

# Descartes et les quarante passions. Ordre et dénombrement dans les articles 53 à 67 des *Passions de l'âme*

**Olivier Dubouclez**

Département de philosophie,  
Faculté de Philosophie et lettres, Université de Liège  
Bât. A1, Histoire de la philosophie moderne,  
Place du 20-Août 7, B-4000 Liège  
[olivier.dubouclez@uliege.be](mailto:olivier.dubouclez@uliege.be)

**Abstract:** The enumeration of the “principal passions” in the articles 53 to 67 of the *Passions of the Soul* (1649) is generally regarded as laborious and unclear. This article opposes to this view and proposes elements to make sense of Descartes’ enumerative procedure. First, it clarifies the nature and function of what is called “ordered enumeration”: it amounts to a methodical act of collecting which must not be confused with a cognitive sequence based on determinate principles. The article also suggests that the paragraph 52 of the *Passions* provides relevant indications to account for the structure of Descartes’ discourse. Indeed, different ordering criteria can be deduced from the understanding of what the *emotional object* is (namely profit and importance), and from Descartes’ *emotional subject* as a “mind-body union” put into motion by passion (temporality). The article finally insists on Descartes’ main novelty: his forty “principal passions” are not exclusively centered on the *ego* and his desire; on the contrary, the enumeration makes room for other human beings who, being emotional subjects in their own right, play an active role in the development of the subject’s sentimental experience.

**Keywords:** Mind-Body Problem; Descartes; Desire; Enumeration; Intentionality; Intersubjectivity; Method; Order; Passions; Psychology; Thomas Aquinas; Time.

Dans un célèbre passage de l'*Éthique*, Spinoza souligne que le projet philosophique des *Passions de l'âme* a quelque chose de profondément insatisfaisant<sup>1</sup> : quoiqu'il ait affirmé vouloir expliquer les passions « en physicien » (AT XI, 326, 15<sup>2</sup>), en s'« éloignant des chemins » hasardeux empruntés par les Anciens (328, 2), Descartes n'est en réalité parvenu à aucun traitement géométrique des passions. La structure du traité en porte elle-même la preuve : l'ordre qui s'y déploie ne répond à aucun plan nettement établi<sup>3</sup>, ni à aucune progression déductive fondée sur l'exposé psycho-physiologique de la Première Partie<sup>4</sup>. Le début de la Seconde Partie cristallise encore plus nettement ce reproche puisque c'est là précisément que Descartes prétend inventorier et ordonner les passions : traitant « du nombre et de l'ordre » de celles-ci et de « l'explication des six primitives » (371, 4-6), il offre un exposé de ce qu'il nomme les « principales passions » (372, 27) ; quatorze articles se succèdent, numérotés de 53 à 67, passant en revue pas moins de quarante passions, sans que l'on voie bien ce qui règle et unifie un tel tunnel énumératif. Le recours tardif à une détermination temporelle de l'ordre (374, 23), loin d'y remédier, ne dissipe pas l'impression d'avoir affaire à un propos dépourvu de principe directeur. Tout cela a conduit les interprètes, quand ils ne passent pas tout bonnement sous silence cette partie du texte cartésien, à contester l'unité et la régularité d'un tel ordonnancement, y voyant l'effet de la combinaison de différents « principes taxinomiques »<sup>5</sup> ou même niant qu'il y ait là autre chose que « l'apparence d'un dénombrement »<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Spinoza, *Éthique*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, Partie III, Préface, p. 211. Sur la relation, moins critique, du *Court traité aux Passions de l'âme*, voir L. Renault, « Spinoza lecteur des *Passions de l'âme* », in G. Belgioioso et V. Carraud (dir.), *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 457-479.

<sup>2</sup> Nous renvoyons à l'édition de référence des œuvres de Descartes (*Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974) en utilisant les abréviations habituelles (AT, volume, page, lignes, et seulement page et lignes lorsque le même volume est cité plusieurs fois à la suite).

<sup>3</sup> Voir D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995, vol. I, p. 211-217 puis p. 233-235 (Nous reviendrons plus loin sur les aspects positifs de ces développements). Voir aussi L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, Harvard University Press, 2003, p. 73 (pour une analyse plus générale, voir p. 189-196).

<sup>4</sup> D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 234.

<sup>5</sup> D. Brown distingue différents « principes taxinomiques » (*Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 49-54). C. Talon-Hugon insiste sur la pluralité des ordres : « Une des difficultés de cet ouvrage tient au fait que l'ordre des passions proposé semble y varier constamment. C'est qu'il n'y a pas *un* ordre, mais *des* ordres : un ordre chronologique de surgissement, et une hiérarchie selon la valeur » (C. Talon-Hugon, *Les Passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002, p. 212).

<sup>6</sup> Voir Th. Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, p. 284.

Avant d'être une difficulté pour les lecteurs des *Passions de l'âme*, la question du dénombrement des passions a été une source d'embarras pour Descartes lui-même. En lisant la correspondance avec Élisabeth, on apprend que le philosophe a différé à plusieurs reprises l'exposé promis à la jeune princesse. Le 6 octobre 1645, Descartes explique avoir voulu fournir, dans une lettre qu'il n'a finalement pas envoyée, une « particulière explication de toutes les passions », mais qu'il a « trouvé de la difficulté à les dénombrer » (AT IV, 313, 15-18). Notons bien ce point : Descartes veut expliquer « toutes les passions » et de façon détaillée, ce qui, à ses yeux, présuppose une opération méthodique de dénombrement sur laquelle il bute<sup>7</sup>. La lettre du 3 novembre 1645 en donne confirmation : la détermination du « nombre » et de « l'ordre de toutes ces passions » est nécessaire « afin de plus particulièrement examiner leur nature » – dénombrement que Descartes n'est toujours pas en état de fournir, faute d'avoir « assez digéré [ses] opinions, touchant ce sujet », mais dont il promet de s'acquitter « de plus tôt qu'il sera possible » (332, 9-11). Ce qui n'arrivera que quatre mois plus tard avec la première version des *Passions de l'âme*, transmise à la Princesse autour du 7 mars 1646<sup>8</sup>.

À la question de l'« ordre » des passions s'adjoint donc originairement celle de leur « nombre », enjeu qui n'est pas strictement anecdotique et sur lequel les lettres de 1645 montrent une certaine évolution : si Descartes veut d'abord établir le nombre total des passions existantes (« toutes les passions »), visant donc l'exhaustivité, il finit par en proposer une sélection, qu'il appelle « passions principales », renonçant, comme le notera l'article 68 du traité, à aborder « plusieurs autres plus particulières » dont « le nombre est indéfini » (AT XI, 379, 24-25). Il y a fort à parier que cette restriction de la visée, de « toutes les passions » aux seules passions principales, fait partie de la solution trouvée par Descartes pour sortir de l'impasse où il se trouvait et qu'on doit prendre en compte cette modification si l'on veut rendre raison du dénombrement cartésien. N'est-ce pas dans ce même article 68 que le philosophe dit être parvenu à un « ordre qui [lui] semble le meilleur pour dénombrer les passions » (379, 4-5), commandant la structure de son ouvrage, notamment de sa Troisième Partie<sup>9</sup> ? N'est-ce pas là aussi qu'il affirme la supériorité de sa

<sup>7</sup> Deux ans plus tard, le 20 novembre 1647, Descartes reviendra sur cet épisode et se souviendra de la difficulté qu'il avait eue à « dénombrer » les passions (AT V, 91, 1-3).

<sup>8</sup> Voir la lettre d'Élisabeth du 26 avril 1646, AT IV, 404, 2-406, 13, ainsi que la note a dans l'édition Adam-Tannery.

<sup>9</sup> Voir l'article 149 (443, 11-12). La Seconde Partie respecte elle aussi l'ordre défini à l'occasion du dénombrement des « passions principales », dans l'exposé que Descartes a choisi de donner des six passions primitives ; se succèdent alors « l'Admiration, l'Amour, la Haine, le Désir, la Joie & la Tristesse » (art. 69 ; 380, 7-8), ce qui correspond à l'enchaînement des articles 53, 56, 57 et 61. Spinoza qui affirme que « les affects peuvent se combiner entre eux de tant de

conception sur celle de Thomas d'Aquin dont la classification, écrit-il, « ne comprend point toutes les principales passions » (379, 20-22)<sup>10</sup> ?

Car c'est de cela que Descartes se montre le plus fier : non d'avoir proposé avec ses « passions primitives » une liste plus compacte que celle des thomistes, mais d'avoir dénombré plus largement qu'eux, fournissant le *principal* plutôt que le *principiel*. Le principal, c'est-à-dire : une liste de passions particulières qui, tout en évitant le piège d'une énumération sans fin, procure une image *définie*, mais *complète* de l'homme qui s'émeut. Contentement qui, pour ses lecteurs, demeure quelque peu inintelligible : qu'est-ce qui permet à Descartes d'être si satisfait d'une liste qui n'est *ni exhaustive* (le philosophe ayant renoncé à toute totalisation) *ni fondamentale* (il va bien au-delà des primitives), constituant un mélange de simple et de composé, d'originale et de dérivé ? Qu'est-ce qui délimite ce sous-ensemble, « toutes les passions principales », et qu'est-ce qui garantit la rationalité de sa construction, autrement dit son ordre et sa valeur épistémique ?

Nous nous proposons dans les pages qui suivent d'éclairer la question de l'ordre des passions, en approfondissant d'abord l'idée que cet ordre est subordonné à une visée énumérative et que c'est à partir de celle-ci qu'il en faut mesurer la pertinence (I). Nous montrerons ensuite que l'article 52 contient des indications précises sur la manière de construire le dénombrement des passions, à partir d'une vision originale de l'« objet affectif », déjà mise en lumière par plusieurs interprètes (II), mais aussi et surtout, ce qui a été moins commenté, en offrant une conception du « sujet affectif » qui explique la place que le temps et autrui occupent dans le déploiement initial des passions (III).

## 1. Un « ordre pour dénombrer »

### *Ordre et dénombrement*

Notre introduction a fait apparaître le besoin d'une clarification préalable : au lieu de chercher immédiatement un ordre et une rationalité dans le dénombrement des passions, on doit d'abord se demander ce que Descartes a voulu faire et où se situe sa démarche sur le plan méthodologique. On a en effet pris l'habitude depuis le *Discours de la méthode* de distinguer entre le précepte de

manières... [et qu'] il peut en naître tant de variétés, qu'on ne peut les dénombrer », revendiquera lui aussi avoir énuméré « les principaux », ceux qui, loin d'être seulement « curieux », sont « utiles » à sa démarche (*Éthique*, III, 59, scolie, p. 317).

<sup>10</sup> Sur la conception thomassienne, voir en particulier S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 239-255. Pour une vision élargie au traitement pré-cartésien des passions, voir I. Agostini, « Verso una ridefinizione del lessico scolastico-cartesiano delle passioni », in G. Belgioioso et V. Carraud (dir.), *op. cit.*, p. 41-65.

l'ordre, invitant à une connaissance progressive des objets, nous acheminant des « plus simples & (...) plus aisés à connaître » jusqu'à « la connaissance des plus composés », et celui du dénombrement ou de la « revue » qui vise à « ne rien omettre » dans le traitement d'une question (AT VI, 18, 27-19, 5). À s'en tenir à la nomenclature de 1637, on pensera qu'il y a là deux opérations distinctes et que le savant, quand il dénombre, n'ordonne pas au sens précis que le troisième précepte accorde à cette opération : il inventorie, rassemble ou regroupe une certaine quantité d'objets sur lesquels un travail pourra ensuite être réalisé, d'analyse et de connaissance par degrés. En ce sens, le dénombrement ne semble pas donner lieu *de lui-même et par lui-même* à une connaissance claire et distincte. Prenons un exemple. Quand, à la fin de l'article 47 de la Première partie des *Principes*, Descartes se propose « un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées » (AT VIII, 22, 23-25 ; IX, 45) , il ne procède à aucune déduction linéaire ni ne produit un quelconque ordre équivalent à une connaissance achevée ; il distingue des « genres » ou des classes, par exemple les « substances » et les « propriétés » sur lesquelles s'arrêteront les articles suivants dans un but de clarification et de détermination objective. Dès lors, qu'en est-il des *Passions de l'âme* ? S'agit-il d'ordonner *ou bien* de dénombrer les passions ? Et si Descartes vise ce double objectif, s'il produit, comme il le dit, un ordre « pour dénombrer » (379, 4-5), comment interpréter cette subordination ?

À l'évidence, cette subordination doit s'éclairer à partir d'un fait textuel simple : Descartes a *d'abord* pour projet de faire un dénombrement des émotions, comme le suggèrent les titres des articles 52 (« Quel est leur usage & comment on peut les dénombrer », AT XI, 372, 11) et 68 (« Pourquoi ce dénombrement des Passions est différent de celui qui est communément reçu », 379, 2-3). Que ce dénombrement soit une étape préparatoire, insérée dans une procédure méthodique plus large, c'est ce que confirme aussi l'article 69 où Descartes procède à une « revue » (380, 4), c'est-à-dire à un second dénombrement, mettant au jour les six passions primitives, passions les plus simples et les plus fondamentales, avant d'examiner chacune de celles-ci pour en fournir une connaissance particulière. Descartes procède donc à une énumération *large* dont il dégage ensuite des éléments *simples* qui serviront à expliquer les réalités plus complexes. Comme on n'a pas manqué de le souligner, on retrouve la démarche décrite dans les *Regulae* selon laquelle on doit parvenir à la reconnaissance des termes les plus absolus avant de déduire et de composer des « séries »<sup>11</sup>. La question : quel ordre Descartes suit-il

<sup>11</sup> Sur ce rapprochement, voir J.-M. Beyssade, « La classification cartésienne des passions et la troisième notion primitive » in *Histoire et structure, à la mémoire de V. Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, p. 255.

dans l'exposé des « passions principales » ?, trouve ainsi à se préciser : si Descartes procède à un dénombrement, c'est-à-dire à une opération préalable à la production de la véritable connaissance, en quoi consiste l'ordre interne au dénombrement, c'est-à-dire *l'ordre énumératif*? Qu'est-ce qui détermine son progrès et son unité ?

Pour répondre à ces questions, il est là aussi utile de revenir aux *Regulae* et en particulier à la Règle VII. Descartes y explique en effet pourquoi l'énumération doit être non seulement « suffisante (*sufficientem*) », mais « ordonnée (*ordinatam*) » :

« J'ai ajouté aussi que l'énumération doit être ordonnée, d'abord parce qu'il n'est pas de remède plus efficace, contre les défauts déjà signalés, que de tout considérer avec ordre (*ordine*) ; mais aussi parce qu'il arrive souvent que, s'il fallait examiner isolément chacune des choses qui se rapportent à la question proposée, la vie d'un homme n'y suffirait point, soit du fait qu'elles sont trop nombreuses, soit parce qu'il faudrait trop souvent reprendre les mêmes en considération. Mais si nous les disposons dans l'ordre approprié (*optimo ordine*), elles se réduiront tout au plus à un certain nombre de classes (*ad certas classes reducentur*), dont il suffira d'examiner attentivement, soit l'une toute seule, soit quelque caractère de chacune d'elles, soit certaines plutôt que les autres, ou dont en tout en tout cas nous ne reprendrons jamais aucune inutilement deux fois. » (AT X, 390, 25-391, 8) <sup>12</sup>

L'ordre est donc un remède contre les omissions au sein du travail énumératif. Il a en outre un but économique, celui d'éviter les répétitions inutiles qui allongeraient le travail, mais il a aussi une fonction de clarification, à savoir de ramener la diversité et complexité de la matière étudiée à des classes d'objets, dispensant de l'examen de tous les objets particuliers qui s'y rapportent. L'ordre empêche donc que le dénombrement soit un simple inventaire et il répond à une double exigence de progression et de classification. Le dénombrement des *Passions de l'âme* rencontre sur plusieurs points cette conception de l'ordre énumératif : Descartes n'y omet aucune passion importante ; il évite toute forme de répétition et de retour en arrière ; il ne s'égaré pas dans un examen de toutes les passions particulières, mais sélectionne un ensemble déterminé d'entre elles. Mais il y a aussi deux points plus délicats : peut-on dire que l'énumération cartésienne produise des « classes » et débouche sur une authentique classification ? En outre, si le dénombrement est ordonné au sens où il progresse de manière constante, cet ordre a-t-il une valeur cognitive ?

<sup>12</sup>R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. fr. J. Brunschwig, Paris, Livre de poche, 2002, p. 110-111.

*Un ordre en quête d'unité*

Comme l'a récemment souligné Dominik Perler, Descartes, après Suárez, a pris ses distances avec la distinction thomasienne entre deux classes de passions renvoyées à deux facultés de l'âme sensitive<sup>13</sup>. En rejetant cette dernière notion, il a rejeté aussi la dualité de l'irascible et du concupiscible et placé toutes les passions sur le même plan – autant de passions, autant de « facultés » (379, 15), souligne, non sans ironie, l'article 68. Les passions forment pour Descartes une seule et unique classe d'états d'âme qui sont toutes passions « en même façon », des états de la *mens* relevant de cette passivité fondamentale qui trouve son origine dans l'activité du corps. À la différence de Thomas, Descartes ne classe pas au sens où il subsumerait des groupes de passions sous un nom plus général signifiant une communauté d'essence. Sa démarche énumérative qui travaille plus en extension qu'en réduction n'a du reste aucunement l'allure d'une typologie. Mais alors quel statut accorder aux regroupements proposés par les articles 53 à 67 ? Et quel rôle jouent les passions primitives au sein de ces différents groupes ?

Un passage de l'article 69 est à cet égard particulièrement intéressant. On l'a signalé : une fois le dénombrement accompli, une brève « revue » des quarante passions fait émerger six passions primitives et Descartes précise alors que les autres passions « sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces » (380, 8-10). Le lexique employé par le philosophe suggère que les passions primitives fonctionnent comme des natures simples (à composer) ou comme des genres (à spécifier). Ce sont des passions-mères qui, chacune, donnent lieu à un réseau de formes dérivées : les articles 53 à 55 proposent par exemple la déclinaison de l'admiration en huit espèces distinctes ; la jalousie, dans l'article 58, est donnée comme une « espèce » de crainte (375, 18) qui est elle-même, avec l'espérance, une espèce de désir. Descartes utilisera souvent le lexique de la composition, mais aussi de l'espèce et de la spécification dans la suite de l'ouvrage<sup>14</sup>, qu'il opposera, dans son analyse du désir, à la distinction thomasienne entre deux classes de passions : il y a, selon lui, « plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche » (art. 88, 394, 3-5). On pourrait donc conclure que le dénombrement ordonné des passions principales ne produit pas de véritables « classes »,

<sup>13</sup> Voir D. Perler, « Classifying the Passions : Descartes and his Scholastic Background », in G. Belgioioso et V. Carraud (dir.), *op. cit.*, p. 19-20 et 26 (sur Suárez).

<sup>14</sup> La notion de composition passionnelle que l'on rencontre par exemple dans le cas de la honte (art. 117 ; 414, 17-20) est souvent renvoyée à la composition du mouvement des esprits, par exemple dans l'article 160 (451, 16-452, 2 ; voir aussi art. 162 et 163) : les passions se composent entre elles, au sens où les mouvements des esprits qui les caractérisent confluent pour produire une passion nouvelle.

dispensant de l'examen des notions plus particulières (ainsi que le suggérait le passage de la Règle VII cité plus haut), mais qu'il fait apparaître des filiations et des architectures génétiques permettant de produire des variations passionnelles<sup>15</sup>. Le dénombrement consiste au total en un processus d'engendrement qui, de façon immanente, démultiplie et regroupe.

Cette notion de processus nous amène directement la seconde difficulté : en quel sens peut-on dire que le dénombrement cartésien des passions est marqué par une progression, et l'ordre qui s'y constitue a-t-il valeur de science ? Il est fréquent depuis le *Discours de la méthode* de concevoir l'ordre chez Descartes à partir de son instanciation géométrique, en référence notamment au modèle de la démonstration. On assimile volontiers l'ordre cartésien à une chaîne déductive, linéaire et ininterrompue, où chaque élément antérieur conduit (et autorise) à poser l'élément postérieur. À côté de cette conception étroite, il existe toutefois une notion plus ouverte de l'ordre tel qu'il est instancié par le discours métaphysique, mais aussi par certaines démarches des géomètres. Dans la célèbre définition qu'en donnent les *Secondes Réponses*, « l'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, & que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. » (AT VII, 155, 11-14 ; IX, 121) Cette définition signifie qu'avant que de rien de conclure sur une question, il faut examiner tous les éléments nécessaires à sa solution, qu'il faut énoncer ses « prémisses »<sup>16</sup>, les « explications » qu'elle présuppose (155, 20 ; IX, 121), éléments qui ne se trouvent pas nécessairement entre eux dans un rapport de *succession*, mais plutôt, à la façon des *Méditations*, dans un rapport de *concomitance*<sup>17</sup>, comme les différentes pièces à conviction d'un dossier qu'il faut toutes prendre en compte pour émettre un jugement valide<sup>18</sup>. À l'évidence, la conception étroite de l'ordre (une chaîne de vérités) ne s'applique pas au dénombrement des passions ; sa conception plus ouverte (un ensemble de prémisses) s'en rapproche, puisqu'elle a elle-même quelque chose d'une énumération où il ne faut rien omettre et qu'elle peut, pour cette raison, être composée de segments distincts. Le dénombrement des passions n'a,

<sup>15</sup> Notons que la spécification ne se fait pas exclusivement à partir des passions primitives – puisque la jalousie est une « espèce » de la crainte, et l'émulation une « espèce » du courage (376, 7).

<sup>16</sup> AT VII, 13, 4-5 ; IX, 9 (à propos de la pratique des géomètres).

<sup>17</sup> « Réseau de dépendances fonctionnelles » plutôt que « séquence linéaire d'inférences » (J. Hintikka, « A Discourse on Descartes' Method », in S. Tweyman (dir.), *René Descartes. Meditations on First Philosophy in Focus*, Londres, Routledge, 1993, p. 131).

<sup>18</sup> Raison pour laquelle les *Secondes Réponses* et la *Synopsis* précédant les *Méditations* (AT VII, 13, 5-19 ; IX, 10) prétendent que l'ordre argumentatif de la métaphysique de 1641 n'est pas linéaire. Voir sur ce point O. Dubouclez, « L'ordre géométrique et le dispositif argumentatif des *Méditations métaphysiques* de René Descartes » in *Revue d'histoire des sciences* 69/2, Paris, Armand Colin, 2016, p. 313-316.

cependant, aucune fonction démonstrative qui viserait une conclusion ou une vérité finale (comme les *Méditations métaphysiques* visant à prouver la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité de l'âme). Le travail de spécification n'a pas la forme d'une *structure déductive*, même si en distinguant et en associant les passions, il nous apprend beaucoup à leur sujet.

Tout cela conduit à préciser ce que l'on est en droit d'attendre des articles 53 à 67 en tant que s'y donnent à voir « l'ordre & le dénombrement des passions » : il s'agit d'un *ordre interne à une énumération*, manifestement similaire à la notion d'« énumération ordonnée » décrite dans les *Regulæ* ; il ne s'agit pas d'un *ordre apodictique* prenant la forme linéaire et déductive des « longues chaînes de raisons » ; enfin, cet ordre énumératif est *en rupture avec l'ordre thomasiens* et implique le rejet de tout *a priori* classificatoire, au profit d'une conception unifiée des émotions où, néanmoins, émergent *des rapports de composition et de spécification*, à partir des passions primitives ou principales<sup>19</sup>. Mais alors qu'en est-il du dénombrement vu dans sa globalité – ce que nous avons appelé sa *progression* ? S'il ne s'agit pas d'un ordre logico-déductif, quel est-il et à quoi doit-il son unité ? Donnons à cette question un tour plus concret : quel ordre régit la succession des passions primitives que sont l'admiration (passion 1), l'amour et la haine (passions 10 et 11), le désir (passion 12), et la joie et la tristesse (passions 25 et 26) ? Quel ordre se développe là, qui nous mènera jusqu'au dégoût, au regret et à l'allégresse (passions 38, 39 et 40) dont Descartes stipule qu'elles suivent « l'ordre du dénombrement » (art. 210 ; 485, 16) ?

Pour répondre à cette question, il faut quitter la réflexion méthodologique et se tourner vers l'objet des passions : objet qui n'est, chez Descartes, ni un objet intellectuel ni un objet corporel ou sensible, mais ce que nous appellerons un « objet affectif »<sup>20</sup>. Celui-ci possède en effet sa détermination propre, en rupture avec les lois qui président à la perception sensorielle ou à l'analyse des idées, en rupture aussi avec la théorie physiologique exposée dans la Première Partie du traité. C'est en reconnaissant qu'il existe un type particulier de perception propre aux états émotionnels et que Descartes lui-même en a aperçu la spécificité<sup>21</sup>, que nous tenterons d'aborder, cette fois de manière interne, le dénombrement cartésien des passions.

<sup>19</sup> Spinoza ne reprend-il pas cet aspect méthodologique du dénombrement cartésien ? Voir sur ce point F. Manzini, « Spinoza selon l'ordre des affects », in G. Belgioioso et V. Carraud (dir.), *op. cit.*, p. 487-488.

<sup>20</sup> Nous reprenons cette notion d'« objet affectif » à P.-M. Vernes, « Les passions de l'âme de Descartes : les limites d'un type d'explication », in *Philosophiques*, vol. 24, n° 2, 1997, p. 236-237.

<sup>21</sup> Voir en particulier M. Pickavé, L. Shapiro (dir.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, ainsi que S. Ebber-smeyer, *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012. Voir également certains travaux spécifiquement cartésiens :

## 2. De l'objet sensible à l'objet affectif

### *Les « diverses façons » des objets*

Pour arriver à cette notion d'objet affectif, il faut rappeler d'abord comment s'articulent les Première et Seconde parties du traité, relativement à l'approche causale des passions. Selon la Première Partie, que résume l'article 51, la « dernière & plus prochaine cause » des passions est « l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau » (371, 9-12). Toutefois, pour parvenir à « distinguer » les passions entre elles, il faut prendre en considération ce que Descartes appelle « les premières causes » (371, 15), c'est-à-dire les facteurs à l'origine d'une telle agitation des esprits animaux. Ces « sources » peuvent être purement physiologiques, du fait d'un certain « tempérament du corps » (371, 18) ou des « impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau » (372, 1-2). Dans ces deux cas, la cause prochaine n'a pas de lien avéré à un objet extérieur : l'individu est par exemple plongé dans un état de tristesse ou de joie du fait d'une certaine disposition interne de son corps. Il y a néanmoins deux autres cas où une *représentation d'objet* est tenue pour le facteur déclencheur de la passion, soit que la volonté produise dans l'esprit la conception de quelque objet particulier (371, 16-17), soit que des objets extérieurs « meuvent les sens » (372, 6). Ce dernier cas de figure est privilégié par Descartes pour une raison que l'on peut mettre en lien avec la recherche d'exhaustivité mentionnée plus haut : les objets qui « meuvent les sens » sont « leurs causes plus ordinaires & principales » (372, 6-7), c'est-à-dire qu'ils peuvent produire *toutes* les passions humaines et que c'est dans notre commerce avec eux qu'on pourra donc *toutes* les « trouver ». La passion est donc intimement liée à la sensation et à la vie perceptive, c'est-à-dire qu'elle suit la plupart du temps de la rencontre d'un objet qui est le foyer principal de nos émotions, c'est-à-dire de leur différenciation en de multiples états d'âme. La relation à l'objet, pourrait-on dire, fait la différence<sup>22</sup>.

Pour autant, il serait trompeur de croire que l'objet sensible est comme tel la cause déterminante de la passion. L'article 52 affine le schéma causal et introduit un critère nouveau qui va conditionner le futur dénombrement : si les passions ont pour causes ordinaires et principales les « effets » des objets (372, 8), l'objet sensoriel n'a d'impact affectif que dans la mesure où il peut « nuire

L. Alanen, *Descartes' Concept of Mind*, op. cit. ; B. Williston, A. Gombay (dir.), *Passion and Virtue in Descartes*, New York, Humanity Books, 2003 ; D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Voir encore, du même auteur, l'article « Passion » dans L. Nolan (dir.), *Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 563-569.

<sup>22</sup>D. Perler, art. cit., p. 30.

ou profiter, ou bien en général être important » (372, 16-17) à l'individu. C'est là une *restriction* du pouvoir causal de l'objet, restriction à ce que Descartes appelle ses « diverses façons » qui, au moins pour l'instant, se ramènent toutes à la tripartition mentionnée. Cette notion des « diverses façons » des objets a déjà été employée dans l'article 34, mais avec une visée autre : les perceptions des objets extérieurs, écrit Descartes, dépendent des mouvements de la glande pinéale qui est alors « mue par [les esprits] en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets » (355, 1-3). Descartes s'en est expliqué aussi dans l'article 191 de la Quatrième Partie des *Principia* qui utilise en effet la notion de « diverses façons » pour définir les « sens extérieurs » : les nerfs mus par les « divers corps » donnent lieu à « autant de divers sentiments en l'âme qu'il y a de diverses façons dont ils sont mus » (AT VIII, 318, 13-16 ; IX-2, 312), à savoir « les sentiments de la dureté, pesanteur, chaleur, &c. » (318, 12-13 ; IX-2, 312). À la diversité des corps et des stimulations nerveuses correspond donc, terme à terme, la diversité des sensations. Or, dans le cas des passions, il en va tout autrement, puisque que toute stimulation sensible n'a pas un effet passionnel : l'objet *perçu* aura en plus un effet *affectif* s'il apparaît sous trois types de « façons », à savoir s'il nous nuit, profite ou est important. Ces trois aspects ne sont pas déterminés par des qualités sensibles particulières des objets considérés ni même par leurs qualités esthétiques<sup>23</sup>, mais constituent trois dispositions ou trois intérêts propres au sujet des passions. On remarquera que cette triade possède elle-même une structure complexe : la notion d'*importance* tend à donner à l'objet affectif une large amplitude et même une certaine indétermination ; Descartes veut nous signifier par ce terme qu'un objet peut susciter une passion sans nous être convenable ou nuisible, à condition du moins qu'il nous intéresse ou qu'il « nous regarde »<sup>24</sup>. Mais on peut aussi comprendre que l'importance comprend les autres notions : que ce qui nous nuit ou nous profite nous est *aussi important*, même si on ne précise pas alors de quelle façon. Le « qui nous importent » de la phrase conclusive fait de l'importance l'opérateur central du sens passionnel. Le fait que l'importance surclasse les deux autres termes aura des conséquences structurelles : les

<sup>23</sup> « Car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature ; mais nous appelons beau ou laid, ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres. » (art. 85, 391, 20-392, 1). Voir aussi G. Hatfield : « Individual sensory objects are primary objects of sense perceptions and only secondary objects of the passions. The primary objects of the passions are the beneficial, harmful, or important aspects of a situation in relation to our bodies and mind-body complexes. » (« Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions ? », in *Philosophical Psychology*, vol. 20, n°4, 2007, p. 426)

<sup>24</sup> Pour reprendre la traduction latine (« aut in genere ad nos spectare possunt ») de « ou bien en général être importants » (R. Descartes, *Passiones animæ*, Amsterdam, Elsevier, 1650, p. 28).

passions ne sont donc pas purement et simplement indexées sur l'expérience du bien et du mal, selon un dualisme qui nous rapprocherait de l'opposition thomasiennne du concupiscible et de l'irascible. L'importance désigne un autre foyer des passions et un certain type de rapport affectif aux objets, d'ébranlement et de saisissement, qui justifiera que l'admiration, passion antérieure à la perception du bien et du mal soit placée en tête de toutes les passions, provoquant ainsi une première *amplification* de la théorie des passions<sup>25</sup>.

### *Avant l'objet affectif*

Que cette conception de l'objet comme affectif ait constitué un tournant dans l'élaboration de la pensée cartésienne des passions se confirme lorsque l'on parcourt la correspondance avec Élisabeth. On y trouve déjà l'idée que l'objet de l'expérience affective ne se réduit pas à celui de l'expérience sensible, quoique cette différence soit alors entendue *de manière négative*. L'objet affectif n'est pas alors ce qui cause la passion ou ce qui du moins participe à la produire, mais est conçu comme le résultat d'une perception trompeuse causée par la passion même. Descartes s'en explique le 1<sup>er</sup> septembre 1645 :

« Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures & plus désirables qu'elles ne sont ; puis, quand nous avons pris bien de la peine à les acquérir, & perdu cependant l'occasion de posséder d'autres biens plus véritables, la jouissance nous en fait connaître les défauts, & de là viennent les dédains, les regrets & les repentirs. » (AT IV, 284, 17-24)

La passion est donc cause d'une « vaine imagination » (285, 18) qui améliore l'apparence de l'objet, qui le travestit ; Descartes affirme alors à propos des passions qu'« il n'y en a aucune qui ne nous représente le bien auquel elle tend, avec plus d'éclat qu'elle n'en mérite » (285, 23-25). Ce que confirme une lettre datée du 15 septembre 1645, en se plaçant cette fois sur le terrain de la grandeur<sup>26</sup>. Descartes écrit à Élisabeth que « toutes nos passions nous représentent les biens [...] beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement. » (294, 27-295, 2) S'il doit y avoir une juste estimation de l'objet affectif, elle ne pourra venir selon lui que de la raison qui est à même de fixer « la juste valeur de tous les biens » (284, 25-26). C'est à elle de faire en sorte que nous ne voyions pas l'objet plus « profitable » ou moins « nuisible » qu'il n'est en réalité. L'objet affectif se distingue donc ici de l'objet sensible au titre d'une « fausse apparence » (295, 10) qui n'est précisément pas donnée aux sens. Son

<sup>25</sup> D. Perler, art. cit., p. 36 (sur ce que l'auteur, à propos de l'admiration, appelle « salient properties »). Nous envisagerons deux autres mouvements d'amplification dans notre partie III.

<sup>26</sup> On retrouvera cette notion dans l'article 54 au moment de traiter de l'importance des objets admirés (AT XI, 373, 22).

existence est problématique, voire regrettable ; il est produit par la passion qui trompe l'esprit et contredit la nature<sup>27</sup>.

Or c'est précisément sur cette conception qu'Élisabeth va faire porter une partie de ses interrogations, ayant suggéré dès sa lettre du 13 septembre 1645 que la passion ne consiste pas seulement à « éblouir » (289, 28, en réponse à l'« éclat » cartésien en 285, 25), puisque l'« expérience » prouve « qu'il y en a qui nous porte aux actions raisonnables » (290, 1-2). Cette objection poussera Descartes à purger sa conception des passions de la préconception qui identifiait l'objet affectif à une perception trompeuse pour, dans sa lettre du 6 octobre 1645, revenir à l'explication physiologique des passions esquissée dans le *Traité de l'homme* (310, 2-311, 23). En ramenant la passion à sa cause corporelle, Descartes abandonne l'idée de la démesure ou de l'« excès » de la représentation passionnelle<sup>28</sup> ; il fait droit à la causalité des « objets extérieurs qui meuvent les sens » (310, 7) en les considérant cette fois sous leurs aspect strictement sensoriel, du point de vue de la « perception des couleurs, des sons, des odeurs » (310, 25-26). Mais alors quel rôle leur attribuer dans la genèse des passions ? Descartes ne répond pas à cette question puisque, dans cette lettre, les pensées qui naissent des « sentiments extérieurs », c'est-à-dire des perceptions sensibles, ne donnent pas lieu à des passions au sens strict : certes, ce sont des pensées produites par une action extérieure à l'âme, mais elles ne sont pas mises en relation avec l'agitation particulière des esprits qui déclenche les passions<sup>29</sup>. On ne s'étonnera donc pas de voir Descartes reconnaître quelques pages plus loin qu'il n'est pas en mesure de fournir « une particulière explication de toutes les passions » (313, 15-16), c'est-à-dire le dénombrement ordonné des articles 53 à 67 : ce qui fait défaut en octobre 1645, c'est précisément une conception de l'objet conçu comme affectif, c'est-à-dire comme *capable d'effets spécifiquement passionnels* que le dénombrement aura pour fonction d'exposer.

<sup>27</sup> Voir D. Perler, art. cit. p. 22.

<sup>28</sup> Cet « excès » (art. 138 ; 431, 26) sera à mettre au compte d'un mauvais usage des passions : « Et outre cela, elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable. » (431, 13-18) C'est la raison, mais unie cette fois à « l'expérience », qui fera connaître « leur juste valeur » (431, 22-24).

<sup>29</sup> « Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelques particulières agitations des esprits. Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur & semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs. » (AT, IV, 310, 21-311, 1) Voir aussi l'article 13 (338, 15-21) et surtout l'article 29 (350, 16-20) où il est précisé que les sentiments intérieurs et extérieurs ne sont pas des passions au sens strict puisqu'ils ne sont pas rapportés particulièrement à l'âme.

Un passage de la lettre du 6 octobre confirme que Descartes n'en est pas encore là : l'exemple de la ville assiégée. Le philosophe veut distinguer la passion de l'habitude ou inclination qui la prépare et, pour ce faire, il donne une description génétique de la passion de la crainte. La cause de cette passion est un certain processus physiologique, déclenché par un « jugement », mais qui peut aussi être déclenché « sans juger », par une « image dans le cerveau » portant en elle la conception du danger (312, 16-26). Mais, se demande-t-on, comment l'image cérébrale se signale-t-elle *comme dangereuse* ? Comment, si l'on fait l'économie du jugement, passe-t-on de la représentation de la ville assiégée à la signification du danger ? L'article 36 des *Passions de l'âme* donnera une réponse à ce problème : ce qui rend la figure de l'animal « fort étrange & fort effroyable », ce ne sont pas des déterminations sensibles de l'objet perçu, mais le fait que celui-ci, comme « figure », a « beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps », en fonction du « tempérament du corps » et de « la force de l'âme », mais aussi, insiste Descartes, « selon que l'on s'est auparavant garanti, par la défense ou par la fuite, contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport » (356, 10-19). La signification affective de l'objet présent s'élabore dans un double rapport au passé, relativement aux objets qui ont *effectivement* nui à l'individu, mais aussi aux réactions qu'il a eues autrefois face à cette nuisance. La perception de l'objet *comme dangereux* est donc lié à un travail de la mémoire : l'objet affectif est *interprété* en fonction d'expériences antérieures, ce qui constitue chez Descartes une cause privilégiée des passions<sup>30</sup>.

Il reste que cette explication de la genèse des passions est en elle-même insuffisante et que l'article 36, pas plus que la lettre du 6 octobre 1645, ne permet d'envisager un quelconque dénombrement des passions. Pourquoi ? Parce que, si l'on s'en tient à une explication fondée sur l'image cérébrale, on pourra seulement renvoyer la passion à une certaine « disposition » singulière qui sera la cause de sa détermination (356, 19). De sorte que, comme le souligne l'article 39, cette « disposition » contribuera à rompre tout lien *direct et explicatif* entre l'objet, ou le type d'objet considéré, et la passion : « La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, & qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage & la hardiesse » (358, 18-21)<sup>31</sup>. L'explication fondée sur la considération du passé, puisqu'elle s'appuie sur l'expérience subjective et la réaction particulière à une

<sup>30</sup> Voir la célèbre anecdote de la « jeune fille louche » (Lettre à Chanut, 6 juin 1647, AT V, 56, 23-58, 3). Voir aussi, dans le traité, l'article 50 (369, 19-25) ainsi que l'article 136 (428, 17-429, 21).

<sup>31</sup> La question de l'habitude resurgira dans l'article 50 au moment d'envisager les moyens dont nous disposons en vue de modifier nos passions (368, 27-369, 1 ; 369, 15-19). Voir également *Le Monde* (167, 23-28) ainsi que la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 (AT IV, 604, 1-9).

situation donnée, rend les passions à la fois imprévisibles et indistinctes : *tout objet pourra engendrer toute passion* pourvu qu'une disposition particulière y reconduise en vertu d'une expérience ancienne (devant le même objet, l'un aura peur, l'autre sera courageux, l'autre indifférent, etc.). Si la même situation occasionne des réponses aussi variées, on est, semble-t-il, condamné à une sorte de relativisme affectif.

*L'objet « représenté comme »*

C'est à cette difficulté que les articles 51 et 52 fournissent une réponse en ménageant un nouveau point de vue sur l'objet. Si l'objet nous affecte, c'est dans la mesure où il entretient avec nous certains « rapports » *qui ne sont reconductibles ni aux propriétés de l'objet sensible ni aux déterminations mémorielles subjectives liées à notre personne historique*. Le convenable, le nuisible et l'important ne sont pas subjectifs au même sens que l'image de l'animal effrayant imprimée en nous, précisément parce que ces notions rendent possibles une certaine estimation de l'objet qui est la condition de son impact passionnel<sup>32</sup>. Que cet objet me paraisse en effet convenable et paraisse nuisible à un autre, peu importe : l'essentiel est que la perception sensible d'un objet, quel qu'il soit, entraîne, par exemple, un sentiment de convenance et que ce sentiment de convenance, à son tour, entraîne un certain état affectif qualifié du nom d'amour. Nous éprouvons tous les mêmes passions lorsqu'un objet nous paraît convenable ou nuisible ou lorsque nous est retiré cet objet convenable ou nuisible, *même si nous tenons pour convenables ou nuisibles des objets différents*.

La prise en compte de l'article 52 a conduit certains commentateurs des *Passions de l'âme* à faire droit au « contenu intentionnel » de la « perception passionnelle »<sup>33</sup>, et même à introduire la notion d'« objet formel » pour désigner l'objet intentionnel des émotions, conçu comme « un objet ou une situation dans laquelle une émotion d'un genre donné est appropriée ou même possible »<sup>34</sup>. Lilli Alanen a mis en lumière le fait que le convenable, le nuisible et l'important étaient trois *aspects* sous lesquels l'objet peut nous apparaître et

<sup>32</sup> Cette estimation, du reste, n'est pas nécessairement de l'ordre d'un jugement explicite. L. Alanen évoque l'idée d'une pré-réflexion (voir par exemple l'adverbe « prereflectively », *op. cit.* p. 180).

<sup>33</sup> L. Shapiro, « How We Experience the World : Passionate Perception in Descartes and Spinoza », in L. Shapiro et M. Pickavé (eds), *op. cit.*, p. 196-203.

<sup>34</sup> D. Brown, *op. cit.*, p. 12. Cette notion a été réactualisée par A. Kenny (*Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963). Voir également O. Švec, *Phénoménologie des émotions*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, p. 129-131 (Sur l'intentionnalité des émotions chez Descartes, voir p. 123-125). On notera que l'idée d'« objet formel » est déjà mobilisée par P.-S. Régis en référence à Thomas d'Aquin : « C'est pour cela que les Philosophes ont dit, Que ce n'est pas la diversité des objets considérés en eux-mêmes, qui fait

engendrer des états passionnels, et que cette considération de l'aspect s'incarnait grammaticalement dans le dénombrement cartésien des passions principales avec l'usage du « comme » ou du « représenté comme »<sup>35</sup>. Le « comme » est un opérateur qui permet de distinguer l'objet sensible, qui est simplement perçu, de l'objet affectif qui est « perçu comme  $x$  ». Autrement dit, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, l'article 52 en réduisant les « effets » des objets à certaines « façons » impose un filtre particulier qui délimite un champ de perceptions possibles. Ce qui a pour conséquence dans le texte cartésien de permettre de présenter le lien affectif à l'objet comme un effet de celui-ci, *indépendamment du passé du sujet sentant ou de l'expérience subjective qu'il en a*. Les termes « convenable », « nuisible » ou « important » masquent les qualités sensorielles des objets aussi bien que les expériences affectives individuelles que ces dernières ont pu susciter autrefois. Ce qui est crucial, c'est qu'il s'établisse alors entre l'objet « représenté comme  $x$  » et la passion correspondante une relation nécessaire, au sens où ce qui paraît convenable entraînera *nécessairement et universellement* de l'amour (et ne pourra entraîner de la haine), au sens aussi où le bien perdu entraînera *nécessairement et universellement* du regret (et non de l'allégresse). Si l'explication mécaniste rend possible n'importe quel appariement entre la passion et l'objet, la considération de l'objet selon le modèle du « représenté comme  $x$  » relève d'une généralité plus haute qui permet de dégager certaines structures communes de l'expérience affective.

Précisons le fonctionnement de cette théorie dans le cas de la crainte qui, dans l'article 58, relève d'un tout autre schéma explicatif que celui, strictement physiologique, de l'article 36. À en croire l'article 58, la crainte vient de ce que je désire fuir un certain mal et qu'il y ait peu d'apparence que j'y parvienne ; autrement dit, la crainte est une passion suscitée par l'objet *représenté comme dangereux et comme inévitable*. Elle est liée à une *configuration d'aspects*. L'objet « effroyable » de l'article 36 est lui aussi perçu comme dangereux et nuisible,

la diversité, ou la spécification de nos amours, mais la diversité des objets considérés par rapport à nous, qu'on appelle par cette raison, *Les objets Formels ou Spécificatifs de l'Amour* » (*L'Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la foi et de la raison*, Paris, chez Jean Cusson, 1704, p. 394).

<sup>35</sup> L. Alanen, *op. cit.*, p. 190. Le terme « comme » apparaît pour la première fois dans l'article 55 à propos de la vénération et du dédain où l'on regarde certains objets « comme des causes libres » (374, 6). Le syntagme « représenté comme » est ensuite explicitement utilisé dans les articles 56 (« représentée comme bonne à notre égard », 374, 14-15), 59 (« représenté comme en dépendant », 376, 2), 61 (« représenté comme nous appartenant », 376, 20-21) et 62 (« représenté comme appartenant à d'autres hommes, 376, 24-25, puis « représente comme présents », 377, 13-14). Bien sûr, beaucoup d'autres formulations peuvent être reconduites à la structure du « représenter comme », ainsi lorsque Descartes écrit au début de l'article 63 que « nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé » (377, 17-18) ou lorsqu'il envisage que le désir porte sur un « bien qu'on n'a pas encore » dans l'article 57 (375, 4). Voir aussi les articles 70 (380, 22), 86 (392, 24), 90 (396, 11-12), 91 (396, 23-24 ; 397, 2 et 8), 92 (397, 24), 94 (399, 19-20 et 400, 3-4), 95 (400, 24-25). Voir aussi D. Perler, *art. cit.*, p. 34.

mais dans le contexte alors envisagé, cette représentation tient sa puissance causale du fait d'avoir déjà été rencontrée ou d'avoir du rapport à ce qui a été « auparavant nuisible » : c'est à cause d'une certaine expérience passée, en vertu d'un certain antécédent historique, que l'objet produit la peur. La crainte est liée à la répétition d'une expérience. La représentation de l'objet comme dangereux et inévitable n'est pas une explication pertinente du point de vue de l'article 36 où prévaut une logique mémorielle, une surimpression affective et non une « conception pure » au sens que Descartes donnera à cette expression dans sa lettre à Arnauld du 29 juillet 1648<sup>36</sup>. Ce qui nous mène à une autre remarque : la description donnée dans l'article 58 peut être appliquée à la crainte suscitée par un objet rencontré pour la première fois. C'est là quelque chose de décisif car, pour qu'un dénombrement des passions soit possible, il faut qu'il puisse décrire la passion dans son surgissement premier, et non comme une « écholalie du passé »<sup>37</sup> qui nous condamne *ipso facto* au relativisme. Même si, en pratique, nos passions sont toujours déjà sédimentées par une expérience antérieure, la passion ne pourra être saisie avec une certaine distinction, comme un effet déterminé suscité par certains objets ou certaines configurations d'objets, que si l'on est capable de désigner ce qui *typiquement*, dans ces objets, peut la déclencher à titre de cause « dernière » ou « lointaine ». En décrivant les objets affectifs selon le syntagme « représenté comme x », Descartes se place donc du point de vue de la première fois (par opposition à celui de la seconde ou *én*ième fois, proposé dans l'article 36), et cela pour toutes les caractérisations des « passions principales » : la passion n'y sera jamais la reviviscence d'une émotion déjà éprouvée, mais la conséquence d'un ou de plusieurs aspects de l'objet affectif en tant qu'il se présente à nous.

### 3. Le sujet affectif : le temps et l'autre

Le dénombrement cartésien mobilise donc un schéma global qui en assure la valeur théorique, permettant au discours sur les passions de se hisser au-dessus de la seule expérience personnelle pour dégager des invariants propres à l'expérience commune. La notion d'objet affectif est cruciale pour atteindre ce but. Mais, comme les différents exemples analysés le montrent bien, la considération

<sup>36</sup> Pour que le souvenir soit possible, il faut qu'il y ait non seulement des vestiges, mais la reconnaissance de ce que ces vestiges « ont été autrefois nouvellement imprimés » (AT V, 220, 14-15 ; R. Descartes, *Œuvres*, éd. F. Alquié, tome III, p. 861). Il poursuit : « Or, afin que l'on puisse reconnaître cela, j'estime que lorsqu'ils ont été imprimés la première fois, il a dû se servir d'une conception pure, afin d'apercevoir par ce moyen que la chose qui lui venait alors en l'esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avait pas auparavant passé par l'esprit » (220, 14-18 ; *Ibid.*).

<sup>37</sup> N. Grimaldi, *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, p. 83.

du profitable, du nuisible et de l'important ne fournit à chaque fois qu'un aspect de l'objet auquel doivent s'ajouter *d'autres aspects* afin de produire un effet passionnel déterminé. Le profitable, le nuisible et l'important sont trois qualités affectives dont participent toutes les passions principales, d'abord dans l'ordre de l'admiration (importance) puis dans l'ordre de l'amour et de la haine (le profitable et le nuisible). À cette couche de sens fondamental s'agrègent *d'autres critères* qui, du reste, sont à l'œuvre dès l'article 54. En effet, si la « grandeur » et de la « petitesse » de l'objet (373, 22) peuvent à la rigueur se rapporter au critère de l'importance, en tant que différences suscitant l'attention, la prise en compte du rapport à soi (373, 24) et du rapport à autrui (374, 5-7) constituent des paramètres nouveaux qui, dans la suite, seront cruciaux pour *faire varier* les passions. Plusieurs autres facteurs seront en outre vite convoqués : si je perçois tel objet convenable, je l'aime ; mais *s'il se trouve séparé de moi*, je le désire ; si, de plus, *surmonter cette séparation est possible*, j'espère... Quels sont les critères de ces variations passionnelles ? Et pourquoi ne sont-ils pas exposés dans l'article 52 qui contient, on l'a vu, des indications sur la méthodologie du dénombrement ?

On peut faire deux réponses à cette demande, l'une formelle, l'autre plus critique. On soulignera d'abord que l'énumération est un travail exploratoire et qu'énoncer des critères du dénombrement supposerait d'avoir déjà accompli celui-ci, c'est-à-dire d'avoir fait émerger un ensemble structuré dont on pourrait alors dégager les lois de composition. Demander à Descartes des critères de son dénombrement, c'est donc oublier sa fonction heuristique et la position initiale qu'il occupe dans le processus de connaissance. Denis Kambouchner, pointant la « déraisonnable impatience » du lecteur, a justement fait valoir que le dénombrement était le lieu simultanément d'une expérience et d'une donation<sup>38</sup>. Ne pourrait-on pas aussi reprocher à Descartes de ne pas avoir donné ses passions primitives avant les principales ? Leur position stratégique et leur primitivité ne sont-elles pas déjà à l'œuvre dans le dénombrement ? Précisément. L'ordre suivi, qui est de nature *inventive*, fait surgir un relief qui, au sein de la liste des principales, *visibilise* les plus simples. On ajoutera que ce *défaut critériologique* est cohérent avec le rejet de la classification thomasienne qui, du fait de son apriorisme, s'empêche d'envisager les passions dans toutes les circonstances qui les suscitent. Le but de Descartes n'est pas de déduire à partir d'un fondement assuré, mais de saisir le champ passionnel *dans toute son extension* (le désir d'exhaustivité des lettres de 1645 devenu, on l'a vu, visée d'une énumération complète) et de faire droit à certaines passions de nature sociale qui, pour n'être pas le principal, font manifestement partie à ses yeux du principal.

<sup>38</sup> D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 233-235.

*Intentionnalité du processus passionnel*

La seconde réponse – que nous disions critique – consiste à soutenir qu'en sus de la description de l'objet affectif, Descartes a fourni dans les articles 51 et 52 des éléments permettant d'anticiper la trajectoire globale de son dénombrement.

On a insisté plus haut sur la fonction de l'objet affectif, objet sensible représenté comme *x*, permettant de diversifier les passions en fonction de trois grands aspects. Il faut maintenant compléter cette analyse : quel est le statut du sujet qui appréhende l'objet affectif ? Se contente-t-il de se représenter l'objet en question et éprouve-t-il une passion en conséquence de cette seule représentation ? L'article 52 donne de ce sujet un portrait bien plus riche, mobilisant d'une part le concept de disposition et d'autre part les concepts de chose et de nature. En effet, après avoir décrit l'objet affectif, Descartes aborde la question de l'« usage » des passions. Il écrit :

« Et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. » (372, 17-23)

Cette notion d'usage ou d'utilité a un rapport étroit avec l'institution de la nature, comme on le voit dans les articles 137 à 139 à propos des passions primitives (429, 23-432, 28)<sup>39</sup>. Elle est l'occasion pour Descartes de préciser ce que la perception de l'objet affectif fait à celui que nous appellerons le *sujet affectif* qui se trouvera doublement modifié, dans son âme et dans son corps. L'article 52 reprend en effet l'article 40 qui désignait déjà le double effet dispositionnel de la passion comme *incitation à vouloir* et comme *préparation à agir* : « Le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent & disposent les âmes à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps » (359, 7-10). La passion ne constitue pas un simple état d'âme, mais pousse à avoir une certaine *cogitatio*, à savoir une volonté qui occupera alors la pensée et qui, on va en voir plusieurs expressions, nourrira d'autres *cogitationes*. Cette volonté trouve son complément dans le second effet dispositionnel de la passion, qui est cette fois de nature corporelle. La dimension physiologique des passions n'est pas ignorée par l'article 52 et par le dénombrement qui en découle, bien au contraire : toute passion, en même temps qu'elle « dispose à vouloir, « dispose » le corps, c'est-à-dire qu'elle le met en tension en vue d'accomplir la chose qui est l'objet de la volonté. Cette disposition n'a rien

<sup>39</sup> L'usage de l'admiration (« à quoi sert » cette passion) a été traité dans les articles 74 et 75 (383, 14-384, 25).

de virtuel, puisqu'elle consiste dans une agitation physique relevant de cette micromécanique des esprits animaux dont Descartes s'est déjà expliqué. La passion est certes causée « par quelque mouvement des esprits » (art. 37 ; 357, 14), mais ceux-ci ont aussi un effet direct et simultané sur le corps (art. 38), comme l'analyse de la peur l'a fort bien montré (art. 36). Il y a donc une dynamique mentale et corporelle de la passion, une *inflammation passionnelle* de l'âme et du corps, qui n'est rien de contingent puisqu'elle est, précise Descartes, l'effet d'une institution de nature. Le sujet affectif perçoit un objet subjectivement convenable, mais qui est aussi *objectivement* « utile » – convenable en vertu d'un ordre supérieur qui, par la ruse mobilisatrice des passions, exerce une influence sur l'individu et oriente son action.

Pourquoi tout cela est-il décisif ? Parce que ces arguments nous détournent d'une conception *faible* de l'union de l'âme et du corps<sup>40</sup>, où la *res cogitans* serait simplement affectée par la *res extensa*, trouvant en elle certaines sensations spéciales « dont on sent les effets comme en l'âme même » (art. 25 ; 347, 18-19). La thèse de l'union ne doit pas, au nom du nécessaire rejet du « dualisme », faire méconnaître les effets propres de la passion *dans chacune des deux substances*. L'article 52 nous oriente vers une conception *forte* de l'union : le sujet affectif est un sujet *transi* par la passion, *dans son âme* qui est poussée par celle-ci à vouloir quelque chose et ainsi à mettre en œuvre des pensées commandées par cette volonté, et *dans son corps* qui est préparé et mobilisé, mû au niveau des esprits et du système nerveux, dans le sens de ce vouloir. Or cette nécessité de prendre en compte des effets des passions pour les dénombrer, l'article 51 l'avait très clairement annoncée : afin de « trouver toutes [les passions], il suffit de considérer tous les effets de ces objets » (372, 8-9), *c'est-à-dire aussi leurs effets psychocorporels*. Le sujet affectif n'est donc pas un simple sujet représentatif, mais un *sujet disposé et agité*, ou encore un sujet volontaire qui s'oriente vers une activité concrète, *in mente et corpore*, en vertu d'une certaine loi de nature<sup>41</sup>.

Par ce mouvement qui est tendu vers un certain but et vers sa réalisation effective, toute une complexité passionnelle apparaît sur laquelle repose un large pan du dénombrement cartésien des passions : si l'important peut être simplement *représenté*, le convenable et le nuisible ne vont pas sans cette double *mobilité* du sujet qui ne se contente pas de sentir, mais agit et poursuit (ou fuit) l'objet qu'il se sera représenté comme x. En introduisant le lexique de l'action, et plus particulièrement celui de l'acquisition (375, 3), de l'évitement (375, 4)

<sup>40</sup> Sur l'union et « l'abolition de la distinction réelle » dans les *Passions de l'âme*, voir G. Olivo, « Parler des passions 'en physicien' ? », in G. Belgioioso et V. Carraud (dir.), *op. cit.*, p. 211-215.

<sup>41</sup> On ajoutera que la passion possède une durabilité, en ce qu'elle suppose non seulement une *durée physique*, celle des esprits qui causent l'émotion qui l'accompagne en se diffusant dans le corps, mais aussi une *persistance mentale* (372, 19-20), celle de la volonté qui dure au-delà d'un instant de pensée (voir aussi *Entretien avec Burman*, AT V, 148).

de la conservation (375, 6), mais aussi le lexique de la volonté, du désir et du souhait (375, 5), l'article 57 fait droit à l'épaisseur psychocorporelle de la passion et à son caractère intentionnel<sup>42</sup>. Le désir se retrouve alors au centre de l'analyse : il exprime la protention affective d'un sujet dont on peut décrire la vie sensible, non pas seulement en termes d'états d'âme, mais aussi de mouvements, de projets, d'initiatives, et ainsi de joies, de frustrations ou de déceptions résultant de leur échec ou de leur succès. Lorsque le dénombrement passe de la considération de la possibilité de l'acquisition d'un bien à la « difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution » (art. 59 ; 376, 2-3), il s'agit de faire droit aux tendances propres à une passion considérée dans ses effets – comme *cogitatio* (élection des moyens, liées à la volonté initiale) et comme action corporelle (exécution). En outre, si la joie et la tristesse sont la conséquence de la possession ou de l'échec à s'emparer du bien, il en découle certaines peines ou gratifications comme la satisfaction de soi ou le repentir (art. 63), mais aussi la gloire ou la honte (art. 66), que l'on peut considérer comme des « espèces » de la joie de posséder ou de la tristesse liée à l'échec, mais aussi comme *formant un second rang de passions*, découlant des précédentes. C'est dans la mesure où l'objet affectif fait *réagir* le sujet affectif que le registre de l'action et de la conquête appartient de plein droit à l'expérience passionnelle et impose, du fait de ce dynamisme, la dimension du devenir et du temps. Temps qui aura un double aspect : celui d'une *orientation vers l'avenir* propre à la visée du bien convenable ou de la chose utile, mais aussi celui d'un *processus concret* actualisant cette visée, dans l'âme et dans le corps, lorsque s'enchaînent divers états passionnels.

### *L'ordre du temps*

Le temps occupe une place centrale dans le dénombrement cartésien des passions<sup>43</sup>. Il est présent dans les analyses cartésiennes du mouvement des esprits animaux, mais aussi des passions en tant qu'elles évoluent et débouchent sur d'autres passions. C'était déjà le cas en 1647, dans l'analyse des passions du fœtus, où Descartes disposait d'un fil conducteur bien concret : la circulation de « l'aliment »<sup>44</sup>. Mais de *longues chaînes de passions*, liées à la conception

<sup>42</sup> La définition du désir (art. 86) est particulièrement éloquente : « La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables. » (392, 22-24) Le désir est donc un embrayeur de la volonté, qui engendre un processus cogitatif complexe, une « agitation de l'âme » (bien distincte de celle du corps) qui n'est pas du tout présente dans l'amour (387, 3-6), où l'âme est simplement émue et incitée à « se joindre de volonté », dans le présent paisible d'une cogitation.

<sup>43</sup> Voir, par exemple, M. Edwards, *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 154-162.

<sup>44</sup> Dans sa lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647, il en fait remonter la genèse jusqu'au « premier moment [où] notre âme a été jointe au corps » (AT IV, 604, 24-25), et il décrit alors la succession hypothétique des quatre premières passions : la joie d'abord, l'amour « venu après » (605, 4),

cartésienne du sujet affectif synthétisée dans l'article 52, se rencontrent aussi en plusieurs endroits du traité de 1649. L'article 36 a livré une expression élémentaire de ce devenir passionnel : une figure effroyable « excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante » (356, 13-15) Si la crainte a un effet dispositionnel sur la volonté et sur le corps, elle ne reste pas identique à elle-même mais donne lieu à une autre passion, la *hardiesse* qui accompagne une attitude combative et la *peur* qui est en quelque sorte une crainte persistante (ou un excès de crainte selon l'article 176 ; 463, 19-20) et accompagne le mouvement de fuite. Plus loin, dans l'article 87, on trouvera des séquences passionnelles à trois termes qui font écho à celles sommairement décrites dans les articles 56, 57 et 61<sup>45</sup>. L'article 137 fournira un autre exemple, caractéristique du dynamisme du sujet affectif :

« Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le désir de s'en délivrer. Comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui, excitant en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquiescer ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable. » (430, 9-21)

On voit ici comment l'expérience initiale du plaisir ou de la peine suscite une séquence affective que Descartes décrit du point de vue mental : la joie dispose à l'amour de ce qui la cause ; cet amour dispose à vouloir pérenniser cette joie et nourrit un désir de possession ; la satisfaction de celui-ci produit une joie finale, celle de la possession, qui prolonge la joie initiale ou s'ajoute à celle-ci (puisque sa cause, en effet, n'est pas identique à la première). Il ne faut toutefois pas exagérer l'originalité de ce genre de séquence : la succession de l'amour ou de la haine, du désir et de la joie ou de la tristesse correspond à l'*ordo consecutionis* thomasienne<sup>46</sup>. Ce qui est plus original, c'est que

puis « par après » la tristesse (605, 12), enfin la haine (AT, IV, 604, 30-605, 15). Voir aussi *Les Passions de l'âme*, art. 107-111 (AT XI, 408, 12-14 ; 410, 3-6). On pourra aussi, comme le fait J.-M. Beyssade (art. cit., p. 258), comparer le dénombrement cartésien des passions de l'âme à celui des passions intellectuelles esquissé dans la lettre à Chanut (AT IV, 601, 13-602, 20).

<sup>45</sup> « J'y remarque seulement cette différence, que le Désir qu'on a, lorsqu'on tend vers quelque bien, est accompagné d'Amour, & ensuite d'Espérance et de Joie ; au lieu que le même Désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de Haine, de Crainte & de Tristesse : ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même. » (393, 15-22)

<sup>46</sup> Voir en particulier L. Renault, *Descartes et la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2002, p. 162-164. Sur l'ordre thomasiens, voir G. Stancato, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du 'desiderium'*, Paris, Vrin, 2011, p. 75-77. On se reportera en outre à l'énumération des passions, fortement narrativisée, proposée par N. Coeffeteau (*Tableau des*

le modèle de l'enchaînement passionnel, loin de ne valoir que pour quelques segments du dénombrement, vaut pour celui-ci *pris comme un tout* : la considération du temps est déjà présente dans la « première rencontre de quelque objet » (373, 5)<sup>47</sup>, qui précède les moments de l'amour, du désir d'acquisition ou de la joie de posséder, et cette considération détermine aussi le point d'arrivée de l'énumération. Dans l'article 210, Descartes écrit à propos des trois dernières passions, le dégoût, le regret et l'allégresse :

« Et je ne vois rien de fort remarquable en ces trois passions ; aussi ne les ai-je mises ici que pour suivre l'ordre du dénombrement que j'ai fait ci-dessus ; mais il me semble que ce dénombrement a été utile pour faire voir que nous n'en omettions aucune qui fût digne de quelque particulière considération. » (485, 14-19)

Descartes dit en substance que ces passions sont peu intéressantes du point de vue de leur signification, mais *inévitables* si l'on veut satisfaire à « l'ordre du dénombrement ». C'est leur rapport au temps qui explique ce jugement : ces trois passions sont en effet liées à la considération du bien passé ou toujours possédé, dans le moment qui suit l'acquisition ou la perte. Ces passions sont marginales par rapport au sujet affectif dont l'activité est orientée vers le futur, à la recherche du présent de la jouissance et de la possession. Si le passé passionnel importe puisque les passions antérieures nourrissent les passions postérieures, le fait de regarder en arrière et de considérer son passé suppose une rupture avec le double dynamisme décrit dans l'article 52. C'est la raison pour laquelle le passé a une place secondaire aussi chez Thomas d'Aquin<sup>48</sup>. Pour autant, explique Descartes, la mention de ces passions du passé est impliquée par l'ordre, c'est-à-dire par la considération d'une *histoire affective* qui commence avec la rencontre, se poursuit avec la quête et la possession, et débouche sur un

*passions humaines*, Paris, 1631, ch. II, p. 39-45). En voici un passage caractéristique : « La beauté d'une Hélène, soit que l'acquisition en soit accompagnée de difficulté, ou qu'il ne s'y en présente point, cette beauté excitera premièrement une Passion de l'Amour, de laquelle naîtra tout aussitôt le désir qui en fera rechercher la jouissance. Et au cas qu'en cette recherche il ne se découvre, ni apparaisse aucune difficulté, la possession s'en prendra sans avoir besoin de l'assistance de l'appétit Irascible, dont naîtra la Joie, ou le Plaisir. » (*Ibid.*, p. 42)

<sup>47</sup> Et même, le cas échéant, de sa « première face » (art. 73 ; 383, 8), de la « première image des objets » (art. 78 ; 386, 15).

<sup>48</sup> Chez Thomas d'Aquin, les passions primitives sont uniquement considérées du point de vue du présent et du futur à cause du schéma intentionnel qui préside à leur conception : « C'est pourquoi on a coutume d'énumérer ces quatre passions selon la différence du présent et du futur ; en effet, le mouvement regarde le futur, tandis que l'on prend son repos dans un être présent. Par rapport au bien présent, il y a donc joie, et par rapport au mal présent, tristesse. L'espoir vise le bien à venir, et la crainte, le mal futur. » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. fr. A.-M. Roguet, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, t. II, Ia IIae, q. 25, art. 4, p. 190)

après où se détériore ou prend fin le mouvement initial. Le dégoût et le regret sont constitutifs de notre expérience émotionnelle, passions principales en ce sens, mais sont évidemment secondaires par rapport au schéma intentionnel qui domine la situation affective.

Ce qui nous amène à un dernier point : si le dénombrement est soumis à un certain ordre temporel, le temps y joue aussi un rôle spécifique dans la façon dont le sujet se représente l'objet. C'est à ce titre que Descartes, dans l'article 57, introduit la notion d'ordre en rapport avec le temps, pour insister sur le fait que nos passions se rapportent au passé, au présent et au futur, et que ce rapport est un aspect constitutif de l'objet affectif : « De la même considération du bien & du mal naissent toutes les autres passions. Mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, & considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le Désir » (374, 20-375, 2). Ce regard relève de la *cogitatio*, c'est-à-dire d'une certaine activité qui, non seulement perçoit, mais imagine ou se souvient. Le dénombrement s'ouvre sur un ensemble de passions qui n'ont plus rapport au présent – où la sensation présente se complique de représentations *de ce qui n'est pas présent* : percevant un certain objet, je peux aussi anticiper les effets de la possession (espérance, voire assurance), souffrir de ne pas avoir agi (remords), souffrir de la honte à venir, ou encore anticiper la perte, et cela avant même d'avoir conquis l'objet désiré. Descartes le souligne dans sa définition du désir à l'article 86 : le désir du bien est désir de conservation du bien et le désir du mal est aussi désir de se prémunir « de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir » (392, 27-28). Comme dans le cas du dégoût et du regret, Descartes considère des passions qui s'écartent du schéma central du désir et de la quête de l'objet et intègre un ensemble d'*émotions périphériques* qui ont moins affaire à un objet présent qu'à un objet imaginaire et actif pourtant sur le plan psychocorporel. Le temps joue comme un principe d'ordre instaurant une certaine linéarité tout en favorisant, au niveau de la représentation de l'objet affectif, une spécification particulière, celle qui porte sur l'irréel. À ce mouvement d'ouverture du dénombrement cartésien dont participe la variable temporelle se rattache également la variable autrui, au sein de ce que l'on pourrait appeler des *passions sociales*.

#### *Autrui comme soi-même*

À la différence du temps qui paraît impliqué par une volonté et une mobilité tendues vers l'objet, l'intervention d'autrui dans le dénombrement des passions n'est en rien préparée par l'article 52 et semble, à ce titre, peu compatible avec les exigences d'ordre et de rationalité. Touche-t-on cette fois aux limites de l'ordre passionnel et de notre tentative de l'éclairer ? Là aussi il faut prendre acte de divers indices textuels et reprendre la réflexion sur le statut du sujet affectif pour mieux appréhender la place accordée aux autres hommes.

On doit d'abord rappeler que ces autres sont introduits de manière très précoce dans le dénombrement, dès l'article 55, c'est-à-dire avant la considération du temporel, mais aussi avant celle du bien et du mal. Si défaut d'ordre il y a, ne se trouve-t-il pas d'abord ici ? Dans l'expérience du monde donnée au sens, la perception de l'important peut être rapportée à soi, mais, insiste Descartes, elle peut aussi être rapportée à « d'autres objets, que nous considérons comme des causes libres, capables de faire du bien et du mal » (374, 6-7). Ce qui appelle un premier commentaire : le rapport à autrui, hommes ou « divinités »<sup>49</sup>, est introduit *en regard du rapport à soi*, comme ce sera d'ailleurs le cas dans la suite du dénombrement. L'estime ou mépris de l'objet affectif occasionne une première spécification, l'estime ou mépris *de soi* qui en suscite aussitôt une seconde, l'estime ou mépris *de l'autre* (appelée vénération ou dédain). Cet enchaînement nous apprend que le sujet affectif est un objet affectif pour lui-même, mais aussi que ce rapport à soi induit, *sans autre forme de procès*, le rapport à l'autre, objet affectif pour l'*ego*. Pareil glissement suggère qu'il n'y a ici nul rapport hiérarchique – ni priorité métaphysique de l'*ego* ni secondarité de l'*alter ego* –, mais mise sur le même plan de deux objets du sujet affectif et évidence de leur égale objectivité, dévoilée dès le moment primitif de l'admiration. Parler d'objectivité ici n'est toutefois pas entièrement juste. Autrui est un objet *libre*, c'est-à-dire, en termes cartésiens, un sujet volontaire, susceptible de nous affecter en bien ou en mal, quoiqu'en un sens différent des autres objets : il est, comme objet affectif, porteur d'une certaine indétermination, puisque déterminant librement l'effet qu'il produit. Il est donc, comme l'*ego*, sujet affectif ou, si l'on préfère, *sujet-objet affectif*. Le glissement immédiat du moi à l'autre qui se produit dans l'article 55, de même que la définition de l'autre comme sujet libre, contribue à l'identifier à l'*ego* dont il n'est jamais que le *vis-à-vis*. C'est très net à partir de l'article 62 : la distinction passe entre les passions qui dépendent de notre connaissance ou de notre action et celles qui dépendent d'autrui. Le dénombrement suit alors le fil d'une *spécification spéculaire*, où l'on considère le bien ou le mal en le rapportant tantôt au sujet sentant (nous ou autrui), tantôt à sa cause productrice (nous ou autrui), tantôt à son destinataire (autrui envers autrui ou autrui envers nous), tantôt à l'opinion qu'il suscite (et qui, dans ce cas, ne concerne qu'autrui)<sup>50</sup>. Ce qui pose évidemment question : comment tout cela est-il compatible avec l'article 52 ? Et comment peut-on « sentir » la liberté de l'autre, de l'objet affectif alors perçu comme autre sujet ?

<sup>49</sup> Voir l'article 162 (454, 26-455, 2). Dans l'article 152, la liberté que « nous » possédons « nous rend en quelque façons semblables à Dieu » (445, 201-21). Voir les développements classiques de la *Quatrième Méditation* (AT VII, 57, 11-27 ; IX-1, 45-46).

<sup>50</sup> Le bien ou le mal présent en autrui vu par moi nous renvoie à l'article 62 où je me représente autrui détenteur du bien ou affligé par un mal. Les trois dernières passions envisagées dans l'article 67 (378, 17-21) ne convoquent pas autrui puisqu'elles sont liées à la durée de la possession et à la perte.

On doit remarquer d'abord que la Première partie des *Passions de l'âme* a largement fait place à autrui et qu'elle a inclus sa présence comme une donnée fondamentale, traitant du sujet des passions comme une *pluralité de sujets*. Si l'article 1 caractérise la passion par référence à « deux divers sujets », « agent » et « patient » (328, 10), où ce second sujet est manifestement un objet (ou le corps lui-même), les articles 36 et 39 font quant à eux référence à « divers hommes » (358, 17)<sup>51</sup> dont les tempéraments particuliers nourrissent des passions distinctes et d'intensité variable. La fin de la Première partie insistera aussi sur l'existence d'âmes faibles et d'âme fortes (art. 48 à 50) qui ne laissent aucun doute sur le fait que mon paysage affectif est habité par d'autres que moi, ayant divers profils moraux et physiologiques. Un passage de l'article 13 le confirme de manière indirecte : « Si quelqu'un avance sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu & qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer » (338, 26-339, 5). Cette analyse du réflexe et de la vie propre de la machine corporelle en tant que stimulée par les « objets de dehors » montre autrui *sous un jour double* : une machine qui agit sur une autre machine (perspective qui l'emporte dans le cas du réflexe), mais aussi un ami qui connaît l'intention de son ami joueur et, ainsi, sa volonté de faire le bien. N'avons-nous donc pas alors un accès, au moins conjectural, à la volonté de l'autre ? Soit parce qu'un certain commerce en a fait notre ami et que nous disposons d'un savoir anticipatif quant à ses intentions, soit parce que, même sans le connaître, nous interprétons ses paroles et ses gestes. La volonté d'autrui est certes métaphysiquement inaccessible, et la liberté même de l'*ego* existe sans preuve, comme un pur et simple sentiment<sup>52</sup> ; mais du côté de la vie passionnelle, dans le jeu quotidien des interactions, il y a une manifestation constante et réciproque de nos volontés.

Tout cela rencontre le propos de l'article 52 : celui-ci traitait d'un sujet affectif, corps et âme, passionné et subissant les effets de la passion, qui, à la lettre, ne s'identifie en rien à un sujet métaphysique, à un *ego* conçu comme *res cogitans*. Dans le monde affectif où se trouve, non un *ego*, mais un être humain, la rencontre d'autrui est un événement banal puisqu'elle se situe sur un plan étranger à la *dubitatio* : je rencontre l'autre en tant que corps animé par des mouvements ou des tendances qui expriment son état mental et passionnel, produisant des signes parfois subtils<sup>53</sup>, le tout reçu et interprété en fonction de ma connaissance passée de lui et des autres hommes. Or, du point de vue de

<sup>51</sup> Voir aussi l'article 40 (359, 8).

<sup>52</sup> *Principes de la philosophie*, Partie I, art. 6 ; AT VIII, 6, 25-30 ; IX, 27.

<sup>53</sup> Voir les articles 112 à 135 sur les signes des passions, en particulier l'article 113 : « Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas. » (412, 3-7)

l'union, son altérité est dispensée de tout laisser-passer métaphysique et le pose comme l'égal et le compagnon de mon humanité. Dès lors, cette forte activité projective qui, selon l'article 52, accompagne la passion et caractérise le sujet affectif, *se retrouvera en tout autre que moi* ; dans le dénombrement cartésien, autrui est une union de l'âme et du corps pensante et agissante, possédant le bien (art. 62 ; 376, 24-25), produisant le bien (art. 64 ; 377, 25), ou même jugeant le bien en nous (art. 66 ; 378, 13), c'est-à-dire intervenant relativement à nous à titre de sujet concevant et jugeant. Un autre aspect du dénombrement est d'ailleurs révélateur du décentrement qui s'y accomplit : il existe une pluralité de sujets affectifs qui existent pour moi, *mais aussi pour eux-mêmes*. Non seulement autrui est un sujet-objet affectif qui interagit avec moi, mais il est aussi une union qui agit avec d'autres unions que la mienne. Ce qui alimente un genre tout à fait particulier de passions, résultant non de l'interaction du moi avec autrui, mais *de la représentation de l'interaction des autres entre eux*. La « reconnaissance » (qui naît « du bien qui a été fait par d'autres », art. 64 ; 377, 25) est une passion où le bien est vu en ma possession, mais aussi et simultanément *comme l'effet d'autrui* ; elle est accompagnée de la « faveur », passion suscitée par le bien qu'autrui fait à un autre que moi. Dans ce cas, il y a bien toujours une joie relative à un bien présent, mais ce bien est lui-même relatif au bien éprouvé ou produit par autrui. Ma joie ou ma tristesse est à propos de la joie ou de la tristesse d'autrui ; elle est ainsi remodelée et spécifiée, entraînant des passions nouvelles qui reçoivent alors les noms qui leur sont propres. On constate ainsi que la passion peut naître dans le sujet affectif *indépendamment de la poursuite égoïste du bien*, comme c'est le cas avec la « faveur », mais aussi avec les passions relevant du digne et de l'indigne – « l'envie », la « pitié » (art. 62), ou encore l'« indignation » (art. 65). L'intention cartésienne est bien d'embrasser le plus largement la vie passionnelle en rendant compte des passions qui ne sont pas égocentrées, qui émeuvent l'*ego* au moment où il n'est justement plus question de lui. Alors que les passions primitives se rapportent toutes, à l'exception de l'admiration, à une certaine *convoitise* et jouissance du bien (imitant les passions du concupiscible thomasien), les passions principales valent pour le *décalage* qu'elles imposent à la perspective traditionnelle, corrigeant l'image biaisée des passions qui ne seraient, en leur fond, que des instruments de l'égoïsme. La rupture avec Thomas d'Aquin trouve peut-être ici sa forme la plus aboutie : non dans le rejet formel du principe de l'appétit, mais dans l'ample et salutaire recomposition du paysage moral qui lui était associé.

\*

Au terme de ce parcours, le dénombrement cartésien des passions paraîtra peut-être moins étrange et désordonné qu'on ne le considère d'ordinaire. S'il fallait résumer notre analyse, on pourrait dire que le dénombrement se construit sur fond d'un *paradigme intentionnaliste* (reformulé dans les termes du mécanisme cartésien) et qu'il procède par couches de sens successives. Construit à partir des trois aspects majeurs de l'objet affectif (important, profitable,

nuisible) qui incluent l'ensemble des passions principales, le dénombrement cartésien s'enrichit à partir de la *dynamique psychocorporelle* qui définit le sujet affectif, volonté tournée vers l'avenir et se concrétisant *dans un processus temporalisé*, dont chaque moment (recherche ou évitement, possession ou échec, perte ou conservation) nourrit une passion particulière, au présent, mais aussi d'autres passions particulières liées à l'anticipation et au souvenir. Autrui comme sujet-objet affectif vient, en complément du rapport à soi, ajouter une dernière couche de sens, proprement *social*, qui engendre un troisième rang de passions suscitées par la considération de l'autre en rapport au bien, de l'autre en rapport à soi ou de l'autre en rapport à l'autre. Chacun de ces trois niveaux ouvre sur une dimension affective qui, insistons-y, échappe à la perspective axiologique et égoïque de la recherche du bien et du mal : l'*important* du côté de l'objet affectif (passions du choc et de la grandeur), le *passé* du côté de l'ordre temporel (passions du bien acquis ou perdu) et le *tiers* du côté de la relation à autrui (passions du spectacle social). Cette tendance, du reste, est si fortement marquée que l'on peut même se demander si les articles 53 à 67 ne doivent pas se lire comme un dispositif volontaire et méthodique de *débordement* de la théorie des passions de Thomas d'Aquin.

Faisant droit à la visée énumérative et inventive de la démarche cartésienne, on doit en outre reconnaître la *valeur méthodologique* de l'article 52. Il fournit une théorie du sujet et de l'objet affectifs qui constitue un cadre pour l'engendrement et le classement des passions. Sur cette base, on assiste à la progressive mise au jour d'une histoire affective, dont les péripéties reflètent les grands moments et les tonalités fondamentales de notre expérience. Alors que Spinoza ne reconnaît d'autre mérite à Descartes que d'avoir montré « la pénétration de son grand esprit »<sup>54</sup> en manquant toutefois l'essentiel, la rationalité immanente des affects, Élisabeth, dans sa lettre du 25 avril 1646, formule un jugement bien différent : « Il faudrait être impassible, pour ne point comprendre que l'ordre, la définition & les distinctions que vous donnez aux passions, & enfin toute la partie morale du traité, passe tout ce qu'on a jamais dit sur ce sujet. » (AT IV, 404, 12-16) La jeune princesse répond d'avance à l'auteur de l'*Éthique* ; l'évaluation du dénombrement cartésien, de sa teneur conceptuelle comme de son architecture, doit se faire à l'aune de sa *pertinence affective* et non d'une prétendue vérité géométrique. Élisabeth nous invite à lire et apprécier *Les Passions de l'âme* du point de vue de l'union, en écho à nos propres affects, à rebours de l'impassibilité du philosophe et de ses projets de rationalisation et de maîtrise.

<sup>54</sup> Spinoza, *Éthique*, p. 211.

## Bibliographie

- Lilli Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, Harvard University Press, 2003.
- Deborah Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Giulia Belgioioso, Vincent Carraud (dir.), *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020.
- Jean-Marie Beyssade, « La classification cartésienne des passions et la troisième notion primitive » in *Histoire et structure, à la mémoire de V. Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, p. 251-260.
- Nicolas Coeffeteau, *Tableau des passions humaines*, Paris, Martin Collet, 1631.
- René Descartes, *Passiones animæ*, Amsterdam, Elzevier, 1650.
- René Descartes, *Cœuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. fr. J. Brunschwig, Paris, « Livre de poche », 2002.
- Olivier Dubouclez, « L'ordre géométrique et le dispositif argumentatif des *Méditations métaphysiques* de René Descartes » in *Revue d'histoire des sciences* 69/2, Paris, Armand Colin, 2016, p. 311-334.
- Sabrina Ebbersmeyer (dir.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.
- Michael Edwards, *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- André Gombay, Byron Williston (dir.), *Passion and Virtue in Descartes*, New York, Humanity Books, 2003.
- Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.
- Nicolas Grimaldi, *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996.
- Gary Hatfield, « Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions ? », in *Philosophical Psychology*, vol. 20, n°4, 2007, p. 413-440.
- Jaakko Hintikka, « A Discourse on Descartes' Method », in Stanley Tweyman (dir.), *René Descartes. Meditations on First Philosophy in Focus*, Londres, Routledge, 1993, p. 118-134.
- Denis Kambouchner, *L'Homme des passions*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1995.
- Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Simo Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Lawrence Nolan (dir.), *Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Martin Pickavé, Lisa Shapiro (dir.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Pierre-Sylvain Régis, *L'Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la foi et de la raison*, Paris, chez Jean Cusson, 1704.
- Laurence Renault, *Descartes et la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2002.

- Gianmarco Stancato, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du 'desiderium'*, Paris, Vrin, 2011.
- Baruch de Spinoza, *Éthique*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010.
- Ondrej Švec, *Phénoménologie des émotions*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013
- Carole Talon-Hugon, *Les Passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2 vol., trad. fr. A.-M. Roguet, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

OFFPRINT - for author use only