affects, ou « à la façon Géométrique »*

Après l'éloge et la critique adressés au « très célèbre Descartes » dans la Préface de la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza revient « à ceux qui aiment mieux maudire les Affects et actions des hommes, ou en rire, plutôt que les comprendre<sup>39</sup> ». Spinoza ne se contente pas de s'écarter des présupposés métaphysico-théologiques des moralistes et des orateurs en exposant sa propre ontologie et épistémologie, mais il les combat également à travers un « contre-discours ».

En effet, Chauvi<sup>40</sup> explique que Spinoza retourne contre eux un instrument venu de la rhétorique elle-même : il s'agit de définir l'adversaire par les qualités opposées à celles dont il voudrait être le modèle moral. Or, l'ignorance – considérée la pire des maladies de l'âme et la plus redoutée parmi les passions selon la *medicina animi*, car elle est signe d'un être au dehors de soi-même, et donc d'aliénation, mania, fureur ou folie – est attribuée précisément à ceux qu'on présume être les plus sages. Parce qu'ils préfèrent maudire les affects des hommes plutôt que d'en comprendre leurs causes premières, ce sont eux les vrais ignorants. D'où la colère et l'étonnement avec lesquels ils accueilleront la science géométrique des affects : « Ceux-là, sans aucun doute, trouveront étonnant que j'entreprenne de traiter des vices et inepties des hommes à la façon Géométrique, et que je veuille démontrer par raison certaine ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la raison, vain, absurde et horrible<sup>41</sup> ».

Tandis que les philosophes de la morale et les théologiens préfèrent ignorer les causes premières des « vices et inepties de la nature humaine » au profit d'une rhétorique ambiguë, Spinoza invoque la science paradigmatique de la Géométrie pour démontrer la genèse rationnelle de ce qu'ils considèrent comme étant le plus irrationnel, vain, absurde et horrible, c'est-à-dire, les affects. Le contre-discours spinoziste réalise ainsi son propre renversement rhétorique : « Ce qui semblerait une entreprise insensée – la raison traitant de ce qui serait sa propre négation – est réellement rationnel, et à l'inverse, ce qui semblerait être une

attitude sensée – condamner les vices et les inepties des hommes – est véritablement insensé<sup>42</sup> ».

Pourtant, le recours de Spinoza à la Géométrie (ou, plus rigoureusement, « à la façon Géométrique ») ne se limite pas à un seul artifice rhétorique. En effet, l'ensemble de l'*Éthique* est construit en suivant la forme d'exposition développée par Euclide dans les *Éléments*. La première raison en est la transparence même des contenus : contrairement à la rhétorique subreptice des métaphysiciens et des théologiens, la démarche de Spinoza, fondée sur les définitions, les postulats, les axiomes, les propositions, les démonstrations, etc., vise à introduire le lecteur dans un système philosophique où l'enchaînement logique des raisonnements est clair et ordonné, sans obscurité ni mystification.

Nous avons déjà montré comment l'*Appendice* à la première partie de l'*Éthique* accomplissait la genèse des trois illusions de la conscience. Nous pouvons maintenant élucider comment cet extrait met en relief le rôle central de la Géométrie – ou plutôt des sciences mathématiques en général – dans la libération de la pensée humaine. Spinoza reconnaît que la défense théologique de la nature mystérieuse des jugements et volitions de Dieu aurait été suffisante « à faire que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain, s'il n'y avait eu la Mathématique, laquelle s'occupe non des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la vérité<sup>43</sup> ». Or, cette autre « norme de la vérité » constituée par la Mathématique, en excluant les fondements téléologiques de la « science transcendantale » et en s'attachant aux essences et propriétés des figures, conduit à deux conséquences majeures dans la philosophie de Spinoza<sup>44</sup>.

Premièrement, l'illusion d'une causalité finaliste et transcendantale (qu'elle soit divine ou humaine) est remplacée par une conception immanente, nécessaire et efficiente de la causalité<sup>45</sup>. Deuxièmement, l'usage de la Mathématique en tant que science intrinsèquement vraie justifie la définition d'idée adéquate comme une idée « qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie<sup>46</sup> ». L'idée adéquate est vraie et permet une connaissance adéquate non pas parce

qu'elle conviendrait avec ce dont elle est l'idée, mais grâce à son appartenance à la causalité nécessaire, immanente et efficiente qui suit de la puissance absolue de l'attribut Pensée<sup>47</sup>. Vu que l'attribut Pensée et l'attribut Étendue expriment de deux manières la puissance absolument infinie de la substance divine, « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses<sup>48</sup> ». Autrement dit, l'idée vraie est vraie en soi et par soi-même; et parce que l'attribut Pensée et l'attribut Étendue constituent l'essence de la même substance unique, les connexions causales entre les corps sont effectivement les mêmes que celles entre les idées conçues adéquatement<sup>49</sup>.

En conséquence, la transparence de la forme géométrique du contre-discours de Spinoza correspond, au niveau ontologique et épistémologique, à l'intelligibilité de la nature de la substance, de ses attributs et de ses modes. La norme intrinsèque de vérité de la Mathématique est chez Spinoza la condition pour l'intellection d'une réalité dénuée de mystère, de miracle et d'intervention divine, dont l'accès serait le privilège extra-humain des théologiens et des métaphysiciens – justement ceux-là mêmes qui méconnaissent la nature divine et, par conséquent, méprisent la nature humaine. Le bon positionnement de la science psychophysiological des passions par Descartes (« en physicien ») est de cette façon radicalisé et profondément modifié par les présupposés de l'ontologie immanente et naturaliste de Spinoza, dépassant ainsi les dualismes qui enfermaient le projet cartésien dans le cadre de la métaphysique et de la théologie traditionnelles.

En appliquant l'ontologie de la première partie et l'épistémologie de la deuxième partie de l'*Éthique* aux affects, le prochain segment de la Préface établit les fondements de leur mode scientifique d'intellection :

Mais voici ma raison. Rien ne se fait dans la nature que l'on puisse attribuer à une vice d'icelle; car la nature est toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir; c'est-à-dire, les lois et règles de la nature selon lesquelles toute chose se fait et passe d'une forme dans une autre sont partout et toujours les mêmes, et par suite il ne doit y avoir également

qu'une seule et même raison qui permette de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et règles universelles de la nature. Et donc les Affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres singuliers; et partant, ils reconnaissent des causes précises par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose dont la seule contemplation nous délecte<sup>50</sup>.

Il s'agit ici de la première exposition « par raison certaine » de la science des affects dans la Préface : « voici ma raison », écrit Spinoza, non plus celle des métaphysiciens ou des théologiens. La causalité immanente, efficiente et nécessaire, de même que l'intelligibilité pleine de la nature, est en opération dans la constitution de cette science. Étant donné que la puissance d'agir de la Nature (identique à sa vertu, à sa perfection et à son essence) est absolument infinie et qu'elle existe nécessairement par sa seule essence en tant que *causa sui* éternelle, alors « l'omnipotence de Dieu a été en acte de toute éternité, et restera pour l'éternité dans la même actualité<sup>51</sup> ». Attribuer à la nécessité de la puissance infinie de Dieu un vice ou une imperfection est le signe majeur de l'ignorance des théologiens et métaphysiciens de sa vraie nature, qui est « toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir<sup>52</sup> ».

La causalité immanente et nécessaire de la Nature naturante (les attributs ou les expressions infinies en son genre de l'essence de la substance) implique que toute la Nature naturée (les modifications des attributs qui n'existent que par la puissance d'agir de la substance) existe et opère d'un mode précis<sup>53</sup>. En d'autres mots, elle détermine l'opération de chaque existant « par les lois et règles universelles de la nature » qui sont non seulement éternelles, mais aussi connaissables par « une seule et même raison<sup>54</sup> ». Nous savons que la *perturbatio* du libre arbitre ou des passions de l'homme dans l'*imperium* de la nature était le principe métaphysique de la rhétorique des moralistes et des théologiens. Mais en rendant impossible la contingence, l'ontologie de Spinoza anéantit ce principe, car au lieu d'être une chose « hors de la na-

ture », les passions et les actions de la nature humaine sont des modes précis et déterminés d'un ordre naturel nécessaire et absolument infini. La description scientifique des affects, par conséquent, reçoit une « légitimité naturelle<sup>55</sup> » fondée sur leur appartenance intrinsèque au système des lois qui découlent de l'*imperium* de la nature divine. Et de même que toutes les autres choses qui composent la totalité cet ordre, leur contemplation ne peut pas être la source ni de l'horreur, ni de la vitupération, ni de la louange. Au contraire, leur connaissance adéquate « nous délecte » autant que celle des autres singuliers.

Fondée sur la causalité immanente et nécessaire de la substance divine et sur l'appartenance précise et déterminée de l'intellect humain fini à l'attribut infini Pensée, la science des affects est finalement constituée. Sa démarche doit être effectuée en suivant la même méthode utilisée par Spinoza jusqu'à ce moment, à savoir, « de façon Géométrique » :

Je traiterai donc de la nature des Affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même Méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps<sup>56</sup>.

### *Conclusion*

Jusqu'à présent dans cet article, nous avons exposé non seulement l'origine (dans le « plan commun d'immanence » de la causalité naturelle) et la démarche (« à la façon Géométrique ») de la science des affects de Spinoza, mais aussi sa radicale opposition à la rhétorique des métaphysiciens et des théologiens concernant les passions. Pour compléter l'explication de la constitution de cette science et conclure l'article, il faut désormais définir plus nettement comment la connaissance adéquate de la nature, de l'origine et de la puissance des affects est liée à la « droite façon de vivre » des hommes ou, de manière plus précise, comment le projet scientifique de la Préface de la troisième partie d'un ouvrage intitulé *Éthique* est la condition nécessaire pour la *vie éthique*.

La science physique des affects, en tant que science d'un objet naturel qui appartient à la nature, doit chercher la spécificité de la « cau-

salité affective, en distinguant entre cause adéquate et inadéquate<sup>57</sup> ». Rappelons l'axiome IV de la première partie : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». La causalité adéquate est celle dont les effets sont expliqués par sa seule nécessité et puissance ; en outre, la causalité inadéquate indique une détermination extrinsèque et est ainsi partielle, confuse et mutilée, sans jamais pouvoir expliquer la totalité de ses effets. La première définition de la troisième partie précise : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle. Et j'appelle inadéquate, autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule<sup>58</sup> ». Comme nous le voyons dans la définition suivante, la différence logique et ontologique entre causalité adéquate et inadéquate, appliquée aux affects d'un mode singulier existant, devient la différence entre *action* et *passion* :

Je dis que nous agissons quand il se fait, en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire [...] quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle<sup>59</sup>.

Le déplacement de Spinoza par rapport à la rhétorique des théologiens et métaphysiciens ainsi qu'à la philosophie des moralistes est remarquable : l'objet principal de la science des affects n'est plus la *passion*, mais l'*affect* lui-même. En effet, les passions sont une diminution de la puissance d'agir, liée à la connaissance inadéquate des affections du corps et de leurs idées dans l'esprit. Les affects, par contre, sont un phénomène plus large<sup>60</sup> qui englobe à la fois la passivité et l'activité : « Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections<sup>61</sup> ». L'augmentation de la puissance d'agir est l'affect primaire Joie ; la diminution en est la Tristesse<sup>62</sup>.

La problématique de la relation entre la Liberté et la Servitude est maintenant intelligible dans l'*Éthique* de Spinoza, de sorte qu'elle oc-

cupera le restant de l'ouvrage et justifiera, au sein même de la chaîne démonstrative « à la façon Géométrique », son titre. Les présupposés ont été donnés dès la première partie : « Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminé<sup>63</sup> ». La science des affects intervient dans cette problématique parce que l'esprit, lorsqu'il connaît adéquatement (c'est-à-dire qu'il connaît par sa seule puissance et nécessité), agit et est joyeux ; et lorsqu'il conçoit inadéquatement, il pâtit et s'attriste : « De là suit que l'Esprit est sujet à d'autant plus de passions qu'il a plus d'idées inadéquates, et au contraire, agit autant plus qu'il a plus d'idées adéquates<sup>64</sup> ».

En somme, la science des affects de Spinoza, en s'opposant à la servitude passionnelle fondée sur la mystification rhétorique et théologique des orateurs et des moralistes, constitue à travers la connaissance intellectuelle adéquate de la nature et de la force des affects, les conditions immanentes pour la vie éthique, libre et joyeuse :

Voici ma règle, et ce dont je me suis persuadé. Il n'y a ni divinité, ni personne, à moins d'un envieux, pour se délecter de mon impuissance et de ma peine, et pour nous tenir pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et autres choses de ce genre, qui sont signes d'une âme impuissante ; mais au contraire, plus grande est la Joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons, nécessairement, de la nature divine<sup>65</sup>.

- 
1. Pour les citations de *l'Éthique*, étant donnée sa forme d'exposition très particulière (« à la façon géométrique »), nous suivons un schéma de citation propre : E1-5 signale la partie que nous citons ; les autres composants du texte seront abrégés de la façon suivante : propositions (Prop.), démonstrations (Dém.), scolies (Sc.), préfaces (Préf.), définitions (Déf.), explications (Exp.), axiomes (Ax.), corollaires (Cor.), lemmes (Lem.) et postulats (Pos.). Par exemple, le deuxième scolie de la proposition XL de la deuxième partie sera indiqué comme (E2, Prop. XL, Sc. II). L'édition utilisée pour toutes les citations de *l'Éthique* est celle de Bernard Pautrat, publiée en 2010 au Seuil. Pourtant, nous altérerons une décision du tra-

- ducteur, car au lieu de traduire le latin « modus » par « manière », nous avons choisi l'option la plus littérale : simplement « mode ». La traduction de Pautrat sera collationnée avec les traductions de Moreau, publiée aux PUF, Paris, 2020, et de Rovere, publiée aux éditions Flammarion, Paris, 2021.
2. E3, Préf.
  3. E2, Prop. XXIX, Cor.
  4. E3, Déf. I.
  5. E2, Prop. XLIV, Sc.
  6. E2, Prop. XXIX, Sc.
  7. Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 81-84, définit la conscience chez Spinoza comme l'idée de l'idée ou le dédoublement de l'idée dans l'esprit.
  8. *Ibid.*, p. 31.
  9. E3, Préf.
  10. Marilena Chaui, *A nervura do real : imanência e liberdade em Espinosa. Volume II : Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 286-290.
  11. Traité Théologico-Politique, chapitre 17, paragraphe 29 ; Traité Politique, chapitre 2, paragraphe 6. Pierre-François Moreau et Piet Steenbakkers, dans les notes de leur édition de l'*Éthique* publiée aux PUF, *op. cit.*, p. 547, expliquent que « plus généralement, l'expression a été utilisée dans différents contextes politiques, pour désigner des groupes isolés et, partant, supposés potentiellement dangereux pour la nation ». Thomas Hobbes et les frères De la Court utilisent des expressions semblables.
  12. Chaui, *op. cit.*, p. 287.
  13. *Ibid.*, p. 284.
  14. *Ibid.*, p. 288.
  15. E3, Préf.
  16. Chaui, *op. cit.*, p. 289.
  17. E3, Préf.
  18. Chaui, *op. cit.*, p. 289.
  19. E3, Préf.
  20. E3, Préf.
  21. Chaui, *op. cit.*, p. 291-292.
  22. E3, Préf.
  23. Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affections, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 27.

24. René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 2010, p. 121.
25. Jaquet, *op. cit.*, p. 23-25.
26. Descartes, *op. cit.*, p. 141.
27. E5, Préf.
28. Descartes, *op. cit.*, p. 139.
29. *Ibid.*, p. 211.
30. E3, Préf.
31. Descartes, *op. cit.*, p. 95.
32. Jaquet, *op. cit.*, p. 31.
33. Descartes, *op. cit.*, p. 251.
34. Cf. les notes de Moreau et Steenbakkers dans l'édition de l'*Éthique* publié aux PUF, *op. cit.*, p. 545.
35. E3, Préf.
36. Jaquet, *op. cit.*, p. 29.
37. Deleuze, *op. cit.*, p. 164.
38. E4, Préf.
39. E3, Préf.
40. Chauvi, *op. cit.*, p. 292-293.
41. E3. Préf.
42. Chauvi, *op. cit.*, p. 293.
43. E1, Appendice.
44. Marilena Chauvi, *A nervura do real : imanência e liberdade em Espinosa. Volume I : Imanência*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 647-663.
45. E1, Prop. XVI-XVIII pour la causalité nécessaire et immanente, E1, Prop. XXIII-XXX pour la causalité nécessaire et efficiente.
46. E2, Déf. IV.
47. E2, Prop. XXXII-XXXVIII et XL-XLVII.
48. E2, Prop. VII.
49. E1, Ax. VI; E2, Prop. VII, Sc. et Prop. VIII.
50. E3, Préf.
51. E1, Prop. XVII, Sc.
52. E3, Préf.
53. E1, Prop. XIX. Cf. Marilena Chauvi, *A nervura do real : imanência e liberdade em Espinosa. Volume II : Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 294-295.
54. E3, Préf.

55. Cf. la note 301 de l'édition de Maxime Rovere de l'*Éthique*, *op. cit.*, p. 336 : « Par différence avec la mécanique des passions de Descartes, Spinoza annonce ici qu'il va décrire la géométrie des affects (essences, propriétés, genèses et combinaisons) comme un *système légal*, expression de leur légitimité naturelle ».
56. E3, Préf.
57. Chauvi, *op. cit.*, p. 295-296.
58. E3, Déf. I.
59. E3, Déf. II
60. Chauvi, *op. cit.*, p. 296, attire l'attention sur le fait que la « définition générale des affects » à la fin de la troisième partie n'est pas identique à celle présentée par Spinoza au début, car là il est question de définir « L'Affect qu'on dit une Passion de l'âme » en termes d'une idée confuse et d'une causalité inadéquate. L'activité de l'esprit à travers la connaissance adéquate ne joue aucun rôle dans cette définition générale.
61. E3, Déf. 3.
62. E3, Prop. XI, Sc.
63. E1, Déf. VII.
64. E3, Prop. I, Cor.
65. E4, Prop. XLV, Sc.

# Le rôle de l'exemple stoïcien dans la philosophie des passions de Malebranche

EVELYNE RUELLAND, *Université Laval*

**RÉSUMÉ** : Cet article s'intéresse à la philosophie des passions de Malebranche par le biais de l'usage critique qu'y fait ce dernier de l'exemple stoïcien. Il s'avère en effet que Malebranche, à travers cet exemple, étaié certains aspects cruciaux de son propre rapport réflexif et métaphysique aux passions. Nous souhaitons ainsi attirer l'attention sur le rôle constructif joué par l'exemple stoïcien dans l'argumentaire malebranchiste, contre l'idée selon laquelle le premier ne servirait qu'à illustrer le deuxième de manière accessoire. Le rapport extrêmement critique qu'entretient Malebranche avec l'exemple stoïcien nous apparaît de fait entrer en tension avec l'utilité positive manifeste de son recours à la figure ancienne du sage, en vue pour lui d'élaborer sa conception du rôle que doit jouer l'ordre de la *grâce* dans la connaissance vraie sur les passions, ainsi que dans la recherche de la vérité en général.

## *Introduction*

Dans son maître-ouvrage *De la recherche de la vérité*<sup>1</sup>, au livre V intitulé « Des passions », le philosophe et oratorien Nicolas Malebranche (1638-1715)<sup>2</sup> présente une philosophie des passions tenant à la fois de la métaphysique chrétienne et d'une réflexion attachée à la recherche et à la connaissance du vrai. Il s'agit, pour le philosophe, de tenter de se rapprocher réflexivement de certaines vérités au sujet des passions, fort de sa croyance en Dieu : de l'orientation de son esprit vers lui, ainsi que de son ouverture spirituelle aux vérités qu'il recèle. Ces vérités ont tantôt un aspect plutôt théorique, tenant alors de la physiologie des passions – ainsi lorsque Malebranche expose de manière très précise leur fonctionnement au sein du corps, ainsi que la méca-

nique de leur rapport avec l'âme –, tantôt un aspect plus explicitement métaphysique, où le philosophe prend soin d'exposer la façon dont les passions, tout comme les vérités générales auxquelles l'esprit humain peut parvenir à leur sujet, sont en dernière instance fondées dans la volonté et dans la vérité éternelle du Dieu chrétien. Au chapitre II du livre V intitulé « De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et de l'étendue des passions en général<sup>3</sup> », Malebranche use de l'exemple<sup>4</sup> du sage stoïcien – tel que Sénèque en élabore la figure dans *De la constance du sage*<sup>5</sup> – pour approfondir un aspect particulier de sa métaphysique des passions, à savoir, le rôle insigne qu'y joue l'ordre chrétien de la grâce. Dans le cadre de cet article, nous concentrerons notre attention sur la manière particulière dont l'exemple stoïcien contribue à la construction propre de la philosophie des passions de Malebranche. L'exploration de l'usage malebranchiste de l'exemple stoïcien, en plus de constituer l'occasion de se pencher sur un aspect du texte que nous avons trouvé, chez cet auteur, particulièrement stimulant d'un point de vue philosophique, moral et littéraire, constitue également l'occasion d'approfondir notre compréhension de sa philosophie des passions, notamment dans ses rapports avec l'entreprise générale de la connaissance. Il peut être utile de préciser d'emblée que notre intention dans cet article est de tenter de circonscrire le rôle de l'exemple stoïcien dans l'argument de Malebranche lui-même : les renvois à la philosophie stoïcienne seront ainsi faits dans cette optique, et non dans celle de procéder à une comparaison des deux philosophies, laquelle excéderait l'exercice que nous nous proposons ici. Dans un premier temps, nous tenterons de relever les principaux aspects de la critique malebranchiste de la philosophie stoïcienne antique sur la question des passions, tel que nous les retrouvons exposés au chapitre II du livre V du maître-ouvrage de l'oratorien. Dans un deuxième temps, nous verrons comment cette critique lui sert à construire positivement son propre argumentaire philosophique et métaphysique à propos de la nature des passions, notamment dans la façon dont l'esprit humain éclairé par la grâce peut parvenir à les connaître.

### 1. La critique malebranchiste du sage stoïcien

Quels sont les philosophèmes qui, en étant partagés par les pensées malebranchiste et stoïcienne sur la question des passions, font en sorte qu'il soit possible de les comparer – et qu'il ait pu paraître intéressant, voire nécessaire à Malebranche lui-même de construire et d'élaborer son propre rapport critique à la figure stoïcienne du sage ? Le fait est qu'il existe entre la pensée de Malebranche et celle des stoïciens eux-mêmes une relative communauté de problèmes qui apparaît conditionner l'attitude singulièrement critique du premier envers les deuxièmes. De manière très générale, on peut dire que les pensées malebranchiste et stoïcienne s'intéressent à la manière dont l'être humain se rapporte rationnellement à son corps et à la façon dont ce dernier représente, pour l'âme, une source d'affection, en raison de l'existence des passions. Celles-ci sont conçues, dans les deux métaphysiques, comme interférant au moins en droit avec la libre activité de l'âme ou de l'esprit. Notons pour commencer que si Malebranche, ainsi que le remarque Dan Arbib, attribue aux stoïciens la croyance en la possibilité et en la désirabilité d'une parfaite insensibilité de l'âme, il nous semble plutôt voir en la constance du sage un *idéal* que les stoïciens eux-mêmes savaient pertinemment n'être pas complètement réalisable. C'est bien pourquoi, nous semble-t-il, une éthique devait leur paraître pertinente, voire nécessaire pour guider une vie humaine essentiellement sujette aux affections du corps : le sage, en effet, « *n'est pas* soustrait [...] à la douleur et aux autres affections sensibles ; *il peut* trembler, souffrir, pâlir<sup>6</sup> ». Si les « exigences éthiques<sup>7</sup> » du stoïcisme paraissent difficilement compatibles avec l'aspiration à une réelle et définitive insensibilité de l'âme, celle-ci figure toutefois bel et bien dans leur *idéal* d'autonomie rationnelle : *lequel* implique en effet, ainsi que le décrit J. Moreau, « une parfaite autonomie de la volonté et oppose une fin de non-recevoir aux servitudes de la nature sensible<sup>8</sup> ». C'est bien, finalement, sur la nature de cet *idéal* stoïcien que porte la critique de Malebranche.

### 1.1. Malebranche et le néostoïcisme

Le courant néostoïcien<sup>9</sup> moderne, qui a cours depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, constitue une partie du contexte historique<sup>10</sup> de la production de l'œuvre de Malebranche. Celle-ci s'y inscrit, d'ailleurs, en propre, en recourant à l'exemple stoïcien aux fins de son propre argument. Selon J. Lagrée, le néostoïcisme moderne, à la différence du stoïcisme antique, nomme un « courant de pensée<sup>11</sup> » plutôt qu'une « école philosophique<sup>12</sup> ». Là où une école suppose généralement le partage de certaines thèses en commun entre ses participants, un tel partage n'a pas forcément lieu entre les philosophes modernes concernés par le néostoïcisme. Un auteur moderne néostoïcien l'est en tant qu'il participe au courant de pensée qui consiste à s'en remettre aux anciens textes stoïciens pour nourrir, d'une manière ou d'une autre, sa propre pensée. Cela ne dit donc encore rien, ni de la philosophie de cet auteur considérée globalement ni du rapport moral concret de ce dernier au stoïcisme antique. Tout de même, la critique que fait Malebranche du stoïcisme antique serait-elle susceptible d'être comprise, dans certains de ses aspects par son appartenance à ce courant de pensée ? Celui-ci étant partagé par plusieurs contemporains, prédécesseurs ou successeurs de Malebranche, on peut penser que ce dernier ait pu soit donner une forme néostoïcienne à son propre argument pour le rendre plus susceptible d'éveiller sensiblement l'intérêt d'autres philosophes néostoïciens ; soit utiliser le médium de l'exemple stoïcien pour dialoguer avec la philosophie de ces derniers, d'une façon qui transcende pourtant leur commune sensibilité néostoïcienne. C'est l'hypothèse d'Arbib, qui voit dans l'exemple stoïcien, tel qu'investi par Malebranche, une façon pour ce dernier de s'opposer à Descartes sur la question de l'usage des passions, et plus précisément sur le rôle que doit (ou ne doit pas) jouer la générosité cartésienne dans leur régulation<sup>13</sup>. À travers l'exemple stoïcien, Malebranche aurait cherché, entre autres, à mettre de l'avant le caractère trop laxiste envers la vérité – parce que trop *passionné* – du remède cartésien aux passions, à savoir la générosité. Celle-ci est en effet pensée par Descartes comme la passion permettant de « gouverner toutes les autres<sup>14</sup> », là où Malebranche, pour sa part, exclut que l'élément

passionnel puisse être son propre remède. Si l'hypothèse d'Arbib atteste de l'une des fonctions possibles de l'exemple stoïcien dans le propos de Malebranche, elle ne rend toutefois pas encore compte, à elle seule, de ce qui fonde la critique malebranchiste du stoïcisme comme tel. L'oratorien n'est certes pas le seul à opérer une telle critique, parmi tous les philosophes modernes qu'il est possible de rattacher au courant néostoïcien. Arbib le range parmi une frange de philosophes hostiles au stoïcisme, ou à tout le moins réservés par rapport à lui – ainsi « Bérulle, Senault, Descartes, Pascal<sup>15</sup> ». Selon le commentateur, Malebranche se démarque toutefois de ces derniers, en « actualisant<sup>16</sup> » une critique jusqu'alors (et en comparaison) larvée chez ces philosophes. Aussi nous faut-il voir ce qui, dans la pensée propre de Malebranche – plutôt que dans ce que ce dernier aurait en commun ou en conflit avec d'autres philosophes modernes néostoïciens –, détermine l'usage singulièrement critique qu'il fait de l'exemple stoïcien au chapitre II du livre V de *De la recherche de la vérité*. Le passage précis qui est en cause dans ce dernier chapitre ainsi que certains aspects de la métaphysique plus générale des passions de Malebranche exposée dans ce même livre présentent à eux seuls plusieurs éléments susceptibles de nous éclairer.

### *1.2. Les rapports de la critique malebranchiste avec la condition post-lapsaire de l'être humain*

Donnons un bref aperçu de l'univers métaphysique de Malebranche, notamment en ce qui a trait à la condition post-lapsaire de l'homme – « condition » qui correspond ici à l'objet de la croyance, revendiquée par l'oratorien, dans le mythe<sup>17</sup> de la Chute de l'homme – , dans la mesure où celle-ci détermine en grande partie la critique malebranchiste de l'exemple stoïcien. Cette « condition » (croyante, donc) place fatalement et métaphysiquement l'être humain face à deux *ordres* séparés et distincts l'un de l'autre : celui de la nature, et celui de la grâce. Le premier correspond à l'ordre d'une nature intégralement créée par Dieu, mais auquel l'être humain se rapporte de manière désordonnée, depuis le péché originel qui rompit l'intuition immédiate qu'il avait, avant la Chute, de cet ordre général. En raison du péché,

Dieu attache désormais l'homme à son corps; il le rend dépendant de lui, lui retirant la *maitrise* naturelle qu'il en avait auparavant. Malebranche l'exprime en disant que lors de la Chute, « Dieu s'est retiré de nous<sup>18</sup> » : « le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force<sup>19</sup> ». C'est ainsi que l'humain tend à se rapporter à la nature selon le corps (ce qui la lui fait vivre comme un désordre), plutôt que « selon la vérité<sup>20</sup> », ou selon « l'esprit seul<sup>21</sup> »; l'entreprise d'une connaissance vraie telle que la déploie *De la recherche de la vérité* pouvant en quelque sorte être vue comme une tentative de renverser la tendance. L'humain, en vertu du péché qui le désolidarisa une première fois de son rapport immédiat avec la volonté divine, vit son corps comme le foyer du désordre, de l'obscurité et de l'erreur, lors même que l'esprit, quant à lui, dans la mesure où il n'est pas justement « étouffé<sup>22</sup> » par les données sensibles du corps, est le seul en lequel réside ce qui reste de l'intimité vécue de l'être humain avec la volonté de Dieu. L'ordre de la grâce pour sa part correspond à cette volonté en tant que l'être humain y a (de nouveau) accès via son propre esprit; et ce, non tant au moyen de ses propres forces – encore qu'il puisse s'exercer<sup>23</sup> à recevoir la grâce –, que par la grâce de Dieu lui-même. L'ordre de la nature et l'ordre de la grâce se réunissant dans la volonté de Dieu, Malebranche suggère que l'homme n'a pas absolument besoin d'en avoir conscience pour être, d'une certaine façon, uni à Dieu, aussi vrai que sa propre nature sensible est de toute façon intégralement créée par ce dernier. Les passions humaines *ne sauraient* ainsi séparer définitivement l'être humain de Dieu, puisqu'elles procèdent essentiellement de la nature créée du premier par le deuxième. Malgré tout, le corps n'est pas, écrit Malebranche, notre bien le plus propre<sup>24</sup>; aussi l'esprit humain doit-il s'engager dans une recherche de la vérité qui le fasse accéder de manière plus intime, claire et spirituelle aux caractères de son union avec Dieu. Par la recherche, il privilégie en quelque sorte l'union avec Dieu par la clarté de l'esprit – sans oublier que celle-ci y est toujours placée par ce même Dieu –, à l'union spirituellement « aveugle » qu'il peut *également* entretenir avec lui, par le truchement de sa dépendance radicale au corps et à la sensibilité. Notre hypothèse, en ce qui a trait

à l'exemple stoïcien, est que son rôle dans la philosophie des passions de Malebranche est d'accuser le contraste, l'opposition, l'*extériorité*<sup>25</sup> radicale de l'ordre de la grâce avec l'ordre de la nature ; et *a fortiori*, le fait que le premier de ces deux ordres est, aux yeux de Malebranche, absolument nécessaire : tant à l'obtention d'une connaissance vraie à propos des passions, qu'à un usage de ces dernières qui soit tel que la recherche de la vérité ne se retrouve pas indûment compromise par leur existence – voire qu'elle s'en retrouve même, en un sens, favorisée.

### *1.3. Le rapport du sage stoïcien à la nature sensible selon Malebranche*

Comment donc, conformément à notre hypothèse, l'exemple stoïcien peut-il servir à étayer le rôle fondamental de l'ordre de la grâce dans l'argument de Malebranche sur les passions, lors même que cet ordre est étranger à l'ancienne école philosophique ? Il le peut dans la mesure où l'oratorien identifie justement l'éthique stoïcienne au pôle de la *dépendance* radicale et inéluctable de l'homme à sa nature sensible, dépendance qui vaut dans son propre argument comme le pendant, le corollaire de la grâce qui doit, au moins en droit, pouvoir venir alléger l'être humain de cet esclavage sensible. Toute la difficulté étant que le sage stoïcien *n'a pas*, lui, ni recours ni accès à une telle grâce : il s'agit pour l'oratorien d'en relever les conséquences. À ses yeux, la mesure même dans laquelle l'éthique stoïcienne valorise la nature – que ce soit sensiblement (ne serait-ce que par le fait que le sage *reconnaît* l'existence de ses passions) ou rationnellement – est *aussi* celle dans laquelle le sage stoïcien se rend esclave de cette nature. Pour Malebranche, les frontières paraissent s'estomper entre la nature qui est le fin mot de l'ancienne philosophie stoïcienne, et celle qui subsiste dans l'« univers passionnel<sup>26</sup> » moderne et malebranchiste sous la forme d'un « *ordre*<sup>27</sup> » de la nature. Autrement dit, l'oratorien fait effectivement comme si la nature stoïcienne correspondait d'emblée à celle d'un ordre fondé à l'extérieur d'elle-même (soit, en Dieu)<sup>28</sup>. L'oratorien fait de cette façon – et dans notre lecture – d'une pierre deux coups : il rend l'ordre naturel moderne *sensible* à ses lecteurs dans l'esclavage possible qu'il représente pour l'homme ; puis, il retourne contre elle-même la nature

stoïcienne ici assimilée à l'ordre, en raison de la valeur absolue que revêt l'ordre de la grâce dans sa propre pensée.

À l'ancienne philosophie stoïcienne, Malebranche reproche essentiellement de demeurer prisonnière de la gangue de la nature, dans la mesure où la grâce ne figure absolument pas au sein du rapport du sage stoïcien aux passions ; celui-ci supposant bien plutôt l'immanence de la providence à la nature. Si providence et divinité il y a au sein du stoïcisme antique, elles correspondent en effet à la nature elle-même, et ne sont pas extérieures, opposées à elle. Ce qui fonde la projection par Malebranche d'une ignorance de l'ordre de la grâce sur l'ancienne école philosophique, lors même que le premier est foncièrement étranger à la deuxième, est bien sûr la valeur absolue que revêt, pour l'oratorien (et pour la tradition chrétienne en général), la volonté et la vérité éternelle du Dieu chrétien, qui possibilise la grâce elle-même. De cette absoluité, plusieurs passages du livre V de *De la recherche de la vérité* s'appliquent à en faire le récit, la genèse, ainsi que la représentation « spatialisante<sup>29</sup> » : ceci, dans la mesure où en est entièrement tributaire la philosophie des passions de Malebranche. Or, elle fait bien totalement défaut à l'idéal stoïcien que nous avons mentionné précédemment, à savoir celui de la parfaite autonomie du sage (de sa volonté, de sa raison) par rapport aux passions. Si l'éthique stoïcienne prescrit bien une forme d'autonomie rationnelle comme remède aux passions, elle ne suppose toutefois jamais l'extériorité de cette raison à la nature elle-même. Cela ne peut que poser problème à Malebranche, dans la mesure où pour lui, c'est une telle extériorité – à savoir celle que représente la volonté de Dieu – qui fonde toute nature possible. Ce sont alors les passions mêmes du sage stoïcien, mais aussi (surtout) la manière rationnelle, idéale, volontaire par laquelle ce dernier prétend y remédier, qui se trouvent alors dépourvues de fondement du point de vue de l'oratorien ; ce qui lui fait dire que la raison stoïcienne n'en est pas vraiment une, mais n'est tout entière qu'imagination. Ceci, parce qu'elle se figure une réalité dans laquelle la raison humaine pourrait être autonome par ses propres forces (soit, ici, par les forces mêmes de la nature à laquelle elle se veut correspondre), c'est-à-dire sans le secours d'une grâce qui lui est extérieure ; possibilité que dément vi-

goureusement Malebranche. Pour ce dernier, la raison humaine, si elle ignore la grâce, se déploie entièrement dans l'élément du péché, puisqu'elle s'identifie alors à une nature complètement livrée à elle-même, indifférente à ses « véritables rapports<sup>30</sup> » avec la volonté de Dieu. C'est bien, à ses yeux, ce qui se passe avec la raison stoïcienne, taxée pour cette raison par l'oratorien de n'être que « fausses idées », « philosophie chimérique<sup>31</sup> », de part en part imaginaire. Le stoïcisme s'imagine pouvoir venir à bout de la sensibilité et des passions par sa raison – mais sa raison, nous dit Malebranche, n'est que *passion* d'orgueil ; aussi ne fait-elle que rendre l'homme qui la suit encore davantage esclave de lui-même, c'est-à-dire de sa nature sensible. Arbib déplie efficacement l'argument de Malebranche : celui-ci reproche aux stoïciens de vouloir – et de prétendre – avoir de l'effet sur leurs propres passions par le moyen d'autres passions. L'oratorien identifie ainsi l'orgueil<sup>32</sup> qui serait le leur – dans la mesure où ils pensent pouvoir mettre fin par eux-mêmes à l'esclavage de la sensibilité –, et qu'ils destinent tout entier à la vue des « autres hommes<sup>33</sup> » (desquels ils se rendent du même coup, pour Malebranche, aussi esclaves). À leurs semblables, les stoïciens seraient en effet « unis par la *passion* de la gloire<sup>34</sup> », préférant ainsi remplacer une passion par une autre, plutôt que de vaincre la passion comme telle. Seule la grâce – puisqu'elle est issue du seul maître qui vaille, Dieu – peut selon lui agir comme le ressort d'une véritable maîtrise des passions, en s'appliquant *de l'extérieur* (c'est-à-dire, résume Arbib, à partir d'un point de vue « hors-nature et en rupture de toute nature<sup>35</sup> ») à l'esprit humain : « La grâce, rendue indispensable par le péché, brise le cercle de la passion pour ainsi dire *par le haut*, son extrinsécécité de principe lui permettant de s'imposer *de l'extérieur* au tissu homogène de la vie affective passionnelle<sup>36</sup> ». L'esprit humain, faute d'être éclairé par elle, demeure foncièrement aux prises avec ses passions, que ce soit dans leur actualité ou dans leur constante éventualité. C'est le cas de l'âme stoïcienne ; même et surtout dans ce qu'elle-même considère comme sa rationalité la plus haute. Malebranche lui reproche en effet de tourner à vide, c'est-à-dire à même l'élément naturel – lequel ne correspond pour le philosophe chrétien qu'à l'expression de l'un des *deux* ordres exprimant la puissance divine<sup>37</sup> –, négligeant

tout rapport avec l'ordre de la grâce. La nature humaine, d'un point de vue malebranchiste, est celle dont on doit chercher à se libérer du désordre par la grâce du Dieu chrétien ; la nature des stoïciens quant à elle, est celle dans laquelle on « [tourne] en rond », sans aucun espoir de « réelle avancée en morale<sup>38</sup> ».

## *2. Le rôle de l'extériorité de la grâce dans l'argument de Malebranche sur les passions*

Il s'avère que si l'oratorien critique aussi sévèrement l'usage et la compréhension stoïciennes de la nature des passions, cela est moins pour lui refuser toute valeur, que pour l'intégrer à la métaphysique chrétienne de la grâce, seule susceptible, pour l'oratorien, de lui fournir son véritable sens. J. Moreau écrit : « en *acceptant* une conception de la nature humaine conforme à celle des stoïciens [...] Malebranche découvre le *défaut* et la *corruption* de cette nature<sup>39</sup> » (dès lors qu'il l'évalue dans son rapport avec la grâce chrétienne). La nature qui constitue l'univers passionnel moderne de Malebranche ne se veut ainsi pas complètement étrangère, en substance, à la nature à laquelle se rapportaient les stoïciens. Malebranche manie le concept de cette dernière ; il reconnaît l'existence et la valeur de la nature stoïcienne, au point d'en assumer – notons-le, plutôt tacitement – la profonde affinité avec le pôle « naturel » de son propre argument : ceci, par contre, pour retourner aussitôt ce dernier *contre* l'éthique stoïcienne des passions, au prétexte de ce qui serait sa propre circularité vicieuse. Aussi la reconnaissance du concept stoïcien de nature par Malebranche semble en réalité n'avoir pour fonction que de donner d'autant plus de poids, de grandeur à l'extériorité de la grâce en face de l'« ordre » naturel – ou de ce qui devient tel avec le christianisme. Lagrée résume en une formule la nature du gouffre creusé par la métaphysique du péché entre l'ancienne philosophie stoïcienne et la philosophie moderne d'inspiration ou d'influence chrétienne : « Le (néo)stoïcien suit la *nature*, le philosophe chrétien suit l'*ordre*<sup>40</sup> ». Il s'agit, dans la philosophie malebranchiste, et dans la mesure où elle a partie liée avec la métaphysique chrétienne, d'être fidèle non tant à la nature – qu'il s'agit plutôt de parvenir à maîtriser sur le plan du désordre qu'elle est susceptible de représenter pour soi-même –

qu'à son ordre divin et idéal, ce qui ne peut se faire qu'en s'exposant à la grâce qui en est le corollaire.

Tout compte fait, l'opposition de Malebranche aux stoïciens apparaît avoir une réelle et décisive fonction dans l'argument de l'oratorien. Elle ne lui permet rien de moins que d'amener le sujet de l'opposition de la nature et de la grâce, ainsi que du rôle essentiel que doit jouer cette dernière dans le rapport de l'humain aux passions – plus précisément, dans le rapport que l'humain *qui cherche la vérité* doit pouvoir développer face à ses propres passions. L'irruption de l'ordre de la grâce dans l'interprétation malebranchiste du rapport de la raison aux passions, par rapport à l'interprétation stoïcienne, met en évidence le fait que l'être humain ne saurait en aucun cas se libérer par lui-même de ses propres passions. J. Moreau l'exprime en disant que l'idéal malebranchiste de l'autonomie rationnelle de la volonté, au contraire de la version stoïcienne de cet idéal, n'est en réalité, pour l'oratorien lui-même, pas accessible à l'être humain seul. Au vu du péché intrinsèque à la condition humaine, « notre liberté est toujours entamée et nous ne pouvons réaliser notre idéal [...] sans le secours de la grâce<sup>41</sup> ». Ceci dit, il est intéressant de remarquer que chez Malebranche lui-même, la liberté, si elle est bien tributaire de la grâce, l'est *aussi* des passions, comme le montre clairement l'analyse de N. Bowditch. Nous sommes en effet dans le cas de figure où la liberté, d'une part consiste pratiquement et sans conteste dans la *résistance* à la passion – « *when we resist to a particular good by refusing to consent to it, we act*<sup>42</sup> », résume Bowditch – ; d'autre part, nécessite tout de même le *commencement* de la genèse passionnelle pour s'actualiser comme liberté. La liberté de l'esprit par rapport aux passions survient en effet quand le premier, par le biais de certains exercices et en apprenant à diriger son attention<sup>43</sup>, parvient à interrompre le procès génétique de la passion – processus en sept étapes bien expliqué par Malebranche<sup>44</sup> – juste avant que le *corps* n'intervienne en lui – soit à l'une ou l'autre de ses trois premières étapes sur l'ensemble des sept. La liberté n'existe pas sans que la genèse d'une passion, susceptible d'entraîner l'esprit vers le bien particulier du corps, ne se soit mise en branle.

### *Conclusion*

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons dire que l'essentielle compromission de la liberté stoïcienne avec son propre substrat naturel passionnel – compromission qui rend celle-ci, aux yeux de Malebranche, de part en part étrangère à la raison – ne disparaît pas totalement dans la philosophie de ce dernier. Or, contrairement à ce qui se passe avec la passion stoïcienne, la compromission de l'esprit humain avec les passions du corps ne signifie pas ici un abandon *complet* du premier au désordre que représentent les deuxièmes. Si l'oratorien partage avec ces derniers l'idée d'une sorte d'« omniprésence » des passions – qui vaut chez eux de manière telle qu'ils ne parviennent pas, d'un point de vue malebranchiste, à sortir de leur esclavage –, il donne le premier rôle, dans la recherche de la vérité, à un ordre qui leur est opposé du point de vue de l'esprit humain : celui de la grâce censée *éclairer* l'esprit sur la nature des passions. Le rôle crucial de la grâce dans la philosophie des passions de Malebranche se comprend ainsi essentiellement dans l'optique de la *connaissance vraie* que l'esprit humain peut développer de ces dernières – ce qui est un souci que ne partage pas forcément le stoïcisme avec la philosophie malebranchiste. Là où l'ancienne école philosophique fait son miel de la nature des passions en en faisant le principe de son éthique, le désordre naturel des passions se veut plutôt chez Malebranche être l'un des principes pour une connaissance vraie, c'est-à-dire qui porte sur les « véritables rapports<sup>45</sup> » du désordre représenté par la nature, avec la volonté de Dieu. La connaissance porte en effet essentiellement sur ces rapports, et non pas seulement sur la nature comme telle – comme ce serait le cas par exemple si Malebranche se contentait de nous expliquer le mécanisme psychophysiologique du désordre des passions, d'une façon qui affranchirait en même temps ce dernier, pour l'interprétation, de son fondement dans la volonté divine. Quand l'esprit humain s'expose aux lumières de la grâce, il devient le lieu d'une « vision en Dieu<sup>46</sup> » : « non seulement on peut dire que l'esprit qui connaît la vérité connaît en quelque manière Dieu qui la renferme ; on peut même dire qu'il connaît en quelque manière les choses comme Dieu les connaît<sup>47</sup> ». Qui plus

est, si l'esprit doit juger d'après lui seul pour garder le cap vers la vérité, il semble clair pour Malebranche que sur le plan pratique, sa visée n'est pas celle d'un contrôle absolu ni définitif sur les passions. Celles-ci lui sont bien plutôt nécessaires pour se connaître lui-même, tant dans sa nature « déçue » (c'est-à-dire, pour Malebranche : sensible), que dans son propre fondement divin. L'esprit doit bien parvenir à identifier tout ce qui pourrait le distraire de lui-même en tant que lieu de la connaissance : « Until we silence the various sources of distraction that collectively diminish [...] our freedom, our minds remain beyond our control<sup>48</sup> » écrit Bowditch ; mais cela ne signifie pas, en soi, la possibilité ni la nécessité d'un *contrôle* du corps ou de la sensibilité. Du point de vue de l'esprit malebranchiste lui-même, le fait de prétendre à un tel contrôle constituerait une sorte de dénégation de l'état pécheur de l'homme (ce qui est bien « l'erreur » que font les stoïciens aux yeux de l'oratorien). L'intervention de la grâce, dans la philosophie malebranchiste, vise moins à restaurer la maîtrise pratique de l'humain sur son corps (compromise par le péché du premier homme), qu'à permettre à l'esprit de *connaître*, « selon la vérité<sup>49</sup> », l'état du désordre naturel avec lequel il est (sensiblement) aux prises. Le sens de la vérité consiste semble-t-il en une certaine direction imprimée à l'esprit, qui ne le sort finalement à aucun moment de la gangue de la nature ; car pour Malebranche, « la grâce n'est point contraire à la nature : l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même ; il ne se repent jamais, et, sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin<sup>50</sup> ».

- 
1. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité. Livres IV-VI* [1674/75], présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Vrin (coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, 2006.
  2. Pour une courte référence biographique, voir Denis Moreau, *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Vrin (Bibliothèque des Philosophies), Paris, 2004, p. 18 sq.
  3. *Ibid.*, p. 116-124.
  4. Nous utilisons ce terme notamment en référence à l'article d'A. Ferraro portant sur l'usage des exemples dans la pensée malebranchiste, et qui

- évoque notamment l'exemple « saillant et négatif » de Sénèque. Voir Angela Ferraro, « *Rendre la vérité sensible : l'usage des exemples* », dans Jean-Christophe Bardout, Vincent Carraud et Denis Moreau (dir.), *Nouvelles recherches sur La recherche de la vérité. Actes du colloque international à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Malebranche*, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, 2020, p. 57-68.
5. Sénèque, *La Providence*. Suivi de *La constance du sage*, traduction par François Rosso, éd. Arléa (Poche-Retour aux grands textes), Paris, 2011.
  6. Joseph Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, 1979, p. 106 (nous soulignons).
  7. *Ibid.*, p. 104.
  8. *Ibid.*, p. 104.
  9. Jacqueline Lagrée, *Le néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*, Vrin (Bibliothèque des Philosophies), Paris, 2010.
  10. Dan Arbib, « Malebranche, le stoïcisme et les trois erreurs de l'orgueil », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 140, No 4, 2015, p. 505.
  11. Lagrée, *op. cit.*, p. 11.
  12. *Ibid.*, p. 10 sq.
  13. Arbib, *op. cit.*, p. 506.
  14. *Ibid.*, p. 521.
  15. Arbib, *op. cit.*, p. 506.
  16. *Ibid.*
  17. Auquel il ne renvoie certes pas comme à un « mythe » (nous assumons donc ici personnellement l'usage de ce mot), mais comme à une réalité absolument constitutive de ce qu'est l'être humain moderne.
  18. Malebranche, *op. cit.*, p. 145.
  19. *Ibid.*, p. 146.
  20. *Ibid.*, p. 150.
  21. *Ibid.*
  22. Ferraro, *op. cit.*, p. 59.
  23. Notamment par la géométrie et l'algèbre, ainsi que le note le commentateur Nathaniel Bowditch. Celles-ci, selon Malebranche, permettent à l'esprit de s'entraîner lui-même « *so as to render it more capable of turning its attention away from those propositions and judgments that incline it to err* ». Voir Bowditch, « Malebranche : Divinity, Responsibility, and

- Control of Passions », in *International Philosophical Quarterly*, Vol. 50, N° 3, Issue 199, 2010, p. 376.
24. Malebranche, *op. cit.*, p. 144.
25. Arbib, *op. cit.*, p. 519.
26. *Ibid.*, p. 518.
27. Malebranche, *op. cit.*, p. 117 (nous soulignons).
28. Pour le donner en mille, cela nous apparaît constituer une sorte de déni de ce que la nature stoïcienne pourrait (au moins en droit) avoir de spécifique, de différent, d'irréductible à l'ordre moderne et chrétien de la nature.
29. Dans le sens où Malebranche nous en rend compte à travers une description des rapports spatiaux qu'elle entretient avec l'esprit ainsi qu'avec le corps humains : « Les corps sont beaucoup au-dessous de l'esprit, ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces » ; « afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au-dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui [...] ; il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit [...] notre vrai bien » (*ibid.*, p. 149).
30. *Ibid.*, p. 150.
31. *Ibid.*, p. 119.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 120.
34. *Ibid.*
35. Arbib, *op. cit.*, p. 524. Le commentateur exprime de cette façon l'opposition entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, mais les deux se fondent bel et bien dans une seule et même volonté, celle de Dieu. C'est du point de vue de *l'esprit* humain que la grâce apparaît être en « rupture de toute nature ».
36. *Ibid.*, p. 519.
37. Et encore, dans l'optique malebranchiste, la nature à laquelle se rapporte le chrétien la plupart du temps ne correspond pas tant immédiatement à son « ordre » (à moins qu'il ne soit en même temps éclairé par la grâce) qu'au désordre qu'elle représente de prime abord pour lui en vertu de ses « sens et de ses passions », et par sa propre faute originelle. Voir Malebranche, *op. cit.*, livre V, ch. V.
38. Lagrée, *op. cit.*, p. 189.
39. J. Moreau, *op. cit.*, p. 108 (nous soulignons).
40. Lagrée, *op. cit.*, p. 188 (nous soulignons).

41. J. Moreau, *op. cit.*, p. 108.
42. Bowditch, *op. cit.*, p. 372, *sq.*
43. *Ibid.*, p. 375, *sq.*
44. Malebranche, *op. cit.*, p. 125-128.
45. *Ibid.*, p. 150.
46. D. Moreau, *op. cit.*, p. 63 *sq.*
47. Malebranche, *op. cit.*, p. 150.
48. Bowditch, *op. cit.*, p. 375 (nous soulignons).
49. Malebranche, *op. cit.*, p. 149-150 (nous soulignons).
50. *Ibid.*, p. 115.

# Les principes humiens à l'épreuve dans la *Dissertation sur les passions*

RÉMI FORMOSA, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Nous voudrions, dans cette étude, montrer comment la *Dissertation sur les passions*, si l'on expose le traitement que Hume réserve au phénomène passionnel, permet à son lecteur de s'enquérir des principes distinctifs de sa pensée. En nous penchant sur les deux premières sections de l'œuvre, nous allons tenter de dévoiler les particularités méthodiques et substantielles de la philosophie des passions de Hume, en même temps que les éléments sur lesquels elles se fondent. Cet exercice va en effet nous donner l'occasion de montrer que, d'une manière générale, le geste humien n'a été possible qu'en tant qu'il se situait au sein de considérations naturalistes, empiristes, et sceptiques ; incapable de discourir sur l'être en soi des choses, du fait de la limitation de nos moyens, seule l'expérience nous permettra de décrire les phénomènes d'une nature régie par la régularité, et de légitimer la manière selon laquelle nous les décrivons.

## *Introduction*

La *Dissertation sur les passions* est publiée en 1757, soit dix-huit ans plus tard que le livre deux du *Traité de la nature humaine*, traitant du même sujet. Bien plus courte que ce dernier, moins lue et moins commentée, la *Dissertation* a été souvent négligée, voire oubliée<sup>1</sup>. En effet, elle ne serait qu'un simple abrégé du *Traité*, légitimant par extension qu'on ne daigne s'y plonger<sup>2</sup>. Or c'est là une lecture erronée, ne prenant pas en compte que la *Dissertation* a des exigences qui lui sont propres. Il s'agit tout comme le *Traité* d'aborder le thème des passions, mais en le faisant de manière plus efficiente, c'est-à-dire en allant à l'essentiel, sinon en amenant le lecteur plus promptement à l'ac-

ception des thèses. Sur le plan rhétorique, les *hypotheses* mobilisées dans le *Traité* sont remplacées par des *thèses*, puisqu'il n'est plus temps d'explorer patiemment le phénomène passionnel. Ensuite, sur le plan formel, Hume prend la décision, afin de trouver un mode d'exposition de l'argumentaire qui se calque à cette volonté d'efficacité, d'inverser l'ordre du traitement des passions. Sur le plan du contenu, enfin, Hume met de l'avant certaines notions – la notion de « probabilité » va jouer un rôle important pour expliquer la production de certaines passions – tout en négligeant la valeur de plusieurs aspects cruciaux du *Traité* tels que la *sympathie*, ou encore la *dynamique*. C'est pourquoi, bien que les deux textes ne se situent pas aux antipodes quant à l'objet sur lequel ils se penchent et que, parfois, la *Dissertation* ne se prive pas de recopier textuellement certains passages du *Traité*<sup>3</sup>, il n'en reste pas moins que ces ouvrages sont suffisamment distincts pour qu'une étude de la *Dissertation* soit nécessaire à l'approfondissement de la philosophie humienne des passions.

Mais encore, ne devons-nous pas considérer qu'à travers la lecture de la *Dissertation*, nous nous permettons, au même moment, de saisir en quoi consiste le geste humien ? En effet, est-ce que la méthode employée par Hume pour aborder les passions ne se retrouve pas, mobilisée à des fins distinctes, dans ses autres textes ? Mieux, est-ce que la *Dissertation* ne nous livre pas en même temps les éléments caractéristiques sur lesquels cette méthode s'établit, à savoir naturalisme, empirisme, et scepticisme ? Nous pensons que ces derniers, une fois saisis conjointement avec la méthode, donneront au lecteur suffisamment d'outils lui permettant d'approcher plus adéquatement le corpus humien. En somme, il s'agit de savoir si la *Dissertation* peut, et dans quelle mesure, être une introduction pertinente, en raison de son caractère pédagogique, à la pensée humienne.

Afin de répondre à ces questions, nous nous proposons de suivre les deux premières sections de la *Dissertation* et d'extraire suffisamment d'éléments, tant sur le plan de la forme que du contenu, dans l'optique de brosser un portrait global, quoique parcellaire, de la pensée empiriste de Hume.

### 1. Les passions directes

Tandis que le *Traité* abordait les passions avec quelques remarques préliminaires – Hume y souligne que les passions, en tant qu'elles « procèdent de quelque impression *originale*, soit immédiatement, soit par l'interposition de son idée<sup>4</sup> », doivent être considérées comme des impressions de *réflexions*, plutôt que de *sensations* – la *Dissertation*, elle, de son côté, ne prend pas la peine de formuler de définition et se lance directement dans le vif du sujet. En effet, l'ouvrage débute par une observation générale ayant trait aux objets : « Certains objets produisent immédiatement une sensation agréable, à cause de la structure primitive de nos organes ; et c'est pourquoi nous les disons bons. D'autres, produisant une sensation immédiatement désagréable, sont dénommés mauvais<sup>5</sup> ». Afin de préciser cette première observation générale, pour l'instant non expliquée, Hume poursuit en y ajoutant une seconde observation, laquelle tire ses sources, sinon ses conditions de possibilités de la première. Lisons-le : « Tous les biens et tous les maux, d'où qu'ils naissent produisent diverses passions et affections, selon le jour où ils sont envisagés<sup>6</sup> ».

Que devons-nous comprendre de ces deux observations ? Que Hume, par l'intermédiaire de celles-ci, vient d'expliquer *grosso modo* la production des passions *directes*, c'est-à-dire des passions qui naissent *immédiatement*<sup>7</sup> du bien ou du mal. En résumé, divers objets produisent divers biens et maux<sup>8</sup>, et ces derniers, en fonction de la manière dont nous les envisageons, produisent diverses passions. La genèse des passions s'explique par l'ajout, à l'appréciation affective de l'objet (plaisir et douleur), de l'évaluation intellectuelle de sa présence ou de son absence (certitude et incertitude).

Nous pouvons, par conséquent, à partir de ces constats, toujours en suivant l'ordre du texte, proposer une taxonomie des passions directes. Premièrement, lorsqu'un objet produit un bien et qu'il est envisagé de manière certaine, sinon très probable, alors il produit la *joie*. De façon contraire, si un objet produit un mal et que celui-ci est certain, alors il produit la *tristesse*. Deuxièmement, lorsqu'un bien ou un mal est incertain, alors il produit l'*espoir*, sinon la  *Crainte*, et ce, en fonction d'où l'incertitude se situe en plus grande quantité. Troisièmement, lorsque

le bien est considéré simplement, c'est-à-dire en faisant fi de la probabilité, alors il produit le *désir* ; si c'est un mal, il produit l'*aversion*.

Étant donné que le caractère de certitude se comprend, selon Hume, sans grandes difficultés, nous devons désormais nous pencher sur le propre de cette incertitude. Plus précisément, nous devons élucider le rôle de la probabilité dans la genèse de l'espoir et de la crainte. En effet, en ce qu'elles procèdent justement de la probabilité du bien ou du mal, ces passions ne se saisissent pas aussi clairement que la joie et la tristesse, et doivent être considérées de la sorte comme des passions *mixtes* ; l'étude progresse en se dirigeant du plus simple vers le plus complexe.

Succinctement, l'espoir et la crainte sont le produit de l'alternance de la joie et de la tristesse ou, autrement dit, des mélanges de joie et de tristesse. Pour saisir ce que cela signifie, il convient au préalable de comprendre que pour Hume, la probabilité désigne simplement ce qui « naît de l'opposition de chances ou de causes contraires<sup>9</sup> ». Dans ces conditions, l'imagination – dans le texte, Hume la nomme aussi « entendement » – ne peut, en fonction du côté où la probabilité se trouve, savoir où elle devrait se fixer ; elle jongle constamment entre divers points de vue. Dans le cadre des passions, cela signifie que l'imagination, du fait de la probabilité, jongle entre diverses vues de l'objet, c'est-à-dire ou bien en tant qu'il produit du plaisir, ou bien en tant qu'il produit de la peine. Il devrait donc être logique qu'il en soit de même pour le cœur : ballotté entre diverses passions contraires, il ne saurait sur laquelle se fixer. En fonction de l'endroit où l'incertitude se situe en plus grande quantité, le cœur ressentirait ou bien de la tristesse, ou bien de la joie ; et comme pour l'imagination, le passage qui s'effectuerait de l'une à l'autre serait sans restes.

Or les fonctionnements du cœur divergent de ceux de l'imagination, puisque, comme le soutient Hume, « l'imagination est extrêmement prompte et agile ; mais en comparaison, les passions sont lentes et rétives<sup>10</sup> ». Si la probabilité penche, par exemple, en faveur du bien, alors, bien que l'imagination effectue rapidement et sans restes le passage de la tristesse à la joie, la sensibilité, elle, effectue ce passage, mais *avec* des restes. La joie, se faisant donc ressentir comme étant

dominante dans la composition, s'accompagnera toujours de quelques sentiments de tristesse et occasionnera, dans cette situation, la production de l'espoir. Afin d'illustrer ce point, Hume dit de l'âme humaine qu'elle est à l'image d'un instrument à cordes plutôt qu'à vent, en ce que ce dernier, afin de passer à la note suivante, cesse de produire un son lorsque le souffle se coupe, tandis que l'instrument à cordes, lui, garde toujours des vibrations des notes précédentes<sup>11</sup>. Les mélodies qu'il produit sont à la mesure de ce composé de joie et de tristesse que l'âme humaine, sous le poids de la probabilité, est amenée à ressentir.

En résumé, il y a toujours dans le cas de la sensibilité un composé de joie et de tristesse ; lorsqu'à ce mélange, l'imagination vient y greffer ses considérations contraires de l'objet, les passions de crainte et d'espoir sont produites, car si l'imagination et la sensibilité ne se saisissaient pas sans distinction, alors nous ne ressentirions *que* de la joie ou *que* de la tristesse, et non pas un mélange des deux (l'espoir et la crainte).

Quels sont les résultats de ces premières observations ? En apparence, nous avons élucidé la genèse des passions directes, tout en montrant le rôle crucial de la probabilité dans le cas des passions mixtes. Nous avons néanmoins exposé, simultanément et de manière implicite, un des procédés que Hume emploie : la méthode d'invention.

### *1.1. La méthode d'invention : fruit d'une conception naturaliste ?*

Au sein de la *Dissertation*, l'objectif de Hume se résume ainsi : dégager les lois fondamentales qui, additionnées, formeront un système des passions, c'est-à-dire une composition de principes généraux capables d'expliquer adéquatement la formation des passions, ainsi que les mouvements qui s'effectuent entre elles. En somme, il s'agit de clarifier ce qui, par nature, apparaît ou se produit confusément ; réaliser cet objectif implique conséquemment de trouver des procédés méthodiques qui y correspondent.

En outre, si cette méthode est possible, c'est en raison du fait qu'il y aurait, et c'est là le *naturalisme* humien, un certain mécanisme des passions, c'est-à-dire une certaine logique et une certaine régularité derrière leur production qu'on pourrait décrire au même titre qu'on décri-

rait les lois de la nature, comme celles du mouvement, de la gravité, etc. En effet, le champ d'explication qu'est la nature, n'étant pas métaphysiquement diversifié, représente un tout homogène régi par des *ordres*, sinon par des lois générales. Les phénomènes semblent se répéter de manière non hasardeuse et bien qu'il nous soit impossible de saisir la nature effective de ce qui les cause, nous pouvons néanmoins envisager, face au constat de cette régularité, que des ordres en dictent les mouvements. Il s'agit donc de trouver une méthode qui, en tant qu'elle se calque à cette conception *naturaliste*, rend possible l'observation des phénomènes et tente de *reproduire* par analyse les lois générales auxquels ils obéissent<sup>12</sup>.

C'est à ces besoins que la méthode d'invention répond, puisqu'elle consiste à inférer des principes généraux à partir de faits que l'observation prodigue et, par extension, de les accumuler dans l'optique de produire ce fameux système des passions. C'est précisément ce que Hume fait au début de la *Dissertation* en établissant un premier principe général, à savoir, rappelons-le, que certains objets produisent une sensation agréable, et que pour cette raison nous les dénommons bons. Toutefois, la méthode d'invention n'est pas le résultat de principes sporadiquement avancés dont la cohérence ferait défaut. Cette méthode au contraire, en ce qu'elle vise la formation d'un système, représente plutôt un processus dont les parties (les principes) sont conditionnées par la postulation des précédentes. La cohérence de l'argumentation réside en effet dans le fait que Hume progresse toujours en ajoutant des principes du plus général vers le moins général – l'ajout du second précise et affine la généralité du premier principe, et ainsi de suite – et conjointement, en allant du plus simple vers le plus complexe ; à l'explication simple des passions de joie et tristesse se greffe l'explication des passions mixtes, parce que celles-ci, pour être produites, nécessitent justement d'être saisie par l'entremise d'une *complication* de principes. Cette architecture va se retrouver, et nous allons le voir, dans l'ensemble de la *Dissertation*.

### 1.2. La méthode d'exposition : fruit d'une conception empiriste ?

Reprenons là où notre explication des passions directes se finissait, à savoir sur le rôle de la probabilité dans la production de l'espoir et de la crainte. À ce sujet, Hume poursuit en soulignant que les preuves de cette théorie, car elle est évidente en elle-même, seront présentées rapidement. Il s'agit donc désormais pour Hume d'encercler le sens qu'il donne à la probabilité. Par exemple, il va soutenir que : « Les maux qui sont certains ont parfois le même effet que les maux possibles ou impossibles. Un homme, enfermé dans une solide prison, sans aucun moyen de s'échapper, tremble à l'idée du supplice auquel il est condamné. Le mal est ici parfaitement fixé ; mais l'esprit n'a pas le courage de s'y fixer ; et ce flottement donne naissance à une passion qui a la même apparence que la crainte<sup>13</sup> ».

Que devons-nous comprendre de cette citation ? Premièrement, du fait de l'addition d'un principe permise par la méthode d'invention, la notion de « probabilité » se précise. Hume mentionne que dans certains cas, même si la probabilité n'est pas présente, les passions d'*espoir* ou de *crainte* seront tout de même produites. Deuxièmement, et c'est là le point important, la manière dont Hume précise cette notion fait intervenir un aspect méthodique non thématique pour le moment : c'est la méthode d'exposition. En effet, quel est le statut de l'exemple *concret* que Hume invoque pour rendre compte de son point ?

Ce second procédé méthodique va permettre à Hume de répondre à la problématique liée à la légitimité de ses principes. Étant donné que nous n'avons pas accès aux principes effectifs qui régissent la nature et que la méthode d'invention ne fait rien d'autre que *reproduire* les lois auxquelles les phénomènes semblent obéir, alors, si l'on désire produire une science fine des passions, nous devons trouver un moyen nous permettant de valider les principes généraux que l'expérience nous a permis d'induire ; sans ce moyen, nous ne pouvons prétendre que ces derniers retranscrivent convenablement la mécanique passionnelle.

Plutôt que de partir des phénomènes afin d'en induire des principes généraux, il s'agit ici de partir des principes et d'observer leurs effets dans les phénomènes, c'est-à-dire de déterminer s'ils expliquent adéquatement l'expérience telle qu'elle se présente. Ils inaugurent par

conséquent toute une stratégie expérimentale : Hume va multiplier les cas empiriques et particuliers, tels que celui de l'homme en prison, afin de solidifier ses principes. C'est donc uniquement dans leur capacité explicative, autrement dit en fonction de leur capacité à expliquer congrûment les phénomènes que ces principes généraux vont être légitimé. En bref, il s'agit de voir si les principes peuvent fonctionner à la place des causes, dont la nature nous échappe. Toutefois, cela n'est pas toujours le cas dans la *Dissertation* ; la vérification des principes généraux par le biais de cas particuliers n'est qu'un processus potentiel dont l'actualisation, au sein de l'œuvre, n'a pas toujours lieu. C'est, quoiqu'il en soit, par la juxtaposition des méthodes d'invention et d'exposition que cette science fine des passions sera rendue possible, puisque l'une implique, pour être conséquente, la présence de l'autre.

À ce propos, il peut être pertinent d'exposer l'usage que Hume fait des *instances*, car ces dernières vont redoubler, à leur manière, l'utilisation de ces deux procédés méthodiques. Par *instance*, nous entendons une « séquence de comportement déjà stylisée, déjà organisée selon un rythme propre dont l'homme d'esprit [...] sait s'emparer<sup>14</sup> ». En effet, la *Dissertation* est parsemée d'emprunts littéraires. Par exemple, afin d'affiner son exposition des passions d'espoir et de crainte, Hume va faire usage d'un passage tiré des *Épodes* d'Horace : « Ainsi l'oiseau qui veille sur ses petits sans plumes craint davantage les attaques du serpent, quand il les quitte, quoique, même auprès d'eux, il ne leur serait pas d'un grand secours par sa présence<sup>15</sup> » (I, 19-22). Ou encore, un peu plus loin dans l'ouvrage, Hume va citer un extrait du *Spectateur ou le Socrate moderne* d'Addison, pour montrer la connexion, que nous allons prochainement exposer, entre les divers principes d'associations.

Si ces instances jouissent d'un statut particulier, c'est en ce qu'elles permettent à l'auteur de la *Dissertation* de suppléer ses deux procédés méthodiques ; elles font office de complément. Elles permettent à Hume d'ériger des principes généraux à partir d'observations que des auteurs ont déjà préalablement faites, c'est-à-dire à partir de cas particuliers déjà saisis et médiatisés par ces derniers, sinon déjà *littérairement* digérés ; et c'est pourquoi, parce qu'au sein de la pensée humienne la généralité est acquise à partir de cas, les instances facilitent

le processus d'invention. Mais plus encore, les instances permettent à Hume, comme c'est le cas avec l'exemple d'Horace, d'appuyer, sinon conforter, en les mobilisant, le principe qu'il a préalablement érigé ; le processus d'exposition se trouve lui aussi facilité.

Les questions suivantes apparaissent naturellement : comment devons-nous comprendre le statut que Hume allègue aux cas empiriques et littéraires ? En vertu de quoi sont-ils à même de légitimer les principes induits ? Pour pouvoir y répondre, nous devons exposer le rôle que Hume confère à l'expérience. Celle-ci représente en effet pour Hume le principe à partir duquel la philosophie pourra prétendre au titre de science, car elle est une source de *précision* et d'*exactitude*. Premièrement, si nous disons qu'elle est une source de précision, c'est en ce que la philosophie humienne va se servir des mathématiques pour établir son discours. Parce que l'expérience n'est plus saisie dans un horizon *qualitatif*, mais *quantitatif*, nous pouvons en droit la décrire, sinon la quantifier par des nombres afin d'en épurer la saisie. Ce changement de conception s'entrevoit, par exemple, dans l'utilisation que Hume fait de la probabilité. En la mobilisant pour expliquer, comme nous l'avons vu, la production des passions mixtes, Hume aborde *quantitativement* la dynamique passionnelle<sup>16</sup> ; ce sont les oscillations, en degré de tristesse et de joie, qui expliquent la production de ces passions. Deuxièmement, si nous disons qu'elle est une source d'exactitude, c'est en ce que la pensée humienne se suffit d'elle seule comme critère pour établir son discours. Bien qu'il nous soit impossible, limités quant à nos propres moyens, de décrire le monde réel, c'est-à-dire en dehors de nous, nous pouvons toutefois le décrire en nous en remettant exclusivement aux cas que l'expérience prodigue ou, en d'autres termes, en observant les effets des causes qui nous échappe. La pensée humienne « s'accompagne [de surcroît] d'une entière assurance en l'expérience<sup>17</sup> », et se revêt, par extension, d'une conceptualité prônant un empirisme *radical*.

## *2. Les passions indirectes*

Du *Traité* à la *Dissertation*, l'ordre du traitement des passions a été inversé, mais pour quelle raison ? Rappelons-nous que Hume désire al-

ler au plus vite, exposer ses thèses plus promptement. Afin de pallier les manquements du *Traité* – la parution du *Traité* fut un échec commercial<sup>18</sup> – la *Dissertation* a été rédigée sous l'égide de l'efficacité, et par extension, en faisant le choix de cette inversion. En modifiant l'ordre d'exposition des passions, c'est-à-dire en choisissant de traiter des passions les plus simples en premier, les passions directes, Hume facilite à son lecteur la saisie de son argumentaire et fait correspondre la structure même de son ouvrage à l'objectif de ce dernier, celui d'une science des passions, dont la formulation se construit du plus simple vers le plus complexe. Le choix de Hume n'est donc pas anodin, mais au contraire motivé par la volonté d'asseoir son argumentaire plus solidement que n'a pu le faire le *Traité*.

La deuxième section débute par le constat suivant : « Outre les passions dont il vient d'être question et qui naissent de la poursuite directe du bien et de l'horreur immédiate du mal, il y en a d'autres qui sont d'une nature plus complexe et qui comportent plus d'une vue ou considération<sup>19</sup> ». En effet, les passions indirectes – Hume les associe à deux *couples*, à savoir l'*orgueil* et l'*humilité*, ainsi que l'*amour* et la *haine* – sont, au même titre que les passions directes, produites à partir de l'appréciation affective que nous faisons des objets en tant qu'ils sont plaisants ou pénibles et n'empêchent pas l'évaluation intellectuelle de leur présence ou de leur absence (probabilité), mais elles ne naissent *pas* immédiatement du bien ou du mal ; cela signifie qu'elles requièrent la présence de plusieurs facteurs, de plusieurs causes pour être produites.

Pour embrasser ce dont il est ici question, nous devons d'abord comprendre que dans le cadre des passions indirectes, contrairement aux passions directes, la *cause* et l'*objet* de la passion se distinguent<sup>20</sup>. Par *cause*, nous voulons dire ce qui excite en nous la passion, sinon ce qui fait que nous la ressentons. Par *objet*, nous entendons ce vers quoi notre esprit se dirige lorsque ladite passion est excitée en nous. Ainsi, dans le cas de l'orgueil – Hume la définit comme « une certaine satisfaction que nous tirons de nous-mêmes, à cause de quelque perfection ou possession que nous avons en partage<sup>21</sup> » – nous dirons de sa cause qu'elle est une qualité, autrement dit une excellence que nous possédons, et nous dirons de son objet qu'il est le *moi*. L'esprit se dirige en

effet vers la considération du *moi* lorsque la passion de l'orgueil se fait ressentir. Le processus sera identique pour l'humilité, si ce n'est que c'est un défaut, plutôt qu'une qualité qui excite la genèse de cette passion. Pour ce qui est de l'amour et de la haine, c'est une *autre personne*, plutôt que le *moi*, qui est visée par l'esprit lorsque ces passions se font ressentir en nous.

Une fois que nous avons admis cette distinction entre l'objet et la cause des passions indirectes, nous pouvons désormais comprendre pourquoi leur production nécessite plusieurs facteurs. Encore une fois, la méthode se calque sur le contenu de la *Dissertation* ; les passions indirectes, en ce qu'elles sont plus complexes, impliquent des principes généraux, eux aussi plus complexes.

### *2.1. Les deux principes d'associations : idées et impressions*

Étant donné que dans le cadre des passions indirectes, l'objet vers lequel l'esprit se dirige reste toujours identique, à savoir *moi* ou une *autre personne*, mais que les causes sont très nombreuses, Hume souligne qu'il lui faut désormais trouver « la circonstance commune à toutes ces causes différentes ou, en d'autres mots, quelle est la vraie cause efficiente de la passion<sup>22</sup> ».

Pour que la passion de l'orgueil soit produite en nous, il faut que *quelque chose* soit d'une nature telle pour que nous puissions, à partir de celui-ci, associer la cause de notre orgueil, admettons une qualité morale, à l'objet de notre orgueil, c'est-à-dire le *moi*. *Ce quelque chose*, c'est l'un des deux principes d'associations que Hume met en avant dans la *Dissertation* : le principe d'association des idées. Ce dernier, Hume souligne qu'il représente le « principe qui facilite la transition d'une idée à une autre<sup>23</sup> ». En effet, pour que l'orgueil soit produit, il faut impérativement que notre esprit associe et relie l'idée de notre qualité morale (la cause) à l'idée du moi (l'objet), sinon, incapables de relier l'un à l'autre, nous ne pourrions ressentir de l'orgueil.

Au début de la troisième section de l'*Enquête sur l'entendement humain* Hume écrit : « Il est évident qu'il y a un principe de liaison entre les différentes pensées ou idées de l'esprit, et que, lorsqu'elles

apparaissent à la mémoire ou à l'imagination, elles s'introduisent mutuellement avec un certain degré de méthode et de régularité<sup>24</sup> ». À partir d'une observation, Hume soutient qu'il est évident qu'un principe existe pour rendre compte des liaisons qui s'effectuent entre diverses idées (méthode d'invention). Il s'agit désormais, conformément à ce que nous avons vu, de légitimer la puissance explicative de ce principe en observant si des cas lui correspondent (méthode d'exposition). À ce sujet, Hume écrit : « Couchez par écrit la conservation la plus libre et la plus découtue : vous verrez sur le champ que quelque chose la guidait dans toutes ses transitions ; et, quand cela ne serait point, celui qui a interrompu le fil du discours pourrait encore vous dire qu'il a tourné secrètement dans sa tête une suite de pensées qui l'ont peu à peu détaché du sujet de la conversation<sup>25</sup> ». En résumé, le principe d'association des idées explique la liaison qui s'effectue dans l'esprit entre diverses idées ; celle-ci ne se produit jamais de manière hasardeuse. Appliqué au thème des passions, ce premier principe d'association rend compte du fait que l'esprit relie *ipso facto* la cause de la passion à son objet.

Toutefois, puisque l'association des idées n'est pas suffisante pour que la passion de l'orgueil soit produite – car rappelons-le, de l'ensemble des perceptions de l'esprit, les passions sont des impressions de réflexions et non des idées – alors il faut qu'*autre chose* soit d'une nature telle pour que nous puissions, à partir de cette *autre chose*, effectuer une liaison entre deux sensations semblables, c'est-à-dire entre celle que l'orgueil prodigue et celle que sa cause procure. En effet, si nous consentons à reconnaître que le sentiment d'orgueil produit en nous une sensation agréable, alors la question suivante se pose : comment pourrions-nous ressentir cette sensation agréable que l'orgueil procure si la cause de notre orgueil ne produit pas elle aussi une sensation agréable ? Il faut donc nécessairement qu'il existe en nous quelque chose nous permettant de faire une liaison entre deux sensations semblables, à savoir entre ces deux sensations agréables. Ce quelque chose, c'est le second principe d'association, celui de « l'association semblable des impressions ou des émotions<sup>26</sup> ». Il ne dit rien d'autre que « toutes les impressions qui se ressemblent sont liées entre elles<sup>27</sup> », si bien que, pour reprendre les exemples de Hume dans le

texte, le chagrin s'accompagne naturellement de la colère, la colère de l'envie, et ainsi de suite. Par conséquent, en ce que la liaison entre des impressions diverses ne s'effectue pas, au même titre que les idées, de manière hasardeuse, alors, ce second principe d'association est ce qui explique que, du plaisir qu'une circonstance particulière nous fait ressentir (la cause), nous pouvons par la suite être affectés du plaisir que l'orgueil nous procure.

Ainsi, étant donné que les passions indirectes sont, du fait de leur nature, produites à la suite de la juxtaposition de ces deux principes d'associations, alors elles ne naissent pas *immédiatement* ; leur production nécessite le croisement de plusieurs facteurs ; elles procèdent d'une complication de principes tout comme les passions mixtes.

Afin de prouver la validité de ce second principe, puisque selon Hume, le premier est indubitable, la suite de la deuxième section va se lancer dans une enquête sur les multiples circonstances capables de procurer une sensation agréable ou pénible. Il faut déterminer s'il y a toujours, dans le cas des passions indirectes, une transfusion facile entre le sentiment agréable ou pénible que cause la circonstance et le sentiment agréable ou pénible que cause la passion. Si tel est le cas, alors « nous devons avouer que la présente théorie est parfaitement prouvée et établie. L'existence de la double relation des impressions et des idées, sera admise comme étant incontestable<sup>28</sup> ».

Mais pourquoi Hume, dans l'ensemble de la *Dissertation*, insiste-t-il à ce point sur la nécessité de légitimer les principes généraux ? Pourquoi ne sont-ils pas valides par eux-mêmes et exigent d'être attestés par des exemples ? Et pourquoi seule l'expérience est-elle en mesure de le faire ? Notre étude s'est contentée, pour l'instant, de montrer comment des exemples tirés de l'expérience permettaient de justifier les principes, mais elle ne s'est pas encore penchée précisément sur le soubassement de cette nécessité justificatrice : le scepticisme.

## 2.2. *Instaurer sceptiquement une science nouvelle*

Si les passions, d'une manière générale, jouent un rôle crucial dans la pensée humienne, c'est en ce que leur étude s'insère au sein d'un plus vaste projet : l'établissement d'une science de la nature humaine.

Cette dernière représente la science première et nouvelle, c'est-à-dire le point de départ à l'aune duquel l'ensemble des autres sciences pourront s'établir. Si nous disons néanmoins que cette science s'instaure sceptiquement, c'est en ce que la nature humaine, en tant qu'elle existerait en soi, de manière antérieure, ne nous est pas accessible. Hume ne prétend pas qu'une telle nature n'existe pas, il souligne simplement que nous ne pouvons pas y accéder et qu'un accès à la science ne pourra se faire qu'en collectant le fruit de nos observations, en emmagasinant les comportements humains, et en les organisant sous le couvert de principes. Puisque la raison, vouée depuis ses débuts à la saisie de l'être des choses, sinon à ce qui les fonde, ne semble plus en mesure, dans ces conditions, d'effectuer ce pour quoi elle était promise, alors elle ne pourra fonder cette science de la nature humaine. L'outil rationnel devra par conséquent être remis en cause.

Ce questionnement sur l'effectuation possible de la raison est en réalité symptomatique de l'époque et du courant dans lesquels Hume s'insère. En effet, « dans le cadre du courant empiriste du XVIIIe siècle, la raison tend, mais jusqu'à un certain point seulement, à perdre de sa toute-puissance<sup>29</sup> ». Si elle ne perd pas de sa toute-puissance, c'est en ce que son incapacité à fonder cette science nouvelle ne veut pas pour autant dire qu'elle ne peut pas en accompagner l'établissement ; il s'agit néanmoins d'en modifier le sens et la portée. C'est ce qui se produit avec Hume : « au principe de raison qui cherche des fondements, il substitue le labeur de la raison empirique, ce système de l'expérience qui n'a jamais fini de produire ses formes et de les corriger<sup>30</sup> ». La raison n'est donc pas exclue, mais reléguée à un rôle instrumental. N'étant pas en mesure de connaître la nature des causes, son exercice consiste surtout à accompagner la lecture d'une expérience comprise comme source de précision et d'exactitude. En effet, seule l'expérience peut nous permettre de valider les principes qu'elle nous a préalablement permis d'induire. Bien que Hume fasse preuve de scepticisme quant à l'exercice de la raison, nous ne pouvons en dire autant de ses considérations quant à l'expérience ; le scepticisme humien fait preuve de nuances.

Dès lors, puisque la nature a produit des ordres (naturalisme), mais

que ceux-ci ne peuvent être saisis (scepticisme), alors la science qui tente de les approcher ne pourra le faire que sceptiquement, c'est-à-dire en les redoublant à partir de principes tirés de l'expérience (empirisme), sans jamais prétendre que ces derniers disent adéquatement le monde réel. Puisque les principes qui tentent de mimer ces ordres ne sont pas valides en soi, alors ils devront impérativement être validés, en observant leurs effets dans les phénomènes. La science devient, à la suite du geste humien, une croyance, sinon une attente consistant à voir les effets des principes induits se perpétuer dans les phénomènes.

### *Conclusion*

Si l'objectif de notre étude était de montrer que la *Dissertation sur les passions*, en raison de son caractère pédagogique, pouvait être envisagée comme une introduction suffisamment conséquente à la pensée humienne, alors l'ensemble de notre parcours, au sein des deux premières sections de l'œuvre, nous a permis d'en esquisser quelques preuves. En effet, nous avons tenté de montrer que la *Dissertation* ne représente pas seulement pour son lecteur un moyen de saisir, de manière plus efficiente et aboutie que le *Traité*, la philosophie des passions de Hume ; elle lui permet aussi de repérer les diverses modalités du geste humien.

Bien que Hume, soucieux de convaincre son lectorat, y expose ses thèses plus clairement, pas à pas, des plus banales jusqu'aux plus élaborées – l'ensemble de l'ouvrage se construit, rappelons-le, sur un enchaînement de principes, allant du plus simple vers le plus complexe – il n'en reste pas moins qu'il lui livre par la même occasion les fondements à partir desquels l'ensemble de sa philosophie se déploie, à savoir naturalisme, empirisme, et scepticisme. Ce sont eux qui dictent ses écrits, qui expliquent sa méthode et motivent son argumentaire, qui montrent comment la philosophie doit s'en nourrir si elle désire se tenir à l'écart des *sophismes* et des *illusions*<sup>31</sup>. Ces caractéristiques une fois comprises permettent au lecteur de saisir réellement en quoi le traitement que Hume réserve aux passions est original et novateur. En effet, c'est la fluidité de la dynamique passionnelle qui nous est livrée ; les passions se donnent telles qu'elles sont, sans avoir été préalablement

médiatisées en vue d'une autre fin qu'elles-mêmes. La scission proposée entre les passions directes et indirectes ne relève pas du choix de l'auteur. Ce sont les passions elles-mêmes qui dictent un tel choix. Les observer impose à celui qui désire s'en enquérir de suivre la façon dont celles-ci, au sein de l'expérience, nous apparaissent. Les principes d'associations, eux non plus, n'émanent pas du pouvoir imaginaire de Hume : on observe simplement que l'esprit humain relie instinctivement des idées et des sensations semblables, et que, par le fait même, une enquête *ex ante* sur les causes effectives de cette liaison n'est plus indispensable. Avec Hume, la philosophie ne doit par conséquent plus être comprise comme une recherche portant sur la nature en soi des choses, car probe quant à ses possibilités, elle ne devient envisageable qu'en ce qu'elle nous motive à nous pencher, de façon précise et exacte, sur l'expérience, en tant que cette dernière se sera extirpée des chaînes d'une tradition qui, présomptueuse à l'égard de ses capacités, ne l'entrevoit que sous le mode du silence.

- 
1. Dans son introduction, Beauchamp affirme que la *Dissertation* n'a reçu que peu d'attention de la part des contemporains de Hume. Cf. Tom L. Beauchamp, « Introduction », dans David Hume, *A Dissertation on the Passions*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 11.
  2. Par exemple, E. M. Mossner, à qui nous devons une biographie très complète de Hume, passe très rapidement sur la question des passions dans la *Dissertation*.
  3. Nous invitons le lecteur à se référer à l'introduction de l'édition Clarendon. L'ensemble des passages copiés-collés y sont indiqués. Cf. Tom L. Beauchamp, « Introduction », dans David Hume, *A Dissertation on the Passions*, *op. cit.*, p. 53-116.
  4. David Hume, « Traité de la nature humaine », dans David Hume, *Les passions*, trad. J. P. Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 109.
  5. David Hume, *Dissertation sur les passions*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2015, p. 15.
  6. *Ibid.*
  7. Nous pouvons ici faire un rapprochement avec la définition que Hume donne des passions dans le *Traité*. Il soutient que les passions sont des impressions de réflexions et qu'une partie de ces dernières procède *immédiatement* d'une impression originale.

8. Les termes *good* et *evil* ne sont pas bien rendus en français par *bon* et *mauvais* ; si bien que lorsque le texte en fait mention, c'est uniquement pour désigner quelque chose de plaisant ou de pénible. En bref, un objet quelconque produit une sensation agréable ou pénible.
9. *Ibid.*, p. 17.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976, p. 33.
13. David Hume, *Dissertation sur les passions*, *op. cit.*, p. 23.
14. Jean-Pierre Cléro, « Introduction », dans David Hume, *Les passions*, trad. J. P. Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 27.
15. David Hume, *Dissertation sur les passions*, *op. cit.*, p. 25.
16. À ce sujet, il peut être pertinent de mentionner que son usage de la notion de probabilité s'inspire en partie des calculs sur les probabilités du mathématicien Jacques Bernoulli (1654-1795).
17. Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, *op. cit.*, p. 25.
18. Bien qu'écrit à 29 ans seulement, le *Traité de la nature humaine*, jugé trop technique et difficile d'accès, n'a pas eu la réception attendue, de sorte qu'à la suite de cet échec, Hume a pris la décision de récrire, quelques années plus tard, le *Traité* sous la forme de deux enquêtes et d'une dissertation. Cf. Tom L. Beauchamp, « Introduction », dans David Hume, *A Dissertation on the passions*, *op. cit.* p. 13-14.
19. David Hume, *Dissertation sur les passions*, *op. cit.*, p. 27.
20. Dans le cas des passions directes, l'objet qui cause la passion est identique à ce vers quoi l'esprit se dirige, car naturellement, lorsque la mort d'un proche (cause) excite en nous la passion de la tristesse, l'esprit se dirige aussi, sous la gouverne de cette passion, vers qui ce qui l'a causé (l'objet).
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 29.
23. *Ibid.*
24. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2008, p. 73.
25. *Ibid.*
26. David Hume, *Dissertation sur les passions*, *op. cit.*, p. 31.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 35.

29. Hélène Landemore, *Hume : probabilité et choix raisonnable*, Paris, PUF, 2004, p. 55.
30. *Ibid.*
31. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, *op. cit.*, p. 413.