

**FORMATION CONTINUE 2008-2009
ACADEMIE DE NANTES**

**UN THEME, UN TEXTE
DESCARTES
*LES PASSIONS DE L'ÂME***

Cette ressource est le compte rendu d'un stage de formation continue qui eut lieu les 14 et 15 mai 2009 à Nantes. Monsieur Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional accueillait Monsieur Pierre Guenancia, Professeur à l'Université de Bourgogne, spécialiste de la pensée de Descartes, pour la conduite de ces deux journées de travail.

Le **plan** de cette ressource est le suivant :

I. Introduction.

II. Conférence inaugurale de M. Elie : l'objet même des *Passions de l'âme* : la définition de l'homme comme union de l'âme et du corps ; quelques remarques sur la structure de l'ouvrage.

III. Questions et réponses.

IV. M. Elie : Considération des trente premiers articles de la première partie du traité des *Passions de l'âme*.

V. Conférence de M. Guenancia, centrée sur le thème de l'*admiration*.

I. Introduction.

Monsieur Elie souhaite la bienvenue aux stagiaires et précise tout d'abord les contours de ce stage qui a pour objet l'étude suivie de l'œuvre philosophique dans nos différentes classes terminales. Une œuvre a pour caractéristique d'élaborer son problème, élémentaire et donc radical. Elle construit les éléments rationnels qui vont permettre d'instruire ce problème.

Comment comprendre l'étude suivie de l'œuvre, dans nos classes ? L'œuvre peut être étudiée très tôt dans l'année, dès lors qu'elle renvoie aux différentes notions du programme. L'examen de l'œuvre peut être articulé au développement du cours très tôt dans la progression annuelle. L'œuvre n'est donc pas ce qui vient se surajouter au cours : c'en est un des piliers. De ce point de vue, la brièveté de l'œuvre n'apparaît pas un critère pertinent pour le choix de celle-ci.

Dans le cadre de ce stage, nous travaillons cette année le traité des *Passions de l'âme*, de Descartes, avec l'aide de M. Pierre Guenancia, qui a renouvelé l'approche de la sensibilité chez Descartes. Il examinera dans ce stage le thème de l'*admiration* dans ce traité cartésien. Monsieur Elie propose d'intervenir préalablement sur la première partie du traité des *Passions de l'âme* en développant la question de l'union de l'âme et du corps comme définition de l'homme.

Dans la mesure où on la considère comme scientifiquement périmée, la première partie des *Passions de l'âme* est souvent négligée. On en arrive donc assez directement aux

passions de l'âme et à la thématique célèbre de la générosité. Il est pourtant possible d'inscrire la réflexion non pas d'abord dans la morale (et donc dans la générosité comme vertu) mais dans une optique naturaliste et anthropologique. Il n'y a pas opposition entre ces deux champs, mais c'est à partir de la physiologie que l'on peut aborder la morale et répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » Or, très souvent, dans nos cours, nous oublions un peu ce Descartes-là... En effet, le dualisme des substances, le Descartes des *Méditations métaphysiques*, nous font beaucoup parler du *cogito* et beaucoup moins de l'homme, ce qui ne va pas de soi.

II. Conférence inaugurale de M. Elie : l'objet même des *Passions de l'âme* : la définition de l'homme comme union de l'âme et du corps ; quelques remarques sur la structure de l'ouvrage.

1) L'objet même des *Passions de l'âme* : la définition de l'homme comme union de l'âme et du corps.

Le traité des *Passions de l'âme* est considéré comme le traité de morale de Descartes, et donc comme l'équivalent de sa « morale définitive ». L'ouvrage *Les passions de l'âme* est ainsi tenu pour le traité qui complète et corrige la fameuse « morale provisoire ». Mais que signifie « provisoire » ? Cette expression ne peut-elle être reliée au « *provideo* » stoïcien, c'est-à-dire à une provision nécessaire sur le chemin de la vie ? Dans cette perspective, « provisoire » ne renvoie pas nécessairement uniquement à de l'éphémère ou à du transitoire.

L'objet du traité des *Passions de l'âme* n'est de surcroît pas réductible à la question « Que dois-je faire ? » Le verbe « devoir » n'est pas très usité dans cette œuvre alors que « pouvoir » et « vouloir » sont bien davantage utilisés. On y traite du pouvoir de la volonté, et donc de la question de la liberté de la volonté. En définitive, l'orientation morale est la fin du traité des *Passions de l'âme* bien plus que son objet. On peut d'ailleurs insister sur le fait que la question morale est davantage la *fin* que l'*objet* du traité des *Passions de l'âme* en lisant le dernier article de l'ouvrage, à savoir l'art. 212, intitulé « Que c'est d'elles seules [les passions] que dépend tout le bien et le mal de cette vie. » Dans le traité des *Passions de l'âme*, la morale se dit plus en termes de bonheur que de devoir, même s'il n'y a pas de stricte opposition entre ces deux domaines.

Lisons le début de l'art. 1 : « Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. » [fin de citation]

L'objet est ici la nature même des passions. On peut en effet se référer au sous-titre de l'ouvrage : « Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme ». Examiner les passions en général, c'est éclairer *toute* la nature de l'homme car les passions mettent en jeu l'âme et le corps qui ne sont compréhensibles que par leur union. Par là même, traiter des passions, c'est traiter de l'homme comme union de l'âme et du corps.

2) Quelques remarques sur la structure de l'ouvrage.

a) Retour sur les trois parties du traité des *Passions de l'âme*.

L'ouvrage est composé de trois parties :

Dans la **première partie** est proposée une définition de la passion à partir de l'examen des fonctions respectives du corps et de l'âme.

La **deuxième partie** développe la classification des passions principales à partir de l'examen des six passions primitives.

Dans la première partie, l'accent porte d'abord sur le corps comme cause suscitant les passions en l'âme ; ensuite, Descartes rend compte des passions comme passions de l'âme.

Ceci permet de s'opposer à une lecture hâtive qui écarte trop vite la première partie en disant qu'elle est centrée sur le corps tandis que la seconde aborderait l'âme ; en fait, chacune de ces deux parties aborde aussi bien le corps que l'âme, ces deux parties constituant en elles-mêmes une sorte de petit ouvrage [ce qui est utile pour la conduite de nos leçons].

La première partie va du corps à l'âme ; la deuxième fait d'abord porter l'accent sur ce qui permet de considérer les passions comme des passions *de l'âme* - à savoir que les passions sont des pensées – avant d'en revenir au corps.

Dans la deuxième partie, l'accent placé sur l'âme correspond à la classification des six passions primitives (de l'art. 51 à l'art. 111) ; le retour au corps s'effectue de l'art. 112 à l'art. 136 ; les art. 137-148 constituent une transition vers la troisième partie : l'objet de ce passage est l'usage des cinq passions primitives (l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse), la sixième passion qu'est l'admiration ayant déjà été abordée dans les art. 70-72, et les art. 75-78.

Dans ces deux premières parties, l'objet est l'*union*. Effectivement, jamais l'on ne peut distinguer au nom d'une distinction réelle (et non d'une distinction de raison) l'âme et le corps.

La **troisième partie** considère les passions particulières. Pourquoi adopter ce titre, « Des passions particulières » ? Une hypothèse peut être envisagée : il ne s'agirait pas tant, autour de l'estime de soi, de dégager des passions non encore analysées par la première partie que de dégager le *remède* général à toutes les passions, ce qui ne laisse pas de poser problème, dans la mesure où toutes les passions sont bonnes. Précisément, le « remède » réside dans la reconnaissance du fait que toutes les passions sont bonnes. Ou plutôt : le « remède » est dans la connaissance de ce qui fait leur réelle valeur.

On peut alors confronter la pensée de Descartes à celle des stoïciens, pour qui les passions sont à combattre. En effet, pour les stoïciens, c'est le désir qui est positif : les passions sont bien à combattre. Pour les stoïciens, le désir est le prolongement de l'*hormè* ou tendance à se projeter vers ce qui convient. À l'inverse, ce qui fait le mal est l'amplification de l'imagination.

Dans ce débat, Descartes opère un glissement du désir à la passion. Ce ne sont pas les passions qui sont mauvaises ; elles relèvent de l'institution de la nature. C'est l'affaire de notre pensée que d'être capable de connaître et de reconnaître cette bonté des passions pour lutter contre certains ébranlements psycho-physiologiques produits par elles. L'art. 212 aborde ainsi la connaissance de ce qui peut faire le bonheur ou le malheur de l'existence humaine.

b) Production de deux hypothèses de lecture.

Après considération de ce cheminement général, deux hypothèses peuvent être produites : une qui concerne le problème et l'enjeu, l'autre qui propose à partir du problème une sorte de fil directeur éclairant le mouvement de l'œuvre, comme si une méthode unitaire était à l'œuvre dans l'ouvrage lui-même.

Première hypothèse, centrée sur le problème et l'enjeu du traité des *Passions de l'âme*.

Comment exercer ou conforter la liberté conçue comme pouvoir sur soi, ou pouvoir de constitution d'un soi ? Le soi n'est pas donné : il a à se produire, à se réaliser par l'exercice continu qu'est l'existence. Mais, alors, deux écueils symétriques sont à éviter :

. d'une part, négliger le fait présenté par l'art. 1 comme fait d'évidence et d'expérience, à savoir que l'âme n'est pas logée dans le corps comme un pilote en son navire. Cette négligence équivaudrait à la négligence du fait de l'union lui-même : certes, ce fait de l'union est composé, mais il s'agit d'une idée simple. Négliger l'union : telle est l'erreur des Anciens (cf. art. 1) qui ont surestimé le spiritualisme. Les remèdes des Anciens pour les passions concernent en réalité des « anges ».

. d'autre part, négliger les écueils métaphysiques de la raison méditante. L'âme relève de deux régimes de réalité distincts, à savoir la substance pensante et la substance étendue. On ne peut expliquer cette différence d'essence que par des principes différents : le corps relève d'une causalité mécanique et de composantes matérielles (les composantes corporelles) ; l'âme est une causalité intelligente et intentionnelle, qui implique le pouvoir d'une liberté. Le problème est donc posé. La solution de facilité consisterait à dire : Descartes ne parle pas de la même chose dans les *Méditations métaphysiques* et dans les *Passions de l'âme*. Il n'y aurait donc pas de contradiction, mais une évolution.

Expliquer les passions conduit nécessairement à éclairer leur mécanisme, et donc à traiter les passions en physicien, mais également à s'interroger sur leur sens et sur leur valeur. Descartes cherche à éclairer la valeur et la nature de la passion, à éclairer la valeur que l'âme peut lui conférer, et donc la valeur que l'âme peut elle-même se conférer. Mais alors, comment sortir des deux écueils ?

Cf art. 211 : « Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant. Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer. Mais, parce que j'ai mis entre ces remèdes la préméditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints, [...] » [fin de citation]

La solution est dans un pouvoir de « séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints [...] » [fin de citation]. Autrement dit, la solution réside dans un exercice de séparation au sein même de l'union. Dès lors, comment opérer cette séparation tout en restant dans l'union ? Pour l'âme, il n'est pas possible de quitter cette vie, son corps ; mais une possibilité de séparation provisoire est envisageable, par exemple dans la méditation.

On pense alors à la question du *De anima* d'Aristote : l'âme peut-elle vivre de manière séparée (*aplos*) ? De ce point de vue, le *De anima* est le portique de la métaphysique, la préface des traités naturalistes. L'âme peut peut-être vivre de manière séparée selon Aristote, dans la mesure où l'âme qui se pense elle-même diffère de l'âme en rapport avec la *fantasia* et donc avec le corps.

« Séparer en soi dans l'union » est à penser à rebours de deux extrêmes. Cette formule est ainsi à penser, d'une part, contre l'excès de spiritualisme qui engendrerait une vision

désincarnée de l'homme, dans l'ordre de l'acosmisme ; elle est d'autre part à penser contre la réduction de l'âme à une partie matérielle du corps, dans le sillage d'un naturalisme intégral à proscrire : si en effet on matérialise l'âme, on perd la volonté libre, on perd le pouvoir de séparer en soi ce qui appartient à la matière de ce qui appartient à l'esprit.

Dans ces conditions, on saisit mieux l'importance du sous-titre de la première partie, qui en appelle à « toute la nature de l'homme », mais rien qu'à (« mais seulement », dit Descartes) la nature de l'homme. Simplement, l'usage des passions pour la liberté est à l'œuvre dans toute une vie :

cf. art. 211 : « j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvements excités dans le sang par les objets des passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau et de la disposition des organes, encore que l'âme n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé. Ainsi plusieurs ne sauraient s'abstenir de rire étant chatouillés, encore qu'ils n'y prennent point de plaisir. Car l'impression de la joie et de la surprise, qui les a fait rire autrefois pour le même sujet, étant réveillés en leur fantaisie, fait que leur poumon est subitement enflé malgré eux par le sang que le cœur lui envoie. Ainsi ceux qui sont fort portés de leur naturel aux émotions de la joie ou de la pitié, ou de la peur, ou de la colère, ne peuvent s'empêcher de pâmer, ou de pleurer, ou de trembler, ou d'avoir le sang tout ému, en même façon que s'ils avaient la fièvre, lorsque leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de quelqu'une de ces passions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions, c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader beaucoup plus faibles. » [fin de citation]

Cet exercice est difficile. Descartes n'est pas le philosophe du pur esprit, ou du pouvoir absolu de la conscience sur notre corps et même sur notre pensée. Le problème des conditions de possibilité de la séparation en soi implique le problème du rapport entre la nature et cette seconde nature qu'est la coutume ou l'habitude (qui renvoie aux humeurs, tempéraments, *hexeis*, dispositions). La coutume n'est-elle que la continuation de la nature, ou une couche de signification qui peut se greffer sur la nature soit mécaniquement, soit volontairement ?

Ce cheminement a un vaste empan sur les notions au programme, dans la mesure où il rencontre le **temps**, le **désir**, **matière et esprit**, **la raison et le réel**, **la vérité**, **la morale**, etc.

Deuxième hypothèse : il s'agit d'une hypothèse interprétative sur le mouvement général de l'œuvre : n'y a-t-il pas dans l'œuvre cet exercice *en acte* de la séparation en soi et au sein de l'union de l'âme et du corps ? Il s'agirait alors de traiter des passions en *physicien*, sans perdre de vue que les passions sont des passions *de l'âme*, d'où l'insistance sur l'union et donc d'abord sur le corps, autrement dit sur les mécanismes naturels qui produisent les passions. D'où une recherche sur les actions corporelles susceptibles de produire des affections, sans intervention de l'âme ou avec intervention passive de l'âme (les « idées reçues », par exemple).

La première partie du traité des *Passions de l'âme* place l'accent sur le corps, mais ce constat se heurte assez vite à une double limite :

. Même pour expliquer comment des mécanismes corporels peuvent avoir pour effet des passions de l'âme, il faut faire intervenir muscles, nerfs, esprits animaux, mais encore quelque chose comme le siège corporel de l'âme, c'est-à-dire le centre nerveux de tout ce

mécanisme : la glande pinéale. L'âme est ainsi comprise comme faisant organiquement partie d'un tout, dans l'ordre de l'union de l'âme et du corps.

. Il est difficile d'envisager le corps du point de vue de l'union : cf. art. 30 :

« Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. » [fin de citation]

Cet extrait montre que l'on ne se situe pas dans la définition du corps donnée dans les *Principes de la philosophie*. On a ici affaire à un corps un et en quelque façon « indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux » [fin de citation] : on a donc affaire à un *organisme*. On peut sur ce point se reporter à un extrait de la première des deux lettres au père Mesland du 9 février 1645 (la deuxième, qui a pour objet la liberté d'indifférence, sera évoquée à la fin de cette ressource) :

« Premièrement je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions par après que le corps n'est plus totalement le même, ou *idem numero* [le même, numériquement]. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union. Car il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure ; en sorte qu'ils ne sont *eadem numero* [les mêmes, numériquement], qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi, qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des parties de notre corps, qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens-là, il est indivisible : car, si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom de corps en la 1^{re} signification, mais non pas en le prenant en la 2^e ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. Enfin, quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme. » [fin de citation]

En d'autres termes, de la même manière que l'âme pensée en union avec le corps, le corps n'est pas ici le corps en général mais le corps uni à l'âme, soit une idée *simple*, quoique sa réalité soit l'union de deux éléments.

Considérons alors un extrait de la lettre à Elisabeth, du 28 juin 1643 :

« Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. » [fin de citation]

Concevoir l'union de l'âme et du corps, c'est concevoir les deux choses unies comme une seule et même chose ; cela dit, la possibilité de distinction de ces deux choses (sans laquelle il n'y a pas de liberté possible) est préservée.

III. Questions et réponses.

Question n°1 :

Comment comprendre la formule de la première lettre à Mesland du 9 février 1645 d'après laquelle l'âme informe le corps ?

Réponse :

On présente souvent l'âme comme un principe radicalement distinct du corps comme matière. Dans le sillage d'un aristotélisme schématisé, on instaure une nette séparation entre forme et matière. Or, cette présentation est défectueuse car, ainsi que le précise Aristote dans le *De anima*, ce n'est pas n'importe quelle forme qui peut informer n'importe quelle matière. L'âme est l'entéléchie du corps vivant si bien que les dimensions de séparation restent intégrées au vivant (même Dieu, en tant que pensée qui se pense elle-même, doit pouvoir vivre et jouir de la vie qu'il est au plus haut point). Dans cette optique, l'idée d'une séparation radicale entre matière et forme est discutable.

Selon Descartes, le corps dont il est question n'est pas le corps en général : c'est un corps profondément uni à une âme. Alors : l'unité indivisible du corps est-elle liée à une *information* ? En fait, ce corps n'est plus le même du fait qu'il est joint à une âme.

En définitive, l'idée d'information du corps par l'âme peut et doit être précisée :

. Selon Aristote, il n'y a pas de structuration depuis l'extérieur d'une matière totalement indéterminée.

. Selon Descartes, dans cette lettre théologique adressée à Mesland, on parle d'« information » dans le contexte de la transsubstantiation, mais pas dans le traité des *Passions de l'âme* car on se situe alors dans un contexte scientifique.

Le simple fait de l'union transforme le corps : c'est en ce sens que l'âme « informe » le corps selon Descartes. Et n'oublions pas qu'en un sens, le corps « informe » l'âme.

Question n°2 :

La note n°1 de la p. 548 de l'édition Alquié (tome III) parle d'une différence entre la première lettre à Mesland du 9 février 1645 et le traité des *Passions de l'âme*, qui aborderait la thématique du « corps machine ».

Réponse :

Dans le traité des *Passions de l'âme*, on ne distingue pas la machine *puis* la pensée : il ne s'agit donc pas d'un problème de temporalité. On ne se situe pas dans le « mécanisme des

dieux », on ne prétend pas participer à leur « secret de fabrication » : on est dans l'institution de la nature, que l'on accueille comme telle.

De surcroît, le corps est bien conçu comme une unité organique dans l'art. 30.

Enfin, à propos du mécanisme cartésien, il faut bien comprendre qu'il peut intégrer l'idée de finalité.

En définitive, si le corps est une machine, celle-ci est tellement composée qu'elle en est paradoxalement une et indivisible. Et en ce qui concerne le problème de l'émergence de la pensée, il convient d'en revenir à l'enfant, et même à l'embryon. Ce Descartes-là, qui interroge la nature de l'embryon, est un Descartes « charnel », bien différent du Descartes « coupé du sensible » que nous dépeignons parfois dans nos leçons, lorsqu'elles cheminent au moyen des seules *Méditations métaphysiques* (surtout lorsque nous isolons de leur mouvement d'ensemble les deux premières).

Question n°3 :

Est-ce l'âme qui fait l'unité du corps ?

Réponse :

L'âme n'a qu'une fonction (qu'un attribut) : la pensée. La pensée peut-elle engendrer des corps ? Le corps peut-il engendrer de la pensée ? Non, contre Changeux.

Rappelons que l'on ne se situe pas dans la « mécanique des dieux ». On en reste à l'institution de la nature. Le monde est donné : on ne rentre pas dans la « fabrique » des dieux.

Mais l'âme est-elle un principe actif ou une puissance spirituelle susceptible d'informer la matière ? On ne trouve pas cela chez Descartes. L'excès de spiritualisme relève de la rêverie : cf. art. 1 : « ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart, si peu croyable » [fin de citation].

On ne peut donc pas soutenir la thèse qui consisterait à faire de l'âme cartésienne une sorte de *deus ex machina*.

Question n°4 :

Comment constituer une physiologie du corps humain distincte du simple mécanisme ?

Réponse :

Tel est l'objet de la première partie du traité des *Passions de l'âme*. C'est avec des constituants matériels que l'on va rendre compte du corps de l'homme : du sang, des muscles, des boyaux, et les esprits animaux qui, rappelons-le, ne sont que des corps.

La première partie du traité des *Passions de l'âme* ne commence pas par l'anatomie mais par la physiologie : cette première partie consiste dans une étude des différentes **fonctions** du corps, étude qui permet de revenir aux organes et aux constituants. Pour autant, on se situe tout de même dans un mécanisme. L'explication mécaniste et matérielle accueille l'idée de finalité interne. Se dessine ici l'idée d'une auto-finalité dont on ne rend compte que par un modèle mécaniste. L'exemple cartésien de la montre [art. 6, commenté un peu plus loin dans cette ressource] est ici fructueux : Gilbert Simondon [sur ce point, consulter sur ce même site académique le compte rendu du stage de formation continue consacré en 2008-2009 à « La technique »] parlerait dans ce contexte d'« auto-adaptation » : le modèle mécaniste confère à la machine un principe de fonctionnement interne qui vise sa propre permanence dans l'existence.

Question n°5 :

D'un point de vue cartésien, quelle est alors la différence entre l'homme et l'animal ?

Réponse :

L'homme a rapport à l'infini, ce qui est la première barrière vis-à-vis de la machine. On pourrait également considérer que les animaux n'ont pas de passion, même s'ils possèdent tous les dispositifs pour les produire.

Descartes donne au mécanisme ses lettres de noblesse en conférant à ce qui est mécanique la capacité d'intégrer une réalité capable d'une résistance à son propre fonctionnement (autrement dit : la capacité d'intégrer ce qui lui est utile ou pas).

De manière complémentaire, précisons enfin que, pour Descartes, l'inanimé ne signifie pas l'inerte, point sur lequel nous reviendrons brièvement en commentant l'art. 4.

Question n°6 :

Pourquoi refuser que les animaux constituent des organismes ?

Réponse :

Il n'est pas possible de démontrer l'existence d'une âme (comme possibilité de produire des pensées) chez les animaux. Le corps joint à l'âme est un organisme quasi-indivisible. L'âme est liée à des éléments structurels du corps, mais cette unité quasi-indivisible est reliée à une certaine conception du corps (d'après laquelle je suis mon corps, mais je suis moi par-delà les modifications du corps). On ne trouve pas chez Descartes les éléments qui permettraient d'affirmer que l'animal se perçoit comme un *soi* indépendamment des changements du corps.

Le corps de l'animal est une machine si composée qu'elle dépasse la montre la mieux composée. Mais il n'y a pas qu'une différence de degré : il existe malgré tout une différence de nature, notamment à partir de la liberté. On peut sur ce point se référer aux deux sens de « volonté » dans l'art. 18.

La fonction de l'âme est de penser ; cette fonction définit son essence. L'âme n'est donc pas un principe de production du vivant. Pour autant, on a besoin de la glande pinéale comme siège de l'âme pour expliquer les mouvements corporels. Et, « à l'envers », il n'est pas sûr que l'institution de la nature n'ait pas déjà donné une sorte de première signification à un certain nombre de nos conduites et de nos pensées, même sans l'âme. Par exemple, le réflexe est sinon « intelligent », tout au moins orienté. Il y a des significations immanentes aux dispositifs corporels : « prendre ses jambes à son cou » en cas de danger précède utilement la délibération. Par là même, le sens n'est plus simplement la convenance. L'organisme est institué non seulement pour vivre, mais encore pour bien vivre (Aristote), ce qui pose la question de l'âme, et donc de l'homme. Qu'est-ce qu'un homme ? D'emblée, une union âme/corps. Ensuite, plus l'on progresse dans le traité des *Passions de l'âme*, plus l'on s'interroge sur la perspective morale et donc sur la *conduite*. L'étude de la nature précède ainsi la question de savoir si l'on doit corriger la nature.

IV. M. Elie : Considération des trente premiers articles de la première partie du traité des *Passions de l'âme*.

Art. 1 :

Un « déblaiement » épistémologique radical s'y effectue. Le rejet des Anciens procède d'une critique de leur connaissance à la fois lacunaire (cf. « peu de chose ») et fantastique (cf. « si peu croyable »).

Descartes insiste sur la question de la dénomination : cf. le titre de l'article : « Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard ». Le problème est celui du ou des sujets des passions mais aussi bien des actions.

Remarquons que le terme « nouveau » a rapport à l'étonnement et à la surprise.

Art. 2 :

Si l'art. 1 traite de la détermination des objets et des sujets, l'art. 2 nomme ces deux sujets. C'est à l'âme que sont rapportées les passions. L'autre sujet est le corps : il agit le plus immédiatement contre notre âme du fait de l'union. Tout est donc baptisé dès l'art. 2, mais ces deux sujets nécessitent un éclairage de l'union. Précisément, exercer la séparation implique de distinguer ce qui relève des fonctions respectives de chacun des deux sujets pourtant indissociablement présents en nous. D'où la question de la méthode :

Art. 3 :

Cet article déploie la relation à la méthode. Descartes y fait référence à une « auto-expérimentation » : on se sent comme machine et comme liberté. L'expérimentation de soi permet de penser l'âme et le corps comme régimes d'être distincts. Je n'ai donc pas à expliquer par l'âme ce qui peut être expliqué par le corps (on pense alors à la connaissance spinoziste de ce que peut le corps et à Kant, pour la critique de la faculté de juger téléologique). Il y a dans l'union une expérimentation de soi et, toujours dans l'union, une capacité de distinguer chacun des deux éléments.

Ce dualisme est-il fondé ? Cet article présuppose en général les œuvres précédentes de Descartes et, en particulier, la distinction des substances étendue et pensante, au nom d'un principe d'économie. De surcroît, Descartes va très loin dans l'approche psychophysologique des passions. On conserve de Descartes l'image du dualiste sans assez revenir à ce Descartes scientifique.

Art. 4-16 :

Ces articles concernent les fonctions du corps seul, c'est-à-dire la part d'automate en nous.

L'art. 4 est une présentation synthétique de la distinction des fonctions. On y évoque les propriétés spécifiques des corps, y compris inanimés : la chaleur et le mouvement.

L'inanimé n'est pas l'inerte ; « inanimé » se dit d'un corps non joint à une âme, « inanimé » correspond donc à une partie de la substance étendue. Ce passage permet une dissociation entre l'idée de corps en général et notre corps joint à une âme. Les propriétés spécifiques de l'âme sont bien entendu les pensées.

À partir de cette présentation synthétique, Descartes développe une série de conséquences :

L'art. 5 montre que négliger la distinction des fonctions respectives du corps et de l'âme entraîne l'erreur des théories anciennes. Cette erreur (ou plutôt : la première cause de l'erreur des sagesse anciennes) consiste bien dans le fait de négliger la distinction des fonctions respectives de l'âme et du corps : on attribue la privation de mouvement (la mort du corps) à l'âme, qui aurait déserté le corps.

L'art. 6 établit que la mort ne survient jamais par la faute de l'âme. L'exemple de la montre témoigne d'un strict mécanisme, qui n'exclut cependant pas l'idée de finalité interne. L'âme comme principe spirituel intègre à sa définition la propriété d'être à soi-même le principe d'un certain nombre de ses actions. Mais ce principe interne se doit d'être corporel. On va donc étudier un corps pourtant purement corporel à partir de ses fonctions. On a donc affaire à une finalité immanente au corps lui-même. Certes, l'automate se meut par lui-même ; mais, dans le contexte, cela signifie qu'il y a une certaine capacité à être principe de soi.

L'art. 7 présente des constituantes des parties du corps. On est ici en présence d'un résumé du *Traité de l'homme*, dans la logique spécifique du traité des *Passions de l'âme*. La présentation synthétique des constituants élémentaires du corps chemine du sang aux esprits animaux qui permettent, via la théorie de Harvey, de rendre compte du mouvement interne du corps humain.

On n'a pas besoin d'une âme nutritive pour rendre compte de la nutrition, on n'a pas besoin d'une âme sensitive pour rendre compte de la perception. La motricité des membres est clarifiée à partir du rôle majeur du muscle ; avec les muscles, travaillent les nerfs et les esprits animaux.

Remarque : les nerfs sont des « petits filets » qui contiennent « un certain air ou vent très subtil » [fin de citation] : cf. la deuxième *Méditation Métaphysique*, et la critique de la conception traditionnelle de l'âme (reliée à un certain aristotélisme) qu'elle contient.

Pour parler de la matière, on peut penser différents types d'états. Ces constituants sont nécessaires à l'une des deux fonctions du corps vivant : l'équilibre à l'échelle de l'organisme tout entier. Les organes sont liés à ces constituants. Le cheminement est le suivant : on traite de la fonction ; on explique alors quels sont les organes qui sont requis pour assumer cette fonction.

L'art. 8 prolonge cette orientation. Le principe corporel qui rend possible toutes ces fonctions reste dans l'ombre. On recherche alors ce principe : c'est une chaleur interne et continue, alimentée par le « feu » comme « principe corporel de tous les mouvements de nos membres » [fin de citation].

Remarque : ce passage fait penser aux textes de Canguilhem consacrés aux écluses, à l'irrigation. On peut aussi penser à Claude Bernard, dans la mesure où cet article préfigure en quelque sorte l'idée de milieu intérieur homéothermique.

Les **articles 9 et 10** abordent les produits de la thermodynamique du cœur. Deux choses sont produites : l'équilibre dynamique interne du corps ; la raréfaction à l'origine des esprits animaux. Le premier produit est examiné dans l'art. 9, avec le mouvement du cœur lui-même ; le deuxième produit est considéré dans l'art. 10 (intitulé « Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau »).

Cf. le début de l'art. 10, qui parle des « plus vives et des plus subtiles parties du sang » [fin de citation], ce qui fait penser au vent très subtil de la deuxième *Méditation Métaphysique*.

L'art. 10 se situe dans la continuation d'un modèle strictement mécaniste et physique. La « composition » qui y est évoquée est une disposition (géométrique). L'art. 10 explique comment se diffusent les mouvements dans le corps : il y a production des esprits animaux par raréfaction, et ces esprits ne sont bien que des corps.

L'art. 11 explique le mouvement des muscles ; il aborde le rôle général des esprits animaux dans ces mouvements. Cet article explicite donc l'art. 7.

Les esprits animaux viennent augmenter la masse des esprits animaux déjà présents dans un muscle. On assiste ainsi à la mise en communication des éléments constitutifs qui sont les « soldats » de l'unité organique. Qu'on ne s'y trompe pas : il s'agit là d'intuitions biologiques de premier plan. [à l'inverse des médecins de Molière (cf. *Le médecin malgré lui*, *Le malade imaginaire*) ; la médecine est l'un des objets fondamentaux du rationalisme classique]

Un collègue demande si l'on ne peut voir en Descartes un précurseur de l'évolutionnisme. Pour répondre, M. Elie attire l'attention des stagiaires sur la différence de nature entre l'homme et l'animal. N'y a-t-il pas un certain créationnisme chez Descartes ? De surcroît, à l'époque de Descartes, la science devient une entreprise collective, et Descartes dit lui-même qu'il n'aborde que les principes. Enfin, Descartes serait avant tout un penseur du bonheur, et l'on ne peut sans doute être présent sur tous les fronts. Ou alors : ne peut-on pas

soutenir le point de vue selon lequel, pour emprunter le vocabulaire de Simondon, Descartes se situerait plutôt du côté de la genèse et de l'évolution des idées techniques ? [cf. sur ce même site académique le compte rendu du stage de formation continue consacré à « La technique » en 2008-2009]

L'art. 12 s'intègre à la question de savoir comment l'on passe des principes généraux à la diversité. On ne peut pas énumérer l'infinie diversité des mouvements, alors on retourne aux principes (ce refus rappelle le refus cartésien d'énumérer toutes les opinions dans la première *Méditation Métaphysique*, dans la mesure où le plus approprié est d'aller directement aux principes de nos idées).

La première grande action propre au corps consiste dans l'ensemble des mouvements internes à l'organisme ; dans cet article est considérée la deuxième grande action propre au corps, à savoir la diversité des mouvements excités par leurs objets. Le modèle est ici la *Dioptrique* et son rapport au monde extérieur. Seul le mouvement local peut rendre compte de la communication avec le monde extérieur. Pour reprendre le vocabulaire de Simondon, ce dont on parle n'est pas seulement une machine thermodynamique, c'est une machine à information.

Certes, on peut parler de « saut », à propos de la position des phénomènes, mais cette démarche est la seule manière claire et distincte en ma possession pour les modéliser. Dans cette optique, la critique merleau-pontyenne de la *Dioptrique* gauchit le cartésianisme. La nature n'est peut-être pas intelligible, mais Descartes propose un modèle intelligible. On peut ici se référer à la sixième des *Règles pour la direction de l'esprit*, consacrée à la distinction de l'absolu et du relatif. « Absolu » et « relatif » sont des termes qui n'ont de sens que dans la mise en série qu'on en fait. Pierre Guenancia, dans son *Descartes* (éd. Bordas, 1986, repris dans *Lire Descartes*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000) développe ainsi l'image du voyageur sans bagage, pour préciser qu'il n'y a pas d'ordre dans l'être : on commence donc par la raison. On ne parle que de la lumière *conçue*.

Deux remarques à propos de l'action des corps extérieurs :

- . La communication par transfert mécanique produit des mouvements divers : à la diversité des objets correspond en nous la diversité des mouvements ;

- . Cette action mécanique produit deux types d'effets :

- . Dans le corps seul : tous les mouvements qui se font sans l'intervention de l'âme (art. 13). Le premier type d'effet produit par des actions mécaniques est celui de ces mouvements « réflexes », sans intervention de l'âme et même malgré l'âme.

- . Deuxième effet : dans le corps joint à l'âme. En l'âme jointe à un corps ou dans le corps joint à l'âme, cette action mécanique produit des représentations et des sentiments. Il s'agit de mouvements médiatement produits dans le cerveau, d'impressions qui deviennent des images. Dans l'âme, ces images vont devenir des figures. Mais, en même temps, ces représentations sont des sentiments. Il y a ainsi une disposition naturelle du corps à résoudre les problèmes de la vie sans faire intervenir la volonté.

Remarque : là encore, on peut songer à Simondon selon qui, en règle générale, l'animal n'a pas besoin de la pensée pour vivre, tandis que pour l'homme, c'est l'inverse ; certes, il y a continuité de l'un à l'autre, mais il y a également possibilité de régimes d'être distincts : cf. le transindividuel chez Simondon, cf. également Durkheim qui voit en l'être social une nouvelle dimension d'être.

La machine de notre corps est composée. Il s'agit d'une machine informée.

Les **articles 14 et 15** abordent une deuxième cause, interne : l'inégale agitation des esprits animaux. Cette deuxième cause renvoie à la diversité des parties (plus ou moins grosses, plus ou moins subtiles) des esprits animaux. On pense alors aux noires vapeurs de la

bile de l'insensé dans la première *Méditation Métaphysique*, et l'on pense également à la théorie des humeurs.

L'art. 16 propose une approche de la disposition, non comme disposition d'esprit, mais comme disposition corporelle. Cet article conclut le deuxième mouvement de la première partie, sur le mode d'une tentative d'éclairage de l'habitude en un sens physique et corporel. Il s'agit de dire une manière qu'a l'expérience de s'inscrire physiquement dans le corps. Il y a donc bien une inscription physique dans le corps : les changements qui sont produits par les mouvements internes et externes possèdent bien une certaine inscription. Ce processus est naturel (il ne relève pas de la volonté) : le corps acquiert de lui-même une sorte de « mémoire du corps ». Par conséquent, la volonté va se heurter à des mécanismes corporels, dans la mesure où le cours des esprits animaux s'oriente vers tel ou tel organe (par exemple : « prendre ses jambes à son cou » en cas de danger). On est donc en présence d'une certaine sagesse du corps. Cela dit, je peux prendre une araignée pour une mygale...

On s'oriente ici vers la notion de *tempérament* (de l'*hexis* à la vertu, pour suivre Aristote) : être plus ou moins peureux, par exemple. Le cours habituel que suivent les esprits animaux met le corps dans une certaine *disposition*.

L'art. 17 traite des fonctions de l'âme. Certes, il n'y a en définitive qu'une fonction de l'âme, celle de penser, mais il s'agit dans ce contexte d'envisager la pensée sous toutes ses formes. Cet article chemine à la manière d'un tableau dichotomique : il y a deux genres de pensées, les actions de l'âme et les passions de l'âme ; les actions de l'âme sont les actions de la volonté et désignent ainsi toutes nos volontés ; les passions de l'âme sont des pensées, reçues en nous des choses dont l'âme a la représentation, ce sont des perceptions ou des connaissances.

L'art. 18 examine la volonté. Descartes y distingue les actions de l'âme sur elle-même (se représenter Dieu, vouloir l'aimer ; ou alors : la méditation) de l'application de l'âme au corps (ex : je veux me promener ; cf. l'objection de Gassendi ; à la fin de l'art. 18, Descartes écrit « il suit que » [fin de citation] : l'âme est bien une cause, mais pas dans un sens matériel, il ne s'agit pas d'une cause mécanique).

L'art. 19 considère la perception. Celle-ci est soit causée par l'âme, soit causée par le corps. La perception causée par l'âme implique l'aperception comme conscience de vouloir quand on veut.

L'art. 20 développe un second exemple de perception causée par l'âme ou de perception de nos actes de volonté avec les imaginations, comme actions de l'âme.

L'art. 21 examine les « imaginations qui n'ont pour cause que le corps » [fin de citation]. La plupart de ces perceptions causées par le corps dépendent des nerfs ; elles sont donc mises en mouvement par un objet extérieur. Dans ces perceptions, on rencontre également l'imagination usuellement conçue : son origine est l'agitation des esprits animaux qui réactive les traces d'impressions sensorielles (exemple des rêveries diurnes et nocturnes). Descartes utilise le registre du « fortuit », à ne pas confondre avec l'irrationnel ; le « fortuit » correspond à ce qui est purement mécanique.

Descartes recherche ensuite une définition plus précise des passions de l'âme. Les **articles 22 sq.** travaillent sur les perceptions passives de l'âme, en relation avec les objets extérieurs (**art. 23**), le corps (**art. 24**), l'âme elle-même (**art. 25**).

Dans **l'art. 23**, c'est l'âme qui donne sens à l'ensemble de ce mouvement physique ou physiologique. L'âme pense voir le flambeau, elle pense ouïr la cloche alors que d'un point de vue physiologique, elle *sent* : elle transforme en représentation des *sentiments* physiologiques.

Ce texte est important pour comprendre les *Méditations Métaphysiques* : la cloche est-elle vraiment là ? On a affaire ici au registre de l'interprétation.

L'art. 24 est à comparer avec l'analyse du morceau de cire présentée dans la deuxième *Méditation Métaphysique* : la qualité ne décrit pas quelque chose qui serait soit totalement objectif, soit totalement subjectif. Cf. la troisième *Méditation Métaphysique* : peut-il y avoir des idées qui n'ont aucune réalité objective ?

L'art. 25 propose une détermination du sens précis des passions de l'âme. Il ne s'agit pas des actions volontaires de l'âme : ici, nous sommes bien dans le registre des passions.

Toutes les perceptions dont on a parlé depuis l'art. 22 peuvent être appelées « passions de l'âme », mais les hommes appellent « passions » seulement certaines d'entre elles. Les hommes appellent « passion » le sentiment que l'âme ressent en elle-même (et pas simplement la perception du flambeau) et dont on ne connaît pas la cause prochaine. La satisfaction de soi n'est pas simplement la tranquillité de l'âme : c'est une joie entretenue par les passions. L'amour cartésien n'est pas une connaissance du troisième genre.

Une question est posée à propos de la causalité dans le mouvement. Dans sa réponse, M. Elie insiste sur le rapport à la glande pinéale, contre l'idée de la volonté comme *deus ex machina*. En ce sens, l'objection spinoziste (*Ethique*, III, Préface : « on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire ») est déjà présente chez Descartes, qui y répondrait avant même sa formulation par Spinoza. Descartes y répond en utilisant la glande pinéale.

De ce point de vue : attention à ne pas réduire Platon aux objections d'Aristote, Kant aux objections de Hegel, Descartes aux objections de Spinoza.

L'art. 26 amorce une reprise explicative de la métaphore de l'ombre ou de la peinture. L'imagination renvoie à la représentation de quelque chose qui n'est pas là dans la réalité matérielle. Cela dit, la nature du rêve perturbe cette évidence initiale (cf. première *Méditation Métaphysique*).

Mais peut-on être trompé de la même manière à l'égard des passions ? La réponse est non : les imaginations peuvent produire de véritables passions. Peu importe que l'objet soit présent ou absent. Il n'est pas possible à l'âme d'être émue par l'ombre d'une passion, si l'on reprend la métaphore. La passion (la tristesse, par exemple) liée à la représentation de l'objet *vit* véritablement cette représentation. Par là même, la présence de l'objet n'est pas nécessaire pour que la passion soit présente à l'âme. Pour autant, sans doute y a-t-il eu un objet au départ. Au théâtre, le comédien peut feindre des passions, mais le spectateur est passionné ; C'est l'un des premiers moments où l'on voit poindre la séparation en soi sur le plan de l'union. Tel est d'ailleurs le rôle qu'Aristote donnait à la *fantasia*.

Avec l'exemple du théâtre, comme technique distanciatrice, survient de la plasticité : il y a du jeu au sens moral comme il y avait du jeu dans la machine.

Art. 27-29 : définition (**art. 27**) et explication en deux temps des passions de l'âme. **L'art. 28** éclaircit la notion de « perception » ; **l'art. 29** éclaircit le rapport à l'âme ainsi qu'aux esprits.

L'importance accordée à la définition des passions comme émotions est à remarquer. L'émotion est un mouvement qui est un ébranlement de l'âme (et donc pas seulement un mouvement physique). Donc, ici, les perceptions prennent le sens et la valeur d'émotions. C'est parce que les passions sont des émotions qu'elles sont des passions *de l'âme*.

L'art. 30 est consacré à l'union. Quand les passions apparaissent véritablement comme des émotions (et plus simplement comme des mouvements), on comprend alors que ces passions mettent davantage en jeu que les mécanismes corporels. Pour comprendre les mécanismes du corps comme passions *de l'âme*, il faut éclairer deux choses :

. Comment l'âme peut être affectée par des actions corporelles : il s'agit de se la représenter comme « partie prenante » du corps tout entier. Pour cela, il faut qu'elle soit « dans » le corps (« qu'elle soit [le] corps »). Le siège de l'âme est éclairé par sa fonction

plutôt que comme organe (cf. art. 31). A propos de l'âme notamment, on pourrait dire qu'ici c'est bel et bien la fonction qui « crée » (exige une représentation rationnelle de) l'organe.

. La distinction : comment l'âme peut-elle influencer sur les mécanismes corporels ? Comment peut-elle réorienter le cours des esprits animaux ?

V. Conférence de M. Guenancia, centrée sur le thème de l'*admiration*.

M. Elie présente M. Pierre Guenancia, ancien Professeur de Première Supérieure au lycée de Dijon, et désormais Professeur à l'Université de Bourgogne (depuis 1998).

Les principaux ouvrages de M. Guenancia :

Descartes, éd. Bordas, 1986, repris dans *Lire Descartes*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.

L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien, Gallimard, 1998.

Descartes et l'ordre politique, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983.

Descartes, bien conduire sa raison, Découvertes Gallimard, 1996.

À paraître en novembre 2009 aux PUF : *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*.

De surcroît, bon nombre d'articles de premier plan rédigés par M. Guenancia sont disponibles sur internet.

M. Guenancia remercie M. Elie et les stagiaires pour leur accueil, puis précise que son exposé aura pour thème la notion d'*admiration*.

L'objectif de la conférence est de montrer la singularité du traité des *Passions de l'âme* de Descartes vis-à-vis d'autres positions tenues par différents théoriciens des passions. Descartes rattache la question des passions à celle de la morale et à celle de la métaphysique : il se tient à « l'interface » de la métaphysique et de la théorisation des rapports entretenus par l'âme et le corps.

Une remarque inaugurale, qui peut servir de fil conducteur pour la conférence : de l'admiration à la générosité (comme vertu et même comme clé de tous les vertus), la conséquence est souvent bonne, mais pas toujours...

Première remarque introductive :

Descartes avait conscience de faire œuvre de novateur en rédigeant le traité des *Passions de l'âme*. Il n'y a rien de plus proche des hommes que les passions, mais pourtant rien a été dit de décisif à leur propos. En un sens, on peut tenir cette approche pour de la vantardise, mais, en un autre sens, ce que dit Descartes est vrai.

Sa philosophie des passions est une illustration ou une exemplification de sa théorie de l'âme et du corps. Le deuxième versant de la métaphysique est la théorie de l'union, et examiner les passions constitue une manière de comprendre l'interaction simultanée de l'âme et du corps. L'interaction est bien l'action simultanée des deux constituantes ; à partir d'un moment, la distinction s'efface pour laisser place à l'unité, c'est-à-dire l'homme. Autrement dit, la question de l'homme ne peut être séparée d'une distinction entre l'âme et le corps.

Concevoir l'union n'exclut pas de concevoir la distinction : il y a là deux « séquences » ou deux plans d'intelligibilité. Pour autant, on ne se situe pas dans l'« ontologisation » : la démarche cartésienne est plus épistémologique qu'on ne le croit. Par exemple, dans la Préface, Descartes a souhaité considérer les passions en physicien et non en orateur moral. « En physicien » signifie qu'il convient d'étudier les phénomènes par leurs causes sans considérer les passions comme des idées ou des modes d'être. Avant de constituer

des modes d'être, les passions sont des phénomènes dont la genèse causale est seule à même d'en rendre raison. Par conséquent, le traité des *Passions de l'âme* n'est pas un traité de la subjectivité. La subjectivité est découverte après, elle n'est pas un *factum* premier.

Alquié, dans son édition, remarque le caractère sommaire de la description phénoménale des passions. En effet, ce n'est pas leur signification vécue qui intéresse d'abord Descartes. Ce qui l'intéresse est la façon dont s'y prend la nature pour nous donner des signes de l'utile et du nuisible. Il propose ainsi en quelque sorte la cartographie des mouvements des esprits animaux, dans le but de montrer comment les passions se produisent mécaniquement. Dieu est relativement absent : c'est la nature qui est au premier plan, non comme puissance de création, mais comme puissance instituante (ce thème est hélas peu remarqué).

Quel est le rôle de la nature ? Elle n'est pas un guide, et pas davantage une puissance créatrice. Il s'agit de coder la relation entre deux types de phénomènes différents. Le problème de la nature est de traduire deux langages l'un dans l'autre. La nature, avec peu de moyens, produit : elle est une sorte d'ingénieur qui construirait une machine destinée à fonctionner seule. Il s'agit donc de savoir comment la nature s'y prend (comment elle s'est « branchée » ou « connectée », si l'on peut dire).

Ce qui produit les passions chez l'homme n'a rien d'arbitraire, de variable, ni de mystérieux : cela fonctionne sur une base très simple. Précisément, la première partie du traité des *Passions de l'âme* dégage toutes les passions primitives, au nombre de six, qui se combinent ensuite à la manière des lettres d'un alphabet (constitué de six lettres). Il n'y a rien de moins subjectif. L'anthropologie matérialiste prendra ensuite appui sur Descartes : un pas de plus, et la conscience devient épiphénomène, mais Descartes ne le franchit pas.

Deuxième remarque introductive :

Descartes a modifié l'*ordre* des passions, ce qui est fort important. À grands traits : les théories scolastiques sont centrées sur la priorité de l'*amour* (dans ses différentes formes : compassion, etc.), dans le sillage du thomisme. Or il existe une différence décisive entre la théorie thomiste et les théories modernes de Hobbes et Spinoza : dans ces dernières, le *désir* passe au premier plan, et cela change tout dans la représentation de l'homme. Désormais, quand l'homme aime, c'est parce qu'il désire. L'amour est une forme du désir, et pas l'inverse.

L'originalité de Descartes réside dans le fait que, selon lui, c'est l'*admiration* qui est la plus primitive des passions. Elle est première au sens ordinal ; « première » signifie donc : celle par laquelle il faut commencer. Il n'est pas sûr qu'elle soit la première manifestation de l'incarnation. D'ailleurs, ce n'est même pas envisageable car la première, dans l'embryon, est l'amour. On aime car cela nous plaît : il n'y a pas d'admiration dans le fœtus. L'admiration arrive avec l'être qui dit « je » et donc avec une conscience de soi.

Mis à part ceux qui pour des raisons idéologiques empruntent le même chemin, il n'y a pas chez les autres auteurs l'admiration dans la liste des passions (excepté chez Malebranche, qui a cependant du mal à lui donner un sens). Ces autres auteurs lui refusent le statut de passion de l'âme.

Troisième remarque introductive :

La question que l'on peut se poser est la suivante : pourquoi Descartes considère-t-il l'admiration comme une passion primitive ?

L'admiration ne paraît pas relever de l'ordre de l'affectivité : il est difficile d'en faire un affect en tant que ce qui nous lie à un donné pour des raisons obscures. L'admiration est en effet une passion *représentative* de son objet. La fonction première de l'admiration est la prise

de contact avec un réel extérieur à l'âme. L'admiration est ainsi la première subite surprise de l'âme devant quelque chose qui arrive. Mais en quoi une surprise est-elle un *affect* ? En quoi n'est-elle pas une *conscience* de quelque chose de singulier ? Descartes considère l'admiration comme la première des passions primitives or, en philosophie, on parle plutôt d'étonnement (*thaumazein*, dans le *Théétète*) en tant que vertu et non comme passion. En faisant de l'admiration la passion primitive, Descartes ferait-il de tout homme un philosophe en herbe, dans l'ordre d'un socle anthropologique ? Ce n'est pas le cas.

L'admiration est une passion cérébrale : elle se produit dans le cerveau via les esprits animaux. Pourquoi l'admiration n'est-elle pas mentionnée lorsqu'on procède à la genèse de l'âme dans le fœtus ? Parce que les pensées de l'âme dans le fœtus sont des pensées directes, mais pas réfléchies. Ces pensées directes sont investies dans leur objet. Elles n'ont pas la mémoire d'elles-mêmes comme pensées.

Art. 53 : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés. Et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions. » [fin de citation]

« première » : il ne s'agit pas de quelque chose de plus moteur qu'autre chose (le désir chez Hobbes ou Spinoza), il s'agit de la condition de possibilité du reste. L'âme doit avoir conscience d'un objet en tant qu'objet. L'admiration trace une démarcation entre l'enfant et le tout petit homme qui est un homme dans la mesure où il a conscience d'autre chose que lui-même.

L'admiration n'a pas une place dynamique (liée à la force). Elle est liée à une généalogie des passions qui montre que les passions sont passions *de l'âme*, en liaison avec une affectation : nous ne percevons les choses qu'au travers des idées ou des pensées. Le chaud, le froid sont contenus par des idées, c'est-à-dire par des représentations. L'âme est une chose qui pense, qui se représente, et « penser » signifie « avoir l'idée de... » Il n'y a pas de transitivité de la pensée dans l'objet. La pensée primitive est liée à un jugement. Le jugement n'est cependant pas prédicatif : il n'y a pas association d'un prédicat à un sujet (liaison analytique), c'est plutôt une synthèse de l'appréhension, c'est un acte synthétique. Avec l'admiration, dans la première appréhension, s'éprouve quelque chose de « nouveau », mais « nouveau » n'est pas un caractère de l'objet. L'admiration est la condition de possibilité épistémologique de tout rapport à autre chose.

Pourquoi est-elle une passion ? Tout d'abord, parce qu'elle est une signification, une information, avant d'être un affect. Elle est une signification vitale, utilitaire, liée à l'intérêt. D'où sa différence d'avec le désir : dans le désir, il y a « mouvement vers », et pas d'abord représentation. Le désir est un comportement moteur. Or, dans l'admiration, je reste « sur place ». Je suis pétrifié : ce n'est donc pas un mouvement. Dans l'admiration, il y a immobilisation de l'âme.

Telle est l'attitude première de l'homme vis-à-vis du réel : se le représenter *avant* de s'y diriger ou de s'en éloigner, de l'aimer ou de le haïr. Ce « avant » désigne une condition de possibilité : il ne s'agit pas d'un « avant » archéologique. On pourrait émettre ici une objection : l'existence la plus simple ne dément-elle pas l'inférence présumée ? « Je me représente puis j'agis » : n'est-ce pas une reconstruction schématique ? En réalité, il ne s'agit pas plus d'une inférence que dans le *cogito*, si bien que l'objection peut et doit être démantelée.

M. Guenancia y insiste : la théorie cartésienne des passions est l'*application* de la philosophie de Descartes. Avec le traité des *Passions de l'âme*, on ne passe pas à un autre plan. Descartes ne se dit pas du tout : « après la philosophie, l'anthropologie ».

M. Guenancia présente ensuite les grandes lignes du plan de sa conférence :

A. Présentation de l'admiration : **1)** la question du « nouveau » ; **2)** le statut de ce « nouveau ».

B. Lorsque ce « nouveau » disparaît, l'admiration disparaît-elle pour autant ? Peut-on transférer la technique de la nature à propos de l'admiration sur des choses qui en valent vraiment la peine ? Y a-t-il attribution d'un mérite propre, établi par l'homme, indépendamment du mécanisme de la nature ? Y a-t-il une bonne et une mauvaise admiration ? [Descartes se pose la question de savoir s'il y a une mauvaise admiration, et il répond de manière assez évasive] L'admiration procède sans règle de l'entendement, ce qui ne pose pas spécialement problème : à rebours de l'admiration, dans telle ou telle situation dangereuse, la nature a par exemple bien fait de me dire de fuir sans syllogisme. Autrement dit, la signification ne passe pas nécessairement par la réflexion et encore moins par le raisonnement : dans un premier temps, j'admire, sans règle pour l'entendement. La deuxième admiration, celle des art. 151 sq., est bonne au sens où elle est sujette à une règle. Dans son régime habituel d'admiration, l'entendement suit une règle. Un critère est présent pour donner son assentiment ou le récuser. Cette règle a rapport à la dignité.

A. Présentation de l'admiration.

B.

1) La question du « nouveau » : l'admiration dans la nature.

L'admiration est présente dans différents groupes d'articles : les art. 53-55 et les art. 70-78 (ce deuxième groupe étant sans équivalent pour les autres passions dans le traité). Considérons le premier groupe à partir de quelques remarques :

Première remarque, centrée sur la première occurrence de l'objet :

On constate une différence entre la temporalité homogène et uniforme – celle de l'habitude – et la temporalité de la suspension, propre à l'occurrence nouvelle d'une chose. Cette différence intra-temporelle s'explique ainsi : à l'habitude, succède la surprise.

Deuxième remarque, consacrée à la présence du jugement.

Il ne suffit pas qu'il y ait interruption d'un cours habituel des choses : l'âme doit l'appréhender comme tel et un jugement est donc requis (il ne peut y avoir d'affect originel chez Descartes).

Il convient d'insister sur l'importance du jugement : Descartes est le seul des théoriciens des passions à faire précéder la recherche de l'utile de la conscience de l'objet. On se situe alors dans le primat du théorique (*theorein* : voir). Comprendons bien qu'il ne s'agit pas simplement d'une différence de conception : la différence est épistémologique. Chez Hobbes ou chez Spinoza, l'âme est en mouvement vers l'objet ; pour Descartes, l'âme se représente l'objet. Les physiques de Hobbes, Spinoza ou Leibniz sont des physiques de l'*impetus*, qui par la même présupposent que le désir est originaire. La théorie des corps est en relation avec la théorie des âmes : d'après ces penseurs, le premier rapport de l'âme à l'objet est un rapport de mouvement, d'appétition.

Or, Descartes procède à l'éviction de tout élément supra-géométrique : les forces et les mouvements n'impliquent pas de moteur interne, alors qu'il y a intériorisation du moteur au corps, dans les physiques non cartésiennes. Descartes sépare le plan causal du plan phénoménal : la cause n'est pas immanente au corps. Oui, le corps est vivant et animé, mais la vie est-elle un mouvement interne au corps chez Descartes ? Non, elle est la résultante de mouvements mécaniques [les lois ne débordent pas l'ordre de la matière chez Descartes]. Y a-

t-il alors l'amorce d'une théorie du désintéressement de l'âme ? Un rapport esthétique ? Cette direction ne semble pas pertinente, d'après M. Guenancia.

Un collègue pose une question sur la liberté d'indifférence : grâce à elle, ne puis-je me soustraire à l'admiration ?

M. Guenancia précise que l'on parle ici de l'union de l'âme et du corps, à laquelle on ne peut se soustraire. La nature nous a voulu attentifs à certains événements ; c'est bien elle qui dessine le cadre dans lequel l'homme évolue. L'admiration n'est pas une intellection pure : c'est une passion voulue par la nature (cf. le rôle fondamental des esprits animaux). Les *Règles pour la direction de l'esprit* insistent sur le rôle de l'attention mais, là, c'est la volonté qui affecte l'entendement, ce qui diffère de la passion liée au corps qu'est l'admiration.

Troisième remarque : la distinction entre l'admiration et l'étonnement évite de donner une définition trop intellectuelle de l'admiration.

Quatrième remarque : l'admiration, première de toutes les passions, n'est pas une passion de type intellectuel (ce serait contradictoire chez Descartes). L'âme n'est pas un entendement qui contemple l'idée au-dedans de lui. L'admiration n'est pas première au sens où l'intelligence serait première.

Qu'est-ce qui distingue l'admiration du désir de connaissance ? La première rencontre de l'objet peut être appariée à la subjectivité mondaine du sujet. Ce qui est remarqué n'est pas une propriété de l'objet : on ne se situe pas dans le rapport de connaissance, c'est-à-dire dans le domaine cognitif. L'effet le plus manifeste est la stupeur, l'immobilisation, l'ébahissement. Avec l'admiration, on n'est pas tant proche de l'étonnement que de la surprise, voire de la stupeur. En un sens, il y a toujours un risque de stupidité dans l'admiration. Elle est une attitude corporelle qui se traduit par l'arrêt du mouvement. L'âme n'y fait pas réflexion sur elle-même, dans la mesure où elle est absorbée par le spectacle.

L'admiration est ainsi une passion de la vue. Peut-il alors y avoir une passion d'un autre sens ? Descartes insiste sur la vue, car l'extériorité y est la plus patente. Même si elle ne tranche pas le problème de la réalité du monde, la vision compose la figure d'un vrai monde. La vision met en scène la réalité du monde. En un sens, la vision produit l'extériorité : certes, on n'est pas sûr que ce que l'on voit est extérieur, mais on le voit comme extérieur. Le monde est ainsi d'abord quelque chose que l'on voit, un spectacle, avant d'être quelque chose que l'on doit comprendre, d'où le rôle de l'admiration. C'est avec elle qu'il y a configuration de l'objet : on ne rentre pas dans cet objet comme fait le physicien, on le rencontre dans une certaine historicité (cf. ce qui est « nouveau »).

Dans l'art. 54, l'âme, admirative, n'est pas une âme *curieuse* qui chercherait à expliquer l'objet. L'âme admirative est impressionnée par ce qu'il y a de nouveau dans l'objet. L'admiration est différenciatrice, mais cette différence n'est pas toujours juste : il y a extorsion par la nature du sentiment de quelque chose de grand et de nouveau. Il y a donc un dérèglement fondamental ou constitutif dans l'admiration. Il est normal qu'elle soit dérégulée et ce que nous admirons nous paraît ainsi grand ou petit. En définitive, l'admiration se rapporte aux objets à partir de cette structure binaire fruste (grand/petit) et souvent fautive.

L'admiration se spécifie en plusieurs passions. Pourquoi faire rentrer l'estime dans cette dérivation ? L'estime dépend du jugement : comment la faire entrer dans ce registre des passions ? On peut faire rentrer l'estime dans cette mouvance passionnelle au nom du jugement naturel, ce concept de Malebranche. Descartes distingue entendement et volonté, mais Malebranche parle de jugement naturel : d'après lui, la nature nous fait juger. Le jugement naturel est donc à la fois un jugement et un phénomène mécanique.

Le seul objet de l'admiration est la grandeur. Celle-ci peut être de deux ordres : la grandeur phénoménale, et la grandeur inapparente, comme c'est le cas pour l'âme. Le

problème est donc de parvenir à découpler « grandeur » de « phénomène » ou d'« apparence ». Il s'agit dans cette perspective de construire un concept de grandeur qui ne doive rien à la corporalité en général. Précisément, Descartes, dès le départ, donne le moyen d'éviter le piège, à savoir juger de la grandeur à partir des apparences. Le sujet incarné admiratif n'admire que pour une chose : « c'est grand ». Pour Descartes, il convient d'arriver à tourner l'admiration vers l'intérieur. Il s'agit d'éviter l'univocité du concept de grandeur qui ne considère comme grand que ce qui se voit, et donc d'arriver à ne pas être la victime de l'admiration. La tâche est donc la suivante : approprier la grandeur à la nature de l'objet auquel on l'applique.

M. Guenancia propose ensuite d'opérer un retour sur la question du fœtus, précédemment évoquée dans ce stage, au moyen de trois textes :

. La lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.

On y trouve la formule suivante : « de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps » [fin de citation], autrement dit il n'y a pas à proprement parler d'explication de l'union de l'âme et du corps. Descartes reconnaît implicitement la finitude de l'entendement : il reproche aux scolastiques de faire comme s'ils avaient été aux côtés de Dieu au moment de la création du monde. Selon Descartes, le monde est donné, et il convient de tenter de le déchiffrer en produisant des hypothèses qui fonctionnent.

Lisons un extrait de cette lettre :

« Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. » [fin de citation]

Avec cet extrait, on n'est pas loin du parallélisme spinoziste. Mais on constate un caractère assez fruste de l'explication cartésienne : rien n'est laissé sur le plan théologique, le propos est, si l'on veut, « technologique » (savoir en vue de quoi une chose est faite et comment l'utiliser).

Pourquoi Descartes ne fait-il pas mention de l'admiration dans le fœtus ? Car il n'y a pas d'extériorité ? Mais cf. l'art. 136 sur lequel M. Elie reviendra à la page suivante de ce compte rendu. De fait, la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 ne propose pas de véritable réponse.

. La lettre à Elisabeth de mai 1646.

Lisons un extrait de cette lettre :

« Pour l'admiration, encore qu'elle ait son origine dans le cerveau, et ainsi que le seul tempérament du sang ne la puisse causer, comme il peut souvent causer la joie ou la tristesse, toutefois elle peut, par le moyen de l'impression qu'elle fait dans le cerveau, agir sur le corps autant qu'aucune des autres passions, ou même plus en quelque façon, à cause que la surprise qu'elle contient cause les mouvements les plus prompts de tous. Et comme on peut mouvoir la main ou le pied quasi au même instant qu'on pense à les mouvoir, parce que l'idée de ce mouvement, qui se forme dans le cerveau, envoie les esprits dans les muscles qui servent à cet effet ; ainsi l'idée d'une chose plaisante qui surprend l'esprit, envoie aussitôt les esprits dans les nerfs qui ouvrent les orifices du cœur ; et l'admiration ne fait en ceci autre chose, sinon que, par sa surprise, elle augmente la force du mouvement qui cause la joie, et fait que, les

orifices du cœur étant dilatés tout à coup, le sang qui entre dedans par la veine cave, et qui en sort par la veine artérielle, enfle subitement le poumon. » [fin de citation]

Telle est la physiologie de l'admiration, par laquelle l'âme est ravie à son occupation ordinaire.

Le fœtus n'applique pas son esprit à quelque chose, il ne peut détourner son esprit de l'intérêt organique. Par conséquent, le fœtus est le plus près possible de l'appétition. Or l'admiration n'est pas une passion possessive, c'est une passion représentative.

. La lettre à Arnauld du 29 juillet 1648.

Si l'âme pense toujours et si penser, c'est savoir qu'on pense, pourquoi ce savoir ne se marque-t-il pas ? Pourquoi ne nous souvenons-nous pas des pensées que l'on a eues dans le ventre de nos mères ?

Descartes introduit une différence entre mémoire corporelle et mémoire intellectuelle. Si l'adulte ne se souvient pas de ses pensées prénatales, c'est parce que ses pensées étaient organiques et non des pensées, c'est-à-dire des pensées réfléchies. L'âme ne pouvait se dégager des fonctions de la matière. L'âme était trop organique pour être conscience.

Un collègue pose une question : pourquoi y a-t-il persistance des défauts (art. 136 et art. 138) ? Effectivement, les mouvements naturels ne sont pas toujours bons ; ils peuvent même nous induire en erreur.

Dans sa réponse, M. Guenancia insiste sur le fait que l'âme des passions de l'âme est saisie comme une chose qui veut. Tous les hommes n'ont pas la même force d'âme. Mais qu'est-ce que la force d'âme ? Peut-on utiliser à bon droit cette expression ?

Penser, c'est concevoir et vouloir. Contre le dualisme cartésien, l'entendement a besoin du corps pour penser, d'où l'importance des images. Cela ne vaut pas pour la volonté : si on corporalise la volonté, on a le désir, et plus la volonté. L'analogie corporelle (le grand, le petit) doit être signalée comme un danger : la volonté n'est pas une force corporelle, c'est une force purement intellectuelle.

On peut ici se reporter à la douzième *Règle pour la direction de l'esprit* qui évoque la *vis cognoscens*, par analogie avec la *res cogitans*. « *Vis* » signifie la force ; « *vis cognoscens* » désigne la force qui connaît : cette *vis cognoscens* ne peut être comprise comme une force corporelle. L'âme ne peut et ne doit pas être imaginée. Dans le même registre, le couple force/faiblesse renvoie non à des *quanta*, mais à un rapport.

Donc : comment parler de force en matière d'âme sans en faire une force corporelle ? D'où les articles sur la générosité.

M. Elie prolonge en évoquant la double signification de la temporalité dans l'art. 136 :

« Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse. Car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à cet enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouventé, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie. » [fin de citation]

Ce passage développe une temporalité du « une fois pour toutes », qui dépasse la temporalité de la suspension et bien plus « archaïque » qu'elle, et à laquelle nous serions condamnés sans intervention de la volonté. Précisons en effet que, dans la volonté, il y a le pouvoir d'interrompre la temporalité instaurée par le « nouveau », temporalité vécue comme

une sorte de pur présent. Or cela n'est possible que si la force du vouloir est *d'un autre ordre* que celui de la causalité mécanique.

M. Guenancia reprend le fil de sa conférence :

2) Le statut du « nouveau ».

Le statut du « nouveau » peut être compris par deux côtés :

. D'un côté, on peut considérer l'art. 70, qui examine l'impression causée dans le cerveau. L'admiration n'est pas une attention (voire, dans le pire des cas, du divertissement), mais plutôt une diversion. On a affaire à une sorte d'esprit qui erre sans méthode. La chose qui le meut est l'objet qu'il y a devant lui. Cet esprit qui erre sans méthode passe d'une chose à une autre : il n'y a pas de constance dans l'admiration, son régime est celui de la diversion.

Les art. 70-78 développent les dangers de l'admiration. L'âme y est rendue crédule ; elle n'a pas de règle, elle pense sans règle.

. D'un autre côté, dans le sillage de la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, la conscience de la nouveauté semble impliquer une conception pure, qui ne passe pas par le cerveau. Il s'agit d'une nouveauté dissociée de la surprise : elle est l'objet d'une réflexion de l'âme sur elle-même. Le « nouveau » se détache dans le continuum de la conscience de soi. L'adulte a alors conscience de lui comme n'ayant jamais éprouvé cela auparavant. La vraie différence se situe alors entre les pensées directes et les pensées réfléchies (le « soi-même »). Le moi est ainsi une représentation parmi d'autres représentations. Il ne débute son existence qu'à partir du regard que la pensée pose sur lui.

Le soi doit être représenté à l'âme. Il y a donc une possibilité de l'objectivation du moi par l'âme qui signifie une attention spécifique. Si l'ego n'est pas un objet transcendant, ce n'est pas un objet. Descartes ne s'intéresse pas à l'ego comme chose immanente, car ce dernier fait de nous des choses multiples. Précisément, le propre de l'ego est d'être unique car il est l'objet d'une conscience intentionnelle. [pour estimer ou mépriser, il faut que j'objective]

Ce qui est critiquable dans l'admiration n'est pas le fait naturel de l'admiration, mais son accouplement avec son choix d'objet et donc son caractère d'excès (cf. art. 76). Dans l'excès, la volonté prend le pas sur l'entendement, et celui-ci va où celle-là lui dit d'aller (contre ce que l'on entend souvent à propos de Descartes). Sans doute y a-t-il alors une manière d'agir qui est une façon de comprendre ? En un sens, la volonté ne précède-t-elle pas l'entendement ? C'est une très grande difficulté...

Il existe une symétrie entre l'erreur, dans la quatrième *Méditation Métaphysique*, et l'admiration dans le traité des *Passions de l'âme*. Dans les deux cas, ce n'est pas une perversion, c'est une mauvaise utilisation. C'est parce que l'on se trompe que l'on cherche la vérité, c'est parce que l'on admire que l'on cherche la mesure. Il ne s'agit pas de parler de positivité de l'erreur mais d'évoquer son caractère moteur. C'est la même chose pour l'admiration. Il y a ici une idée de processus et donc de « quelque chose à dépasser ». Il s'agit de dépasser l'admiration sans la mortifier, de la dépasser sans la nier [une collègue pose la question de la possibilité d'un rapprochement avec la dialectique hégélienne ; M. Guenancia répond qu'il n'y a pas de pensée dialectique chez Descartes : le « dépassement » n'est pas l'intégration du stade que l'on dépasse mais plutôt une modification du regard], et donc de se l'approprier, alors que pour Malebranche il faut faire « taire » le corps [mais Malebranche se passionne pour les mécanismes corporels : cf son étude de l'imagination dans *De la recherche de la vérité*, II, 2 et 3 notamment]

3) Questions et réponses.

Question n°1 :

De la pensée directe à la pensée réfléchie, quel est le rôle du langage ?

Réponse :

Le langage n'a pas de fonction constituante ou constitutive, mais c'est une question d'époque : on ne fait pas du langage une fonction constituante, cela commence avec Condillac (sans doute plus qu'avec Locke).

Question n°2 :

Qu'est-ce qui distingue le fœtus de l'animal ?

Réponse :

Provisoirement, rien. Mais le fœtus a un avenir. L'âme ne naît pas de la puissance de la matière, et elle n'organise pas le corps (il y a autonomie en ce qui concerne le fonctionnement du corps).

[la thèse d'après laquelle l'âme pense toujours procède d'une relation analytique : le concept d'âme nous dit que l'âme pense]

Question n°3 :

Comment comprendre la disposition du corps (cf. la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647) vis-à-vis de l'art. 30 du traité des *Passions de l'âme* ?

Réponse :

La bonne disposition du corps ne dépend pas d'une conscience ; la bonne disposition est son achèvement : rien ne lui manque comme corps. Et le corps apporte quelque chose à l'âme.

Question n°4 :

D'après Descartes, la mort est la mort du corps : il n'y a pas de textes centrés sur la mort de l'homme, au sens d'une cessation de l'union. Descartes n'en parle pas : pourquoi ?

Réponse :

La mort n'a pas de signification théologico-religieuse. La finalité reste immanente : Descartes propose une philosophie expurgée de perspective théologique.

En quelque sorte, l'âme reste dans le corps par « tacite reconduction » : il y a un accord continué dans l'ordre d'une plénitude d'existence.

La question de Descartes n'est pas « pourquoi l'union ? », la question cartésienne est celle de l'*usage*. Il y a là, toutes proportions gardées, une démarche critique avant le kantisme.

Question n°5 :

Que signifie alors « prolonger la vie bonne » ?

Réponse :

M. Elie précise que la volonté de prolonger la vie du mortel n'est pas ici la passion comme désir d'immortalité ou comme rêverie d'une âme sans corps : elle prend la forme toute rationnelle du projet de fondation d'une médecine scientifique.

M. Guenancia évoque quant à lui une ambition « prométhéenne » dans l'œuvre de Descartes. Selon ce dernier, la nature est ce qui doit être étudié pour être recomposé. Descartes propose une médecine constructive, d'où l'importance de la pensée de la technique, à la fois articulée à la science et distincte de la science chez Descartes. Sur ce point, M. Guenancia recommande la lecture des travaux de Canguilhem consacrés à la technique selon Descartes.

M. Guenancia reprend ensuite le fil de son développement. Il précise que l'admiration, tout en étant ce qui nous égare, est signe de l'humanité (elle est ce qui signe l'humanité comme telle).

B. La bonne admiration.

L'aspect négatif de l'admiration est abordé dans les art. 70-78.

On peut se reporter également au début des *Météores* (Discours premier : le premier alinéa) :

« Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au-dessous. Et quoique les nues n'excèdent guère les sommets de quelques montagnes, et qu'on en voie même souvent de plus basses que les pointes de nos clochers, toutefois, à cause qu'il faut tourner les yeux vers le ciel pour les regarder, nous les imaginons si relevées, que même les poètes et les peintres en composent le trône de Dieu, et font que là il emploie ses propres mains à ouvrir et fermer les portes des vents, à verser la rosée sur les fleurs et à lancer de la foudre sur les rochers. Ce qui me fait espérer que si j'explique ici leur nature, en telle sorte qu'on n'ait plus l'occasion d'admirer rien de ce qui s'y voit ou qui en descend, on croira facilement qu'il est possible en même façon de trouver les causes de tout ce qu'il y a de plus admirable sur la terre. » [fin de citation]

On peut aussi rappeler le Discours huitième des *Météores*, éd. de F. Alquié, tome I, Garnier, p. 760 : « Et ceci me fait souvenir d'une invention pour faire paraître des signes dans le ciel, qui pourraient causer grande admiration à ceux qui en ignoreraient les raisons ». [fin de citation]

En d'autres termes : plus on ignore les causes, plus l'on est béat d'admiration. L'admiration revêt le sens d'obstacle à la connaissance. Voilà pourquoi Descartes ne reconnaît pas de valeur à l'étonnement, à l'inverse de Hobbes notamment. Autrement dit, l'étonnement peut avoir un usage inverse à celui d'ouverture pour la connaissance. Descartes est assez réservé en ce qui concerne l'étonnement ou le désir de savoir, toujours subordonné chez lui à la recherche de la certitude. Selon Descartes, savoir pour savoir n'est pas forcément le but de l'intelligence ; selon lui, le but de la recherche est la certitude et pas le savoir. De surcroît, la critique de l'érudition et de l'histoire pousse à faire du savoir presque un obstacle à la recherche de la connaissance. C'est dans cette perspective qu'il y a une mise à distance de l'érudition. La rénovation complète du savoir s'effectue sur la base non de l'érudition mais de la certitude. De ce point de vue, l'admiration ne sert à rien. [Avec ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Fontenelle va dans ce sens]

L'admiration qui rend la connaissance possible par la perception d'un événement nouveau produit l'effet inverse lorsqu'elle devient une disposition. Comme passion de l'âme, elle est justifiée mais à titre de disposition de l'âme, autrement dit de passion qui s'institutionnalise, l'admiration est critiquée car elle quitte sa finalité en devenant recherche effrénée du « nouveau », ce qui rend l'âme passive et superficielle.

Remarque : plus « c'est compliqué » au niveau phénoménal, plus « c'est simple » au niveau causal, d'où la recherche de théories unitaires. Il s'agit donc de rapporter le plus de choses possibles au moins de causes possibles. C'est lorsque l'admiration disparaît comme passion liée à la diversité qu'elle est retrouvée comme disposition fondamentale de l'âme. Il y a alors l'idée d'une admiration ou d'une structure admirative de l'homme comme ce qui fait de lui un être dont la vie n'est pas entièrement normée par la recherche de l'utile. Certes, l'homme est un être de la nature et cette nature est indépassable, mais l'homme n'est pas réductible à la nature. L'admiration correspond à un dépassement de l'utilitaire, du final, du vital.

À ce stade de l'enquête, on peut comparer Descartes et certains de ses contemporains. Hobbes commence son anthropologie avec la réduction de tous les comportements à de la mécanique. L'anthropologie hobbesienne est par conséquent commandée par la physique. En un sens, la théorie de l'homme est également délivrée par une physique chez Spinoza : dans le deuxième livre de l'*Ethique*, on trouve une physique qui sert de fondement au livre trois. Avec l'admiration, Descartes fait signe vers autre chose que l'ordre de la nature. L'admiration peut être comparée à une réduction, à une *épokhè* [doute ou suspension] naturelle, dont la possibilité tient à la possibilité de considérer le réel autrement que du point de vue de l'intérêt. Dans l'anthropologie cartésienne, il n'y a pas de *conatus* [c'est-à-dire d'être comme mouvement d'acquisition ou d'appropriation] : l'homme est d'abord ce qui se représente les choses. Il n'est pas d'abord ce qui appète.

Le doute cartésien est-il possible sans l'admiration comme passion primitive ? Le doute est comme une utilisation savante de la passion de l'admiration : on y voit le monde comme si on le découvrait. Dans « mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors » [première *Méditation Métaphysique*, éd. Alquié, tome II, Garnier, p. 406], l'étonnement n'est pas le *thaumazein*. Le doute est le processus d'objectivation le plus radical qui soit : avec le doute, on n'est plus couplé avec le jeu du phénomène. Dans l'admiration se dessine la possibilité générale de suspendre la croyance. Une autre relation au réel que la relation de conscience positionnelle se fait jour. L'admiration est la passion qui dépasse la physique et rend possible la métaphysique.

Une question est posée sur la nature de la représentation dans la pensée de Descartes.

La réponse proposée insiste sur le fait que la représentation procède d'une dissociation de l'idée et du jugement. Avec la représentation, il y a un plan d'appréhension de l'idée en tant qu'idée. Avec la représentation, il y a une vérité matérielle de l'idée dans l'esprit.

M. Guenancia reprend le fil de son exposé, en développant l'approche cartésienne des passions, pour mieux revenir à l'admiration.

D'une certaine manière, les passions sont des jugements. Descartes envisage une mise à l'écart de l'admiration qui n'est pas un jugement au sens d'une adhésion comme l'amour, la haine, etc. Le doute est une phase suspensive, en rapport avec l'admiration. Par là même, il existe un régime commun de l'âme dans l'anthropologie et dans la métaphysique.

Après avoir été joué par les passions qui nous constituent comme sujet humain, que faire des passions ?

On parle de règles dans l'utilisation des passions, de règles d'usage plus que de réglementation. Descartes s'appuie dans les art. 145 sq. sur la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Ce qui dépend de nous est à entendre de manière formelle : ce sont nos volontés. On ne peut en faire une énumération, à la différence de ce que fait Hobbes, dans le *Léviathan*.

L'âme trouve dans les passions matière à découvrir et à exercer sa propre force. Cf. art. 145 : le premier de ces remèdes généraux est la générosité ; le second : cf. art. 145-146, en relation avec la providence divine.

La générosité est indexée à sa démarche, dans l'ordre d'un renforcement : il faut vouloir vouloir. On est ici assez proche de la troisième maxime de la fameuse « morale provisoire » du *Discours de la Méthode* : il s'agit effectivement de « changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ». Mais cette maxime apparemment déterministe est apparemment métamorphosée en fondement de la liberté.

La philosophie de la générosité est rendue possible par la position de l'admiration comme première. Avec l'admiration, l'âme « sort la tête » de ce pour quoi la nature l'a destinée. Deux cas sont distingués :

. Il suffit de voir souvent les mêmes choses pour s'habituer à ne plus admirer.

. Le « nouveau » dure comme « nouveau ». Le « nouveau » est alors quelque chose de permanent. Il y a une persistance du « nouveau » au-delà de son occurrence temporelle. Le « nouveau » est lié à une disposition à admirer.

Il s'agit alors de trouver à l'âme des objets dignes d'admiration. Comment faire contrepoids à la banalité ? Descartes va rechercher les moyens de dépasser l'admiration « par le haut » en cherchant ce qui est vraiment admirable. Quelles sont les choses dignes d'être admirées ?

Il manque une règle à l'admiration, il manque la médiation de la mesure. Cette règle consiste en définitive dans la médiation du concept de *dignité*. Il importe donc de considérer la dignité de l'objet envisagé. La dignité est par conséquent une *règle pour la direction de l'esprit* en matière morale.

Tout se passe comme si Descartes se proposait d'inverser le pôle de l'admiration en conservant cependant l'énergie de l'admiration. On constate ainsi une similitude entre le respect pour Kant et l'admiration pour Descartes avec, d'une part le rôle de la loi (Kant) et la dignité ou la grandeur de l'objet (Descartes).

Remarque : il n'y a pas de « plus » ou de « moins » dans les choses dignes d'être admirées. Il y a égalité formelle entre les choses dignes d'être admirées, et cette égalité formelle est celle de la volonté. Un concept générique de la chose digne d'être admirée peut servir d'objet ou de règle pour l'entendement. La bonne volonté chez Descartes n'est pas tant la pureté des mobiles de la volonté qu'une volonté qui dirige l'entendement dans la bonne voie, c'est-à-dire une volonté rectrice. Il y a ici presque une inversion des rapports entre entendement et volonté, comme si l'entendement ne pouvait produire le concept d'objet digne d'être estimé. Ici, la volonté donne la direction.

Comment bien user de l'admiration ? Cette question, traitée dans les art. 150 sq., est comme un parallèle avec celle de savoir comment bien user de notre libre arbitre dans la quatrième *Méditation Métaphysique*. Descartes croise ici la vie sociale. D'autres le font également (Pascal, Spinoza, Hobbes), mais la réflexion de Descartes s'oriente sur la formalité du pouvoir causal par rapport à la matérialité des effets produits par les causes.

En ce qui concerne la pensée de Pascal, on peut se référer aux *Méditations pascaliennes* de Bourdieu. Ce dernier soutient que la critique de l'aliénation est plus radicale chez Pascal que chez Marx. Pascal, en un sens, aurait déjà considéré le fonctionnement de l'imagination dans le champ symbolique. L'arbitraire a besoin de se revêtir et c'est l'imagination qui selon Pascal procure les vêtements nécessaires aux croyances. Hobbes, lui, ne croit qu'au pouvoir du glaive. Le pouvoir est selon lui visible et il est essentiel qu'il le soit. Pascal est sur ce point « l'anti-Hobbes » car, selon lui, le pouvoir est invisible et doit l'être. Le pouvoir multiplie alors les signes de grandeur, et il y a travestissement du savoir sous les habits du pouvoir. Pour qu'il soit vecteur de pouvoir, le savoir doit être un faux savoir, dans le registre de la dissimulation chez Pascal, à la manière d'une théorie de la production de l'admiration par les appareils sociaux. Selon Pascal, c'est l'émerveillement qui produit la croyance (qui la génère et la garantit).

Selon Descartes, les apparences sociales ne peuvent dissimuler la vraie grandeur. Descartes ne croit pas à l'impossibilité de découpler entendement et imagination car, selon lui, l'entendement peut penser par images. Le problème du traité des *Passions de l'âme* est le suivant : à un moment donné, la volonté conduit l'entendement. Contre toute attente, la réforme cartésienne de l'entendement est ainsi celle d'un entendement guidé par la volonté. Le « nouveau » n'est alors plus sporadique et apparent ; il se renouvelle en se produisant.

Cf. l'art. 160, qui se termine par une référence à l'admiration. L'orgueil et la générosité ont même contenu représentatif : avoir une bonne idée de soi. Qu'est-ce qui fait alors la légitimité ou l'illégitimité ? L'occurrence de l'admiration à la fin de l'art. 160 est ici

le signe de la cohérence du traité des *Passions de l'âme*, qui cherche à reconnaître le mouvement des esprits animaux.

On peut opposer deux types d'admiration, qui se différencient par la nature de l'objet vers lequel elles se portent :

. Pour le premier type d'admiration, tout ce qui arrive de nouveau surprend immanquablement (le soi n'est pas un objet pour l'entendement).

. Le deuxième type d'admiration correspond à ceux qui admirent en eux quelque chose de plus grand qu'eux. Cette grandeur est la puissance d'user de son libre arbitre.

Il y a une grande différence entre admirer le fait que cette grandeur se trouve en soi et s'admirer soi-même : il y a un contraste entre la finitude du sujet et ce que cette finitude enferme en elle, et qui est l'idée d'infini.

Pour que le soi apparaisse comme objet, il faut qu'il ait acquis la conscience de sa finitude. Cela ne correspond pas à l'enthousiasme : il y a toujours une nouvelle admiration, qui par conséquent se régénère. Il s'agit d'une capacité de sortir de soi sans pour autant se dissoudre.

La journée se termine par des réponses à diverses questions :

Question n°1 :

Quelle différence y a-t-il sur ces questions entre Descartes et Kant ?

Réponse :

Dans sa réponse, M. Guenancia insiste sur le rapport à la loi pour différencier ces deux penseurs. La raison pratique kantienne est liée à l'auto-législation ; chez Descartes, l'entendement ou la volonté se donnent une maxime, et il n'y a pas de possibilité de convertir la maxime de son action en une loi qui vaudrait pour tous les autres.

Il n'y a pas de place pour la modalité de l'impératif dans le rapport de soi à soi. cf. art. 50 et art. 161 : on peut les lire dans l'optique d'une sorte de reprise de la magnanimité aristotélicienne (*mégalopsychès*) en un sens universaliste qui dès lors n'a plus rien à voir avec Aristote.

Question n°2 :

Comment comprendre la relation entre entendement et volonté ?

Réponse :

M. Elie envisage une circularité : cf. art. 48 :

« Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme. Car 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. Mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, parce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. 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. » [fin de citation]

La volonté a besoin d'armes : ce sont normalement des connaissances qui proviennent de l'entendement mais ici il s'agit des armes de la volonté, qui consistent en des jugements déterminés. Cf. l'art. 161 : la merveille est le libre arbitre lui-même. Parmi les merveilles, figurent les infirmités du sujet lui-même, ou plutôt une merveille de la finitude à partir du moment où elle se connaît et se comprend. Pas de rêve de surhomme chez Descartes, mais une tâche d'homme : apprendre jusqu'où peut aller la volonté suppose à la fois l'infini de la volonté et la connaissance lucide de sa propre finitude (donc l'éclairage de la libre volonté par l'entendement, compris donc dans une connaissance de soi qui est en même temps une construction du soi véritable) .

La connaissance du bien et du mal provient de la valeur de la volonté en nous (c'est-à-dire de sa ferme résolution). Il n'y a donc pas « étanchéité » des facultés. Le cogito signifie ainsi « je pense » et « je veux ».

M. Guenancia indique pour sa part qu'il faut se *représenter* la liberté (de la volonté) comme un bien mais que la liberté se propose *elle-même* comme un bien (cf. *Principes de la philosophie*, I, 6 : elle n'a pas besoin de l'entendement ; elle se prouve par elle-même). La liberté peut aller plus loin que l'entendement : alors, elle erre, mais il peut y avoir une certaine positivité de cette liberté (cf. la deuxième lettre à Mesland du 9 février 1645 consacrée à la fameuse « liberté d'indifférence »).

Question n°3 :

Par-delà la distinction entre substance étendue et substance pensante, comment comprendre ou interpréter *la* substance selon Descartes ?

Réponse :

M. Guenancia insiste sur le fait que Heidegger va trop loin en comprenant/interprétant la substance comme une *res* au sens le plus strict (c'est-à-dire : ce qui subsiste à la manière d'une chose). D'après les textes de Descartes, la substance est un pouvoir causal. On a « chosifié » la substance cartésienne alors que la philosophie de Descartes nous invite précisément à éviter le chosisme.