

GÁBOR BOROS

Sur les émotions intellectuelles chez Descartes

Dans l'article 147 de son ouvrage intitulé *Les passions de l'âme*, Descartes introduit le concept de « l'émotion intellectuelle » ou « l'émotion intérieure de l'âme » de manière suivante : « [...] nostre bien & nostre mal depend principalement des emotions interieures, qui ne sont excitées an l'ame, que par l'ame mesme ; en quoy elles different de ces passions, qui dependent tousjours de quelque mouvement des esprits » (§ 147, RL173)¹. Ce qui distingue ces émotions de toutes les autres c'est que leur origine se trouve dans *la volonté*, la seule faculté active *de l'âme*, alors que les autres émotions viennent de l'influence active que *le corps* exerce sur (ou même « contre ») l'âme². De prime abord, cette bifurcation semble donc être bien fondée. Cependant, certains problèmes inquiétants concernant le concept d'émotion intellectuelle (ou intérieure) rendent difficile l'interprétation de cette partie très importante de la théorie de passion de Descartes.

Tout d'abord, le titre même du traité, ainsi que son explication dans les premiers articles, mettent en relief une caractéristique de l'enquête des phénomènes affectifs que Descartes voit comme la nouveauté la plus pertinente de son approche, nouveauté qui l'oppose à toutes les précédentes. Cette nouveauté consiste en la distinction univoque entre les fonctions de l'âme et celles du corps, distinction qui aboutit à l'idée d'une relation antagoniste entre les deux. La thèse selon laquelle les passions sont attribuées à l'âme présuppose de façon univoque une double conviction : d'une part, que les phénomènes affectifs apparaissent uniquement dans l'âme et, d'autre part, qu'elles y apparaissent à cause de l'influence de l'*activité* du corps « contre » l'âme, qui ne peut que subir passivement cette influence.

¹ Le texte *Des Passions de l'âme* sera cité dans l'édition suivante : Descartes, *Des passions de l'âme*, Geneviève Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin, 1970, par le numéro du paragraphe, RL et le numéro de la page.

² « [...] nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre nostre ame, que le corps auquel elle est jointe » § 2, RL 66.

Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les Philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent & le patient soient souvent fort différents, l'Action & la Passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. (§ 1, RL66)

Il s'agit donc ici d'une distinction et distribution assez nette entre les rôles actifs et les rôles passifs dans tout ce qui se déroule dans l'être humain composé du corps et de l'âme. Il s'ensuit de cela que si quelque chose arrive au corps, où l'âme est la partie active, le corps doit être nécessairement passif. Or, à ma connaissance, Descartes ne parle jamais des passions du corps comme des phénomènes affectifs qui s'opposent aux « actions » ou émotions de l'âme.

Une autre difficulté, sans doute plus importante, apparaît lorsqu'on considère la fameuse définition générale des passions présentée dans l'article 27.

Après avoir considéré en quoy les passions de l'âme different de toutes ses autres pensées, 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. (§ 27, RL 86)

C'est ici que Descartes introduit le terme « émotion » en l'utilisant pour désigner l'état d'agitation de l'âme – être en mouvement sans contrôle – liée d'une manière inséparable aux esprits animaux – les corps *insensibles* en forme de gaz – qui dispose le corps *sensible* – les parties solides de notre corps – à devenir agité de manières variées. D'autres passages du traité rendent manifeste que le mot d'« émotion » retient pour Descartes – ainsi que pour ses contemporains – sa signification originale inchoative, c'est-à-dire l'état d'une chose qui vient d'être transmise du repos pacifique à l'être (é)mu. Et qui plus est, ce mouvement brusque incontrôlé désigné par le mot latin *emotio* n'était pas un mouvement *physique* mais un mouvement d'un corps *politique*, c'est-à-dire le mouvement, l'ébranlement, la *commotion* d'une corporation des sujets d'un état contre leur gouvernement³. Ces espèces des « mouvements », d'ébranlements sont normalement sans plan précis et, comme tels, il est assez difficile de les maîtriser – le gouvernant ne peut que réagir de manière passive à eux. Il est évident que Descartes fut conscient de cette connotation originellement politique du mot d'émotion. Dans le contexte de sa théorie de la passion, la corporéité des sujets se trouve représentée métaphoriquement par des esprits animaux, pendant que

³ Cf. mon article « The Passions » dans *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, D. M. Clarke et C. Wilson éd., Oxford, OUP, 2011, pp. 182-200, 182 sq., avec les références à G. Soós et à H.-J. Diller.

les fonctions du gouvernement sont pratiquées justement par l'âme. Or, si l'on parle de l'*émotion* de l'âme en tant qu'un ébranlement, cela devrait être conçue au sens pathologique-passionnel de la *commotion*, ou bien comme l'activité obsessionnelle d'un gouvernement sans plan réel pour agir ou réagir, comparable à l'empereur Nérot, par contraste avec un gouvernement qui règle les affaires selon un plan raisonné, un gouvernement, auquel nous pensons quand nous parlons du fonctionnement actif de l'*intellect*, son être « ému » ou plutôt son être *actif*.

On peut mentionner encore une troisième difficulté, qui concerne davantage la structure que le contenu du traité. Lorsque Descartes introduit dans la première partie des *Passions de l'âme* les termes les plus fondamentaux de son analyse de l'affectivité humaine notamment « passion », « émotion », « sentiment », « perception », il ne prépare pas le lecteur à l'apparition ultérieure de l'émotion intellectuelle, qui est une autre espèce fondamentale de l'émotion s'opposant radicalement aux espèces introduites auparavant. Il ne l'accentue pas non plus lorsqu'il donne une énumération des causes primaires des passions au commencement de la seconde partie du traité :

On connoist, de ce qui a esté dit cy dessus, que la derniere et plus prochaine cause des passions de l'ame n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres ; Il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premieres causes. Or encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'ame, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets ; Et aussi par le seul tempérament du corps, ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lors qu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins par ce qui a été dit, que toutes les mesmes peuvent aussi estre excitées par des objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales ; D'où il suit que pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets. (§ 51, RL107)

C'est comparable au procédé de Spinoza, qui, lui aussi, omit d'introduire le concept d'un affect *actif* déjà au commencement de son analyse des affects dans la troisième partie de l'*Éthique*. S'il avait introduit ses affects actifs déjà là – au lieu de laisser le lecteur se confronter avec eux seulement dans les dernières propositions de la troisième partie – il n'aurait pas laissé la porte tellement ouverte pour une interprétation nietzschéenne ou weberienne de sa pensée au XX^e siècle.

Quatrièmement, même s'il n'agit assurément pas d'une difficulté insurmontable, la confiance un peu exagérée qui s'exprime dans l'article 148 à la fin de la deuxième partie des *Passions* semble, elle aussi, assez étrange.

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près, et ont par conséquent beaucoup plus de pouvoir sur nous que les Passions dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que, pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte, que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme. (§ 148, RL 174)

Ce qui me semble problématique ici, c'est l'opposition de cet article avec la fin de la première partie, notamment avec l'article 46, où Descartes témoigne de beaucoup moins de confiance dans le pouvoir de l'âme à modérer (pour ne pas dire supprimer) les passions en tant qu'émotions *corporelles*, les *seules* émotions connues à la fin de la première partie. Cela paraît absolument logique étant donné la définition des passions que je viens d'indiquer. La raison de cette méfiance envers la propre capacité de l'âme est qu'en principe les émotions consistent justement en des turbulences dans et autour du cœur, le sang et les esprits animaux, qui font le corps entier trembler, ébranler, fortement agiter, qui peut être comparé aux commotions, turbulences politiques. Descartes dit dans l'article déjà cité :

jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en mesme façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'ame, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brusle la main, ainsi elle peut aysément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. (§ 46, RL 100 sq.)

On peut aussi trouver étonnant que dans l'article 17, où Descartes parle de la volonté en tant que la seule faculté *active* de l'âme, il ne parle pas de la possibilité d'un phénomène affectif *actif*. Un tel phénomène serait parallèle à l'affect actif chez Spinoza, à l'inclination naturelle chez Malebranche et aux affects développés à partir des perceptions claires chez Leibniz.

I. LE CONCEPT DE L'ÉMOTION INTELLECTUELLE

Pour répondre à ces problèmes, ma thèse principale consiste à dire que le concept cartésien de l'émotion intellectuelle ou intérieure de l'âme n'est pas un concept univoque. Il y a plusieurs tâches que Descartes voulut accomplir par l'introduction du concept d'un « affect actif de l'âme ». Selon les contextes, ces tâches relèvent de l'enchaînement propre de ses idées ou des questions posées par ses correspondants comme Chanut ou la Princesse Elisabeth. Sans doute il a achevé les *Passions* en hâte avant son départ pour Stockholm, ce qui l'empêcha de mener à bien son projet original esquissé à la fin de la quatrième partie des *Principes*, qui aurait à conclure son nouveau système de la philosophie. Au lieu de cela, il écrivit un ouvrage appartenant à la *philosophia aulica* centré sur la thématique des passions de l'âme, et de thèmes populaires de la littérature morale classique et contemporaine, la vertu et le vice. Ce qu'il fut important pour lui et ses adresses c'était un manuel sur la genèse, le développement, les symptômes et les remèdes des passions, non pas un « traité de l'homme » avec la vraie éthique définitive. Bien entendu, l'ouvrage sur les passions aurait fait partie d'un traité plus large complété parmi d'autres par une théorie des *actions* de l'âme comparable à ce que Spinoza donnait dans la 5^e partie de l'*Éthique*⁴. S'il avait eu assez de temps à réfléchir sur ce problème il aurait pu finir par employer le terme « action » au lieu de « l'émotion (intellectuelle ou intérieure) de l'âme » comme le faisait Spinoza deux décennies et demie plus tard ; ou bien peut-être il aurait préféré un autre terme comme « sentiment intellectuel », qui répondrait à l'expression *se sentir ému(e)* mise en valeur par Pierre Guenancia⁵.

Si je ne me trompe, c'est dans la quatrième partie des *Principes de la philosophie* que Descartes qualifie pour la première fois une émotion « intellectuelle ». Dans l'article 188 de cette partie, Descartes explique qu'il eût voulu mais ne sut pas compléter le traité en ajoutant aux parties publiées deux parties de plus. Il y résume ce qu'il aurait écrit dans ces deux parties en concentrant leurs analyses sur les sensations et la vie émotionnelle de l'être humain. C'est dans l'article 190 qu'il présente ses avis concernant un groupe des phénomènes qui apparaît régulièrement dans la vie quotidienne mais qui est assez troublant pour un philosophe mécaniste tel que lui. Il décrit brièvement trois types différents d'émergence du plaisir dans l'esprit. La première manière est un procès purement corporel, similaire à celui qu'il devait analyser amplement dans les *Passions* :

⁴ C'est-à-dire, la théorie de l'émotion intérieure ne resterait pas développée « souterainement » ou « elliptiquement » comme le formule Pierre Guenancia dans *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p. 323.

⁵ Comme dit P. Guenancia : « Descartes aurait appelé d'un autre nom ce qu'il a toujours considéré comme inséparable de la notion de passion, à savoir la notion peu usitée d'action de l'âme qui, pour lui, se confond avec celle de la volonté », *Op. cit.*, p. 302.

Car, par exemple, lorsqu'il arrive que notre sang est *fort pur* & bien temperé, en sorte qu'il se dilate dans le cœur plus aysément & plus fort que de coustume, cela fait tendre les petits nerfs qui sont aux entrées *de ces concavités*, & les meut d'une certain facon qui respond jusques au cerveau & y excite nostre ame à sentir naturellement de la joye. (AT IX-2, 311)

Toutefois, il y a des « autres causes » qui « excitent en notre ame ce mesme sentiment de joye ». Une de ces autres causes est en principe corporelle, elle aussi, bien qu'en ce cas-là les mouvements qui font que le sang est bien temperé ne soient pas des mouvements fortuits mais ont quelque chose de régulier qui caractérise les procès de l'imagination :

Ainsi, lors que nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soy le sentiment de la joye, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles ausquels ces nerfs sont inserez ; & faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joye. (*Ibid.*)

Toutefois, la manière la plus intéressante est la troisième, où les mouvements corporels déjà bien connus ne sont pas initiés par des procès corporels.

Ainsi, lors qu'on nous dit quelque nouvelle, l'ame juge premierement si elle est bonne ou mauvaise ; & la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-mesme, d'une joye qui est purement intellectuelle, & tellement independante des émotions du corps, que les Stoïque n'ont pû la dénier à leur Sage, bien qu'ils ayent voulu qu'il fust exempt de toute passion. Mais si tost que cette joye spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, & là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne a l'ame le sentiment ou la passion de la joye. (*Ibid.*)

Dans ce passage, Descartes confère à ce qu'il devait appeler les *émotions*⁶ intellectuelles le rôle d'explication partielle de l'émergence des symptômes corporels des passions sans aucun contact corporel entre nous et les objets particuliers qui excitent normalement ces passions en nous. Descartes réfléchit ici sur un fait assez connu mais étonnant en même temps : quand nous écoutons quelque chose – « une nouvelle » dit-il –, lisons des histoires dans des livres ou les voyons au théâtre et, en général, dans des situations qui – parce qu'ils possèdent un caractère représentatif et significatif – transcendent la sphère purement physique, les mêmes passions seront excitées en nous que nous éprouvons à l'occasion

⁶ Peut-être ce n'est pas par hasard qu'il n'y utilise pas le mot générique « émotion ». Peut-être il hésita si ce terme soit adéquate.

d'un contact purement physique avec un objet physique. Descartes attribue ce phénomène à l'activité de l'âme raisonnable qui détache du porteur physique le contenu représentatif et significatif pour qu'il influence après nos mécanismes corporels, *comme si* un procès de causation physique simple et normale y avait lieu. Ces deux manières, la manière physique et la manière « intellectuelle », peuvent même interférer l'une avec l'autre : par exemple, quand nous aimons un acteur ou une actrice grâce au sujet d'une pièce de théâtre ou d'un film alors que dans la vie réelle nous ne le /la trouvons aucunement aimable. Cette causalité intellectuelle se produit assez souvent dans la vie réelle ; car si l'on raconte une histoire, l'entendement doit fonctionner de la même manière qu'un appareil de décodage, et le fonctionnement de l'âme est le même, indépendamment du lieu et de la manière et matière du développement du scénario dans un ouvrage théâtral ou une série télévisée ou même une rumeur.

Bien entendu, cette espèce d'émotion intellectuelle s'étend à toutes les passions possibles – du moins je ne vois aucune raison à en exclure une. En revanche aucune évaluation ou distinction ne peut être impliquée en elles en tant qu'émotions *intellectuelles* par opposition aux émotions *passionnelles* ou *corporelles*. On peut même forger un argument en faveur de cette interprétation à partir de l'exemple le plus fameux, ou plutôt notoire, « singulier », certainement le plus énigmatique que Descartes ait jamais utilisé. Je pense à l'article 147 des *Passions* avec le mari pleurant sa femme. D'abord je cite la conclusion de cet article où Descartes précise l'explication des émotions intellectuelles donnée dans les *Principes IV* en introduisant un méta-niveau de l'intellectualité :

Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

Au premier niveau nous n'avons trouvé aucune valeur positive spécifique attribuée aux émotions intellectuelles, qui y servent d'un appareil de décodage, pendant qu'ici il s'offre un second niveau de l'intellectualité. Notre réflexion sur nous-mêmes, sur notre capacité de fonctionner comme un appareil de décodage – nous présentant à nous-mêmes quelques biens qui nous appartiennent – *excite* une joie intellectuelle qui *ne peut absolument pas* se transformer en tristesse. Or, je pense que c'est ce caractère forcément joyeux des émotions intellectuelles au second niveau qui devrait être regardé comme la clé de la compréhension de l'exemple avec le mari pleurant sa femme.

[...] il serait fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force.

Si l'on prend pour une clé de compréhension l'émotion intellectuelle avec des niveaux différents, on peut comprendre ce passage comme montrant un mari qui subit un événement émotionnel très compliqué. Tout d'abord, la cérémonie funéraire comme un acte rituel comparable à un spectacle au théâtre lui fait *comprendre*, c'est-à-dire que son entendement est appelé à décoder le message selon lequel sa femme est partie *à jamais*. La tristesse excitée par ce message décodé – qu'on peut appeler *tristesse intellectuelle au premier niveau* – est accompagnée par le reste de son amour envers sa *femme encore vivante* qu'il doit regarder durant la cérémonie *à l'état de cadavre* ainsi que par la pitié et la tristesse *imaginative*. En même temps, la tristesse intellectuelle au premier niveau est, elle aussi, accompagnée d'une joie intellectuelle au second niveau relevant de sa réflexion sur sa capacité d'éprouver la tristesse intellectuelle au premier niveau qui lui est transmise par la cérémonie funéraire et le rite – l'apparence physique tout pure ne communiquerait jamais les ingrédients essentiels de notre concept européen très compliqué de la mort⁷.

⁷ Je n'ai aucune information si Kant s'est jamais occupé de la théorie de passion de Descartes. De toute façon, dans l'article 64 (selon l'Akademie-Ausgabe ; § 61 selon Weischedel) de la première partie de son ouvrage *Anthropologie* (qui répond à peu près à ce qu'on nomme dans le contexte du XVII^e siècle une théorie de passion) il développe une chaîne des idées parallèles à celles que je viens de présenter en tant qu'une interprétation de Descartes. D'abord il introduit l'attitude réflexive sur nos émotions élémentaires : « Wir urteilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein *höheres* Wohlgefallen oder Mißfallen an uns selbst (nämlich das moralische) : ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen. » Puis il montre expressément à l'exemple du deuil le conflit possible entre l'émotion de premier niveau et la réflexion morale de second niveau : « 1, Der Gegenstand kann angenehm sein, aber das Vergnügen an demselben *mißfallen*. Daher der Ausdruck von einer *bitteren Freude*. – Der, welcher in mißlichen Glücksumständen ist und nun seine Eltern, oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen ; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. Eben das geschieht im Gemüte eines Adjunkts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängnisse folgt. 2, Der Gegenstand kann *unangenehm* sein ; aber der Schmerz über ihn *gefällt*. Daher der Ausdruck *süßer Schmerz* : z. B. einer sonst wohlhabend hinterlassenen Witwe, die sich nicht will trösten lassen ; welches oft ungebührlicherweise für Affektation ausgelegt wird. » Et après tous, même la joie intellectuelle la plus pure apparaît, où c'est notre capacité d'éprouver des joies d'un certain type dont la joie prend son origine : « Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nämlich dadurch, dass der Mensch an solchen Gegenständen, mit denen sich zu beschäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet : z. B. die Unterhaltung mit schönen Künsten, statt des bloßen Sinnengusses, und dazu noch das

II. L'AMOUR EN TANT QU'UNE ÉMOTION INTELLECTUELLE

Il est connu que les *Passions* était composées suite à un intense échange d'idée sur les passions entre Descartes, la Princesse Elisabeth, Chanut et même la Reine Christine. De notre point de vue c'est Chanut et ses questions sur l'amour qui méritent une attention particulière, parce qu'elles étaient la motivation des réflexions de Descartes dans sa lettre du 1^{er} février 1647 sur l'essence de l'amour : « si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu » et « lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine ? » (B 249)⁸ Il y a aussi une quatrième question à laquelle Descartes répondit dans sa lettre du 6 juin 1647 : « touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissions le mérite » (B 267 sq.). Dans la première des deux lettres, il commence ses réponses par la distinction entre « l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion » (B 249). À mon avis, ces passages ont le caractère d'une expérience de pensée intermédiaire : Descartes fait des expériences avec des expressions qui viennent d'une part des formulations des *Principes* mais qui préfigurent, d'autre part, celles des *Passions*, même si elles ne peuvent pas être identifiées les unes aux autres. Dans les *Passions*, il commence par une définition simple de l'amour, qui est à peu près la même que celle de « [l'amour] qui est une passion, » alors qu'il y a des différences importantes. « L'Amour est une émotion de l'ame causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables » (§ 79, RL 121). Dans les *Passions*, Descartes ne parle pas de « l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable » en tant qu'une espèce particulière des émotions intellectuelles. Je suppose que la raison de ce fait est justement le caractère expérimental de la distinction dans la lettre : Descartes était sûr qu'un concept d'émotion intellectuelle dût être introduit mais n'était pas sûr du caractère précis que les émotions intellectuelles devait revêtir ni de leurs relations aux émotions passionnelles. Un des signes de son intention originale de les accentuer plus que les passions est le fait qu'en répondant à Chanut son point de départ est justement la définition de l'amour *intellectuel*. Un autre signe est qu'il parle expressément de l'état *incorporel* de l'âme ce qu'il ne mentionne guère dans *Les Passions*. Dans la lettre, il nous assure que « tous ces mouvement de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désire, en tant

Wohlgefallen daran, daß er (als ein feiner Mann) eines solchen Vergnügens fähig ist. – Eben so kann der Schmerzeines Menschen obenein ihm noch mißfallen. » I. Kant, *Werke*, (ed. Weischedel) Francfort, Suhrkamp (Insel), 1964, vol. 12, p. 560.

⁸ Je cite le texte de la correspondance sur la base de l'édition de J.-M. et M. Beyssade : Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, J.-M. et M. Beyssade (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1989.

que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps » (AT V, 602, B 250).

Il semble que par les « objets de l'amour » au cas de l'amour intellectuel, Descartes dénote la *connaissance* des choses, et c'est la raison pour laquelle il peut dire de l'âme amoureuse qu'il se joint à l'aimé « aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe » – c'est-à-dire « non seulement par sa volonté » (B249), comme il est le cas avec « l'amour comme passion ». Ces qualités de l'amour intellectuel semble évidemment préparer la réponse positive de Descartes à la seconde question de Chanut concernant la possibilité d'aimer Dieu naturellement : oui, si on pense à l'amour *intellectuel*, mais non, si on pense à l'amour *imaginatif*. Toutefois, il affaiblit la force du terme d'intellectualité déjà dans le paragraphe suivant lorsqu'il dit que « pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive » (*ibid.*). Bien entendu, on peut absolument interpréter ce passage en négligeant l'adverbe « ordinairement » pour avoir comme résultat un parallélisme strict entre l'amour ou l'émotion intellectuelle et sensuelle⁹. Cependant, j'hésiterais un peu et j'accentuerais au contraire un peu davantage l'adverbe « ordinairement », car Descartes mentionne deux cas complémentaires dans lesquels le parallélisme strict ne fonctionne pas :

il arrive quelquefois que ce 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 digne. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignons à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé. (250 sq.)

Toutefois, le paragraphe suivant commence par une quasi-répétition de la phrase où se trouve l'adverbe « ordinairement » :

Mais, pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble : car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. (*Ibid.*)

⁹ Si je ne me trompe, D. Kambouchner interprète, lui-même, le passage de cette manière dans son commentaire magistral. Voir *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995, t. I, 356 sqq.

La seconde partie de cette proposition est assurément très connue de nos lectures de Lucrèce et du *Misanthrope* de Molière, et elle peut être liée aux jugements précipités et pour cela erronés de la volonté analysés par Descartes dans la *Méditation IV*. Pourtant, ces faits ne doivent pas nous faire perdre de vue l'explication qui manque pour des cas évidents dans les citations antérieures, ou le parallélisme *ne* fonctionne *pas*.

En conclusion, je voudrais reprendre l'idée que je viens de mentionner selon laquelle Descartes avait l'intention de travailler davantage sur les espèces variées des émotions « purement intellectuelles ou raisonnables ». Par exemple, je pense que le schème suivant aurait pu bien fonctionner en ce contexte : appelons « raisonnable » les émotions que Descartes mentionne dans l'article 190 de la quatrième partie des *Principes* : les émotions excitées dans nous en décodant le message de l'auteur d'un livre, d'un ouvrage dramatique ou simplement d'une conversation dans la rue que nous avons entendue par hasard, même avec une pensée distraite. Pourtant, même si notre pensée était distraite, nos émotions pourraient être dites « raisonnables » car notre raison a travaillé de façon inconsciente sur le phénomène ayant une signification symbolique, hors du purement physique, du pure bruit soi-disant. Ce décodage, détachement du message « spirituelle » ou symbolique de son porteur physique pourrait être compris comme une partie sophistiquée du travail de la raison en tant qu'« instrument universel » comme l'appelle la cinquième partie du *Discours* : sans ce travail de la raison nous ne possédions aucune sensibilité pour la dimension symbolique de la culture humaine, qui se fonde sur notre capacité de parler par/avec raison – par opposition aux animaux et machines anthropoformes ; nous affronterions la musique, la littérature etc. comme des phénomènes purement physiques, comme les animaux le font, du moins selon Descartes (*cf.* AT VI, 56 sqq.). À ce premier niveau nous aurions le parallélisme strict même institué de la nature : après le décodage du message « raisonnable » nous éprouvions l'émotion « sensitive ou sensuelle » – ou simplement la *passion*.

Appelons « intellectuelles » les émotions dont les objets se présentent à nous par l'entendement pur, comme le concept philosophique de Dieu analysé dans la *Méditation III*, dont s'ensuit fameusement la geste de Descartes invitant le lecteur à contempler Dieu :

Mais avant d'examiner plus scrupuleusement ce point et de poursuivre en même temps mon enquête en direction des autres vérités qu'on peut en recueillir, je voudrais m'arrêter ici quelque temps à la contemplation de Dieu comme tel, approfondir à part moi les attributs de ce Dieu et de la beauté de cette immense lumière, autant que le regard de mon esprit, ébloui, pourra le supporter, faire l'objet de mon intuition, de mon admiration, de mon adoration. De même en effet que la foi nous fait croire que la souveraine félicité de l'autre vie consiste en cette seule contemplation

de la majesté divine, de même aussi, dès à présent, nous expérimentons qu'une telle contemplation, quoique beaucoup moins parfaite, peut donner le plus grand plaisir dont nous soyons capables en cette vie. (*Méditation III*, AT VII, 41)

Évidemment, ce doit être quelque chose de similaire que Descartes avait en tête lorsqu'il répondait à la seconde question de Chanut positivement : oui, c'est sûr, la lumière naturelle nous enseigne d'elle-même que nous avons à aimer Dieu. Toutefois, j'ai quelque doute – comme peut-être Descartes eut aussi le sien – concernant la portée vraiment générale de la thèse sur cet amour intellectuel accompagné toujours *d'un amour passionné, sensitive ou sensuelle* parmi la majorité du peuple moins cultivé après une lecture de la *Méditation III*. C'est pourquoi je suis enclin de penser que le parallélisme au sens strict ne fonctionne pas à ce niveau.

Finalement, appelons les émotions « purement intellectuelles » celles qui sont excitées par la réflexion sur les émotions intellectuelles de premier et second niveau. En ce qui concerne le parallélisme en ce cas-là, j'aimerais reprendre l'exemple du mari pleurant sa feu femme ou « l'autre soi-même » – même concédant qu'il y a des cas moins clairs. Derechef : je doute qu'il y ait une caractéristique commune parmi des gens dans la vie quotidienne, c'est-à-dire que ses corps sont disposés d'une manière appropriée pour qu'ils éprouvent une joie passionnée qui corresponde à la joie purement intellectuelle tirant leur origine de ses réflexions sur ses capacités à décoder le message funéral.

Descartes avait donc de bonnes raisons pour ne pas parler tellement ouvertement et systématiquement dans les *Passions de l'âme* des « émotions intellectuelles ou intérieures » que le lecteur attendrait. Outre des problèmes systématiques que je viens d'analyser, on peut discerner un problème spécifique qui compromettent tous les théologies naturelles basées sur la capacité naturelle de l'intellect humain.

Ce problème concerne les émotions intellectuelles selon mon schème. Comment peut-on distinguer un groupe d'êtres humains sur la base de leur capacité intellectuelle qui se transpose presque automatiquement dans la sphère de l'affectivité et leur donne plus de chances à une espèce de bonheur plus élevé que celui accessible aux autres ? Ce problème interfère manifestement avec les présupposés fondamentales de « la religion en laquelle Dieu [l]'a fait la grâce d'être instruit dès [s]on enfance » (*Discours 3*)¹⁰.

¹⁰ La rédaction de cet article a été soutenue par le projet K81576 « Affectivité dans la philosophie » de l'OTKA.