

Émotions et raison chez Descartes : l'erreur de Damasio

Emoção e razão em Descartes : o erro de Damasio

[Denis Kambouchner](#)

Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

Resumo: A partir do Séc. XVII encontra-se um perene debate sobre a filosofia de Descartes. Atualmente, a discussão sobre a questão das emoções ocupa um espaço privilegiado no debate acadêmico. Este artigo é uma análise crítica das teses desenvolvidas por Antonio Damásio no livro *O erro de Descartes*. Mostra-se como Damásio se equivoca ao apresentar o dualismo cartesiano a partir de estereótipos anglo-saxões. Em seguida, a partir do entendimento do conceito de paixão como percepção, são apontadas as fragilidades e os erros de compreensão de Damásio sobre a teoria das emoções em Descartes.

Palavras-Chave: Razão, emoções, sentimentos, paixões, dualismo, Damasio, Descartes.

Abstract: From XVIIth Century there is a perennial debate about Descartes's philosophy. Nowadays the questions about the problem of emotions is on the center of academic debate. This paper critically analyzes Antonio Damasio's theses on his book *The error of Descartes*. I claim Damasio equivocally presents the cartesian dualism from anglosaxon stereotypes. By starting from a comprehension of the concept of passion as perception, I point out fragilities and mistakes of Damasio's understanding of Descartes's theory of emotions.

Key-words: Reason, emotions, feelings, passions, dualism, Damasio, Descartes.

Dans l'apparente pérennité du « débat sur Descartes », la question des émotions s'est récemment imposée au premier plan, pour une grande part avec l'ouvrage du neurobiologiste Antonio Damasio, *L'Erreur de Descartes (Descartes' Error : Emotion, Reason and the Human Brain, 1994, trad. fr. 1995)*, complété depuis par *Looking for Spinoza : Joy, Sorrow and the Feeling Brain, 2003* (traduction française sous le titre *Spinoza avait raison, 2003*).

Ainsi que s'en souviennent ses nombreux lecteurs, *L'Erreur de Descartes* porte sur la relation à concevoir entre les capacités humaines en matière de raisonnement et de prise de décision et celles qui regardent la perception et l'expression des émotions. La première thèse en est que, loin d'avoir de manière générale l'effet perturbateur qu'on leur a attribué, « l'expression et la perception des émotions sans doute partie intégrante des mécanismes de la faculté de raisonnement »¹. En témoignent les lésions d'une certaine région du cerveau humain - le cortex préfrontal ventro-médian - qui perturbent de façon constante et très nette les deux types de processus à la fois². En outre, la perception des émotions « ne porte pas sur des entités psychiques fugitives » ; elle « correspond à la perception directe d'un paysage particulier : celui du corps ». Ce « paysage » change d'instant en instant, mais il nous est continuellement présent, et sa perception, dans l'émotion, se « juxtapose » à la perception et au souvenir de choses qui ne font pas partie du corps³. Ainsi (troisième thèse) « la représentation que nous formons en permanence du monde et de notre moi dans le contexte de notre vécu » n'a pas sa base ailleurs que dans notre organisme⁴. A la question (moderne) de savoir si des cerveaux placés au milieu d'une cuve dans des conditions électro-chimiques adéquates pourraient avoir les mêmes perceptions que nous, la réponse est donc négative : il manquerait ici des interactions avec le corps qui sont indispensables et caractéristiques⁵.

Ces thèses sont ici présentées comme directement contraires à celles de Descartes. En posant l'indépendance ontologique de l'esprit par rapport au corps, Descartes aurait affirmé celle de la faculté de raisonner à l'égard de la vie affective. Descartes, écrit Damasio,

¹ *L'erreur de Descartes* (ci-après *ED*), trad. fr., Odile Jacob, 1995, p. 8.

² Cf. *ibid.*, p. 100 et 233-235. L'étude de Damasio tourne autour de deux exemples, celui de Phineas Gage, célèbre cas médical américain du XIX^{ème} siècle, qui survécut à des lésions cérébrales gravissimes (une barre de fer lui ayant traversé la tête à la suite d'une explosion sur un chantier), et celui d'Elliot, patient qui, sans aucune altération apparente de ses facultés intellectuelles, avait perdu tout sens pratique, et se révéla atteint d'un méningiome.

³ *Ibid.*, p. 11-12.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 286-287.

« a instauré une séparation catégorique entre le corps, fait de matière, doté de dimensions, mû par des mécanismes, d'un côté, et l'esprit, non matériel, sans dimensions et exempt de tout mécanisme, de l'autre ; il a suggéré que la raison et le jugement moral, ainsi qu'un bouleversement émotionnel ou une souffrance provoquée par une douleur physique, pouvaient exister indépendamment du corps. Et spécifiquement, il a posé que les opérations de l'esprit les plus délicates n'avaient rien à voir avec l'organisation et le fonctionnement d'un organisme biologique »⁶.

L'« erreur de Descartes » n'est pourtant pas celle de tout le rationalisme classique : elle est seulement celle d'une métaphysique dualiste qui a fait du penser et de la conscience de penser « les fondements réels de l'être »⁷. Cette métaphysique aura trouvé son contradicteur en Spinoza, dont la position, par contraste, apparaît remarquablement proche de l'inspiration actuelle des neurosciences :

« Qu'est-ce que le *conatus* spinoziste en termes biologiques actuels ? C'est l'agrégat de dispositions contenues dans les circuits cérébraux qui, dès lors qu'elles sont enclenchées par des conditions internes ou environnementales, recherchent à la fois la survie et le bien-être »⁸.

Spinoza « avait eu l'intuition de cette sagesse neurobiologique congénitale et il avait ramassé ses intuitions dans la notion de *conatus* »⁹. Il a défini de manière pertinente la joie et la tristesse comme perceptions de l'état interne du corps, et affirmé avec une égale pertinence l'unité de l'esprit et du corps, en posant l'esprit comme idée du corps humain¹⁰. Mais certes Spinoza n'a pas voulu se risquer au-delà de ce qu'il savait :

« c'est pourquoi il ne pouvait dire que les moyens servant à établir les idées du corps sont les voies chimiques et neurales, ainsi que le cerveau lui-même (...). Toutefois, nous pouvons désormais combler les vides en matière de détails et nous risquer à énoncer pour lui ce qu'il ne pouvait évidemment pas exprimer »¹¹.

Que conclure de ces quelques citations ? Ceci d'abord : Damasio, qui s'est sincèrement intéressé à Spinoza, n'aura pratiquement rien lu de Descartes, à propos

⁶ Ibid., p. 312.

⁷ Ibid., p. 311.

⁸ *Spinoza...*, p. 41.

⁹ Ibid., p. 85.

¹⁰ Ibid., p. 211.

¹¹ Ibid., p. 213.

de qui il ne fait que reprendre les stéréotypes en circulation dans le monde scientifique anglo-saxon. Des *Passions de l'âme*, il ne retient qu'une vague leçon mi-métaphysique mi-morale : « La domination des penchants animaux par la pensée, la raison et la volonté est ce qui fait de nous des êtres humains »¹². Et c'est sans craindre l'inconsistance qu'il voit dans l'affirmation du dualisme cartésien un reniement plus ou moins politique (consécutif au procès de Galilée) des théories du premier Descartes, celui du *Traité de l'homme* (1633)¹³.

Cette ignorance désinvolte, en tant que telle peu explicable chez un auteur qui multiplie les marques d'une vraie curiosité antiquaire, lui fait manquer à la fois la très forte continuité entre la problématique cartésienne et la thématization spinoziste de la vie affective, et la réalité d'une anticipation cartésienne de la plupart des vues ici développées. Cette continuité, ou la réalité de cette anticipation, constituera l'objet ultime de la présente étude. Mais d'abord, il convient de remarquer à quel degré Damasio s'est mépris, non certes dans des thèses proprement scientifiques dont ni l'intérêt ni la pertinence ne sont ici en cause, mais dans sa présentation de la pensée cartésienne comme rejetant les émotions à la périphérie de la vie psychique ou mentale.

Sur ce point, il pourrait suffire de citer un seul texte, la lettre à Chanut du 1^{er} novembre 1646, où Descartes écrit :

« Il semble que vous inférez, de ce que j'ai étudié les passions, que je n'en dois plus avoir aucune ; mais je vous dirai que tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir »¹⁴.

Cette lettre date d'environ six mois après l'achèvement et l'envoi à la princesse Elisabeth de la première rédaction (« premier crayon ») des *Passions de l'âme*. Et de

¹² *ED*, p. 165.

¹³ «En 1642, contredisant sa pensée antérieure, Descartes postulait une âme immortelle distincte du corps périssable, peut-être pour prévenir d'autres attaques » (*Spinoza...*, p. 28) ; et plus loin : « Le dualisme des substances est le schéma que Descartes a mis à l'honneur, bien qu'il soit difficile à concilier avec ses apports scientifiques remarquables » : *ibid.*, p. 187.

¹⁴ AT IV, 538, 5-11.

fait, la conclusion du traité - dans sa version définitive de 1649, qui sur ce point doit s'être assez peu écartée de la première¹⁵ - rendra un son très comparable :

(Art. 211) « Et maintenant que nous les connaissons toutes (sc. : les passions), nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant. Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages et leurs excès (...) (Art. 212) Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part. Mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie (...) ».

Il est frappant que dans les deux textes, l'utilité et la bonté des passions soient rapportées au plaisir qu'elles procurent plutôt qu'exprimées en termes strictement fonctionnels.

A quel degré cette jouissance des passions – aspect des choses fort peu marqué chez Damasio - participe de la relation proprement cartésienne entre l'âme et le corps, il nous faudra le déterminer plus loin. Deux remarques seulement s'imposent ici. D'une part, l'importance accordée à cette jouissance des passions suffit à invalider toute idée d'une contingence cartésienne des émotions par rapport à la conduite de la vie : au contraire, dans les deux textes, cette expérience des passions paraît devoir constituer *l'élément essentiel de cette vie*. D'autre part, l'accent placé sur cette jouissance ne saurait faire conclure au défaut de toute autre définition cartésienne de l'utilité des passions : aucun des deux textes n'a à cet égard fonction récapitulative ; tous deux peuvent tenir pour acquises des conditions qu'il serait ici inutile de rappeler. Toutefois, les données d'arrière-plan peuvent être ici rassemblées sous trois titres¹⁶.

La passion comme perception.

Soit d'abord fixée la relation cartésienne entre *passion* et *émotion*.

¹⁵ Cf. G. Rodis-Lewis, « La générosité, dernier fruit de la métaphysique cartésienne », *Revue Philosophique*, 1987-1, p. 43-54 ; repris dans *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 191-202 ; voir p. 201.

¹⁶ Sur un certain nombre de points, les pages qui suivent résument la matière de nos études antérieures sur le sujet, auxquelles nous nous permettons de renvoyer au besoin.

Le concept d'*émotion* reste chez Descartes plus large que celui de *passion de l'âme*, dans la mesure du moins où celui-ci cesse d'être pris au sens le plus général (par où il s'étend à « toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous » : *Passions*, art. 17) pour désigner plus particulièrement une certaine espèce de perceptions. Les passions au sens étroit sont en effet des émotions de l'âme, et cela à titre éminent, pour autant que, « de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions » (art. 28). Mais il y a des émotions qui ne sont pas précisément des passions : ce sont les volontés elles-mêmes, qu'on peut considérer comme « des émotions de l'âme, qui sont causées par elle-même » (art. 29) ; et ce sont, sinon les jugements eux-mêmes que nous faisons sur les choses « qui nous importent » (art. 52), par exemple ceux qui « portent l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes » (art. 79), du moins certaines « émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme » (*ibid.*).

Réserve faite des questions relatives à ces autres formes d'émotion, sur quoi nous reviendrons plus loin, les passions proprement dites s'en distingueront par deux traits : d'une part, ces passions, considérées en elles-mêmes, s'imposent à l'âme en dehors de sa volonté (alors que ces autres émotions sont purement des phénomènes ou des effets immédiats de la volonté) ; d'autre part, elles ont toutes, et elles seules, une dimension physiologique marquée. Ces deux traits sont indissociables : les passions s'imposent à l'âme en tant précisément qu'elles sont causées en elle par le corps - à savoir par des modifications du fonctionnement cardiaque et du « tempérament du sang », à quoi se rapportent également - à la fois comme causes et comme effets - certains mouvements des « esprits animaux » (« les parties les plus subtiles du sang »), dans le cerveau et dans les nerfs¹⁷.

Les mouvements des esprits animaux, en tant que tels, ne peuvent être sentis : seuls peuvent l'être leurs effets dans les muscles et dans les organes. En revanche, les

¹⁷ Cf. *Passions*, art. 10 à 16, 34 à 38 et 107 à 111. Voir aussi *Traité de l'Homme*, AT XI, 166-170 et 194-195.

modifications du fonctionnement du cœur et de la circulation du sang ne peuvent manquer d'être senties, encore que ce soit confusément. C'est pourquoi, dans la classification des perceptions (ou « passions » de l'âme au sens large) qu'opère la Première partie du Traité, les passions (au sens étroit) prennent place parmi les « perceptions qui dépendent des nerfs ». Et quoique ces perceptions doivent être dites « obscures et confuses », elles ne laissent pas de découvrir à l'âme ce que Damasio appellera un certain « paysage corporel ». Ainsi, alors que le plaisir et la douleur renseignent l'âme sur une affection du corps qui est le plus souvent localisée, la joie et la tristesse particulièrement lui feront sentir la bonne ou la mauvaise disposition du corps, en général. Et si d'autres passions, telle la colère, doivent se caractériser par un objet plus adventice ou circonstanciel, l'affection corporelle dont elles portent témoignage restera une modification complexe des éléments centraux de la « machine », modification dont les symptômes seront d'ailleurs souvent multiples et remarquables (avec les « signes extérieurs » des passions, amplement étudiés dans les articles 112 à 135).

Dans l'approche cartésienne, les passions de l'âme sont donc tout d'abord à définir comme une espèce de perceptions des sens, n'ayant ni un objet externe, ni un objet interne localisé (p. ex. : la douleur dans le pied), mais pour ainsi dire un objet interne global. Cependant, dans la même mesure où cet objet global (disposition ou mouvement intérieur du corps tout entier) déroge à la condition de spécification qui s'attache aux objets des autres perceptions, il apparaît impossible que la passion comme perception ait pour objet *le corps seul*. Le fait n'est pas seulement ici que la disposition du corps, qui est sentie confusément dans la joie et dans la tristesse, doit, en tant qu'elle est momentanée, avoir une certaine cause, de même que le mouvement du corps, qui a lieu par exemple dans la colère, doit se rapporter à un certain objet extérieur. Le fait est, aussi bien, que cette disposition ou ce mouvement du corps se présente à l'âme non comme la propriété ou affection objective d'un

« sujet » extérieur à elle, mais comme celle du « sujet » le plus proche d'elle¹⁸, et donc comme une propriété ou affection qu'elle peut épouser, qu'elle est instamment incitée à assumer, et qui d'une certaine manière est par avance la sienne.

Cet aspect dynamique de la passion sera très fortement marqué dans plusieurs articles de la Seconde partie du traité, portant définition des « passions primitives ». Ainsi l'amour est-il défini (art. 79) comme « une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » ; la haine (*ibid.*), comme une émotion qui « l'incite à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles » ; le désir (art. 86), comme « 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 » ; la joie (art. 91) comme « une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien » ; la tristesse (art. 92) comme « une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant ». Et c'est exclusivement par cette sorte d'unité tendancielle entre la disposition intérieure de « la machine » et celle de l'âme elle-même que peut prendre sens la très difficile « définition des passions de l'âme » que fournit l'article 27 :

« ... Il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits ».

Que veut dire que ces perceptions ou émotions soient « particulièrement rapportées » à l'âme elle-même ? Cela ne signifie certainement pas qu'elles n'ont aucun objet extérieur à l'âme et ne se rapportent en aucune manière au corps, ce que leur caractère de « perceptions qui dépendent des nerfs » rendrait inintelligible. Il faut seulement comprendre que si les passions font sentir à l'âme une certaine disposition du corps, *cette disposition du corps ne prend sens pour elle qu'en relation avec sa*

¹⁸ « Nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe » : art. 2.

propre disposition actuelle ou virtuelle. Par exemple, l'âme saisie de crainte sentira que le corps tremble, mais ces tremblements eux-mêmes seront instamment les siens propres, au regard d'un objet ou d'une situation qui doit lui être en même temps représenté(e) par l'imagination¹⁹. Le fait que le « rapport » de la passion à l'âme, en tant qu'*imputation*, ait d'abord été présenté comme ayant lieu par défaut et non sans un certain coefficient d'illusion²⁰, ne prend lui-même son sens que par rapport à cette condition d'unité tendancielle des dispositions : c'est précisément parce que la disposition du corps est prête à s'étendre à l'âme que l'on peut, sur la base d'une fausse conception de leurs pouvoirs respectifs, faire comme si cette disposition du corps n'était d'emblée rien d'autre que l'expression d'une disposition de l'âme.

La dimension fonctionnelle des passions.

L'élucidation de la fonction des passions exige un éclaircissement préalable du problème de leur causalité.

Descartes, on le sait, a ouvert son traité par une déclaration de rupture et d'indifférence envers toute la littérature antérieure sur la question : peu de phénomènes ayant été aussi mal compris que les passions de l'âme, l'« espérance d'approcher de la vérité » en la matière sera proportionnée à la nouveauté du chemin emprunté (pourvu bien sûr que ce chemin en soit véritablement un, c'est-à-dire soit intégralement réfléchi)²¹. De fait, la rupture est notoire s'agissant de la causalité des passions, à propos de laquelle les articles 25 à 29 du Traité paraissent imposer une thèse forte : loin d'être d'abord des mouvements de l'âme qui se prolongent ou

¹⁹ Il y a des cas de passion sans objets déterminables, mais ce sont clairement des cas-limites : « Il arrive quelquefois que le sentiment d'amour se trouve en nous, sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d'objet que nous pensions en être dignes. (...) Mais, pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble... » : à *Chanut*, 1^{er} février 1647, AT IV, 603, 13-22.

²⁰ « Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune autre cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter » : art. 25. On notera que l'illusion évoquée est la même que celle qu'évoquera W. James avec la célèbre formule : « Nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, nous sommes tristes parce que nous pleurons ».

²¹ *Passions*, art. 1.

s'expriment dans une modification physique (selon la définition scolaire et consensuelle que Descartes ne s'astreint même pas à rappeler²²), les passions ne sont *que* les effets immédiats dans l'âme de certaines modifications neuro-cérébrales et physiologiques. « Des émotions de l'âme (...) causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits », dit bien l'art. 27, commenté par l'art. 29 : la causalité des passions apparaît ici on ne peut plus unitaire et univoque, en tant que causalité physiologique ou somatique.

En seconde approche, cependant, deux sortes de questions surgiront qui sont de nature à compliquer ce simple tableau : (1) Est-ce *le tout* du phénomène passionnel dans sa réalité psychologique qu'il faudra rapporter à une action expresse du corps sur l'âme, ou en est-ce seulement une partie ? (2) Est-il concevable que *toutes* les émotions passionnelles surgissent dans l'âme de la même façon ?

(1) Sur le premier point, il doit être clair que ce qui tombe entièrement et directement sous la causalité somatique (ce qui se trouve « causé, entretenu et fortifié par le mouvement des esprits »), c'est la passion *au sens étroit* que délimitent les art. 25 et 27, à savoir une certaine « perception qui dépend des nerfs » et dont l'objet est essentiellement *intérieure* (quelque équivoque qui affecte cette intériorité)²³. La relation de l'âme à un objet *externe* qui serait considéré comme la première cause de sa passion (par exemple « les objets qui meuvent les sens, <et qui> sont leurs causes les plus ordinaires et principales », art. 51) n'est *pas* comprise dans ce sens le plus étroit. Bref, ce qui tombe par excellence sous la causalité physique, c'est le *sensitif*

²² Cf. notamment A. Levi, *French Moralists*, Oxford, 1964 ; J. Deprun, « Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ? Descartes et ses prédécesseurs », *Revue Philosophique*, 1988-4, p. 407-413 ; C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, 2003.

²³ Les passions sont caractérisées comme « sentiments intérieurs » dans le *Traité de l'Homme*, AT XI, 163, 8-9 ; 165, 5-6, etc. ; le *Discours de la Méthode* évoque les « passions intérieures » du corps humain, AT VI, 55, 18 ; les *Principes de la Philosophie* feront des passions les phénomènes de tout un « sens intérieur » distinct de l'appétit naturel. Sur le problème de la définition de cette intériorité, voir notre étude : « La troisième intériorité : l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du 'sens intérieur' », *Revue Philosophique*, 1988-4, p. 457-484.

et c'est l'*intensif* de la passion, à distinguer d'autres dimensions pour lesquelles le problème reste posé.

(2) Sur le second point, il est indéniable que Descartes, dans son *Traité*, privilégie *un* cas d'excitation des passions : celui où la passion se trouve excitée dans le corps (en tant qu'émotion physiologique) puis dans l'âme « sans que l'âme y contribue »²⁴. C'est un tel cas d'excitation de la passion « sans l'entremise de l'âme » qui se trouve présenté par l'art. 36, lequel entend fournir, à travers un exemple, une explication générale de « la façon que les passions sont excitées dans l'âme ».

Il faut toutefois noter d'abord que cette causalité somatique des passions n'est ni simple, ni exempte de subdivisions. Dans le corps qui excite dans l'âme les passions, on doit en effet distinguer entre (a) les organes agissant sur l'état du sang, système cardio-vasculaire inclus ; (b) les terminaisons nerveuses internes ou externes qui, par un système de traction, déterminent l'ouverture de certains pores dans le cerveau, provoquant ainsi un mouvement des esprits animaux et de la glande pinéale (« principal siège de l'âme », art. 32) qui fait sentir à l'âme quelque chose ; (c) le cerveau lui-même, siège de l'imagination et de la « mémoire corporelle ».

Sur ce fondement, on dira des passions qu'elles peuvent avoir pour principale cause, du côté du corps, ou bien une modification métabolique ou pathologique de l'état général de la « machine » (cas des « premières passions de notre vie, art. 107 à 110); ou bien des affections localisées de plaisir (« chatouillement ») et de douleur (excitant dans l'âme joie ou tristesse, art. 94 et 137); ou bien la perception par les sens d'un certain objet ou événement externe (cas étudié à l'art. 36); ou encore l'activation fortuite de l'imagination (cas du rêve et de la rêverie, art. 21 et 26).

Toutefois, dans les deux derniers cas, il n'est pas possible que l'« impression du cerveau » correspondant à un certain objet ou événement déclenche dans le corps une certaine passion sans que l'âme, au même moment, se représente cet objet ou cet

²⁴ Selon l'expression utilisée notamment par l'art. 38, AT XI, 358, 13-14.

événement. Et cette liaison est éminemment réversible, avec le principe suivant : lorsque l'âme se représente un certain objet ou événement parmi ceux qui « nous importent », cela suffit, si rien par ailleurs ne l'empêche, à déclencher dans le corps la passion correspondante. C'est pourquoi, en réalité, le *Traité* comme les autres textes cartésiens font état de *deux* formes principales de la causalité des passions, l'une dans laquelle la passion se trouve déclenchée « sans l'entremise de l'âme », par un certain processus mécanique incluant le cas échéant la formation et les répercussions des impressions du cerveau ; l'autre dans laquelle c'est une « première pensée » de l'âme seule qui déclenche, par la formation dans le cerveau d'une impression correspondante, le processus générateur de passion.

Le problème de la dimension fonctionnelle des passions ne peut être traité sans référence à cette distinction. Seulement, ce ne sont pas deux mais trois cas génériques qui peuvent ici se présenter :

(a) La passion, déclenchée par une certaine modification physiologique, fait sentir à l'âme cette modification même, ou quelque chose qui en est immédiatement corrélatif.

(b) La passion, déclenchée par une pensée relative à un objet, confirme l'âme dans une certaine disposition par rapport à cet objet.

(c) La passion, déclenchée par l'impression cérébrale relative à un objet, représente à l'âme, par rapport à cet objet, une certaine disposition réactionnelle qu'elle peut concevoir de son côté.

Dans les formulations peu nombreuses, lapidaires et dispersées que le *Traité* consacre à cette question, ce sont bien entendu les cas (a) et (c) qui occupent le premier plan. De manière inégalement explicite mais au total assez systématique, les art. 40, 52 et 137 mettent en effet l'accent sur le rapport de chaque passion à une certaine action de type physique, qui vaut réaction à une circonstance donnée, et à

quoi l'âme est incitée par la passion elle-même à contribuer pour sa propre part (ou du moins qu'elle est dissuadée d'empêcher).

Ainsi, selon l'art. 40, « le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps ». D'après l'art. 52, « 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 dans cette volonté ». Et d'après l'art. 137, qui propose la formulation la plus complète, il faudra dire des passions primitives de l'amour, de la haine, du désir, de la joie et de la tristesse que

« selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui ; en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait ».

Dans cette optique, la situation paradigmatique, d'ailleurs exploitée par l'art. 36, est celle où, à partir d'impressions soit internes, soit externes, le corps avertit l'âme d'une menace à laquelle il s'agit de parer, étant admis (a) que la passion comme émotion physiologique vaut comme mise en condition ou adaptation spontanée du corps par rapport à la réaction qu'elle esquisse (chose qui s'observe d'ailleurs couramment dans les animaux : art. 50 et 138) ; et (b) que l'âme, par elle-même, n'aurait aucun moyen d'évaluer l'importance de la menace ni d'y réagir ou d'y faire réagir le corps de manière suffisamment prompte.

Ainsi, bien que la passion soit toujours à distinguer de la simple sensation (« perception des sens »), ou plutôt en tant qu'elle apparaît régulièrement par rapport à la sensation comme un phénomène secondaire, les deux fonctions, sensorielle et passionnelle, participent d'un même système (« l'institution de la nature ») dont les traits fondamentaux ont été fixés par la *Sixième Méditation*.

Par rapport à cette définition *standard* de la fonction des passions, le cas (b) où la passion doit son excitation à une certaine pensée qui précède peut d'abord sembler

embarrassant, étant admis que non seulement le corps n'apporte ici à l'âme aucune nouvelle indication ou information, mais que l'âme doit, avant même la passion, avoir perçu l'importance de l'objet et pris position à son égard. Toutefois, le fait que le premier développement significatif de Descartes sur le phénomène passionnel (dans les *Principia Philosophiae* de 1644, IV^{ème} partie, art. 190) se soit articulé à ce cas (b) - avec l'exemple d'une bonne nouvelle qui procure d'abord une joie purement intellectuelle, et ensuite une joie-passion - suffit à montrer qu'en perspective cartésienne, ce cas ne peut être dit ni marginal, ni particulièrement problématique.

Quelle pourra donc être la fonction de la passion, dans le cas où elle vient doubler en quelque sorte une première pensée que l'âme aura eue concernant un certain objet ? Cette fonction ne pourra guère consister qu'en ceci : la passion vient donner à cette première pensée une sorte de consistance et de durée qu'elle n'avait pas ; elle *réalise* ou commence à réaliser une certaine relation à cet objet, que l'âme avait seulement anticipée. C'est en ce sens qu'il faut interpréter une quatrième formulation de Descartes sur le sujet, celle de l'art. 74 :

« L'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement, sans cela, en être effacées ».

Ce qui s'entend en rapport étroit avec une condition qu'il faut bien enregistrer : *tant que l'âme est unie au corps, l'« institution de la nature » veut et fait que toute pensée susceptible d'une traduction cérébrale (imaginative, sensitive, motrice) trouve en effet cette traduction dans toute la mesure du possible (compte tenu de sa nature et de la disposition du composé)*. La question de savoir si l'âme elle-même a besoin de cette traduction sensible de sa première pensée ne se pose à cet égard qu'en second lieu : ce qui est premier, c'est le fait ou la donnée de cette traduction, certes d'autant plus destinée à devenir un besoin difficile à surmonter que, dans toute la première époque de la vie, l'âme reste incapable de détacher sa pensée des choses corporelles. Et en l'occurrence, il doit exister dans le cerveau une certaine loi d'encodage des objets *ou des relations aux objets*, moyennant quoi, dès que se présentera un certain

type d'objet (ou l'objet d'un certain type de relation), la passion correspondante sera excitée, sans considération du fait que cet objet « importe » au corps, ou à l'âme unie au corps (et notamment au sujet humain dans la société des hommes), ou à l'âme seule²⁵.

La nécessité d'« user » des passions.

Il est assez clair par ce qui précède que ce n'est pas de manière seulement occasionnelle et discontinue, mais au contraire constante et généralisée, que l'âme doit avoir rapport à ses propres émotions. De même que, pour Descartes, nous ne pouvons absolument rien concevoir à quoi notre volonté ne puisse s'étendre²⁶, de même, il n'y a pas d'objet de pensée à quoi ne puisse s'attacher aucun affect. Ni Dieu, être infini, incorporel et incompréhensible, ni l'âme elle-même avec ses dispositions intérieures, ni les objets des raisonnements les plus abstraits (qui ont leurs affects spécifiques) ne font exception à cette condition. Mais certes, ce rapport de l'âme à sa propre émotion ne sera rien de simple, et s'il y a des âmes habituées à suivre mécaniquement leurs émotions, le commun des hommes ne se trouve aucunement dans ce cas²⁷.

Autant donc les émotions, notamment d'espèce passionnelle, sont ou demeurent chez Descartes constitutives de la vie psychique, autant une distance minimale de l'âme par rapport à sa passion sera ici plutôt la règle que l'exception. Que les passions, comme dit par exemple l'art. 40, « incitent et disposent <l'>âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent <le> corps », cela signifie précisément que l'unité qu'elles promeuvent entre la disposition de l'âme et celle du corps *n'est encore que*

²⁵ Au reste, même dans le cas où c'est à l'âme que l'objet importe en premier lieu, cet objet pourra être dit en second lieu « utile » ou « nuisible » au corps, à travers les passions qui lui seront liées, et dont l'effet sur la santé sera très contrasté : cf. notamment à *Elisabeth*, mai ou juin 1645, AT IV, 219-220.

²⁶ « Nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre » : *Principes de la Philosophie*, I, art. 35 ; or tout ce que nous pouvons concevoir peut être considéré comme objet de la volonté de Dieu.

²⁷ « Il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veuillent rien que ce que leur passion leur dicte » (art. 49).

tendancielle, et qu'il appartient normalement à l'âme non seulement de juger de ce qui convient réellement au corps, mais de définir sa propre position à l'égard de l'objet ou de la situation concernée.

Qu'il appartienne toujours à l'âme – soit en première soit en dernière instance – de statuer sur l'intention dont la passion est porteuse, cela est bien entendu conforme à la hiérarchie maintenue et confirmée par Descartes entre les deux « parties » du composé humain. Au lieu de souligner – de manière toujours assez convenue - ce qu'une telle vue peut avoir de conventionnel et d'obscur, on ferait bien de se rendre sensible à l'ambiguïté qui subsiste dans une telle situation, et peut-être aussi de chercher s'il ne serait pas possible de fournir de ce contrôle de la passion par l'âme (coïncidant avec ce que Damasio appelle « les régulations adaptatives de niveau élevé »²⁸) une interprétation ontologiquement acceptable.

Au regard de la représentation la plus classique de la pensée cartésienne, l'étonnant n'est certes pas que la passion ait besoin d'être contrôlée ; c'est que l'âme, « en cette vie », ait de l'expérience des passions le besoin que reconnaissent expressément plusieurs textes quasi testamentaires. L'étonnant n'est pas que les passions « <fassent> paraître presque toujours tant les biens que les maux qu'elles représentent beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont »²⁹ : c'est plutôt le degré de sophistication du système qui permet au corps de réagir par lui-même à la rencontre ou à la représentation des objets.

Sur la nature de la « mémoire corporelle » (à distinguer de la « mémoire intellectuelle ») qui doit entrer en jeu pour que l'« impression » cérébrale d'un certain objet détermine l'excitation d'une certaine passion, Descartes n'a jamais fourni beaucoup de précisions³⁰. Un point est certain : pour exciter une passion déterminée,

²⁸ ED, p. 165.

²⁹ Art. 138 ; cf. à *Elisabeth*, 1^{er} septembre 1645, AT IV, 285-287.

³⁰ Les principaux textes sont : à *Meyssonier*, 29 janvier 1640 ; à *Mersenne*, 1^{er} avril, 11 juin et 6 août 1640 ; à *** (*Hyperaspistes*), août 1641, pt 2 ; à *Huygens*, 10 octobre 1642 ; à *Mesland*, 2 mai 1644 ; à *Arnauld*, 4 juin ou 16 juillet et 29 juillet 1648, pt 2 ; *Entretien avec Burman*, AT V, 150. L'étude *princeps* est celle de Paul Landormy, « La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de

l'objet actuellement présent ou représenté doit être réduit à un certain type, ou confondu avec un autre objet qui aura affecté le composé de manière spécialement marquante. Sous ce rapport, la mémoire corporelle joue donc en faveur de la réduction des différences plutôt qu'en faveur de leur multiplication ; et sous le même rapport, loin que la maîtrise des passions se limite à l'application uniforme d'un petit nombre de principes que l'âme se serait donnés pour l'action, elle consiste tout autant, de la part de l'âme, à restituer à chaque situation, soit vécue soit envisagée, son maximum de singularité.

Mais précisément, tout se passe comme si, pour la bonne appréciation des diverses « rencontres de la vie », cette schématisation opérée par le corps devait souvent constituer un préalable. La formule de l'art. 74, d'après laquelle les passions sont utiles « en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées (...) qui pourraient facilement en être effacées », témoigne bien que l'âme, par elle-même, ne sera pas toujours capable d'apprécier l'importance d'une circonstance donnée, ni de retenir une certaine intention utile au composé qu'elle forme avec le corps, si la passion ne commence pas par exercer sur elle une forme d'insistance. On peut s'interroger sur l'origine et sur le sens de cette situation³¹ : elle a toutefois en soi quelque chose d'indéniable. Dès lors, la question devient de savoir quelle est cette distance que l'âme raisonnable peut ou doit mettre en œuvre par rapport à sa passion ; en particulier, la mise en œuvre de cette distance signifie-t-elle que la délibération pratique soit intégralement soustraite au régime de l'affectivité ? est-ce *sans passion*, purement et simplement, que l'âme doit juger des choses ?

Descartes », *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, Paris, Alcan, 1900, t. IV, p. 259-298. Voir également G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, p. 208-218 ; notre ouvrage, *L'Homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995, t. I, p. 149-154 et 339-342 ; et notre étude : « Descartes et le problème de l'imagination empirique », in D. Lories et L. Rizzerio eds., *De la phantasia à l'imagination*, Louvain, Peeters, 2003, p. 137-150. Voir également P. Guenancia, *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998, p. 173-188, J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*. Cambridge U.P., 1998 ; et l'étude à paraître de X. Kieft, « Quelqu'un peut-il avoir deux mémoires ? ».

³¹ Voir *L'Homme des passions*, *op. cit.*, t. I, p. 340-345 ; et la discussion de P. Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Folio-Gallimard, 2000, p. 311-319.

Dans tous les cas où l'âme n'est pas clairement à l'origine de sa propre passion (avec une certaine pensée relative à un objet), la distance de l'âme à l'égard de sa passion tiendra d'abord au simple fait qu'elle y reconnaîtra une motion ou intention qui, *a priori*, n'est pas la sienne propre. Toutefois, cette reconnaissance de la motion passionnelle sera à son égard tout autre chose qu'une exemption ou un détachement complet. Pour réfléchir, conformément à sa propre nature, sur les choses que ses passions lui proposent, l'âme raisonnable a besoin d'éprouver ces passions ; et lorsque Descartes parle de « considérer sans passion » la valeur des biens et des maux dont nous pouvons être affectés³², ou bien les raisons qui dans des conditions données font plus ou moins espérer telle ou telle chose, ce qui doit être ici dépassionné sera *un moment* ou *une dimension* de la pensée plutôt que l'ensemble du processus délibératif.

D'une part, tout comme il est – d'après la *Troisième Méditation* elle-même – impossible à l'âme d'effacer entièrement de sa pensée les images des choses corporelles³³, il lui restera impossible de faire en sorte que les affects associés à la représentation des objets « qui lui importent » soit pour ainsi dire automatiquement désactivés.

D'autre part, si réfléchir est *par définition* opposer à une passion donnée une certaine résistance ou un certain retardement, autrement dit si la réflexion est par définition *différence de la passion*, cette réflexion peut fort bien impliquer des affects spécifiques - affects de second degré, s'appliquant aux représentations d'objets et aux passions corrélatives. En soulignant, au début de la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, que jusque dans un esprit détaché du corps certaines émotions « intellectuelles »

³² « Le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choissions toujours les meilleures » : à *Elisabeth*, 1^{er} septembre 1645, AT IV, **. Cf. *Passions*, art. 138 : « Nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne pas prendre l'un pour l'autre et de ne nous porter à rien avec excès. »

³³ *Med. III*, début, AT VII, 34, 13-15 ; IX, 27.

peuvent se rapporter à la connaissance, Descartes les a particulièrement désignées pour cette fonction. Et par exemple, on devrait pouvoir dire qu'une représentation qui n'est pas assez claire produit dans l'âme un certain genre de tristesse et de désir, tandis qu'une représentation suffisamment claire produit en elle une espèce de contentement, c'est-à-dire de joie. D'une manière générale, c'est à la réalité de ces affects de second degré, qui sont dans l'âme les plus intimes et les plus immédiats, et dont on peut dire que « notre bien et notre mal dépendent principalement » (art. 147), que peut être rapportée la possibilité cartésienne d'une *jouissance* (et aussi d'une souffrance) *des passions en général* - affect à travers lequel par excellence l'âme apprécie sa propre union avec le corps.

Toutefois, en aucune manière les affects dont il s'agit ne sont par nature limités à une forme « purement intellectuelle » ; au contraire, à chaque fois que rien ne s'y oppose, ils sont destinés à se convertir en véritables passions. Et ainsi, en coordonnées cartésiennes, rien n'interdira de poser que l'usage de la raison, *c'est-à-dire aussi l'usage des passions* », dépend lui-même de la force de passions ou d'affects déterminés, tel l'amour de la connaissance claire ou de la tranquillité d'esprit. L'institution cartésienne de la « vraie générosité » (qui constitue d'abord une passion particulière) comme « clef de toutes les autres vertus » et « remède général contre tous les dérèglements des passions » (art. 161) témoigne on ne peut plus expressément d'une telle implication.

Quant à demander à Descartes un modèle pour la délibération pratique, incluant la manière dont les diverses passions y peuvent entrer en compte, ce serait à coup sûr aller au devant d'une déception. Bien que nous ayons des opérations de notre esprit l'expérience la plus directe et en son genre la plus pleine, seule, pour Descartes, une faible part de cette expérience prêterait à objectivation conceptuelle. Pour ce qui concerne le processus délibératif, il peut bien être mis en forme après coup par spécification de ses moments les plus significatifs et de leurs connexions logiques ; elle peut même l'être dans un style qui mimera savamment le mouvement improvisé de la

pensée. Mais pour la manière dont les représentations s’y trouvent explorées, les hypothèses comparées, les affects liés à chacune expérimentés, il sera vain d’espérer en obtenir un enregistrement fidèle, et probablement aussi une modélisation convaincante. Damasio, qui insiste lui-même sur l’impossibilité, en matière pratique, d’un raisonnement parfaitement organisé, ne devrait pas avoir lieu de reprendre Descartes sur ce point.

Descartes aura-t-il donc désincarné l’esprit, en coupant l’exercice de la raison, y compris dans l’ordre pratique, de l’expérimentation des affects ? Bien entendu, rien n’est plus faux, et en dehors même du défaut de lecture des textes, il subsistera ici l’ombre d’un paralogisme élémentaire, celui qui tient à la confusion entre *distinction* et *dissociation*. La philosophie cartésienne promeut certes solidairement une exigence de raison et une idée du pouvoir de cette raison. Toutefois, que faut-il entendre par là ? Que si l’âme en tant qu’unie au corps communique au corps ses motions, et réciproquement, l’âme en tant qu’esprit a constitutivement besoin de principes ou de règles générales (choses que le corps en tant que tel ne connaît pas) ; qu’il y a donc une spécificité du plan des principes (et aussi des conséquences) dans une délibération qui mobilise de toute manière toutes les fonctions de l’âme, y compris celles qui relèvent de son union avec le corps ; et que l’âme a ou peut avoir un intérêt passionné pour une exacte institution de ces principes, cette institution impliquant un moment de pur raisonnement qui, par le fait, portera sur les conditions du contentement (cf. *Passions*, art. 152).

Quand Damasio reconnaît que le raisonnement pratique nécessite, outre l’activation de certains « marqueurs somatiques », celle de capacités logiques dont les « bases neurales » devraient faire l’objet d’un examen à part³⁴, il ne semble pas s’inscrire nettement en faux contre une pareille condition. Mais il ne semble ni proposer une définition du fondement sur lequel tel parti peut être préféré à tel autre, ni éclairer la manière dont la représentation du moi peut intervenir dans la

³⁴ *ED*, p. 251.

délibération³⁵. Or, tant que ces points fondamentaux ne seront pas éclaircis, le programme de « naturalisation » de la vie éthique dans lequel s'inscrivent ses ouvrages restera très en deçà de la précision et de la complexité à laquelle la problématique cartésienne a commencé par faire droit.

Reste le problème du contraste entre Descartes et Spinoza, accréditant la plus grande modernité du second. Faut-il véritablement opposer aux chimères de la métaphysique cartésienne de l'homme les avancées pionnières de la thématization spinoziste? Spinoza, assurément, refuse le principe d'une interaction entre l'âme et le corps, crédite donc un individu nouvellement unitaire d'un *conatus* nouvellement un, et par là réinscrit l'ensemble des affects et des déterminations de la volonté humaine dans le plan d'une certaine nécessité naturelle. Compte tenu cependant de tout ce que l'anthropologie de *l'Éthique* doit à une lecture méditative des *Passions de l'âme*³⁶, on peut se demander s'il y a lieu de se contenter ici de souligner l'opposition des parti-pris ontologiques, ou si la démarche critique la plus féconde ne consisterait pas à aborder les deux œuvres comme deux perspectives tracées sur une réalité essentiellement unitaire.

Ainsi par exemple, réserve faite du concept de « puissance d'agir du corps », qui constitue une construction métaphysique inconnue du cartésianisme, la définition spinoziste des affects primaires de joie et de tristesse comme idées d'une modification de la puissance d'agir est directement inspirée de Descartes. Et quoique chez Descartes – comme en fait chez Spinoza – une âme maîtresse d'elle-même puisse habiter un corps malade, il existe chez le premier aussi bien que chez le second un idéal de « grande santé », c'est-à-dire d'activité conjointe de l'esprit et du corps (cerveau inclus), de la formulation duquel la correspondance avec Elisabeth a fait plus

³⁵ Selon Damasio, la représentation que nous avons de nous-même est toujours liée à la « carte » de notre propre corps et à son image, associée à l'image de certains événements et de certains faits : *ibid.*, p. 300-301.

³⁶ « L'argumentation développée dans le *De Affectibus*, où Spinoza reprend le programme que Descartes s'était fixé dans son traité sur *les Passions de l'âme*, se trouve dans un rapport de dialogue et de contestation vis-à-vis de cet ouvrage, dans les marges duquel cette partie de *l'Éthique* est en quelque sorte écrite » : P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, p. 9, n. 1 .

que s'approcher. En dépit de toutes les apparences, il n'est même pas impossible que les conditions effectives du vouloir demeurent chez les deux auteurs très comparables - la volition spinoziste impliquant une forme de réflexion dont *l'Éthique* ne fournit guère de définition précise, tandis que la volonté cartésienne restera soumise, toute libre qu'elle soit « de sa nature », à l'autorité de pensées déterminées. Un texte tel que l'art. 47 des *Passions de l'âme*, où la « force de l'âme » semble en voie de se réduire à celle de considérations déterminées³⁷, resterait à explorer dans ce sens.

Encore faut-il accepter non seulement de lire, mais de s'interroger sur ce qu'on lit, avec l'idée que dans les textes dont il s'agit, quantité de conditions demeurent implicites, ni affirmées ni niées, seulement à reconstruire avec ce qu'il y faudra de patience.

Doutor em Filosofia, Université Paris-X

E-mail: denis.kambouchner@univ-paris1.fr

³⁷ «La volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions (...), elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits <animaux>, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas... » Sur ce texte, voir *L'Homme des passions*, *op. cit.*, t. II, p. 91-97.