



HAL
open science

Du bon usage des passions selon Descartes

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Du bon usage des passions selon Descartes. Gilles Ferréol. Sentiments et émotions, EME éditions, pp.1-15, 2016. hal-02486475

HAL Id: hal-02486475

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486475>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DU BON USAGE DES PASSIONS SELON DESCARTES

Bernard JOLIBERT¹

La tradition scolaire a coutume de présenter Descartes comme le défenseur de la toute puissance de la raison mathématicienne par laquelle l'homme doit se faire « *maître et possesseur de la nature* » dans tous les domaines de l'existence, y compris celui des passions qui sont pourtant la marque manifeste de la dépendance que nous entretenons avec notre propre corps. Cette exigence de souveraineté vaudrait autant dans le domaine théorique que dans le domaine pratique. Dans tous les cas, les passions (du latin *patior*, subir) devraient être domptées afin de nous préserver des égarements de l'affectivité. L'âme doit commander et le corps obéir, non l'inverse.

Du point de vue du savoir et de la vérité, la suprématie active du sujet pensant, mise au centre du système, garantirait seule la certitude objective. L'évidence intellectuelle serait la base de toute connaissance véridique. Rien ne doit venir troubler son déploiement rationnel, surtout pas les affects provenant du corps. Du point de vue moral, contre le naturalisme renaissant, Descartes s'affirmerait comme le tenant du volontarisme. S'il reconnaît que l'âme n'est pas entièrement « *logée dans le corps comme un pilote en son navire* » (*Méditation sixième*, p. 326), il reste que celui qui désire exercer sa liberté dans le sens du raisonnable et du vrai doit commencer par raidir sa volonté afin de mieux s'opposer aux égarements passionnels qui ont avant tout des causes physiques. Le corps « *machine* » n'est-il pas conçu comme un ensemble mécanique de « *tuyaux* », de « *rouages* », de « *cordons* » et de « *files nerveux* » dans lesquels circulent des « *fluides* » plus ou moins « *subtils* » que la volonté doit pouvoir diriger suivant des choix rationnels ? Les émotions, les sentiments, disons les affects en général, rangés sous le nom de passions sont pour l'essentiel le résultat de l'action du corps sur les pensées. Contre cette passivité, par sa seule volonté et l'action intermédiaire de la célèbre « *glande pinéale* » (épiphyse), point de rencontre du corps et de l'âme, cette dernière devrait pouvoir s'en rendre absolument maîtresse. Sartre voit dans le cartésianisme l'affirmation d'une opposition radicale entre une volonté, jalouse de sa liberté, et les passions qui exercent sur elle une force déterminante irrationnelle : « *Une tendance assez commune [...] vise à assimiler les actes libres aux actes volontaires, et à réserver l'explication déterministe au monde des passions. C'est, en somme, le point de vue de Descartes. La volonté cartésienne est libre, mais il y a les passions de l'âme* » (Sartre, 1943, p. 517).

On pense alors que la sagesse orgueilleuse de Descartes consisterait à résister aux passions et à les vaincre dans un choc frontal entre l'âme et le corps, la volonté active et la mécanique physiologique passive, afin de faire prévaloir les pensées qui sont propres à l'âme. N'écrit-il pas à la princesse Élisabeth : « *La différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes* » (18 mai 1645, p. 1183). Les passions

¹ Publié sous le titre « Du bon usage des passions selon Descartes », in « *Sentiments et émotions* » sous la dir. de Gilles Ferréol, Louvain-la-Neuve, EME, 2016 ? p. 42-61.

ne seraient alors que les signes négatifs de notre passivité et de notre faiblesse d'âme soumise au corps tout puissant.

.
. .

Cette représentation des passions comme le lieu d'un conflit moral entre l'âme et le corps, la volonté et la soumission, la liberté et la dépendance, ainsi que la conscience de leur danger et de la faiblesse des moyens dont nous disposons afin d'en contrôler les effets n'est pas entièrement fausse. Peut-être même a-t-elle correspondu à un moment stoïcien de la pensée de Descartes. Mais le constat progressif de la puissance des passions bouleverse le bel édifice volontariste : si par leur force propre les passions peuvent nous perturber dans nos comportements comme dans nos pensées, en infléchir le sens en nous donnant à croire le faux pour le vrai, l'illusion pour la réalité, comment se fier à nos représentations les plus évidentes ? Comment être certain de ce que nous pensons être vrai ? Rien ne semble en effet plus proche de l'évidence véridique que la fausse évidence dictée par la passion. De plus, il n'est pas si aisé de cerner précisément les passions. C'est en effet le « *même mouvement qui est dit action quand on considère le moteur, et passion quant au mobile* » (Lettre à Hyperaspistes, août 1641). On parle ainsi d'action dans le cas la volonté et de passion dans celui de la perception. Ce qui est passion du point de vue de l'âme semble action du point de vue du corps ; ce qui est action de l'âme est passion du corps. Comment comprendre cette interaction ?

L'urgence consiste donc à analyser les mécanismes passionnels. Tenter de comprendre les passions, c'est alors tenter de comprendre et la source d'une de nos principales faiblesses mais aussi d'évaluer le pouvoir que nous sommes capables de prendre et d'exercer sur nous-mêmes, autrement dit, c'est appréhender comment la liberté devient concrètement possible à l'échelle humaine. Sommes-nous capables d'indépendance dans nos choix et nos décisions volontaires par rapport à nos états physiques ? Le corps nous détermine-t-il au contraire à agir sans que nous en prenions conscience dans des directions mécaniquement définies ? Tout semble se passer en nous comme si la liberté ne pouvait progresser qu'en faisant reculer les passions. Inversement, plus nous sommes esclaves de nos passions et plus nous perdons notre libre arbitre. On devine d'emblée que la question n'est pas seulement physiologique. Elle entraîne des conséquences morales importantes puisque ce n'est rien moins que la liberté qui est en jeu.

Encore faut-il commencer par examiner de près comment s'opère l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Descartes nous dit d'emblée qu'il souhaite traiter des passions en observateur. Or, avant d'être des idées ou des pensées réfléchies, les passions apparaissent comme des phénomènes physiologiques dont l'observation stricte et l'analyse objective sont susceptibles de rendre compte. Il ne s'agit donc pas ici de liberté métaphysique (rappelons que Dieu est absent du *Traité des passions de l'âme*), mais de liberté de l'homme dans ses décisions intellectuelles ou morales par rapport aux mécanismes physiques qui lui permettent de se maintenir en vie. L'homme est une machine composée d'une âme et d'un corps, destinée à fonctionner comme un ensemble. Tout se passe en lui comme si chacune de ses parties cherchait à dominer l'autre, comme si le corps exerçait sur l'âme une force à laquelle elle opposerait sa propre force de résistance, et inversement : quels mécanismes permettent de comprendre l'interaction simultanée des deux éléments qui la composent ?

Comment Descartes en est-il venu à se poser cette question du mécanisme des passions ? La source de la réflexion cartésienne est indissolublement théorique et pratique.

I. LA GENÈSE D'UN TRAITÉ ORIGINAL

Le *Traité des passions de l'âme*, dernière oeuvre de Descartes (1649), est souvent considéré comme un simple ouvrage de physiologie ou de psychologie. À juste titre sans doute, puisque sa première partie (il en comporte trois) développe dans le détail la théorie physiologique cartésienne en termes mécaniques, théorie que le *Traité de l'homme* avait laissé en suspens. L'objet dont il débat a trait aux sentiments, aux émotions, c'est-à-dire à ce que Descartes regroupe sous le nom générique de *passions* et que nous désignerions aujourd'hui sous le terme général d'affectivité. Mais n'est-il que cela ? Un traité de plus dans la lignée du *De Anima* d'Aristote ou du *De Anima et Vita* de Jean-Louis Vivès, ouvrages que Descartes connaissait bien et auxquels il ne manque pas de faire référence.

La psychophysiologie a fait de considérables progrès depuis le XVII^e siècle et les théories médicales de Descartes concernant une « *glande pinéale* », qui bascule pour entraîner les « *fluides corporels* » plus ou moins finement raréfiés, et les « *esprits animaux* » qui sont l'équivalent de la « *matière subtile* » des physiciens anciens, prêtent désormais à sourire. Comme on sourira sans doute dans trois siècles de nos *connexions neuronales*, de nos *synapses interconnectées* et de nos *impulsions électriques* qui tentent de « figurer » la manière dont se transmettent les informations dans le cerveau et font que le « corporel » se transforme en « passionnel », c'est-à-dire en représentation mentale. Comme le voit bien Alain, l'intérêt que présente Descartes aujourd'hui ne réside pas dans sa physiologie, mais dans son approche générale des phénomènes affectifs : « *Descartes a écrit le plus beau de ses ouvrages et trop peu lu, c'est le Traité des Passions, justement pour expliquer comment notre machine, par sa forme et par le pli de l'habitude, arrive aisément à jouer la pensée* » (Alain, 1956, p. 167). Si on réduisait en effet la pensée cartésienne à l'application qu'il fait de la physique mécaniste à la vie, on passerait à côté de l'essentiel de son analyse : le fait que son dernier ouvrage est avant tout un traité à destination morale qui place au centre de sa réflexion le délicat problème du *libre arbitre* humain face au déterminisme naturel des passions. En deçà, la question centrale qu'il soulève n'est autre que celle de la « *paix de l'âme* », c'est-à-dire du bonheur.

À la source du traité se trouve en effet une demande pressante formulée par celle qui fut sans doute l'élève la plus douée et la plus passionnée du philosophe, la princesse Élisabeth. Cette dernière est préoccupée par des ennuis domestiques, sa mauvaise santé, des difficultés de tous ordres (politiques, familiaux). Par quels moyens est-il possible d'en supporter les douleurs ? Est-il possible de se sentir l'âme heureuse lorsqu'on est assailli de toute part par des facteurs de trouble ? L'auteur des *Méditations métaphysiques*, singulièrement de la sixième méditation où il traite de la délicate question des relations entre le corps et l'âme, est invité à répondre.

Ce n'est donc parce que Descartes nous dit qu'il va traiter des passions « en physicien » que sa visée principale est d'ordre descriptif. Au-delà des questions médicales, c'est la question du bonheur humain qui est en jeu dans ce texte. Comme le voit Ferdinand Alquie, plus que ses propres difficultés philosophiques, ce sont les malheurs de la princesse Élisabeth qui sont à la source des réflexions de Descartes sur les passions (Alquie, 1988, p. 143). Sollicité par Élisabeth pour tenter de trouver une solution à des problèmes physiques qui ne manquent pas d'influer sur son état psychologique, elle désire comprendre comment fonctionne l'affectivité humaine et quel est son pouvoir sur les passions qui l'affectent. L'existence des passions montre que l'on ne saurait poser l'âme et le corps comme deux

réalités substantielles aussi séparées que les présente Descartes, l'une relevant du temps, l'autre de l'espace. Pensée et matière, entendues comme substance pensante et substance étendue, paraissent à la limite sans lien possible concevable. D'où vient que nous soyons autant affectés moralement par ce qui se passe dans notre corps ? Comment, inversement, l'âme pourrait-elle parvenir à agir sur le corps si l'un et l'autre sont posés comme des substances, c'est-à-dire des entités qui se suffisent chacune à soi-même ?

Le problème est à la fois théorique et pratique. Si Élisabeth perçoit le point difficile de la philosophie de Descartes, elle ne se contente pas de le voir, elle le vit en sa chair. Les conseils qu'elle demande appellent une réponse urgente. L'idéal de domination rationnelle de type stoïcien est impossible face à un corps qui se dérobe ou semble tirer l'âme à hue et à dia, la faisant passer de la tristesse à la joie, de l'espérance au désespoir au gré de ses modifications. Les ébranlements du corps entraînent l'esprit dans leurs soudaines paniques. La volonté est alors impuissante. Quant à la résignation toute « romaine », elle ne saurait empêcher l'esprit de subir la souffrance morale. Le corps n'est manifestement pas une simple machine dont les « rouages », les « poulies », les « vaisseaux » et les « cordes » s'étalent devant l'esprit, dociles à ses commandements. Il pèse sur les sentiments et obscurcit les pensées. Pas plus d'ailleurs que l'âme ne se réduit à n'être que le domaine des idées séparées ou des *volitions* toutes puissantes. L'observation nous montre qu'elle est indissolublement le siège des passions que lui impose le corps et celui des commandements qui s'imposent au corps. L'isolement théorique auquel conduit le dualisme radical est intenable lorsqu'on aborde le domaine des émotions et des passions : il est manifeste qu'il y a une union profonde et sensible de l'âme et du corps, du moral et du physique, de la matière et de la pensée, dont témoigne l'existence de l'affectivité.

Descartes, d'abord réticent à l'idée d'aborder les problèmes de morale (voir à ce propos l' *Entretien avec Burman*), commence à prendre au sérieux la question du bonheur que lui pose sa correspondante princière. Désireux d'aider Élisabeth à « mieux vivre », il commence par rejeter l'idée que « notre félicité » nous viendrait de la fortune, comme le croient les « âmes vulgaires » (21 juillet 1645). S'en remettre au sort, au hasard, c'est à coup sûr, chercher son propre malheur. C'est de nous-mêmes qu'il faut attendre une amélioration de notre sort. De qui ou de quoi d'autre ? Descartes prend soin de préciser que cela ne saurait venir que du « droit usage de la raison » (4 août 1645). En effet, c'est grâce à elle que nous sommes en état d'examiner la « juste valeur des biens ». Aussi revient-il sur le conseil donné à la jeune princesse de chercher quelque réconfort dans la lecture du livre de Sénèque, le célèbre *De vita beata*.

Devant cette réponse en forme d'esquive, la princesse insiste et renvoie Descartes à la sixième *Méditation métaphysique* qui traite de la « réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme ». Comment des choses posées comme « substantiellement » distinctes peuvent-elles inter-réagir avec autant de force et de détermination ? Comment se fait-il que des modifications corporelles influencent aussi fortement nos pensées si l'univers de la pensée est substantiellement distinct de celui du corps ? Comment nos volontés, qui sont de l'ordre des idées, agissent-elles sur l'état de notre corps ? La pensée et l'étendue ne renvoient-elles pas à des réalités distinctes, sans commune mesure et, par suite, sans contacts possibles ? D'où proviennent alors les émotions, les sentiments ou les passions ?

Descartes se doit alors de revenir sur ce qui constitue à la fois l'union et la distinction de choses appartenant à des substances hétérogènes. La question posée par Élisabeth le vise

en effet au cœur de son système dont la cohérence est en jeu. Il a en effet posé à part substance spirituelle et substance matérielle. Comment deux « substances », entendues comme des réalités « en soi », autonomes et autosuffisantes, pourraient-elles communiquer, échanger et surtout avoir quelque influence l'une sur l'autre sans contradiction avec l'idée même de substance ? Comment un être « composé de deux substances totalement étrangères l'une à l'autre serait-il en mesure [...] d'actualiser en soi cette corrélation de processus corporels et incorporels » qui caractérise indissolublement la pensée et la vie émotionnelle ? (Litt, 1983, p. 66). On voit alors que l'analyse descriptive purement physiologique des mécanismes de la passion renvoie à un problème ontologique qui touche la structure du système cartésien. C'est l'unité de la pensée philosophique et la théorie de la liberté qui se voient remises en cause. Cette difficulté théorique n'a pas échappé à l'intelligente et vive princesse Elisabeth. Fille de l'électeur palatin Frédéric V, elle adresse au philosophe plusieurs critiques pénétrantes à propos de la sixième Méditation qui, à la fois, sépare et conjoint l'âme et le corps. Elle en résume l'argumentation dans une lettre du 1 juillet 1643 : « *Les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point, non plus que l'entendement et l'imagination, la façon dont elle le fait et pour cela je pense qu'il y a des propriétés de l'âme qui nous sont inconnues, qui pourront peut-être renverser ce que vos Méditations métaphysiques m'ont persuadé par de si bonnes raisons de l'inextension de l'âme* ».

Descartes, sans doute par souci de prudence théologique, tente une fois encore d'éviter la question, expliquant que nous ne comprenons pas clairement comment s'opère cette action réciproque. Il est légitime de trouver « *quelque obscurité en la notion que nous avons de leur union [...], ne semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie* » (28 juin 1643, p. 1159). Il renvoie alors à ce que chacun « *éprouve en soi sans philosopher* », à savoir que nous sentons que nous sommes « *une seule et même personne qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent* » (p. 1160).

Élisabeth ne se satisfait pas de cette réponse. Elle ne se contente pas de philosopher abstraitement. Elle est accablée physiquement et cela se traduit par une propension à éprouver une certaine « *tristesse d'âme* ». Elle souffre dans sa chair à cause d'une santé fragile et une sorte de sourde mélancolie la poursuit. Ce qu'elle nous décrit évoque ce qu'on appelle aujourd'hui une sévère dépression. Elle est, de plus, poursuivie par les malheurs familiaux. Est-il possible de surmonter cette souffrance ? Comment en sortir ? Descartes ne peut plus reculer. Aussi prend-il le risque d'éclairer les rapports entre l'âme et le corps en rédigeant un livre qui traite des états moraux impliquant leurs relations directes à travers le lieu évident de leur rencontre, celui des passions. Mais, puisque les passions semblent principalement causées en l'âme par le corps, avant toute chose, il faut commencer par connaître la nature physiologique de ce dernier dans son fonctionnement même. C'est la raison pour laquelle Descartes nous dit qu'il commencera par parler des passions ni en « *orateur* » ni même en « *philosophe* », mais seulement en « *physicien* », rompant ainsi avec la tradition des moralistes anciens ou chrétiens, y compris avec Aristote pour qui les mouvements du corps avaient leur origine dans l'âme, « *première entéléchie (puissance active formelle) du corps organisé ayant la vie en puissance* » (Aristote, 1965, II, 1, 412 b).

II. LA PSYCHOPHYSIOLOGIE DES PASSIONS

La première partie de l'ouvrage contient une description physique du mécanisme passionnel. Après avoir distingué les passions du corps de celles de l'âme et affirmé que l'âme est agent dans toutes les *volitions* qui s'appliquent aussi bien à elle-même qu'au corps, Descartes définit ce qu'il entend par *passions*. Ce sont « *des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées et entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits* » (Art 27, p.709). Cela signifie qu'on doit attribuer à l'âme uniquement les actions volontaires qui ne dépendent que d'elle, « *comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons* » (Art. 18, p. 705).

Mais, ce qui se passe dans l'âme ne se ramène pas à des volitions, c'est-à-dire à des actions. Il existe « *deux sortes de pensées* » que l'on doit distinguer dans l'âme, « *dont les unes sont ses actions, à savoir, ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause* » (Art. 41, p. 715). On doit ajouter que nos représentations ne se contentent pas de proposer un contenu de pensée à l'esprit, elles ont le pouvoir de nous émouvoir, contenant une part certaine de subjectivité. Il y a là quelque chose dont chacun fait l'expérience en soi-même, comme la matière subjective de l'âme. Cette part ressentie de représentation subjective vaut pour les volitions autant que pour les passions dans la mesure où les unes comme les autres sont des *pensées* qui « *sont en elle* ».

Mais avant que d'être des *pensées*, les passions trouvent leur source dans une modification corporelle. À ce niveau l'originalité de Descartes est grande. Il commence en effet par observer que, contrairement à la tradition médicale qui plaçait l'âme dans un organe particulier comme le foie ou le cœur, il faut envisager l'âme comme unie à l'ensemble du corps. Certes, les informations passent par un organe central, la glande pinéale, mais toutes les parties du corps sont susceptibles d'agir sur l'âme.

La théorie de l'homme-machine, que Descartes développe dans le *Traité de l'homme* (publié après sa mort, en 1664) et qui sert de base physiologique au *Traité des passions de l'âme* (1649), repose sur l'idée fondamentale que notre corps, qui appartient au monde matériel de la nature ne saurait se soustraire à la mécanique générale qui en gouverne les mouvements. Il s'en suit que si on veut comprendre le fonctionnement du corps, il faut le prendre comme un ensemble dont les parties sont en interaction constante. Quant aux fonctions mentales (imaginaires, souvenirs) ou affectives (émotions, sentiments, passions) liées au corps, elles dépendent de la structure et des mouvements de la machine corporelle. Autrement dit, les mouvements du corps agissent sur l'ensemble de l'âme et l'âme, de son côté, modifie l'ensemble du corps. Les mouvements habituels, les réactions automatiques, viennent des « *marques* », des « *traces* », des « *plis* » laissés par la fréquence des répétitions. L'association des idées est l'effet, direct ou indirect, d'une association des mouvements dans le corps. Car si les passions naissent du corps, il n'y a de passions que pour l'âme qui les subit.

Les passions dont il est question dans le *Traité* ne sont donc pas « *du corps* » mais bien « *de l'âme* ». Elles se traduisent par des représentations (images, pensées, souvenirs) et pas seulement par des ébranlements physiques. Si la passion ne nous présentait pas son objet comme aimable, désirable, bon ou au contraire haïssable, comment pourrait-elle avoir quelque

empire sur notre âme ? Les passions sont bien les « *perceptions* », autrement dit les pensées, causées en l'âme par suite de modifications corporelles suivant des mécanismes dont la physiologie doit certes tenter de rendre compte de la manière la plus adéquate possible. Mais l'essentiel n'est ni dans les *esprits animaux*, ni dans la *glande pinéale*. Il est dans le constat que les mouvements corporels provoquent dans l'âme des représentations singulières appelées passions car elles témoignent essentiellement de sa passivité.

L'âme n'est pas touchée directement par le corps, mais par des représentations ou des pensées qui la meuvent et finissent par l'é mouvoir. Simplement, dans le cas des passions, l'âme ne suit pas ses volontés, elle ne pense pas librement *hic fons*, elle agit suivant la représentation vers quoi son corps l'incline. Ce qui explique, comme l'écrit Alquié, que la passion puisse être ressentie de manière trompeuse « *comme une sorte de volonté* ». Il en est de même lorsqu'une volition tente d'imposer sa décision au corps : l'âme n'agit sur le corps que s'il est d'abord « *bien disposé* » par des représentations adéquates. L'âme n'impose ses vues qu'au travers de ruses ou l'intellect a sa part. Parfois, c'est le corps qui incline l'âme à vouloir ce quelque chose et on est dans le cas des passions. D'autres fois, c'est l'âme qui tend à incliner le corps librement et on est dans celui des volitions. Mais dans les deux cas il faut en passer par des représentations. On est dans le domaine de la pensée. D'où la mise au point d'Alain qui voit clairement comment la passion peut être trompeuse pour cette dernière. Si la passion parvient si « *aisément à jouer la pensée* » c'est que les domaines de l'affectivité, de la réflexion et de la volonté ne sont pas si étranger l'un à l'autre qu'on pourrait le croire (Alain, 1956, p. 167).

Ce passage par la représentation permet de comprendre un peu moins mal comment deux substances peuvent cohabiter dans une même personne. Il faut, rappelle Descartes aux « *divers théologiens* », auteurs des sixièmes objections aux *Méditations métaphysiques*, bien faire l'effort de distinguer entre « *unité et identité de nature* » et « *seulement unité de composition* » (p. 528). L'unité de l'âme et du corps qui compose la personne humaine n'implique pas qu'il y ait identité de nature entre l'âme et le corps. Elle indique seulement qu'il y a unité de composition. Quand bien même cette composition serait difficilement compréhensible, l'expérience des passions nous invite à l'admettre. En s'unissant au corps pour composer un seul être humain, l'âme ne perd pas sa nature propre de *res cogitans*, elle réalise « *une unité de composition* » avec la *res extensa*. Le domaine des représentations affectives devient celui qui témoigne pour cette communauté de composition.

Le conflit des passions n'est donc pas entre la substance matérielle et la substance spirituelle, entre le corps et l'âme, mais, au cœur même de cette dernière, entre une *passion* et une *volition* qui sont toutes deux des représentations, c'est-à-dire des pensées. De plus, la vue d'une chose effrayante (représentation) se contente de nous inciter à « *vouloir fuir* » (Art 40, p. 715), elle ne cause en rien mécaniquement et de manière automatique la fuite. En dernier ressort, le *je* reste sujet de ses actes. Le *Traité des passions* précise même : « *La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte* » (Art 41, p. 715). Descartes ajoute que les volitions sont « *absolument en son pouvoir* », alors que les passions engendrées par le corps ne peuvent être « *qu'indirectement changées par l'âme, excepté lorsqu'elle en est elle-même la cause* ». Tant que nous avons l'usage de la raison et tant que notre corps n'est pas atteint au point de nous ôter entièrement la liberté, « *nous sommes à nous* » (À Elisabeth, 1^{er} septembre 1645). Si nous n'avons pas de pouvoir absolu sur notre corps, nous pouvons conserver une certaine maîtrise de nos passions puisqu'elles ne sont, en dernier ressort, que des représentations et que ces dernières relèvent de notre puissance.

Descartes nous avertit cependant qu'il convient d'agir avec prudence. L'action sur les passions ne saurait être qu'*indirecte*. Lorsqu'on se sent « *le sang ému* », il faut voir là un avertissement mais il faut aussi se souvenir que ce qui se présente à l'imagination peut tromper. Par exemple, dans l'émotion amoureuse, toujours bonne en elle-même puisqu'elle procure de la joie, l'imagination tend à nous présenter les raisons d'aimer sous un jour parfois beaucoup plus favorable qu'elles ne sont réellement. Quant à celles qui pourraient nous en dissuader, elles se montrent trop faibles pour nous arrêter. Dans ces cas, qu'elle que soit la passion, il est prudent de différer la décision qui pourrait être prise sous son impulsion immédiate. Et puisque la passion de l'âme passe par les représentations, il convient de s'efforcer de mobiliser toutes les « *raisons* » qui s'opposent à celles suggérées par la passion afin d'en peser la pertinence. Est-ce à dire que les passions sont par essence mauvaises et qu'il faut les combattre systématiquement ?

Sauf à voir dans la nature et dans le corps une sorte de mal radical, cette voie morale négative ne saurait être suivie. Le cartésianisme reste très éloigné de cette condamnation qui sera celle des mystiques contempteurs du corps. Selon lui, nous sommes cousus d'une même étoffe, corps et âme, et à moins de nous prendre pour des êtres désincarnés (anges ou démons), nous devons apprendre à gérer les passions qui sont des états naturels de l'âme. La dualité nous est essentielle car nous sommes indissolublement corps et âme, matière et esprit.

III. VALEUR DES PASSIONS

La sixième *Méditation* nous a appris que les passions, instituées en nature, sont, par principe, « *toutes bonnes* ». La vérité divine donne au domaine affectif une garantie ontologique assurée. Elles sont là « *pour inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait* » (Art. 137, p. 759). Notre rôle n'est donc pas de les contrarier systématiquement, comme le feront certains mystiques soucieux d'expié toute tentation au plaisir, ni de les rejeter pour fuir vers quelque ascèse du dénuement à la manière des morales antinaturalistes. Il faut simplement apprendre à en user sans en devenir esclave, autrement dit à en maîtriser les élans dévastateurs tout en profitant des plaisirs qu'elles offrent.

Si les passions restent fondamentalement constitutives de la nature humaine, subsiste donc la question de notre pouvoir d'en contrôler les débordements. Le risque est grand en effet de ne jamais parvenir à les comprendre parfaitement, surtout lorsqu'elles nous touchent directement. À ce niveau Descartes est très prudent. Il sait que la connaissance qu'il propose du corps humain est loin d'être parfaite. Par suite, quoique le corps soit toujours considéré comme une machine dont on peut déployer les rouages dans l'espace, le détail des mécanismes qui président à la mise en place des circuits passionnels reste obscur. Il serait donc dangereux de prétendre traiter des passions par la médecine. On risque non seulement de se tromper de cible ou d'exacerber le désir au lieu de l'éteindre, mais surtout, on pourrait supprimer l'outil même de la vie, ce corps sans lequel l'âme perdrait toute relation au monde réel.

D'autre part, l'auteur du *Traité des passions de l'âme* insiste sur le fait que la volonté, trop hâtivement convoquée comme force abrupte de résistance à la passion ne saurait se maintenir constamment en état de tension. À se cabrer contre la passion on ne fait qu'en exaspérer les effets tout en épuisant vainement ses forces. Contourner l'obstacle est souvent plus habile que l'affronter.

Enfin, il ne faut donc jamais perdre de vue que notre bien le plus grand dépend essentiellement des émotions internes qui sont exercées par l'âme sur elle-même. Quant à celles qui sont subies de l'extérieur, loin d'être mauvaises, Descartes nous rappelle qu'elles sont toutes bonnes pourvu que nous en usions bien. Elles sont utiles au corps car elles l'avertissent des choses qui peuvent lui nuire ou au contraire lui être utiles. Si le corps agit sur l'âme, provoquant les « *passions* » de cette dernière, l'âme peut exercer une action corrélatrice sur le corps, lequel subit à son tour, « *comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons* » (Art. 18, p. 705).

Mais elles sont aussi utiles à l'âme car « *c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie* » (Art. 212, p. 795). La fin du traité de Descartes est éclairante quant à l'importance qu'il leur accorde. Le dernier article du *Traité* mérite d'être cité dans son entier : « *Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire ; 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* » (Art 212, p. 795). Que serait l'existence d'un homme incapable d'avoir jamais « *le sang ému* », « *l'âme attristée* » ou l'« *humeur gaie* », un être ignorant les sentiments de « *joie, de tristesse, d'étonnement ou d'admiration* » ? Aux yeux de Descartes, très certainement un infirme. Ainsi, il y a loin de la sagesse cartésienne à celle du sage stoïcien. Il insiste : « *Je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible* » (à Elisabeth, 18 mai 1645, p. 1183). « *La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité en cette vie* » (Lettre à Newcastle, mars ou avril 1648, p. 1298).

De plus, toutes les passions sont intéressantes. La joie et la tristesse sont également utiles. Au travers de ces deux « *émotions* », nous sommes sentons que tel objet nous favorable ou contraire, néfaste. Il s'en suit soit que nous haïssons soit nous aimons l'objet lié à ces émotions. Dans un cas comme dans l'autre, les passions sont fécondes car elles invitent de manière immédiate à repousser les choses qui pourraient nous détruire, et à rechercher et à aimer celles qui nous sont profitables (Art. 137, p. 759). Ainsi, les passions « *incitent et disposent* » les hommes « *à vouloir les choses auxquelles elles disposent le corps* » (Art. 40, p. 715). L'émotion de peur incite à vouloir fuir, ce qui peut être une réaction salutaire lorsque la menace devient pressante. Ainsi, les passions qui pourraient paraître à première vue négatives, possèdent une fonction utile pour peu qu'on les analyse avec un peu d'attention.

Elles présentent toutes cependant un double défaut. Tout d'abord, elles pèchent souvent par excès dans la mesure où, ne connaissant pas de frein interne, elles peuvent conduire à des débordements qui menacent leur « *bon usage naturel* » (Art. 137, p. 759). Surtout, elles orientent parfois les actions humaines vers des « *inclinations* » éloignées des véritables biens qui sont ceux de la « *lumière naturelle* ». Si elles sont des excellents stimulants, elles peuvent infléchir l'action dans des directions néfastes. Cette double limitation posée, on devine qu'il s'agira, pour Descartes, moins de lutter contre les passions en général que de chercher des moyens d'en contrôler les dérèglements par excès ou d'en maîtriser les orientations lorsqu'elles nous poussent dans des directions contraires à nos intérêts véritables.

IV. THÉRAPIE DU DÉRÈGLEMENT DES PASSIONS

Puisque la volonté n'agit pas directement sur le corps, elle devra donc user de ruse et d'industrie pour parvenir à contrôler ses passions. Pour ce faire, elle suivra la voie *indirecte* des représentations. Comme le dit Guenancia, l'essentiel de l'intervention consistera « *en une sorte de travail de l'âme sur ses représentations visant à instituer d'autres associations que celles formées par la nature ou l'habitude et, par cette voie, parvenir à dissocier les passions des mouvements qui les causent* » (Pierre Guenancia, 1993, 79). Le fait de composer avec les passions relève alors plus de manœuvres techniques subtiles que de l'application volontariste de règles morales rigoureuses.

Nous ne vainquons pas les passions dans un affrontement dont l'héroïsme de la volonté doit sortir seul survivant. En revanche nous sommes capables de dissocier nos passions de nos volitions et de proposer des sortes de leurres aux premières afin d'en orienter le cours différemment. Certaines représentations contraires à celles qui suscitent telle ou telle passion permettent à l'impulsion de changer de direction ou de rebrousser chemin. En disposant alors le corps autrement on parvient à donner une autre direction à la passion. D'une certaine manière, on « *ré-agit* » à ce qui n'était jusque là que subi. Ainsi, par l'entremise rusée de représentations adéquates, les biens véritables choisis par la volonté rationnelle peuvent se substituer aux « *inclinations naturelles* » lorsque ces dernières paraissent nuisibles. Descartes, toujours prudent et désireux de s'épargner d'inutiles querelles avec les moralistes de son temps, nous dit que certains hommes disposent d'une force de volonté exceptionnelle qui leur permet de vaincre directement les passions. Mais, ces hommes là sont rares et pour le commun des mortels on résiste mieux aux passions en leur opposant d'autres passions ou en les détournant de leurs buts premiers.

Dans une lettre à Chanut du 6 juin 1647, Descartes prend un exemple précis au travers duquel il montre comment la passion s'installe et finit par orienter nos choix, mais aussi comment il est possible de s'en défendre. Ce texte est d'autant plus intéressant qu'il s'y livre personnellement, ce qui est rare chez cet auteur peu enclin aux épanchements. Si la théorie médico-physiologique, qui est celle de son temps, est toujours aussi discutable, l'observation reste juste : « *Je passe maintenant à votre question touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre ; et j'en remarque deux, qui sont, l'une dans l'esprit, et l'autre dans le corps. Mais pour celle qui n'est que dans l'esprit, elle présuppose tant de choses touchant la nature de nos âmes, que je n'oserais entreprendre de les déduire dans une lettre. 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 en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'ai plus été ému* » (p. 1277).

Cet exemple montre plusieurs choses qui touchent au mécanisme de la passion ainsi qu'à ceux de son contrôle possible. D'abord, loin d'affirmer la toute puissance du pouvoir de l'âme sur le corps, Descartes en souligne ici les limites. Il n'écrit pas en moraliste de manière classique mais en analyste. C'est moins le pouvoir de la volonté qui est affirmé que l'examen de ses bornes. Nous n'avons pas de puissance sur notre corps de manière absolue. Nous n'avons de puissance que sur ce que nous pensons. Comme le disait déjà le *Discours de la méthode* à propos de la troisième maxime de la morale « *par provision* » : « *il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées* » (3^e partie, p. 142). Cette même formule est reprise dans une lettre de mars 1638 où Descartes prend soin de préciser : « *au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations, les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elle sont des pensées* » (à Pollot, p. 1001). L'analyse d'une passion, sa mise à distance par la réflexion, la conception nouvelle qui en découle, tout cela permet d'en proposer une représentation qui permet finalement d'en contrôler le cours. On ne commande pas à la passion de ne pas sentir, pas plus qu'on ne commande à l'œil de ne pas voir dans la mesure où ils sont dépourvus d'intelligence. En revanche on peut divertir la passion en modifiant les représentations qui l'accompagnent comme on peut divertir les yeux si on veut qu'ils ne voient pas.

Mais, plus que cet artifice de la raison qui vise à gérer la passion en modifiant la conception de son l'objet, il existe chez Descartes un moyen interne de lutte. Jusqu'ici, on n'a parlé que des émotions qui viennent de l'extérieur par l'entremise des sens. Or, il existe des passions qui nous touchent au plus près, qui nous sont d'autant plus proches qu'elles sont intérieures à l'âme elle-même. Ces émotions peuvent avoir, pourvu que nous y prêtions attention, plus de pouvoir sur nous que les passions extérieures car elles « *ne sont excitées en l'âme par que l'âme même* » (Art. 147, p. 766). Parmi elles, il en est une qui mérite qu'on s'y attarde. Celle qui est à la source de cette vertu essentielle que Descartes appelle la *générosité*. La fierté que nous éprouvons à agir en homme libre se place au premier rang des passions de l'âme. D'où tire-t-elle cette place privilégiée ? Du fait que les hommes éprouvent un orgueil certain et légitime à ce comporter en homme, à montrer leur capacité à résister à tel ou tel mouvement qui autrement les emporteraient de manière passive. De ce courage volontaire d'être soi en affirmant son libre arbitre, l'homme « *reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme* » (Art. 148, p. 767). La vertu de *générosité* ne fait qu'un avec la conscience que nous prenons de notre liberté, c'est-à-dire qu'elle est une passion singulière : celle que nous éprouvons lorsque nous évoquons la capacité que nous avons d'agir par nous-mêmes, indépendamment de toute détermination étrangère à notre propre détermination. Cette pensée de notre liberté possède, comme toutes les représentations, le pouvoir d'émouvoir l'âme et, par suite, de diriger l'action sur les passions qui viennent du corps. Autrement dit, « *si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user [...], on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre les dérèglements des passions* » (Art. 161, p. 774). Il ne s'agit plus d'action de l'âme sur le corps, mais d'action d'une passion sur une autre passion. On reste dans le même registre.

La *générosité*, telle que la présente Descartes n'est donc pas seulement un principe moral de dignité personnelle, c'est aussi l'instrument affectif qui permet de régler les passions aussi externes qu'internes. Elle consiste dans le fait de connaître qu'il n'y a rien qui nous appartienne véritablement sinon la « *libre disposition de nos volontés* », ni de raisons pour

lesquelles nous devons être « *loué ou blâmé* » sinon l'usage que nous faisons de cette même liberté (Art. 153, p. 769). Cet usage est même la seule chose qui nous rende digne d'admiration. Simplement, cette vertu reste difficile à acquérir et il faut une « *bonne institution* » (entendons, une éducation solide) pour en stimuler l'éveil. La fierté que nous éprouvons à évoquer ce pouvoir et à en manifester la puissance provoque une émotion interne qui peut agir au même titre que d'autres passions qui viennent de l'extérieur. On se trouve alors au même niveau, celui de l'affectivité. On place face à face une passion qui a sa source dans le corps et une autre passion qui vient de l'âme même. Le jeu de l'actif et du passif peut se mener à armes égales.

Il ne s'agit donc pas d'opposer la volonté ou la raison aux passions, comme la puissance de penser au corps, mais de faire appel à une passion plus profonde, interne, qui invite à placer l'image de soi au sommet des affects et d'en user comme une sorte de « contre passion » lorsque les emportements du corps menacent l'âme de dérèglement. C'est en dernier ressort l'estime que j'ai de moi-même qui fait que je peux me livrer à diverses passions sans craindre de me voir débordé par leurs excès. Dans ce cas, on n'oppose pas deux natures différentes l'une à l'autre, comme l'âme ou le corps, on oppose une passion à une autre passion, une passion qui trouve sa source dans l'âme à une passion qui trouve son origine dans le corps. On se protège des excès des passions extérieures par l'appel à une émotion causée par l'âme même. Comme, de plus, ce qui vient de l'intérieur possède plus de pouvoir que ce qui procède de l'extérieur, il y a dans la *générosité* une force que les leurre habituels ne sauraient avoir. L'estime de soi est une passion fondamentale qui dérive de la capacité que nous avons de nous étonner, capacité que Descartes nomme l'« *admiration* » et définit comme, « *la première de toutes les passions* » (Art. 53, p. 723). Notre propre valeur peut en être l'objet puisque chacun ne doit s'estimer ou se mépriser qu'en fonction du mérite qu'il s'attribue. C'est alors dans l'empire que nous avons sur nous-mêmes, autrement dit dans l'usage de notre *libre arbitre* que réside notre seule valeur propre. C'est cette *générosité* qui fait que nous sommes dignes d'admiration ou de mépris. Ce n'est rien d'autre que l'estime de soi qui est en jeu dans la manière dont nous appréhendons nos passions. J. J. Rousseau se souviendra sans doute de la leçon lorsqu'il écrira dans *Les rêveries d'un promeneur solitaire* que « *l'estime de soi-même est le plus grand mobile des âmes fières* ». On comprend que Sartre, philosophe attentif à la double question de la liberté et du déterminisme, ait pu percevoir dans l'analyse cartésienne de l'affectivité un signe de parenté avec sa propre philosophie pour laquelle l'affirmation de la liberté est première et fondatrice de l'existence humaine. Il indique en effet que Descartes « *entrevoyait [...] cette vérité paradoxale, qu'il y a des passions libres* » (Sartre, 1947, p. 74). Les passions infléchissent sans doute les comportements mais ne déterminent rien sinon pour ceux qui se pensent, ou se choisissent, dénués de libre-arbitre.

.
. .

Il y a donc loin de l'image scolaire du sévère Descartes condamnant en bloc les passions comme ruineuses pour la liberté au nom d'une volonté souveraine, au Descartes du *Traité des passions de l'âme* tentant de répondre à la princesse Élisabeth sur la délicate question des émotions qui engagent à la fois le corps et l'âme dans des liens inextricables et offrent les peines et les joies sans lesquelles la vie serait insipide. Les passions ne sont pas des maladies d'une âme qui verrait dans l'ataraxie son idéal naturel, mais des états qui lui sont coextensifs et d'où elle tire les excitations qui la poussent à agir. Ce ne sont pas des aberrations qu'il faut combattre et éradiquer, mais des affects normaux qui sont utiles au corps et dont l'âme tire ses

bonheurs et ses peines. À la différence des moralistes antiques qui se méfiaient des passions en raison du risque de disharmonie outrancière des comportements et de leur propension à stériliser la réflexion (rappelons-nous de célèbre colère d'Achille qui ouvre l'*Illiade* d'Homère) ou des moralistes chrétiens, plus nuancés, qui ne rejetaient que les passions inférieures (conservant celles qui élèvent vers Dieu), Descartes défend cette idée originale que les « *passions sont toutes bonnes* » par nature. Si nous en usons mal, c'est à nous qu'il faut nous en prendre. Leur seule faiblesse réside dans le fait que nous oublions qu'elles tendent à devenir exclusives et à envahir la personnalité au point de subordonner toutes les autres tendances. La question n'est donc pas celle de leur éradication mais de leur compréhension et de la maîtrise de outrances auxquelles elles risquent de conduire.

De fait, comme le voyait clairement Merleau-Ponty, « *la question de l'union de l'âme et du corps n'est pas chez Descartes une simple difficulté spéculative* » (M. Merleau-Ponty, 1997, p.13). Elle est existentielle et radicale. Si les passions viennent de l'ensemble du corps et affecte toute l'âme, cette dernière réagit à son tour sur l'ensemble du corps. C'est donc la vie dans sa globalité qui se voit concernée. En mal, parfois, lorsqu'elles conduisent à s'exposer au danger physique ou moral de manière irréfléchie et excessive ; en bien aussi, lorsqu'elles aident à l'éviter ou invitent à éprouver cette joie qui est « *la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui présente comme le sien* » (Art 91, p.738).

L'essentiel est donc dans l'usage des passions, non dans leur nature qui nous est coextensive dans la mesure où nous sommes à la fois des êtres de chair et des êtres pensants. Quant à l'usage qu'il convient d'en faire, il faut de ne pas oublier dans quel domaine on se trouve. S'il s'agit de « *bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* » suivant le titre même du *Discours de la méthode*, il est prudent d'écarter prioritairement les risques de dérapage que l'engouement passionné pourrait entraîner. Il faut alors ne se fier qu'aux évidences de la raison, en particulier à celles concevables sur le modèle des certitudes mathématiques dont la première partie du *Discours de la méthode* fait l'éloge (p. 130). Dans son domaine purement rationnel, la pratique des sciences exige « *clarté et distinction* ». Il est normal que la passion inspire méfiance. En revanche, s'il s'agit de se conduire dans la vie en gérant au mieux cette cohabitation de l'âme et du corps qui semble notre lot, alors il est essentiel de voir dans les passions à la fois des instruments propres à nous guider et une source de bonheur possible. En effet, les passions pour peu que nous en jugions avec prudence, ne sont pas seulement utiles à notre conservation, elles font notre bonheur. Cependant, quel que soit le cas, il ne s'agit pas pour la volonté de tenter de vaincre la passion dans un combat frontal. Les passions sont trop puissantes. Elle ne peut que réagir de manière détournée par le jeu des représentations où en proposant une passion pure de l'âme comme modèle de substitution.

Ainsi, malgré l'hétérogénéité ontologique de l'âme, substance pensante, distincte du corps qui fait partie de la substance étendue comme il est affirmé dans les *Méditations métaphysiques*, le *Traité des passions de l'âme* tente de concevoir le fait palpable qu'ils puissent entrer en relation et interagir dans une union, non pas seulement *accidentelle*, mais *substantielle*. La première reçoit les informations sur ce qui se passe dans le corps ainsi que, à travers lui, sur ce qui l'affecte de l'extérieur ; le second réagit aux ordres de la première qui tente d'en orienter les dispositions et d'en diriger les mouvements. Grâce à une habile combinaison de physiologie mécanique des émotions et de psychologie des représentations, Descartes tente de dépasser le dualisme auquel sa métaphysique semblait le condamner. L'examen des passions lui permet de retrouver *in concreto* l'unité de la personne humaine.

Il faut cependant reconnaître que cette corrélation de deux substances hétérogènes laisse percer un aveu honnête d'ignorance de la part de Descartes. Il avoue en effet à la princesse Élisabeth que le « *lien* » reste obscur à notre entendement. Si, au plan de l'observation et de l'analyse des passions humaines, il propose une explication riche psychologiquement et moralement intéressante dans la mesure où elle n'évite ni la question du libre arbitre ni celle de la thérapeutique, au plan ontologique en revanche, elle laisse le dualisme à sa difficulté fondamentale. Comment cet « *accord discordant* » (*rerum concordia discors*) entre l'étendue et la pensée est-il en effet concevable ? Il est certain que le point de rencontre et la cohabitation de la *res cogitans* et de la *res extensa*, dont témoigne l'existence des passions de manière évidente, restent difficilement représentables, en dépit de la distinction subtile entre « *unité de composition* » et « *unité de nature* » avancée par Descartes et développée dans les *Réponses aux sixièmes objections* (p. 527). On est en droit de se demander s'il n'en est pas des passions comme de certaines idées qui dépassent la portée de notre entendement : elles peuvent être conçues mais non intégralement comprises.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALAIN (1939), *Idées, Introduction à la philosophie : Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris, Flammarion, p. 107-199.

ALAIN (1956), *Propos*, Paris, Gallimard.

ALQUIÉ Ferdinand (1988), *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier.

ARISTOTE (1965), *De l'Âme*, Paris, Vrin.

BEYSSADE Jean-Marie (1983), « La classification cartésienne des passions » in *Revue internationale de philosophie*, n° 146, p. 278-287.

DAMASIO Antonio (1995), *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.

DESCARTES René, *Traité des passions de l'âme*. Plusieurs éditions sont aisément disponibles aujourd'hui :

- (1955) Paris, Vrin, introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis.
- (1990) Paris, LGF, introduction de Michel Meyer, présentation et commentaires de Benoît Timmermans.
- (1998) Paris, Flammarion, présentation de Pascale d'Arcy.
- (1953) in *Descartes Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, présentation par Alain Bridoux, p. 691-802, (Cette édition est celle utilisée dans le présent article).

GUENANCIA Pierre (1998), *L'intelligence sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard.

GUENANCIA Pierre (1993), « L'institution de la nature chez Descartes, in *L'interprétation aux XVI^e et XVII^e siècles*, Franco Angeli, Milan.

GUÉROULT Martial (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 2 volumes.

KAMBOUCHNER Denis (1964), *L'homme des passions, commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel.

LÉVI Anthony (1964), *French moralists : the theory of passions*, Oxford, Clarendon Press.

LITT Théodor (1983), *Introduction à la philosophie*, Paris, L'Âge d'homme, (1^{re} éd. allemande, 1933).

MERLEAU-PONTY Maurice (1997), *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin.

MESNARD Pierre (1936), *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin.

RODIS-LEWIS Geneviève (1950), *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF.

SARTRE Jean-Paul (1947), *Situations I*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.

VIVÈS Jean-Louis (1782), *De anima et vita*, in *Opera omnia* en 8 volumes par G. Mayence et J. Sicàr, Monfort, Valence, t. III.