

de Buzon, Frédéric

Descartes et les passions. Sur la rationalisation des phénomènes affectifs

Organon 36, 121-136

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Frédéric de Buzon (Strasbourg, France)

DESCARTES ET LES PASSIONS. SUR LA RATIONALISATION DES PHENOMENES AFFECTIFS

La question des passions est l'un des points sur lesquels s'est exercée fréquemment la critique moderne de la pensée cartésienne. Si l'on peut définir le rationalisme, en son lieu, à savoir la période moderne, par deux exigences, celle de la connaissance de la nature par les causes efficientes et celle de la possibilité de sa maîtrise par l'appropriation et l'usage réfléchi de ces mêmes causes, et si l'on peut associer cette double exigence au projet qui se révèle à Descartes dans son œuvre physique et métaphysique, il semble alors que la compréhension des passions reste un point obscur, une tentative avortée. C'est ainsi que Spinoza présente, dans la préface de la partie III de l'*Ethique*, la croyance illusoire que Descartes avait d'avoir connu les affections par leur cause prochaine et d'avoir ainsi fondé la possibilité pour l'esprit d'avoir un pouvoir absolu sur ses actions ainsi que sur ses affections, se réservant pour la préface de la partie V une réfutation circonstanciée des *Passions de l'âme* en ramenant la fonction attribuée par Descartes à la glande pinéale à une *hypothèse plus occulte que toute qualité occulte*¹. Plus généralement, toute la philosophie post-cartésienne s'est expliquée avec la question de l'union de l'âme et du corps à partir des difficultés entraînées par une causalité transitive entre deux êtres ou substances dépourvus de points communs: occasionnalismes, théories de l'harmonie préétablie constituent autant d'hypothèses concurrentes à ce que tous considèrent comme un maintien, dans le projet cartésien, d'une survivance scolastique. On fait ainsi comme si le projet qui émerge chez Descartes vers 1643 dans les premières lettres à la princesse Elisabeth n'était pas compatible avec les exigences physiques et métaphysiques de l'auteur des *Meditationes de Prima Philosophia* et des *Principia philosophiæ*. C'est cette difficulté qu'il s'agira d'aborder ici, en tentant de se placer à l'intérieur de la construction conceptuelle de la physique cartésienne.

La réponse à la seconde lettre de l'avertissement servant de préface aux *Passions de l'âme* contient en effet cette revendication bien connue:

*mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en
Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seule-*

¹ Voir Spinoza, *Ethica*, (éd.) C. Gebhardt, C. Winters, Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925 (réimpr. 1972), t. 2, Pars III, Præfatio, pp. 137–138 et Pars V, Præfatio, pp. 278–279, en particulier p. 279. Tout au long de l'article, les traductions sont nôtres.

*ment en Physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits [...]*¹.

La présente contribution se propose d'examiner le concept de physique utilisé ici par Descartes, en le rapportant moins à une notion générale de cette science qui pourrait être valable pour tout le premier XVII^e siècle qu'à sa valeur spécifiquement cartésienne, compréhensible à partir de l'articulation de la *mathesis* et d'une conception du phénomène, et dont les caractères les plus généraux sont fournis par l'article 64 de la partie II des *Principia philosophiæ*. En premier lieu, il faudra étudier les difficultés apparentes soulevées par la déclaration d'intention: parler *en physicien*, est-ce parler seulement de la physique, ou bien est-ce aussi en appliquer les principes ou les résultats à un autre domaine, qui pourrait être la morale? En second lieu, nous examinerons les difficultés plus réelles concernant le statut physique des passions, en particulier la question de leur localisation corporelle: il s'agit du double problème du *dénombrement* et du *déchiffrement* des passions. Puis, nous tenterons de montrer comment la structure du traité des *Passions de l'âme* permet à Descartes de donner une solution aux apories qu'il rencontre entre 1644 et 1646.

Difficultés initiales sur le statut des *Passions de l'âme*

On a parfois cru que la physique de Descartes était inconséquente car elle ne semble pas étudier les phénomènes de la nature mathématiquement, et ce dès la troisième partie des *Principia philosophiæ*. Cet argument s'appuie sur une représentation standard de la physique mathématique dans laquelle il n'y a de physique que pour autant qu'il y a des équations qui décrivent sous forme de lois des corrélations repérables empiriquement. Manifestement, la physique de Descartes ne fonctionne pas ainsi, pas plus dans les *Passions de l'âme* que dans les autres textes. Ce n'est cependant pas en soi un motif suffisant pour dénier aux *Passions de l'âme* le statut de texte de physique.

Dans un travail antérieur, nous avons essayé de montrer que l'objet de la physique de Descartes était d'expliquer l'ensemble des phénomènes à partir, d'une part, de la géométrie, et, d'autre part, de la théorie du mouvement, détaillée dans la partie II des *Principia philosophiæ*². En effet, les seuls effets sensibles des corps, c'est-à-dire les modalités selon lesquelles les corps environnants causent des modifications dans notre corps qui, se répercutant dans le cerveau, affectent *ipso facto* l'âme d'une perception, dépendent uniquement de la figure, de la grandeur et du mouvement des parties des corps: il n'y a donc aucun autre sensible (chaleur, pesanteur etc.) qui ne soit la phénoménalisation des déterminations géométriques et cinématiques, ce qui n'est prouvé que par la théorie de la sensation et en particulier par celle de la *Dioptrique*.

De la même manière, on a aussi souvent admis, dans un geste interprétatif à peu près analogue, que les *Passions de l'âme* démentaient dans leur réalisation cette intention, et que Descartes, là encore, était passablement inconsé-

¹ R. Descartes, *Passions de l'âme* in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery, t. XI, p. 326, l. 13–15. Dans la suite de l'article, nous nous référons à cette édition, en indiquant après l'abréviation AT, le tome, la page et la ligne, si requis.

² Cf. F. de Buzon, *Mathesis et phénomène* [à paraître prochainement, éd. H. Champion].

quent. Cette lecture est corroborée textuellement par le fait que la présence d'une étude initiale des fonctions du corps dans la première partie (art. 4 à 16 et quelques articles plus isolés) ainsi que dans la seconde (art. 94 à 138) semble bien être estompée, voire abandonnée par la suite, comme le montre clairement la troisième partie du texte, dont les préoccupations morales sont au contraire extrêmement manifestes.

Plus généralement, on peut dénombrer au moins deux difficultés principales qui tiennent à ce que 1) comparativement, Descartes paraît moins parler en physicien dans les *Passions de l'âme* que dans bien d'autres textes; et que 2) certains aspects essentiels de la théorie des passions paraissent ruineux pour la physique générale élaborée dans la seconde partie des *Principia philosophiæ*, puisqu'ils s'opposent aux grands principes de conservation du mouvement: il s'agit naturellement de la capacité de l'âme à provoquer par elle-même les mouvements de la glande pinéale.

Même si Descartes peut faire remarquer à Elisabeth qu'avant l'esquisse des *Passions de l'âme*, le *premier crayon* reçu par la princesse en avril 1646, l'objet qu'il y traite est *une matière* [qu'il n'a] *jamais ci-devant étudiée*¹, les deux grands textes antérieurs évoquant la physique du corps humain, le *Traité de l'homme* et les *Principia philosophiæ*, adoptent un point de vue qui paraît beaucoup plus radicalement physicien à propos des affections ou passions.

Le *Traité de l'homme* ne contient que la partie mécanique de l'examen de la nature humaine. Il établit en conclusion que toutes les fonctions, en particulier et nommément celles de l'appétit et des passions:

*suivent toutes naturellement, en cette Machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues [...]*².

De ce fait, le *Traité de l'homme* est strictement un traité de physique, au moins dans l'état sous lequel nous le connaissons.

L'article 190 de la partie IV des *Principia philosophiæ*, qui entame l'étude des sens avec l'évocation des deux sens intérieurs, a aussi un point de départ physicien, puisque l'examen des différents sens est mené en fonction des différents nerfs, regroupés sous sept catégories, contenant les deux sens internes et les cinq externes. A la différence de ce qu'il fait dans le *Traité de l'homme*, Descartes introduit des considérations liées à l'âme; on sait en effet qu'elle est capable, dans les conditions que l'on verra par la suite, de provoquer des effets corporels. L'exemple de la bonne nouvelle et de la joie intellectuelle qu'elle provoque, le montre. Mais il est clair que les *Principia philosophiæ* n'offrent dans cette partie aucune considération relevant directement de la morale, et que le problème posé ici par la joie intellectuelle est celui de savoir comment elle peut devenir une joie *animale*, c'est-à-dire avoir une composante physique.

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* de mai 1646 in: AT IV, p. 407, l. 9-11.

² R. Descartes, *Traité de l'homme* in: AT XI, p. 202, l. 15-19.

Il est alors aisé de constater que les *Passions de l'âme* contiennent, à l'évidence, beaucoup plus d'éléments relevant de la morale que les exposés antérieurs, et que l'exposition de ces éléments moraux apparaît bien comme un but du texte. L'inflexion du propos cartésien doit être également présente dès le *premier crayon*, puisqu'Elisabeth distingue dans ce qu'elle reçoit en avril 1646 une *partie physique* et une *partie morale*¹. En résumé, les *Passions de l'âme* seraient, par comparaison avec le *Traité de l'homme* et avec les *Principia philosophiæ*, le texte où Descartes parle le moins des passions en physicien et le plus en philosophe moral.

La seconde difficulté majeure consiste à se demander si la théorie des passions n'invalide pas la physique elle-même qu'elle a pourtant charge d'appliquer, en introduisant une région d'exception aux lois de la mécanique par la violation des principes de conservation du mouvement, soit que l'âme produise des mouvements dans la glande pinéale, soit qu'elle se borne, comme le suggérait Leibniz, à modifier la seule direction (détermination) des mouvements des esprits animaux²; ceci suffirait à justifier le jugement de Spinoza évoqué initialement. Cette difficulté, sur laquelle nous reviendrons en conclusion, va au-delà des précédentes, dans la mesure où, si elle était fondée, les *Passions de l'âme* en viendraient à s'opposer à la physique cartésienne, et non pas seulement à en excéder l'objet, ce qui était le cas de la première difficulté. On voit donc qu'il n'est même pas certain que Descartes parle *seulement en physicien* dans les *Passions de l'âme* prises en leur totalité et que, s'il croit le faire, il en traite en physicien conséquent. Or il semble que l'on peut montrer que, tant dans leur objet que dans leur méthode, les *Passions de l'âme* sont en harmonie avec la physique générale cartésienne. Pour dire les choses un peu autrement, Descartes ne résout le problème des passions qu'en abandonnant une corrélation anatomique précise entre la passion et sa cause prochaine, au profit d'une conception de la passion saisie à partir de sa double manifestation.

Neurologie et théorie des passions

La passion n'est jamais qu'un cas particulier de sensation, comme Descartes le juge au moins dès le *Traité de l'homme*³. Son étude est toujours menée selon un double point de vue, d'une part strictement corporel, et d'autre part intellectuel. Pour comprendre les problèmes que rencontre Descartes dans le projet et la réalisation des *Passions de l'âme*, il faut, après d'autres⁴, revenir sur ses données à partir de l'article 190 de la partie IV des *Principia philosophiæ*.

¹ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 25 avril 1646 in: AT IV, p. 404.

² Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée* § 60 in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, (éd.) G. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875–1890, t. VI, p. 135, et surtout la lettre de Leibniz à Arnauld du 30 avril 1687, qui pose comme équivalentes les conservations de la force et de la direction ou détermination en somme dans la nature (in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, t. III, p. 94).

³ R. Descartes, *Traité de l'homme* in: AT XI, pp. 164–167.

⁴ En particulier D. Kambouchner, *La troisième intériorité. L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne de sens intérieur* in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 113, 4/1988, pp. 457–484.

La thèse initiale de cet article, à savoir que *la diversité des sensations provient de la diversité des nerfs, puis de la diversité des mouvements qui ont lieu dans ces nerfs*, rend possible un dénombrement des sens qui procède de l'intérieur (art. 190) vers l'extérieur (art. 191). Dans le premier cas, Descartes distingue d'une part les nerfs qui relient le cerveau à l'estomac, à la bouche, etc., qui ont pour fonction de provoquer le sentiment de faim, de soif, et en général ce qui est rangé sous le nom d'appétit naturel (*appetitus naturalis*), et d'autre part

*Les petits nerfs qui conduisent au cœur et au diaphragme, même s'ils sont très étroits, produisent un autre sens interne en quoi consistent tous les ébranlements de l'âme ou pathemata, et les passions, comme la joie, la tristesse, l'amour, la haine et semblables.*¹

L'examen de l'autre sens interne, comme celui des sens externes, montre que Descartes fait en dernière analyse dépendre la variété des sensations éprouvées dans l'âme de la variété des mouvements corporels qui se produisent dans les nerfs et cherche dans cette variété corporelle le principe de l'explication des différentes sensations. L'étude de ces questions reste elliptique dans les *Principia philosophiæ*, mais peut aisément être complétée par différents documents.

La lumière est chronologiquement le premier sensible ainsi traité, dans la *Dioptrique*, les *Météores* et le *Traité de l'homme*. Comme on le sait, Descartes étudie les mouvements des esprits dans les nerfs optiques et les cavités internes du cerveau selon leur force et leur façon, c'est-à-dire en établissant une relation relativement précise entre les deux types de mouvements (ou plutôt d'action pour se mouvoir) dont sont capables les particules formant les esprits animaux. Par exemple, *celles [les parties de la matière subtile] qui tendent à tourner beaucoup plus fort [sous-entendu qu'à se mouvoir en ligne droite], causent la couleur rouge, et celles qui n'y tendent qu'un peu plus fort la couleur jaune*². Cela est généralisé aux autres couleurs, de la manière suivante:

*Car, s'il est vrai que le sentiment que nous avons de la lumière soit causé par le mouvement ou l'inclination à se mouvoir de quelque matière qui touche nos yeux, comme plusieurs autres choses témoignent, il est certain que les divers mouvements de cette matière doivent causer en nous divers sentiments. Et comme il ne peut y avoir d'autre diversité en ces mouvements que celle que j'ai dite, aussi n'en trouvons-nous point d'autre par expérience, dans les sentiments que nous en avons, que celle des couleurs.*³

¹ R. Descartes, *Principia philosophiæ* IV, art. 190 in: AT VIII-1, p. 316, l. 22-26 [*nervuli qui ad cor et præcordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata, et affectus, ut lætitiæ, tristitiæ, amoris, odii et similibus*].

² R. Descartes, *Météores* in: AT VI, p. 333, l. 26-31.

³ R. Descartes, *Météores* in: AT VI, p. 334, l. 19-25.

Ce qui est vrai des couleurs l'est aussi des autres sensations externes. Un fragment non daté, relativement peu étudié, le *De saporibus*, publié en 1701 à la suite de la *Generatio animalium*, décrit la variété des saveurs à partir d'une formule qui applique à un sens particulier ce qui avait été reconnu pour l'ensemble des sens:

*Il y a autant de différences dans les saveurs qu'il y en a dans les particules qui affectent la langue diversement: il y en a principalement neuf, à savoir l'insipide ou mou [...] etc.*¹

Plus complexe que le *Traité de l'homme* qui ne décrit que quatre variétés de saveur, ce texte, comme celui des *Météores*, montre que Descartes ne se contente pas d'une affirmation de principe quant à la relation entre les aspects physiques (organisation des nerfs, transport des esprits etc.) et les aspects intellectuels, mais qu'il cherche, autant que possible, à faire correspondre entre elles les différentes variétés qu'il rencontre. Il y a donc une relation constante et réglée entre les différences de forme des particules de nourriture et les variétés de goût des aliments, à une tout autre échelle que celle qui unit les aspects visibles aux mouvements des particules de matière subtile dans le cas de la lumière et des couleurs.

Le bref passage sur les saveurs montre aussi que Descartes distingue entre des sensations simples et des sensations composées à l'infini à partir des simples. Ainsi, pour comprendre une sensation, il faut à Descartes une localisation corporelle précise (nerfs reliant une partie déterminée du corps au cerveau) et une description des formes et mouvements des particules qui provoquent les mouvements des esprits, puis l'ouverture des pores de la glande. Dans le cas des saveurs comme dans celui des couleurs, un dénombrement des sensations simples, explicite dans un cas et implicite dans l'autre, permet de considérer les variations des sensations éprouvées comme exhaustivement connues. Les sensations simples sont donc *dénombrables*; elles sont d'autre part *déchiffrables*, si l'on entend par *chiffrement* et *déchiffrement* la mise en rapport des caractères généraux des éléments mentaux avec leurs causes matérielles, et en pensant le tout à partir de la catégorie désormais acquise de code². Ce schéma est-il strictement applicable aux passions? De fait, Descartes n'applique pas ce terme aux affections dans le cadre de la physique des *Principia philosophiæ*. Tous les objets externes de la nature, en tant qu'ils sont perçus par le sens, sont des phénomènes, interprétables à partir de la figure, de la grandeur et du mouvement. Ce qui, dans les *Principia philosophiæ* (IV, 198–199) est nommé phénomène de la nature, est tout le donné des sens extérieurs; donc, si de droit, les passions semblent, comme tout sensible, rentrer dans les catégories explicatives de la *mathesis*, de fait, avant les *Passions de l'âme*, elles ne le font pas.

¹ R. Descartes, *De Saporibus* in: AT XI, p. 539 [Tot sunt saporum differentiae, quot sunt particularum, quae nervos linguae afficiunt diversimode. Suntque novem potissimum: nempe insipidus sive mollis [...], etc.]

² J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, [2^e éd.] PUF, Paris 1991, en particulier pp. 231 sq.

Dénombrément, déchiffrement

Si Descartes paraît, dès les *Principia philosophiæ*, se satisfaire d'une explication générale des diverses passions en localisant leur source dans les petits nerfs qui relient le cœur au cerveau, il est manifeste que la correspondance des années 1645 à 1647 révèle de grandes perplexités, précisément quant au nombre des passions et, dans une moindre mesure, quant à la description physique précise de leurs mouvements. Contrairement à une habitude fréquente de certains commentateurs, nous considérons ces lettres moins comme l'exposé d'une doctrine constituée que comme un ensemble de tentatives et d'hypothèses qui, même si elles sont fondées sur une métaphysique et une physique stabilisées, présentent entre elles des nuances et parfois des oppositions essentielles.

On distinguera ici trois étapes: la période 1645–1646, la lettre dite sur l'amour du 1^{er} février 1647 et enfin les *Passions de l'âme* mêmes, qui constituent des essais de définitions et des dénombrements et mises en ordre des passions.

La première expression approchée de la définition canonique des passions apparaît, comme on le sait, dans la lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645:

*il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions*¹.

Reste que cette définition générale est en attente de particularisation: Descartes exprime sans précision ses difficultés à dénombrer et ordonner les passions dans cette lettre même:

*mon dessein était d'y ajouter [à la partie de lettre contenant la définition] une particulière explication de toutes les passions, mais ayant trouvé de la difficulté à les dénombrer, je fus contraint de laisser partir le messager sans ma lettre*².

Cette hésitation est d'assez longue durée, puisque le 3 novembre 1645, il est encore dit à la même:

*j'ai pensé ces jours à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions touchant ce sujet [...]*³.

La difficulté n'est donc pas conjoncturelle. L'insistance sur la recherche du *particulier* (*particulière agitation, passions particulières*) conduit à se demander quelle est l'instance qui a charge d'expliquer les différences: selon la définition du 6 octobre, il s'agit manifestement de l'agitation des esprits elle-même: telle passion doit correspondre à telle agitation. La recherche doit alors étudier empiriquement les correspondances entre l'agitation des esprits, mani-

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, p. 311, l. 19–23.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, p. 313, l. 15–17.

³ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 3 novembre 1645 in: AT IV, p. 332, l. 6–9.

festée par d'autres paramètres plus aisément perceptibles de l'extérieur (en particulier, le pouls et la chaleur cardiaque) et le type d'effets en l'âme.

Il est certain que le *premier crayon* disparu du *Traité des passions*, contenait un tel dénombrement, puisqu'Elisabeth en entreprend l'examen rapide dans sa lettre du 25 avril 1646 déjà citée¹ et commente ce premier dénombrement. Cinq passions primitives sont énumérées par Elisabeth, dans cet ordre: *amour, désir, joie, tristesse* et *admiration*. Cela n'implique pas absolument que le texte de Descartes les présente dans le même ordre, mais procure toutefois une forte présomption. Quelques points apparaissent certains à partir de cet échange:

– la distinction entre passion primitive et passion composée est admise dès cette période, si l'on admet l'équivalence entre le simple et le primitif d'une part et le composé et dérivé de l'autre. Cependant, les passions primitives ne semblent pas pouvoir être observées dans leurs aspects corporels à l'état isolé. Elisabeth s'interroge en effet sur le moyen de distinguer les effets corporels de passions associées, telles que l'amour, le désir et la joie, puis s'interroge sur les effets de l'admiration associée à la joie. Descartes n'a donc pas précisé les critères de manière stricte.

– Le dénombrement et l'ordre des cinq passions doit correspondre à ceux qu'adopte alors Descartes. La réponse aux remarques d'Elisabeth n'indique pas positivement qu'il n'y en a que cinq primitives, mais énumère les cinq mêmes et dans le même ordre. L'admiration (n') est alors (qu') une passion qui s'ajoute aux autres pour en renforcer les effets. Elle est déjà causée dans le cerveau et non dans le cœur, comme le sont les autres. Mais il est clair qu'elle n'a pas dans l'ordre la place qui sera la sienne au moment du traité définitif. Enfin, on ne sait pas avec évidence pourquoi l'amour, le désir, la joie et la tristesse sont considérés comme des passions primitives: Descartes prend sans doute ces passions dans les listes habituelles livrées dans la tradition philosophique (Scolastique, Stoïciens etc.), mais n'indique pas pourquoi il fait des unes les primitives et des autres, implicitement, les composées ou dérivées.

Le problème du *déchiffrement* est solidaire de celui du *dénombrement*. Dans sa réponse déjà citée aux objections sur le premier crayon, Descartes note:

Je n'y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, pour ce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit.²

¹ Voir p. 124 de la présente contribution.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* de mai 1646 in: AT IV, p. 407.

Quels sont ces principes? Leur énumération contient deux séries de données, l'une physiologique et l'autre psychophysiologique. En résumant, on obtient pour les premiers un rappel des fonctions du foie et de la rate dans la production du sang, l'affirmation du rôle de la chaleur cardiaque, et pour les seconds:

[...] *qu'il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions.*¹

Les principes du déchiffrement sont donc les suivants:

– la relation entre passions et mouvements du corps est examinée en corrélant les diverses pensées non avec leur cause immédiate (la *particulière agitation des esprits*), mais avec une cause corporelle médiate, les mouvements du cœur et du sang. L'action même des esprits est évidemment supposée pour assurer le lien entre le cœur et le cerveau, mais Descartes n'indique rien quant au détail de cette agitation.

– Dans son fonctionnement, cette relation s'explique moins par la nature des mouvements considérée intrinsèquement que par leur histoire. On comprendra aisément la différence des passions avec les sensations externes en notant que Descartes ne dit nullement que ce qui a une fois provoqué le sentiment de rouge le provoque encore pendant le reste de la vie, mais que c'est la nature des mouvements qui provoque directement cette sensation. Il n'en est pas de même pour les passions, d'autant plus que des différences de réactions entre les individus sont toujours possibles (cf. les contre-exemples personnels d'Elisabeth, le cas de la jeune fille louche etc.²).

– Enfin, il y a une relation réciproque entre les pensées et les effets corporels, telle que, comme l'indique déjà l'article 190 de la partie IV des *Principia philosophiæ*, une pensée peut suffire pour provoquer la même émotion que le mouvement corporel (c'est l'exemple de la joie intellectuelle devenant *animale* – le mot, hapax des *Principia philosophiæ*, n'est pas traduit par Picot). Là encore, la passion est une sensation d'un genre particulier.

La seconde grande étape est constituée par les classifications décrites dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647. Comme on le sait, Descartes y distingue

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* de mai 1646 in: AT IV, p. 408.

² Pour le premier aspect, cf. notamment Elisabeth, *Lettre à Descartes* du 24 mai 1645 in: AT IV, pp. 207–211. Pour le cas de la jeune fille louche, voir R. Descartes, *Lettre à Chanut* du 6 juin 1647 in: AT V, pp. 56–58.

les affections dont il parle sur deux plans, l'un qui est intellectuel et l'autre qui est passionnel. Deux énumérations sont présentes, qui ne sont pas ordonnées de la même façon: Amour, Joie, Tristesse et Désir pour l'énumération intellectuelle et Joie, Amour, Tristesse, Haine pour les premières passions conçues par l'enfant au sein de sa mère. On notera l'éclipse du concept d'admiration dans cette lettre et dans les dispositions naturelles qui, accompagnant la digestion, forment la codification de toute passion ultérieure touchant le bon et le mauvais, corporel ou non, en vertu d'un principe de réciprocation constamment affirmé.

Il est clair, à partir de la structure de cette lettre, que Descartes classe ici les passions à partir de leurs caractéristiques intellectuelles et non plus corporelles. Il cherche en effet à montrer leur relation au corps, à nouveau à partir de l'histoire du développement individuel; là encore, la partie physiologique reste relativement vague, et ne correspond pas exactement aux données intellectuelles. Les seuls mouvements dont il est question sont ceux du cœur. La relation de ces mouvements aux pensées n'est explicitée que par la comparaison classique des mots et des significations, *qui sont des pensées*¹, sans que ce mécanisme soit matériellement analysé. Il y a donc, certes, un mécanisme, mais qui apparaît cette fois comme un code arbitraire, parce que, là non plus, le lien physiologique unissant les manifestations corporelles (chaleur, pouls) et mentales n'est pas assuré. En revanche, le point de vue corporel limite le nombre de passions premières:

*Voici les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance*².

Les lettres montrent bien que Descartes éprouve une certaine difficulté, non seulement quand il le dit expressément, mais aussi par la suite: le nombre et l'ordre des passions primitives se modifie. Tout se passe comme si, en un premier temps, Descartes avait ajouté l'admiration à une liste de passions déjà connues pour des raisons liées aux aspects intellectuels de la passion, puis l'en avait retirée en fonction de l'impossibilité d'en faire une passion première dans le temps du développement de l'enfant, du fait de ses caractéristiques organiques.

Un élément supplémentaire de perplexité est apporté par le fait que Descartes, dans certains de ces textes, fait dépendre l'explication complète des passions de celle du développement de l'animal³. On se rappelle que la thèse dite de l'animal machine avait d'abord été proposée sans considération de l'embryogenèse. Les travaux contemporains des *Passions de l'âme* tentent dans des textes parfois fragmentaires et en général aporétiques de montrer comment s'engendrent les organes des sens, comme prolongements des nerfs, en application des lois du mouvement. Or, dans ces contextes, Descartes ne traite pas les passions comme les sens extrêmes et les sens internes liés aux fonctions du corps.

¹ R. Descartes, *Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647 in: AT IV, p. 604.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 1^{er} février 1647 in: AT IV, p. 605, l. 17–19.

³ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* de mai 1646 in: AT IV, p. 407, cité supra.

Deux lettres de l'automne 1645, à Newcastle et à Elisabeth, se complètent parfaitement. Comme on l'a vu¹, Descartes signale alors à la princesse la persistance de ses difficultés à classer les passions. A peu près au même moment, il précise à l'attention de Newcastle que :

*La faim et la soif se sentent de la même façon que les couleurs, les sons, les odeurs, et généralement tous les objets des sens extérieurs, à savoir par l'entremise des nerfs, qui sont étendus comme de petits filets depuis le cerveau jusqu'à toutes les autres parties du corps.*²

Mais cette lettre ne contient pas un mot sur la manière dont sont éprouvées les passions. Pour résumer ce point, il apparaît donc que Descartes assimile les passions aux sensations et espère en conséquence leur appliquer le même traitement. Mais cette assimilation reste peu opératoire dans ses effets. Aucun résultat réel ne vient en particulier des travaux d'embryogenèse pour décrire plus précisément le mouvement des esprits animaux dans le cerveau, bien que, comme le montre la lettre du 1^{er} février 1647, l'histoire prénatale de l'individu paraisse déterminer l'ensemble des passions ultérieures. De plus, cette histoire des passions premières ne se confond pas avec la description des passions primitives (auxquelles appartient dès 1646 l'admiration). En revanche, Descartes parvient à une corrélation satisfaisante entre les mouvements du sang et les phénomènes de la digestion.

La méthode des *Passions de l'âme*

Le mode d'exposition des *Passions de l'âme* lève certaines des difficultés indiquées précédemment en s'inspirant de méthodes qui ont déjà fonctionné dans la physique générale. Nous le montrerons en analysant deux points, l'un concernant la structure du traité, et l'autre concernant le traitement analogique des mouvements invisibles.

La construction des *Passions de l'âme* paraît assez paradoxale, dans la mesure où Descartes expose en premier lieu une théorie de la passion en général, fondée sur la nature de l'homme et envisagée en quelque façon a priori, c'est-à-dire des causes aux effets, tandis que la seconde partie et la troisième procèdent visiblement des effets à leurs causes. Mais il semble que c'est la meilleure manière possible pour échapper aux difficultés signalées précédemment.

La première partie procède par dérivations successives à partir d'une théorie générale, celle de la différence entre l'âme et le corps (art. 2). Elle construit successivement la définition de la passion (art. 27), et celle de leur principal effet (art. 40) et puis une théorie générale du pouvoir de l'âme sur le corps (art. 41 à 50). Elle a donc pour objet de construire des lois ou l'analogue de lois c'est-à-dire des règles générales instanciées par des cas particuliers. L'article 40 est exemplaire à ce point de vue :

¹ Voir p. 127 de la présente contribution.

² R. Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle* d'octobre 1645 in: AT 4, p. 326, l. 15-20 [nous soulignons].

Car il est besoin de remarquer que 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; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres¹.

Toutefois, comme dans les lettres antérieures, la définition et l'identification de la cause prochaine des passions ne suffit pas pour aller vers la connaissance de leurs particularités. La dimension apparemment aporétique de la première partie est ainsi notée au début de la seconde, mais le plus important est que la difficulté est contournée:

On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme, n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes. Or, encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales; d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets.²

L'article suivant permet de préciser quels sont les types d'effets intéressants. Ce qui est certain est que le procédé dispense Descartes de l'examen précis des modalités de l'agitation des esprits: ce qui était le point aveugle de la théorie dans les premières élaborations de 1645–1646 est rendu désormais inutile pour l'explication de l'ensemble.

Il suffit en effet à Descartes d'examiner *en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets* (art. 52), donc de décrire les modalités de saisie de l'objet. Par rapport aux textes de la correspondance, on voit que Descartes soulève cette difficulté indépendamment de la question de savoir si ce dernier est corporel et agit directement sur le sens, ou s'il est incorporel (cas de la bonne nouvelle), pour obtenir une liste de passions principales, puis un sous-ensemble de passions primitives. Les modalités de constitution de la liste des passions primitives lèvent également

¹ R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 40 in: AT XI, p. 359.

² R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 51 in: AT XI, pp. 371–372 [nous soulignons].

les apories de la lettre du 1^{er} février 1647, liées à la distinction d'un ordre intellectuel et théorique d'un côté, et d'un ordre corporel et historique d'un autre côté.

Nous proposons de voir dans l'articulation des deux procédés utilisés dans les *Passions de l'âme* un écho de l'organisation des parties II d'une part, III et IV d'autre part des *Principia philosophiæ*. La partie II des *Principia philosophiæ* décrit l'ensemble exhaustif des lois et règles qui régulent toute communication de mouvement, indépendamment de l'existence déterminée de tel monde; tandis que la partie III, dès l'art. 4, introduit une *brève description des phénomènes*, permettant, non d'expliquer *les causes par leurs effets*, mais de *choisir entre une infinité d'effets qui peuvent être déduits des mêmes causes, ceux que nous devons principalement tâcher d'en déduire*. Comme on l'a noté plus haut, les passions ne sont pas de fait des phénomènes: leur statut dans les *Principia philosophiæ*, les difficultés de la correspondance, hésitant entre le point de vue mental et le point de vue organique, l'ont montré. Mais, précisément, *l'ordre et le dénombrement des passions*, qui répondent explicitement aux difficultés antérieures, permettent de dépasser l'alternative du mental et de l'organique et de les traiter comme des phénomènes livrés dans les autres sens. Descartes peut alors, sans contradiction et sans abandonner la méthode de physique qu'il emploie ailleurs, passer de la définition générale des passions, de leur effet principal et de leur cause organique immédiate, à une description expérimentale qui lui permet de déterminer ce sur quoi portent les règles générales ainsi définies. Deux séries de phénomènes sont en présence: les premiers sont les passions éprouvées dans l'âme (l'ordre et le dénombrement des passions, art. 53 et suivants) et les seconds sont les phénomènes corporels accessibles au sens, ceux qui concernent le sang, plutôt que les mouvements mêmes des esprits, dont il n'est parlé, comme on va le voir, que par analogie, et qui s'étendent jusqu'aux signes les plus extérieurs des passions (rire, larme, rougeur, pâleur etc.). Bref, Descartes peut maintenant faire l'économie de l'examen détaillé de la *cause prochaine* des passions sur la base d'une double supposition, à savoir que les mouvements des esprits se composent comme les passions (un sentiment d'amour et de joie correspond à la composition des mouvements de l'amour et de la joie), et que les mouvements des esprits se composent comme ceux du sang dont ils sont issus.

C'est précisément cette analogie qui constitue la seconde application des méthodes de la physique employées ailleurs (*Dioptrique, Météores*) qu'il convient de signaler. Le mouvement des esprits est, dans la partie II, traité par comparaison avec le sang dont ils sont issus (voir les articles 102 à 106 pour la description des mouvements, et les articles 107 et suivants pour leur cause). Mais ce procédé analogique et la réduction à l'impossibilité qu'il implique est utilisé dès la première partie. On peut prendre comme exemple l'article 47, relatif aux *combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et supérieure de l'âme*. On sait que ces combats sont déplacés de l'âme (qui n'a pas de parties) vers la glande pinéale, selon des modalités décisives pour la théorie et la pratique des passions:

*il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la
petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant*

*être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre.*¹

Visiblement, ceci ne peut nullement être dit à partir de l'examen empirique de la physique de la glande pinéale elle-même, mais c'est, bien au contraire, l'impossibilité principielle d'expliquer autrement ce qui se passe dans le cerveau qui justifie la thèse. Plus généralement, tout ce qui est dit des esprits animaux relève de ce type d'analogie ou de comparaison et constitue une bonne application de l'article 203 de la partie IV des *Principia philosophiæ* sur la question de savoir comment on connaît les figures et les mouvements des particules insensibles: on répond par conjecture à partir des mouvements et figures sensibles.

Les travaux autour de la théorie des passions de 1644 à 1649 montrent bien comment Descartes a des difficultés non avec les principes de la science qu'il propose, mais avec leur application à un domaine non exactement prévu initialement: au fond, tout revient à adapter le donné senti des passions, dans son originalité irréductible, à articuler la théorie de la sensation externe à la conception de la nature des corps, qui, comme le rappelle la lettre à Chanut du 26 février 1649², est le seul élément assurant l'exhaustivité de la physique. Dans les *Principia philosophiæ* les passions constituaient une exception non de droit, mais de fait, en tant qu'ils étaient les seuls sentiments non décrits comme phénomènes. En ce sens, les *Passions* achèvent objectivement la physique cartésienne en traitant les phénomènes internes à la manière des phénomènes externes. Il resterait naturellement à traiter de la seconde difficulté évoquée initialement, sur laquelle s'est de fait concentrée l'ensemble de la critique à partir de Leibniz, à savoir la compatibilité de la théorie des passions avec les principes de la physique. Mais sans doute n'était-il pas inutile de tenter de comprendre comment Descartes était parvenu à ses résultats, qui, évidemment maintenant, ne peuvent en rien être assimilés à des hypothèses occultes ou à des explications verbales.

Après avoir essayé de montrer les difficultés initiales, puis la conformité méthodologique finale des *Passions de l'âme* avec les procédés utilisés ailleurs, ce qui semble donc pleinement justifier que Descartes prétende parler en physicien, l'on peut tenter de se prononcer sur la question de savoir si les

¹ R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 47 in: AT XI, p. 365, l. 4–10.

² Cf. R. Descartes, *Lettre à Chanut* du 26 février 1649 in: AT V, pp. 291–292: *La dernière est qu'il est besoin de se souvenir, en lisant ce livre, que, bien que je ne considère rien dans le corps, que les grandeurs, les figures et les mouvements de leurs parties, je prétends néanmoins y expliquer la nature de la lumière, de la chaleur et de toutes les autres qualités sensibles; d'autant que je présuppose que ces qualités sont seulement dans nos sens, ainsi que le chatouillement et la douleur, et non point dans les objets que nous sentons, dans lesquels il n'y a que certaines figures et mouvements, qui causent les sentiments qu'on nomme lumière, chaleur, etc. Ce que je n'ai expliqué et prouvé qu'à la fin de la quatrième partie; et toutefois il est à propos de le savoir et remarquer dès le commencement du livre, pour le pouvoir mieux entendre.*

résultats de l'ouvrage ne sont pas en contradiction avec les principes de conservation du mouvement et donc avec la physique générale elle-même.

Les exigences de la méthode analogique de l'article 203 de la partie IV des *Principia philosophiæ* imposent évidemment que la même physique s'applique aux petits corps insensibles comme aux grands; par conséquent, les mouvements des esprits animaux doivent être réglés comme tous les autres mouvements. La question est alors de savoir si les mouvements, dont Descartes attribue l'origine à la volonté, qui affectent la glande, puis, par sympathie¹, la totalité du corps, dérogent ou non aux règles physiques cartésiennes. Il est clair que de nombreux passages, bien connus, attribuent à la volonté une causalité physique (art. 41 à 46), décrite en analogie avec l'usage volontaire d'un organe externe. L'article 43 est particulièrement explicite à ce propos:

Article XLIII Comment l'âme peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.

Ainsi, quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée. Ainsi, quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté. Ainsi, enfin, quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet.²

On notera que, s'il y a dérogation aux lois de la physique, ce n'est pas seulement dans le mouvement volontaire, mais aussi dans l'imagination et dans l'attention. Sans entrer maintenant dans le fond du débat, nous soulignerons néanmoins que cette question n'est pas un problème pour les *Passions de l'âme* et que Descartes envisage ailleurs une solution à la question de savoir si le mouvement des esprits se conserve globalement.

Prenons le cas de la vitesse de ces esprits. Descartes note aux articles 10 et 11 qu'ils se *meuvent très vite*, ce qui est totalement imprécis; or il existe au moins un texte³ qui précise que la vitesse des esprits dans le corps des animaux est constante (*Ad motus animalium oportet notare, spiritus animales semper æque celeriter moveri, quamvis nullos excitent motus in corpore*), et qui note que, dans le flux des esprits, la *plus petite force imaginable* (*sufficit vis quam minima potest fingi*) suffit à faire aller un corps d'un côté ou de l'autre, et donc à provoquer un mouvement dans le muscle. Donc, la petite force n'ajoute pas à proprement parler de mouvement au corps, mais détourne

¹ Cf. R. Descartes, *Generation animalium* in: AT XI, p. 518, l. 3.

² R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 43 in: AT XI, p. 361

³ Cf. R. Descartes, *Generation animalium* in: AT XI, p. 518, l. 3.

un flux. La démarche est strictement identique à celle de l'article 56 de la partie II des *Principia philosophiæ*. L'article 11 des *Passions de l'âme* reste par rapport à cela vague, mais, cela sans doute, parce que Descartes n'a besoin ici que de rappeler brièvement sa physiologie pour construire ce qui est le seul enjeu, la passion comme genre de sensation.

Le passage cité de la *Generatio animalium* permet de montrer en quoi l'on est fondé, après Leibniz, à admettre que Descartes borne l'action de la glande pinéale à l'orientation du cours des esprits, et qu'il conserve donc la même quantité de mouvement dans le corps selon la manière dont il distingue, dans les *Principia philosophiæ* et dans la *Dioptrique*, le mouvement lui-même et sa détermination vers un côté ou un autre. Jean Laporte estimait qu'aucun texte cartésien ne venait confirmer l'interprétation *charitable* de Leibniz – même si, au demeurant, ce dernier réfute remarquablement la possibilité d'une action sur la seule direction des esprits¹. Bien au contraire, il nous semble que, vraie ou fausse, cette doctrine, ne constitue pas non plus une région d'exception: le cas d'un corps flottant et mu, quelle que soit sa grandeur, par une très petite force, est exactement décrit dans la deuxième partie des *Principia philosophiæ*.

¹ Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris 1945, p. 246.