

La rationalité des passions dans le *Traité des passions* de Descartes

Pierre Géraud¹

Introduction

L'optimisme philosophique de Descartes s'exprime dans la confiance en l'intelligibilité de l'être, solidaire d'une rationalisation absolue de la pensée, qui vise à la fois la certitude des principes et la rigueur de l'enchaînement des raisons. Le *Discours de la Méthode* pose ainsi, dans son troisième précepte, la nécessité de l'ordre des pensées simultanément comme condition et effectuation du projet philosophique. Philosophier, c'est "conduire par ordre" ses pensées, et par là même, atteindre la vérité. La raison pour laquelle Descartes peut penser qu'un tel ordre méthodique, conçu sur le modèle de l'ordre déductif de la géométrie, est aussi puissant et fécond, c'est que

" toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon et que, pourvu qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre " ².

Un tel projet suppose que la liaison de principe à conséquence ait une certitude fondée, en dernière instance, sur sa réductibilité à l'évidence. En ceci au moins, que la position du principe doit engager la nécessité de la conséquence, et que, réciproquement, la conséquence doit nécessairement appeler le principe. Rendre raison du réel signifie donc pour Descartes identifier et distinguer les principes, indépendants les uns des autres, qui commandent des séries d'enchaînements déductifs nécessaires. Les *Méditations* posent les

¹ Agrégé de philosophie, Pierre Géraud enseigne à l'IUFM de Saint-Denis de la Réunion.

² *Discours de la Méthode*, Seconde partie

deux principes indépendants comme substance pensante d'une part, substance étendue de l'autre. L'analyse de ces deux principes conduit Descartes à certaines conclusions.

D'un côté, la pensée est événement subjectif, et réciproquement le sujet est pensée : conduire par ordre ses pensées prend donc un sens très ample, puisqu'il équivaut à se conduire par ordre. La possibilité d'une éthique rationnelle est donc clairement posée dès la seconde *Méditation*.

D'un autre côté, la réduction du corps à la chose étendue permet également de fonder une physique rationnelle sur le modèle géométrique. Mais, comme le soulignait déjà le *Discours de la Méthode*, l'étude de la chose étendue ne se limite pas à l'élaboration de connaissances spéculatives ; elle conduit aussi, et peut-être surtout, à " des connaissances [...] fort utiles à la vie ", grâce auxquelles nous pouvons espérer " nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature " ³.

Certes, les travaux de physique laissent présager des progrès certains dans cette direction. Cependant, la maîtrise de la nature ne concerne pas exclusivement la nature extérieure, elle comprend également la maîtrise de l'homme, et la maîtrise de soi.

Or, puisque l'homme est une âme unie à un corps (" je suis composé du corps et de l'âme " ⁴), il semble que cette éthique rationnelle, pour être complète, doive s'adjoindre une physique. L'optimisme spéculatif de Descartes se traduirait donc en optimisme éthique : la morale en effet se comprend comme l'une des conséquences de la métaphysique et du mécanisme.

Cependant, cet optimisme se heurte au problème de la passion. Dans la tradition philosophique en effet, celle-ci apparaît comme le lieu d'émergence d'une forme étrange de la pensée, qui s'oppose et s'impose à la pensée la plus haute malgré ses efforts, comme des " peurs d'enfants " dit le *Phédon* ⁵, venues d'on ne sait quel passé mal enfoui et qui réduit à néant la force des idées claires.

Aussi est-il légitime de se demander qui pense, dans la passion ? Si c'est la substance pensante, comment peut-elle, en pensant, s'opposer à elle-même ? Si ce n'est pas elle, que vaut alors le principe fondamental de la dualité substantielle ? Le problème de la passion paraît ainsi mettre en évidence la nécessité d'une réflexion approfondie sur la cohérence de la pensée cartésienne.

Conduire par ordre ses pensées, cela permet-il d'arraisonner la passion, au double sens de ce mot : la comprendre d'une part, c'est-à-dire la déduire du système de principes posés par la philosophie première ; l'intégrer d'autre part dans la perspective d'une régulation philosophique de la vie humaine ? L'étude des passions peut-elle être menée dans le cadre du système cartésien ? Cette question nous conduit, en premier lieu, à analyser la manière dont Descartes pose le problème des passions. En second lieu, à déterminer la façon dont il explique la passion, afin de comprendre, en troisième lieu, comment la raison peut et doit en user.

I. Le problème des passions

Dès le début de son *Traité*, Descartes refuse de se situer dans la continuité de la tradition philosophique de réflexion sur les passions, qu'il juge stérile, voire pernicieuse pour la recherche de la vérité : ce refus global révèle sans doute la nécessité d'une nouvelle

³ *Discours de la Méthode*, Troisième partie

⁴ *Méditation VI*

⁵ 77d

définition fondamentale du problème, nouvelle définition liée à la nouvelle orientation de la philosophie qu'a inaugurée Descartes. En ce sens, questionner la façon dont Descartes élabore la problématique des passions peut être une voie féconde d'interprétation de l'originalité de sa pensée.

1. Caractère tardif du *Traité des Passions*

– a. Il est frappant de constater que la thématization explicite du problème des passions apparaît de façon tardive dans la réflexion cartésienne. Ce n'est qu'en 1647 que Descartes, après une longue période de recherche et de gestation, livre enfin le “ premier crayon ” du *Traité des Passions*. Cette longue période d'attente est d'autant plus surprenante, que l'enjeu de cette recherche était d'importance. Dès 1637, dans la troisième partie du *Discours de la Méthode* en effet, Descartes se voit théoriquement contraint, au seuil du projet de radicalisation du doute qu'il entreprend, de poser les jalons d'une régulation de la pratique sous la forme d'une morale par provision. Les maximes qui la constituent, incertaines ou, du moins, infondées, tant que le système des certitudes premières n'a pas été édifié, n'ont qu'un caractère d'instrumentalité privée :

“ ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision ”⁶.

Aussi devraient-elles rapidement laisser la place à une morale définitive, solidaire, dans son indubitabilité et sa vérité, de la consistance de la métaphysique.

Dès le *Discours*, une urgence théorique est donc indiquée clairement : celle de sortir l'éthique de ce caractère provisionnel, et de donner à l'action des principes aussi assurés que ceux qui auront été donnés à la spéculation.

Cette urgence théorique fait ainsi apparaître comme d'autant plus troublant le long silence de Descartes, ses atermoiements presque, atermoiements dont se fait ironiquement l'écho le rédacteur des deux lettres préfaçant le *Traité*. Quelles sont les raisons qui ont tellement retardé l'élaboration d'une éthique rationnelle ?

De fait, la postériorité de la morale par rapport à la philosophie première est entièrement justifiée par la liaison organique des connaissances, telle qu'elle est présentée dans la Lettre Préface des *Principes* : ce n'est qu'après avoir solidement constitué les racines métaphysiques et le tronc physique de la connaissance, que Descartes pourra envisager l'élaboration d'une morale définitive, “ j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse ”. Cependant, malgré les objections qui fusent de toutes parts, cette édification principielle peut être considérée comme achevée aussi bien dans le domaine métaphysique que dans le domaine physique, où le mécanisme a été fondé.

Certes, le préalable de la constitution de cette parfaite morale, l'exigence d'achèvement des connaissances scientifiques, peut, de par son ambition même, expliquer ce délai. Descartes évoque en effet des contingences matérielles, en particulier la difficulté à mettre en place “ toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements ”⁷. Si l'élaboration d'une éthique définitive a demandé tellement de temps, la raison s'en trouve simplement dans un problème technique : la volonté d'appuyer la théorisation sur une multiplicité d'observations afin de la doter de toutes les garanties d'une

⁶ *Discours de la Méthode*, 3^{ème} partie

⁷ Lettre Préface des *Principes*

démarche scientifique, et donc l'ampleur ainsi que la complexité d'une telle tâche, suffiraient à l'expliquer.

– b. Cependant, dans la lettre qu'il adresse à Elisabeth le 21 Mai 1643, Descartes n'évoque pas d'obstacles matériels pour expliquer ce retard, mais une priorité théorique :

“ Car, y ayant deux choses dans l'âme humaine desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de la nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessin était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ”.

Ce texte énonce clairement deux difficultés que doit affronter la réflexion sur les passions.

La première difficulté est d'ordre métaphysique : la nature de l'âme nous met en effet en présence de deux propriétés : d'une part, sa qualité substantielle, la pensée, qui a été établie et théorisée dans les *Méditations* ; et d'autre part, le fait de l'union de l'âme et du corps. L'énoncé même de Descartes présente ces deux propriétés sous forme d'une simple juxtaposition, dont le sens doit être élucidé : n'y a-t-il aucun rapport, rationnellement constructible, entre la nature de l'âme et le fait de son union avec le corps ? Plus précisément, avouant que ses préoccupations métaphysiques l'ont amené à élucider complètement la nature de la pensée, Descartes pose que, de cette analyse, il ne découle aucune possibilité d'élaboration théorique concernant l'union de l'âme et du corps. Ainsi, en ce qu'il distingue deux questions dont la continuité n'est nullement établie, d'une part, celle de la dualité substantielle, qui est solidaire de l'ensemble systématique de sa philosophie, d'autre part, celle de l'union des substances, qui, pour l'instant, peut lui sembler extérieure, Descartes pose la nécessité d'une réflexion nouvelle, dont il faudra établir la liaison avec la métaphysique. Il semble donc que, de façon discrète, le retard des considérations sur les passions soit symptomatique d'une remise en question de la validité absolue du modèle d'intelligibilité constitué dans la métaphysique.

La seconde difficulté est, en apparence, d'ordre plus méthodologique. Il est en effet fort étrange que Descartes soutienne n'avoir quasi rien dit de l'union de l'âme et du corps. La sixième *Méditation* en effet, de même que les traités accompagnant le *Discours de la Méthode*, se penchent longuement sur ce problème, et élaborent, en particulier, une théorie de la sensation tout à fait cohérente et complète.

Si donc, s'adressant à Elisabeth, Descartes minimise la part de ces recherches physiques, voire même la considère comme négligeable pour ce qui concerne l'élaboration théorique du problème moral, c'est que la réflexion inaugurée dans la sixième *Méditation*, ainsi que les choix axiomatiques dont elle découle, non seulement ne donnent pas de solution définitive au problème de l'union de l'âme et du corps, mais, bien plus, ne peuvent même pas être considérés comme l'ébauche des principes d'une solution.

En ce sens, le problème des passions engage avec lui un approfondissement de l'analyse de la validité des principes métaphysiques, et une nouvelle définition de la théorie physique de la liaison de l'âme et du corps.

Le problème doit donc être posé à nouveaux frais, et sans doute sur d'autres bases.

2. La dualité substantielle et la perspective intellectualiste

– a. Dans les textes antérieurs au *Traité*, la jonction de l'âme et du corps est pensée fondamentalement sur le modèle intellectualiste : le corps transmet à l'âme des informations, qui ne sont pour elle que des moyens. Le mécanisme de la vision, construit de façon

scientifique dans la *Dioptrique*, abandonne l'idée d'une image cérébrale ressemblant à l'objet, et donc évaluable du point de vue de la vérité, pour la définir par sa fonction, qui est de donner à l'âme la possibilité d'avoir une relation avec le monde :

“ il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des corps auxquels elles se rapportent ”⁸.

Ce point de vue est systématisé dans la sixième *Méditation* : “ ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mis en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie ”. Le corps, en lui-même, n'a aucune densité, aucune présence propre : il ne fait que rendre possible la relation de l'âme aux objets. Par l'intermédiaire des nerfs, le corps a une fonction de médiation entre le monde et l'âme : il nous avertit de ce qui nous est utile ou nuisible, il fait signe. Présentant le monde à l'âme, qui se détermine librement par rapport à ces signes, le corps n'intervient aucunement sur elle, l'âme garde son indépendance, conséquence de son altérité substantielle. Le signe, en particulier, n'influe aucunement sur la volonté. Une telle théorisation est donc tout à fait compatible avec la dualité substantielle.

– b. Toutefois, ce modèle théorique est insuffisant pour expliquer la passion, et l'union de l'âme et du corps qu'elle met en œuvre :

“ Mais quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit (...) et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte ”⁹.

Dans le phénomène passionnel en effet, le corps ne se contente pas de présenter des signes : il insiste, il pèse sur l'âme au point de paraître intervenir sur la pensée. Cette irruption du corps affecte non seulement les représentations et les sentiments, mais la volonté elle-même.

C'est de cette façon qu'Elisabeth pose le problème, en soulevant la question de l'interaction entre l'âme et le corps. La question de l'union substantielle prend ainsi une allure nouvelle. Certes, la sixième *Méditation* soutient

“ que je ne suis pas seulement logé dans mon corps comme un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui ”.

Mais faute d'un modèle plus complexe que celui qui considère le corps comme un simple vecteur de sensations et de perceptions pour l'âme, cette conjonction risque d'être inintelligible.

Il faut donc penser véritablement l'union, et non une simple coexistence de l'âme et du corps. Si le corps influe sur l'âme, s'il a une action sur elle, peut-on encore poser l'hétérogénéité absolue des deux substances ? Et, dans le cas où cette hétérogénéité est maintenue, peut-on penser la passion, et, plus généralement, l'union de l'âme et du corps ? Comment concevoir l'union de ce qui n'a aucun point commun ?

3. Le fait de l'union

Or, cette union est un fait. Elle nous est donnée par une notion primitive :

⁸ *Dioptrique*, Discours IV

⁹ Sixième *Méditation*

“ je considère qu’il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. [...] Pour l’âme et le corps ensemble, nous n’avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu’a l’âme de mouvoir le corps, et le corps d’agir sur l’âme en causant ses sentiments et ses passions ”¹⁰.

Mais si nous possédons cette notion comme celle d’un fait, la rationalisation de ce fait est problématique. En effet, les notions primitives de l’âme comme celle du corps sont celles de substances (la *res extensa* et la *res cogitans*), dont l’inspection de l’esprit suffit à tirer, pourvu qu’il s’y applique avec attention, les propriétés. L’union de l’âme et du corps, en revanche, n’est pas du domaine de la substance, mais de l’union de deux substances ; or cette union, ainsi que les modalités selon lesquelles nous devons la concevoir, sont indéductibles de l’analyse, aussi poussée soit-elle, de chacune des substances. Il s’agit d’un simple fait, qui ne se borne pas à une juxtaposition extérieure, mais à une interaction complexe, que nous expérimentons sans en pouvoir rendre raison :

“ Quant au fait que l’esprit, qui est incorporel, puisse mouvoir le corps, ce n’est en aucun cas un raisonnement ni une comparaison tirée des autres choses, mais une expérience très certaine et très évidente qui nous le montre chaque jour ”¹¹.

Ce fait, devant lequel la raison doit s’incliner, et que nous ne pouvons que sentir et expérimenter, est-il une limite infranchissable pour la raison ? L’union de l’âme et du corps est-elle irréductible aux principes de la rationalité cartésienne ?

II. L’analyse des passions

Descartes affirme que son dessein “ n’a pas été d’expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien ”¹². Cette affirmation montre clairement le souci cartésien d’élaborer une théorie des passions qui soit en cohérence absolue avec le système, et particulièrement avec le mécanisme physique et son fondement métaphysique. C’est donc la perspective d’une jonction du mécanisme et de la théorie de l’âme qui est en jeu dans la théorie cartésienne des passions.

Cependant, la nature exacte du phénomène passionnel doit d’abord être établie. L’analyse de la passion débute par une démarche de réduction progressive du sens du concept de passivité, permettant d’atteindre la passivité spécifique en jeu dans la passion.

1. Analyse de la passivité : le couple actif - passif

a. La détermination de la passivité au sens général

Au sens le plus général, la passivité de l’âme est assimilée à sa réceptivité. Ainsi, l’âme est passive en tant qu’elle reçoit un donné, qu’elle a des idées : “ l’intellection en effet est proprement la passion de l’âme, et la volition son action ”¹³. Cette passivité n’affecte en rien la substance de l’âme, elle ne consiste qu’en la possibilité d’entrer en relation intentionnelle avec un objet. En particulier, cette passivité n’affecte en rien l’activité de l’âme, qui s’exerce librement, dans la possibilité toujours absolument maintenue d’affirmer

¹⁰ Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643

¹¹ Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648

¹² Réponse à la seconde lettre préfaçant le *Traité*

¹³ Lettre à Regius de mai 1641

ou de nier, indépendamment du contenu idéal du jugement : cette thèse est largement développée dans la quatrième *Méditation*.

Ce sens général ne permet donc pas d'approcher la spécificité du phénomène passionnel : toute idée, dans cette perspective serait passion, mais passion froide, et qui laisserait en quelque sorte en dernière instance l'âme réduite à sa liberté métaphysique de pure spectatrice.

Ce refus de comprendre la passivité sur le modèle de la réceptivité perceptive se traduit par le refus d'introduire la dualité passivité - activité dans la dissociation purement intellectuelle de la réflexivité. C'est pourquoi les articles 19, 20 et 21 du *Traité* rejettent une conception trop intellectualiste des passions, qui confondrait passion et réflexivité de la pensée. Il y a quelque chose de plus, dans la passion, que dans les représentations dont l'âme est responsable : c'est la pression qu'elle exerce sur l'âme, et qui ne peut en aucun cas être comprise en conservant ce sens trop général de la passivité.

Aussi, le *Traité* s'ouvre-t-il par une réflexion plus approfondie sur le couple conceptuel activité - passivité.

Après avoir posé la nécessité de considérer tout ce qui apparaît comme passion comme le corrélat d'une action, argument déjà à l'œuvre dans la sixième *Méditation*, Descartes affirme :

“ je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe ; et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ” (art. 2).

En premier lieu, cette thèse est directement liée à l'affirmation, constante dans le cartésianisme, dès les *Regulae*, de l'unité de l'âme, thèse réaffirmée avec force dans le *Traité* : “ car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ” (art. 47). Rompant avec la tradition, inaugurée par Platon, de la distinction des parties de l'âme, Descartes refuse “ tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme, qu'on nomme sensitive, et la supérieure qui est raisonnable ; ou bien entre les appétits naturels et la volonté ” (art. 47). L'âme ne peut donc être considérée comme un agent s'auto-affectant dans la passion. La conséquence est immédiate : si ce n'est l'âme qui est cause de la passion, c'est un agent extérieur à l'âme, celui que, “ par un certain droit particulier ”¹⁴, l'âme peut considérer comme sien, en ceci justement qu'elle en est affectée plus étroitement qu'elle ne l'est par les autres. Si donc l'on veut comprendre la passivité de l'âme dans la passion, c'est par rapport au corps, “ auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ” (art. 47). Incidemment, cette thèse refuse une interprétation purement physicaliste : ce n'est pas l'objet externe, par lui-même, qui explique la passion. Le corps ne se contente pas de transmettre des excitations : dans la passion, c'est le corps lui-même qui, par-delà son statut de vecteur, devient acteur.

Mais, une fois admis qu'on ne s'intéressera qu'aux perceptions qui “ viennent à l'âme par l'entremise des nerfs ” (art. 22), une seconde précision est nécessaire, afin d'approcher le sens exact de la passion. Cette précision se fait en distinguant les perceptions de l'âme du point de vue de ce à quoi elles sont rapportées, et donc de ce sur quoi elles renseignent l'âme. Certes, celles qui sont rapportées aux objets externes ou à notre corps sont proprement celles dont la sixième *Méditation* traçait l'esquisse, et fonctionnent comme des signes pour l'âme.

Mais il existe un troisième type de perceptions, qui sont rapportées à l'âme elle-même. “ Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît aucune cause prochaine à laquelle on les puisse

¹⁴ *Méditation VI*

rapporter ” (art. 25). Ces perceptions n’ont donc pas valeur de signes ; en effet, nous n’en connaissons pas les causes, sur lesquelles elles ne nous renseignent aucunement ; en revanche, nous en sentons les effets en notre âme. Elles ne nous donnent donc aucune représentation d’objet, mais produisent en nous un affect. Ainsi se trouve précisément déterminé le domaine de recherche : il s’agit d’un vécu ressenti par l’âme comme étant intérieur à elle, et dont nous ne parvenons pas à saisir la causalité.

b. Définition des passions de l’âme (art. 27)

La définition est donnée à l’article 27 :

“ on peut généralement les définir, des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits ”.

Cette définition est remarquable. La série des trois termes qui définissent les passions reprend, en le synthétisant, tout le travail de réduction de la signification de la passivité qui a été conduit dans les articles précédents : il ne s’agit donc pas de termes équivalents, mais d’un emboîtement de termes de plus en plus spécifiés, introduisant chacun un degré de plus dans la saisie du phénomène.

Cette spécificité réside dans le type de mouvement des esprits qui produisent les différents états de l’âme. Comme tout phénomène réceptif, ces états sont dus à des mouvements des nerfs ou des esprits dans les nerfs ; mais dans le cas des passions, ce mouvement des esprits a un rôle particulier : ce n’est pas un mouvement de simple transmission, comme dans le cas de la perception, mais un mouvement d’entretien et de renforcement d’affect : comment un tel rôle est-il compréhensible ?

C’est ce trait caractéristique du mouvement passionnel qu’il convient d’étudier.

2. Le mécanisme passionnel

Le point de jonction entre l’âme et le corps est déterminé dans les articles 30 à 32 : il s’agit d’une

“ certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance [du cerveau], et tellement suspendue au dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle, peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement, que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande ” (art. 31).

Cette glande, bien entendu, n’est pas l’âme, elle est simplement le siège de l’âme ; en quelque sorte, cette médiation quasi immédiate par laquelle est possible l’interaction entre l’âme et le corps, ou la présence de l’âme au corps.

Cette petite glande a plusieurs propriétés :

- d’une part, sa position centrale dans le corps. Cette position est conçue comme un centre fonctionnel, et non géographique. Elle est centrale en ce sens qu’elle est une, et rend possible, comme le précise l’article 32, la centralisation des images qui proviennent du corps ; elle rend possible, également, par le biais du règlement du flux des esprits, l’union de l’âme à tout le corps (art. 34) ; mais en un autre sens, elle est centrale en ce qu’elle peut avoir rapport à deux types de mouvements : elle peut en effet conjointement mouvoir (art. 31) et être mue (art. 38), assurant ainsi la possibilité d’une relation réciproque entre l’âme et le corps.

- d’autre part, sa très petite taille et sa très grande mobilité, qui rendent possible un effet de distorsion apparente du flux des esprits. Influençant la direction que prennent les

esprits, elle devient centre d'amplification de leur mouvement et peut, avec une énergie faible, produire des effets considérables.

C'est donc la nature et la fonction des esprits qu'il faut comprendre, afin de rendre intelligible le processus du mécanisme passionnel : les articles 7 à 16 mobilisent toutes les connaissances anatomiques et physiologiques précédemment élaborées, en particulier dans le *Traité de l'Homme*, afin de les mettre en œuvre dans l'explication du phénomène passionnel.

C'est le phénomène de la circulation sanguine qui est au cœur du processus vital : elle entretient dans le corps la chaleur qui est le principe fondamental de la vie (art. 8). Mais la circulation sanguine est également au principe de toute la fonction neurologique.

La raréfaction du sang dans le cœur, sous l'effet de la chaleur, produit des particules de sang très subtiles et très agitées, qui passent dans le cerveau. Ces parties composent les esprits animaux, qui " ne sont que des corps " (art. 10).

Leur nature et leurs propriétés dépendent de l'état du sang dont ils sont issus, ainsi que de l'état de l'organe dont provient ce sang. Ils sont ainsi constamment porteurs des marques de l'état du corps qui les produit. Cet état retentit sur leurs propriétés : ils sont plus ou moins gros, plus ou moins agiles (art. 14).

Mais leur rôle essentiel réside dans le mouvement qu'ils effectuent et les circuits qu'ils empruntent. Produits en permanence, les esprits sont en perpétuel mouvement (art. 10). Les propriétés de ce mouvement sont elles-mêmes corrélatives des propriétés de l'objet perçu (art. 13) ainsi que de celles des esprits eux-mêmes. Les esprits se précipitent, des cavités du cerveau, par divers pores ; ils empruntent ainsi tel ou tel nerf, et contrôlent de cette façon tel ou tel organe, produisant divers types de mouvements. D'un autre côté, par les pores du cerveau, ils rejoignent le cœur : le contrôle exercé sur le pouls retentit sur la production des esprits eux-mêmes.

Ce trajet des esprits dépend de l'ouverture des pores du cerveau : plus un pore est ouvert, plus les esprits le franchiront (art. 16 et 34). Il dépend aussi de la petite glande : les esprits sont dirigés par son mouvement (art. 31). En elle, " l'âme exerce immédiatement ses fonctions " (art. 31) et, de cette façon, peut régler le flux des esprits et, par là même, tous les mouvements du corps.

Mais toute l'originalité de Descartes consiste à poser, en face de ce circuit rationnel des esprits, dépendant de la volonté, un autre circuit, dont la nature est à l'origine du phénomène passionnel.

En effet, " tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que d'autres " (art. 16). Les esprits ont une action sur la glande (art. 51), et leur agitation peut l'orienter dans un sens différent de l'orientation volontaire. Cette possibilité se présente lorsque le flux d'esprits est suffisamment intense pour avoir une incidence sur la glande. Dans ce cas, les esprits empruntent les pores du cerveau qui sont déjà empruntés par le flux qu'ils entretiennent, et que l'inclinaison de la glande, à laquelle ils contribuent, favorise.

L'analyse du mécanisme passionnel se fait donc par la mise en place d'une double possibilité : d'une part, celle de la redondance, sous forme d'affect, du mouvement des esprits, par l'intermédiaire de la petite glande. D'autre part, celle d'une autonomisation du flux des esprits. Cette autonomisation est la conséquence du fait que le passage par les pores du cerveau est plus ou moins aisé pour les esprits : un esprit s'engouffrera plus facilement dans un pore déjà emprunté par un esprit qui a les mêmes propriétés que lui. La passion est donc physiquement rationalisée : il s'agit d'un flux d'esprits produisant de façon répétitive sa propre génération et un affect déterminé en l'âme.

Ainsi, il apparaît que la théorisation du problème de la liaison de l'âme et du corps se fait grâce à la construction d'un concept nouveau, mécaniquement fondé : le concept d'histoire. Le corps n'est pas, en face de l'âme, un vecteur neutre d'informations. Dans son

propre mécanisme, le corps comprend la possibilité de sédimentation, de cumul, de fixation. Le caractère principal de la passion se trouve ainsi puissamment éclairé : elle est obstacle à la raison, parce qu'elle s'auto-entretient par le biais d'une réaction physiologique circulaire : le corps produit un flux d'esprits prédisposés à emprunter certains circuits, et ce flux d'esprits s'auto-génère par la médiation du contrôle du cœur.

Nous sommes bien devant une explication de physicien ; mais le mécanisme simple que connaissait la physique se voit ici remplacé par un mécanisme beaucoup plus complexe, substituant à une causalité linéaire une causalité en boucle.

3. Les effets des passions

Le mouvement des esprits à travers les pores du cerveau les conduit à emprunter deux circuits parallèles : d'une part, un trajet jusqu'aux muscles du corps, qu'ils disposent au mouvement ; d'autre part, un trajet vers le cœur, où ils alimentent la production d'esprits semblables à eux. C'est dans ce circuit même que réside la dimension psychique de la passion. " Car, de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion " (art. 36), par exemple la passion de la crainte. Cette institution de la nature passe néanmoins par une inscription dans le corps d'un circuit privilégié : la perception actuelle de l'objet déclenche en effet la course des esprits animaux selon un cours que l'expérience a consolidé, ou, en termes physiques, passant par des pores qui ont déjà été forcés : " si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte " (art. 36). Au sens propre, l'institution de la nature ne se trouve que dans les passions primitives, qui constituent le premier mode de jonction de la perception et de la volonté : " car il me semble que les premières passions que notre âme a eues, lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps, ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire, pour y entretenir la chaleur qui est le principe de la vie ; ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire, l'aimait " (art. 107). Le cas particulier du premier amour sert de modèle à l'explication des premières passions (art. 107 à 111). Ce que la nature institue, c'est un lien étroit entre le mouvement des esprits et le caractère utile ou nuisible de l'objet rencontré.

Certes, les passions premières se modifient, se combinent les unes aux autres, et surtout, sont déclenchées par de nouveaux objets, selon un principe que l'on pourrait appeler d'association, et qui est posé à l'article 50.

Néanmoins, on peut considérer que les passions sont " toutes bonnes de leur nature " (art. 211). Cette bonté naturelle résidant, selon Descartes, en leur usage, il convient d'analyser cet usage naturel.

Descartes le définit généralement de la façon suivante : " le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps " (art. 40). Ces choses sont précisément identifiées comme " choses qui nuisent au corps " ou " choses utiles au corps " (art. 137). L'incitation est à comprendre comme une irruption soudaine de l'ordre corporel, qui se rend présent en face de la liberté de la volonté : la passion rompt le mouvement autonome de la volonté comme unique principe de conduite, et installe une autre possibilité d'orientation pour l'âme : celle-ci se place d'un coup sous l'influence du corps et incline désormais dans le sens d'une conduite qui sera fondée sur la pression corporelle, et non sur la volonté seule. La disposition, quant à elle, est une détermination particulière de cette possibilité : elle est préstructuration, par le flux des esprits et l'émotion qu'il suscite, du type de réaction de l'âme, qui la fait adhérer au mouvement qui se dessine dans le corps : elle structure l'âme dans le sens d'une volonté

déterminée : c'est donc bien, de cette façon, la possibilité de la suspension de la liberté de la volonté que dessine la passion. Si la volonté absolument libre est le propre de l'âme raisonnable, et donc distincte du corps, la passion est le propre de l'âme animale (art. 138), et donc étroitement unie au corps. Cette suspension va en effet dans le sens d'un resserrement de l'union de l'âme et du corps : mouvement et pensée vont de pair ; cependant, l'ordre physique prévaut sur l'ordre métaphysique : le mouvement commençant dans le corps indique la direction dans laquelle doit pencher l'âme.

Toutefois, le corps ne va pas dans n'importe quelle direction : il va toujours dans le sens qui a été déterminé par une première perception, par l'âme, de l'utile. La réactivation des circuits déjà empruntés par les esprits en des circonstances semblables permet à l'âme de faire l'économie du jugement, et au composé de se conduire d'une façon déjà expérimentée comme efficace. En effet

“ l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette même volonté ; comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses ” (art. 52).

L'automatisation des réactions de l'âme, par l'autonomisation des trajets des esprits, rend l'âme, en quelque sorte, semblable au corps : l'une comme l'autre ne font que réitérer au lieu d'innover. Si l'âme peut vouloir ce vers quoi tend le corps, c'est parce qu'elle veut de la même façon que “ veut ” le corps. La “ persistance ” à laquelle l'âme est disposée est à la fois, si l'on peut dire, persistance de son renoncement à tout retour à sa liberté métaphysique, et persistance non problématique, parce que non soumise à un jugement et à une décision, de son mouvement, une fois qu'il a été déclenché, en accord avec le mouvement du corps. La dualité substantielle, dans la passion, est transgressée par cette possibilité qu'a l'âme de mimer l'ordre du somatique et de se faire, comme le corps, machine.

Enfin, l'article 74 ajoute que “ l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient sans cela en être facilement effacées ”. Cette quasi-mécanisation de l'âme tend, dans le phénomène passionnel, à s'installer comme un ordre durable que l'on pourrait en quelque sorte considérer comme une quasi-attention. Par la passion en effet, le corps intensifie la présence du monde en face de l'âme, contraignant celle-ci à se plier aux exigences d'un donné, et d'abord, à considérer qu'il y a un donné. Ainsi, l'analyse de l'étonnement fait de cette passion un substitut de “ l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière ” (art. 75). Le ton de cet article est d'ailleurs très proche du ton d'Aristote, au livre A de la *Métaphysique*. La passion, pour Descartes, est le propre de l'animal raisonnable : si elle est presque mécanisation de l'âme, elle est aussi, et peut-être surtout, pensée commençante à l'occasion du mouvement du corps.

L'allure générale de la méditation cartésienne sur la passion est donc celle d'une rationalisation physique : la jonction de l'âme et du corps y est véritablement pensée ; la réalité de l'union se lit en ce que l'âme, du fait de cette union, ne peut se comprendre uniquement comme substance séparée, c'est-à-dire comme substance pensant séparément du corps, mais comme substance tellement engagée dans la corporéité que sa propriété substantielle, la pensée, se trouve être lisible en termes physiques : le composé de l'âme et du corps se dit en un couple conjoint de mouvement et d'émotion qui constitue la passion.

4. La typologie des passions

Cette boucle de l'auto-génération du mouvement des esprits, fondement d'une persistance émotive conjointe à la persistance motrice est le point commun à toutes les passions (art. 51). Mais si le mécanisme général est parfaitement rationalisé, il reste à classer les passions, et à mettre entre elles un ordre rationnel.

Cette classification, annoncée à l'article 52, se fait en deux mouvements : à partir de l'article 53 commence un dénombrement, qui est systématisé à l'article 69 par la définition des six passions primitives.

Le dénombrement des passions, présenté de façon abrupte, s'opère par une étude apparemment non systématique des effets des objets des passions sur l'âme (art. 51) : puisque les passions sont une réaction de l'âme à ce qui est utile ou nuisible au corps, il convient de questionner la façon dont cette utilité ou cette nocivité se présentent pour comprendre les passions dans leur détail. C'est pourquoi le dénombrement premier a une valeur non pas méthodologique, mais heuristique : il permet, en faisant surgir les différents objets sources des passions, de mettre en évidence les principes ultérieurs de leur classification.

Ces principes sont de deux types, et ils se croisent. D'une part, pour différencier les objets des passions, il convient de déterminer " en combien de façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets " (art. 52). On parvient ainsi à la partition suivante : d'une part, il est nécessaire qu'il y ait rencontre avec l'existence donnée d'un objet. Cette surprise de la rencontre avec l'objet se comprend aisément comme constituant la première passion, en ce qu'en elle-même elle comporte le principe d'un bouleversement du flux habituel des esprits. Elle signifie en fait que le principe même de la passion est dans l'existence d'une extériorité par elle-même irréductible aux structures internes de la subjectivité : ce que l'on rencontre d'abord en dénombrant les passions, c'est la possibilité pour l'âme d'être en contact avec un donné qu'elle ne s'est pas elle-même donné.

Le second principe est posé aux articles 54 et 55 : la genèse des spécifications d'une passion est commandée, d'une part, par la considération de la " grandeur d'un objet ou de sa petitesse " (art. 54), d'autre part, par une analyse du statut exact de l'objet : appartenant au moi (art. 54) ou extérieur au moi (art. 55). Enfin, l'article 56 précise qu'il importe de considérer l'objet du point de vue de la possibilité qu'il a d'être " bon ou mauvais ", et l'article 57 différencie cette capacité selon le temps.

On obtient ainsi le classement suivant, très cohérent : d'une part, la pure rencontre avec l'objet, sans autre considération (admiration) ; d'autre part, la rencontre avec l'objet autre que soi, bon ou mauvais, et présent (amour et haine) ; puis la rencontre avec l'objet non présent, donc ni bon ni mauvais et extérieur (le désir), et enfin la rencontre avec l'objet présent et interne, bon ou mauvais (joie et tristesse).

Une fois ce dénombrement effectué, l'article 69 énumère les passions primitives : l'admiration, qui est à part, du fait que sa cause est " dans le cerveau seul " (art. 96), et les cinq autres passions primitives, qui ont leur cause dans le corps : l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'analyse qui en est faite, de l'article 70 à l'article 137, procède de deux approches successives. Une première approche " phénoménologique " si l'on peut dire (art. 70 à 95) décrit le type d'incitation qu'elles ont sur l'âme. Une seconde approche, physique cette fois-ci (art. 96 à 137), donne les causes physiologiques de ces passions.

L'analyse établit qu'en tant qu'elles se rapportent au corps, elles sont toutes utiles, particulièrement la haine et la tristesse (art. 137).

La mise en œuvre des principes physiques se traduit ainsi par une réussite : les passions sont entièrement intelligibles. Bien plus, elles sont le lien véritable entre l'âme et le corps, et le seul mode possible de compréhension de l'union. Le domaine proprement moral

s'effacerait-il donc devant une sorte de naturalisme ? A raisonner en " physicien ", Descartes n'évacue-t-il pas le problème moral ?

III. La maîtrise des passions

Les passions, dans leur institution de nature, ont une fonction fondamentale : elles peuvent servir de substitut à une raison défaillante ou surprise ; simulacres corporels de raison, elles font de l'âme l'alliée efficace du corps dans la poursuite de l'utile.

Cependant, ces passions ne sont pas toujours utiles. La vie automatique qu'elles mettent en place n'est pas la plus haute vie ; et parfois, se substituant à la raison, elles peuvent empêcher l'homme de mener une vie raisonnable.

Ce danger des passions vient d'une part de leur structure de boucle : s'entretenant d'elles-mêmes, elles ne composent pas avec d'autres impératifs, venus d'autres données ; la passion pèse sur l'âme de son mécanisme exclusif, rendant inefficace toute autre considération. Or, la vie raisonnable suppose jugement, comparaison, et donc fondamentalement la liberté de la volonté à donner ou refuser son assentiment à un jugement ou à un mouvement ; d'autre part, dans leur mouvement même, elles peuvent atteindre l'excès, et par là même un résultat nuisible.

Dans les deux cas, c'est le côté exclusif de la passion qui est en question.

Certes, en face de la passion, la volonté, dans son essence, reste fondamentalement libre : " la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte " (art. 41). Cette volonté, qui est absolument au pouvoir de l'âme, comment se fait-il qu'elle cède parfois devant les sollicitations du corps, et poursuive ce qui répugne à la raison ?

Une première réponse consisterait à dire qu'elle ne cède pas, qu'elle est toujours identique à elle-même, et s'exprime toujours aussi entièrement : " la plus grande liberté, en effet, consiste soit en une plus grande liberté à se déterminer, soit en un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, bien que nous voyions le meilleur "15.

Ce que nous pouvons simplement poser, c'est que nos volontés " sont absolument en son pouvoir, et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps "16. Le problème n'est donc pas celui d'une volonté opposée à la passion, mais celui d'une âme qui se définit comme âme donnant plus ou moins de place au corps dans la détermination de sa volonté. Il s'agit non des propriétés abstraites de la volonté, dans son essence métaphysique, mais du régime concret de la place qui est donnée au corps et à son mécanisme dans la vie du composé, c'est-à-dire dans l'éthique humaine. Comment une âme peut-elle se déterminer, dans sa conduite, en se fondant sur une volonté elle-même appuyée non sur l'automaticité du mouvement corporel des esprits, mais sur la raison ?

De fait, la possibilité même de cette résistance aux passions est inscrite dans le mécanisme physiologique lui-même, et ce, de deux façons : d'une part, la volonté peut toujours suspendre le mouvement ; dans ce cas, l'âme ne fait pas cesser la passion : celle-ci persiste comme commencement de mouvement et émotion de l'âme ; mais l'âme peut s'opposer, si l'on peut dire, au passage à l'acte, si l'émotion est très violente : " le plus que la volonté puisse faire, pendant que cette émotion est toujours en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps " (art. 46). Ceci pose néanmoins le problème des raisons de suspendre un tel mouvement : elles

¹⁵ Lettre [au Père Mesland, du 9 Février 1645 ?]

¹⁶ Ibid.

ne peuvent apparaître que dans l'adhésion de l'âme à un système de détermination dont la valeur a été reconnue avant l'urgence de la gestion de la passion ; en effet, " il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister, lorsqu'on n'y est pas assez préparé " (art. 211). Il y a donc, en quelque sorte, une " industrie " de l'âme, qui consiste à se donner des règles de comportement impossibles à transgresser.

Mais ce moyen est tout extérieur : il ne permet pas une véritable maîtrise des passions, tout au plus un contrôle sur les comportements les plus visibles ; il est en effet permis de douter qu'il aille jusqu'à contrôler le mouvement du sang qui commande, par exemple, les changements de couleur du visage (art. 114) comme le blémissement (art. 115) ou l'empourprement (art. 116). D'ailleurs, ce n'est en aucun cas une éthique de l'apparence mondaine que vise à fonder Descartes, mais une véritable maîtrise intérieure.

Aussi, d'autre part, l'âme peut avoir une action plus profonde et plus intérieure sur la passion, en suscitant une émotion : si l'inclinaison de la petite glande a un effet sur les émotions de l'âme, l'âme en revanche peut avoir un effet sur l'inclinaison de la petite glande. Ce n'est là qu'une des conséquences de la liaison triangulaire entre flux des esprits, disposition de l'âme et mouvement du corps : si une modification du flux des esprits a une influence sur les deux autres pôles, il s'avère qu'une modification de la disposition de l'âme a, elle aussi, une influence sur les deux autres pôles.

Pour cela, il ne faut pas que l'âme pense explicitement au mouvement de la glande qu'elle veut produire. Ce mouvement de la glande est un effet indirect de ce à quoi l'âme, par elle-même, se dispose :

" toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté " (art. 41).

En effet, toute volonté est jointe, par habitude ou par nature, à certains mouvements.

Le sens de " volonté " doit ici, toutefois, être précisé : il est pris au sens large, et recouvre toutes les actions de l'âme, ce pouvoir qu'elle a de susciter elle-même ses représentations ; elle n'est pas, au sens plein, détermination lucide, mais intentionnalité : ainsi, l'intention de regarder un objet se traduit-il automatiquement par l'ajustement de la prunelle (art. 44). Cette intentionnalité est différenciée, aux articles 42-44, en mémoire, imagination, attention et perception. Il s'agit donc de la façon dont une âme tend vers un objet et s'en donne, de cette façon, la présence. Or, cette présentification de l'objet peut avoir pour effet de modifier la passion : ainsi, la représentation des choses associées au courage, comme la gloire, peut lutter contre la peur (art. 45). Cette possibilité d'action de l'âme sur la passion est augmentée du fait de la mise en corrélation étroite d'une représentation et d'un mouvement : de même qu'on peut dresser les chiens couchants à avancer après avoir entendu un coup de fusil (art. 50), contrairement à leur disposition naturelle, de même, on peut joindre une représentation à un mouvement afin de " changer les mouvements du cerveau " (art. 50), c'est-à-dire le flux des esprits et, peut-être, par là, les émotions de l'âme. En ce sens, Descartes écrit : " notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures qui ne sont excitée en l'âme que par l'âme même ; en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits " (art. 147).

Cette possibilité, néanmoins, est solidaire d'une condition : il convient que l'âme en vienne réellement à faire surgir ces représentations afin de pouvoir efficacement maîtriser ses passions. Si, en effet, à l'article 50, Descartes se laisse aller pendant quelques lignes au rêve, si l'on peut se permettre une telle expression, d'un conditionnement de type béhavioriste, (" ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire "), il est évident que son propos vise à établir une maîtrise libre sur ses propres passions.

Ce n'est donc que sur elle-même et sur sa propre force que l'âme doit compter pour maîtriser ses passions.

A première vue, cette force définit une donnée irrationnelle, une pure caractéristique de fait, que seule l'expérience nous permet de poser : il y aurait des âmes fortes et des âmes faibles, et la raison morale n'aurait plus qu'à s'incliner devant cette différence, ou, au mieux, à mettre en place des simulacres comportementaux de vertu. En effet, nous dit Descartes, "ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent, ont sans doute les âmes les plus fortes" (art. 48). Cependant, cette force de l'âme est déterminée non comme une qualité occulte, mais très précisément comme la capacité à faire combattre la volonté avec ses propres armes. "Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie" (art. 48). Cette définition appelle plusieurs précisions.

D'une part, la passion dispose l'âme à vouloir ce qui est utile. Mais cette détermination de l'utile, faite sans principe, par un corps qui se fonde sur des critères issus de sa période fœtale, peut être souvent inefficace ou contradictoire (art. 138). Il s'agit donc, en substituant à l'utile des passions, le bien et le mal, d'accéder au niveau de la détermination réfléchie, qui comporte la considération du bien et du mal de l'âme. La rationalité se détermine ici comme une rationalisation du désirable, c'est-à-dire comme le passage d'une conduite guidée par ce qui est désirable spontanément au regard du corps, à une conduite guidée par ce qui est désirable médiatement, au regard de la réflexion.

En second lieu, ce n'est pas la détermination du bien et du mal en elle-même qui constitue la force de l'âme : nul intellectualisme de type platonicien chez Descartes, et ce n'est pas la vérité qui constitue le bien, ni l'erreur, le mal. D'abord, parce que la vérité ou l'erreur, en matière morale (non en matière métaphysique) sont souvent indiscernables. Y a-t-il véritablement du danger à prendre ce chemin, seule l'occasion nous le dira. Mais surtout, parce qu'une âme qui se trompe sur la différenciation du bien et du mal peut être aussi forte qu'une âme qui la fait distinctement : une âme qui se fonde sur des jugements faux, à cette condition toutefois que ces jugements soient arrêtés, dispose, elle aussi, d'armes puissantes contre les passions (art. 49) bien que cette puissance soit parfois à la source d'actions dont on puisse regretter les effets. Quant au caractère ferme et déterminé du jugement, il peut lui-même être la conséquence d'une passion (art. 49) ; mais, à la différence de ce que dicte une passion présente à une âme irrésolue, il s'est détaché de cette origine passionnelle pour s'affirmer comme jugement autonome.

En troisième lieu, il apparaît que c'est moins le contenu des jugements qui importe, que le fait que l'âme prenne appui sur eux, non pas occasionnellement, mais continuellement. La résolution est en effet le point essentiel caractérisant les armes de l'âme. La faiblesse de l'âme consiste en effet en l'impuissance à pouvoir opposer quoi que ce soit qui vienne d'elle à la passion. La résolution consiste au contraire en une décision par laquelle l'âme opte pour une source autonome de détermination contre celle du corps.

Cette résolution, constituant le sujet en véritable sujet moral, définit la générosité, c'est-à-dire la caractéristique d'un sujet véritablement digne d'estime : "la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste simplement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu" (art. 153).

Cette générosité se traduit par un double retour sur soi de l'âme, qui s'opère à la fois par une connaissance et un sentiment. La connaissance, établie par la métaphysique, est celle du véritable sujet moral comme volonté libre. Le moi moral est identifié à la possibilité, toujours présente, de considérer qu'une volonté est au principe de son action, et donc, à la possibilité de constamment soumettre son désir à ce qui dépend de nous : le vouloir. Oublier ce principe, précise l'article 142, est " lâcheté ", dont l'effet est d'empêcher " l'âme de se porter à l'exécution des choses qu'elle ferait, si elle était exempte de cette passion " (art. 174). La connaissance visée a donc pour effet, d'amener le sujet à ne se considérer que sous le point de vue de la volonté, et à ne se juger que de ce point de vue. Ce qui signifie : inaugurer un régime de vie dans lequel seul l'essentiel, au sens strict est considéré et sert de point d'appui à toute considération. Ainsi, par exemple, l'article 187 nous explique que

" le principal objet de la pitié des plus grands hommes, est la faiblesse de ceux qu'ils voient se plaindre : à cause qu'ils n'estiment point qu'aucun accident qui puisse arriver soit un si grand mal qu'est la lâcheté de ceux qui ne le peuvent souffrir avec constance ".

Mais cette décision de maîtrise de soi devient un sentiment, comme la certitude d'une disposition stable à bien user de cette volonté. Ce bon usage consiste à exécuter ce qui a été jugé bon, et donc à se conduire selon des jugements fermes et déterminés - ce qui, en fait, est le fait même de la volonté. Le sentiment ainsi présenté est donc celui de l'instauration vécue d'un sujet moral. La conjonction de la connaissance et du senti garantit ici la boucle achevée de l'âme sur elle-même : non la boucle métaphysique d'une âme éprouvant sa nature dans sa séparation d'avec le corps, mais la boucle éthique d'une âme revenant à elle-même définitivement, dans la résolution d'être à soi-même, toujours, objet d'estime. Ce qui, en effet, fait qu'on peut s'estimer, comme le précise l'article 152, c'est le bon usage de notre liberté, comme résolution stable d'user toujours de la force de sa volonté.

Il convient néanmoins de souligner cette difficulté : la générosité présuppose une résolution qui la constitue et qui, d'un autre côté, est sa caractéristique. Le problème se pose donc de savoir à quelle condition est possible cette générosité.

Certes, dans ses formulations antérieures, la résolution apparaît comme un fait, inexplicable en lui-même. Ainsi, en ce qui concerne son entrée en méditation, Descartes dit ceci : " Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même... "17.

Néanmoins, dans la mesure où elle a pour armes des jugements fermes et déterminés, la résolution présuppose d'abord l'existence de tels jugements. En ce sens, il semble bien que la méthode cartésienne, permettant de parvenir à la certitude, donc, à la plus grande fermeté du jugement, soit une condition d'apparition de cette résolution. En outre, l'exercice même de la méthode se fait par une constante sollicitation de la volonté, dans la mise en doute d'une part, mais aussi dans le constant effort d'attention que requiert l'attention de l'esprit, exerçant l'âme à la détermination. La force de l'âme en devient moins contingente. Et si la générosité, c'est-à-dire le fait de " suivre parfaitement la vertu " (art. 153) qui semble être une disposition de l'âme, voire une passion dépendant de l'admiration (art. 160), dépend de la force d'âme, elle est indirectement solidaire de l'exercice de la réflexion.

¹⁷ *Discours de la Méthode*, Première partie

Conclusion

L'admiration (ainsi que les passions qui en dérivent, et particulièrement la générosité) a ceci de particulier qu'en elle, le flux des esprits n'est pas lié au corps. Passion intellectuelle, liée à la possibilité de connaître de l'âme, elle a généralement des effets néfastes. Elle a en revanche des effets remarquables quand nous la " rapportons à nous-mêmes " (art. 151). Dans ce cas en effet, elle témoigne de la persistance en nous, c'est-à-dire du constant renouvellement, de notre mérite, dû au bon usage de notre liberté. En outre, elle a pour effet que ceux qui en sont dotés " sont entièrement maîtres de leurs passions " (art. 156). Cette passion se révèle donc être rationnelle, en ce qu'elle est entièrement au service des fins de la raison.

Dans son analyse du problème des passions, la pensée cartésienne se révèle donc extrêmement complexe. De fait, les principes de la philosophie première permettent une analyse du phénomène passionnel, qui a pour caractéristiques non seulement d'être en cohérence avec le système, mais d'enrichir considérablement la conception de l'union de l'âme et du corps. Mais d'un autre côté, cette rationalité n'est pas située dans ce seul mouvement d'explication. Si la philosophie peut rendre compte des passions, elle peut également contribuer à l'instauration de la passion de générosité, fondement de la vie éthique. La rationalité des passions apparaît ainsi comme inscrite dans une circularité : la philosophie fonde et contribue à instaurer une passion rationnelle qui assure à la volonté la maîtrise sur les passions.

Pour citer cet article

Pierre Géraud, « La rationalité des passions dans le *Traité des passions* de Descartes », (1998), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.