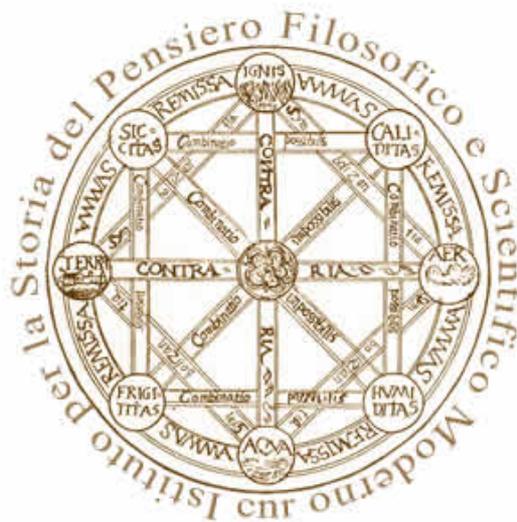


Carole Talon-Hugon

Consensus et ruptures dans le traitement de la question des passions à l'entrée de l'âge moderne



citare come: Carole Talon-Hugon, *Consensus et ruptures dans le traitement de la question des passions*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

Laboratorio dell'ISPF
ISSN 1824-9817
© I - 2005

A l'époque de la formation intellectuelle de Vico, quel était l'état de la question des passions? Si on a pu dire du XVIIIème siècle, qu'il fut le siècle du sentiment, il faut dire du XVIIème que ce fut celui des passions: les traités sur le sujet sont innombrables; les moralistes s'en soucient, les théologiens s'en préoccupent, les penseurs mondains en débattent dans les salons, les médecins s'y intéressent. Ces différents angles d'approches font que l'accent de la recherche est mis sur tel ou tel aspect de la question: le métaphysicien s'attardera à leur nature, le moraliste à leur valeur morale, le médecin à leurs effets sur le corps. Peut-on néanmoins parler d'une conception consensuelle des passions à l'entrée de l'âge moderne?

Je soutiendrai ici que qu'il y a en effet au début du XVIIème siècle une conception consensuelle des passions, mais que celle-ci devient progressivement intenable du fait de certaines mutations qui affectent le monde de la science et de la philosophie; que des approches nouvelles, radicalement incompatibles avec les précédentes se font jour, et que les unes et les autres coexistent de manière polémique jusqu'à la fin du siècle.

1. *La doxa sur la question des passions*

Dans la production très considérable du début du siècle sur le sujet des passions je m'attacherai ici non au détail des positions individuelles, mais à ce qu'on pourrait nommer la doxa de cette époque sur le sujet. Cette approche consensuelle globale concerne non seulement la nature des passions, mais aussi leur nombre, leur classification, leur valeur, leur usage, les moyens de les prévenir, de les éradiquer ou de les utiliser. Cette vulgate, qui s'exprime dans maints traités ou parties de traités consacré au thème des passions, confère à ces discours un air de famille.

Cependant, lorsqu'on considère les choses de plus près, cette doxa sur la question est faite de plusieurs pièces, issues d'origines diverses. Elle est suffisamment floue et labile pour accepter des éléments difficilement compatibles ou issues de traditions inconciliables voire opposées. On peut déceler dans ce réseau complexe d'influences, les plus décisives d'entre elles. Elles sont au nombre de quatre: l'influence thomiste d'abord, augustinienne, stoïcienne et enfin l'influence d'une pensée médicale sur les passions, héritée de l'Antiquité et transmise sans grand changement jusqu'au XVIIème.

Considérons donc tour à tour ces quatre éléments que la doxa accommode puisqu'elle se satisfait de tous les éclectismes.

2. *L'héritage thomiste*

C'est incontestablement cette analyse thomiste des passions qui constitue la référence majeure des discours sur les passions en cette première moitié du XVII^{ème} siècle. Cet héritage concerne essentiellement la question de la nature des passions, de leur classification et de leur nombre tels qu'elle est traitée dans les questions 22 à 24 de la *Somme théologique*. Non qu'elle soit toujours strictement reprise, mais du moins elle constitue la référence par rapport à laquelle les nuances et les divergences s'apprécient.

La prégnance de la pensée thomiste sur la question, ne se lit pas seulement dans la fidélité avec laquelle on reprend ses affirmations, mais aussi dans l'incontestable présence de ces analyses dans le discours de ceux qui lui sont le plus ouvertement hostiles, et notamment Descartes qui avait beaucoup fréquenté des thèses scolastiques, que se soit par du manuel d'Eustache de saint Paul, ou bien, plus indirectement, par la lectures d'ouvrages qui en sont imprégné, comme *Caractères des passions* de Cureau de la Chambre.

Que, pour la majorité des penseurs du temps, la question de la nature des passions ait été tranchée par Thomas, c'est ce qui se lit dans les définitions proposées par les innombrables traités sur le sujet. La quasi totalité de leurs auteurs reprend définition des passions reçue de Thomas en héritage, définition selon laquelle les passions sont des mouvements de l'âme sensitive pour s'approcher du bien et s'éloigner du mal. Ainsi Du Vair les définit comme «mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive, qu'elle fait ou pour suivre ce qui lui semble bon, ou pour fuir ce qui lui semble mauvais» (*La philosophie morale des stoïques*, 1600); Senault comme «mouvements de l'appétit sensitif, causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps contre les lois de la nature» (*De l'Usage des passions*, 1640); Cureau de la Chambre comme «des émotions de l'appétit par lesquelles l'âme se porte vers le bien et s'éloigne du mal» (*Caractères des passions*, 1640).

L'importance de l'héritage thomiste ne se lit pas seulement dans la prégnance d'une définition; elle est également visible dans le dénombrement et la classification des passions. Le Moyne, Caussin, Camus, Delesclache, Charron, Coeffeteau et tant d'autres reprennent la division thomiste de l'irascible et du concupiscible et la liste des onze passions primitives qui s'ensuit. Camus déclarant: «je viens à la commune division des passions qui est de saint Thomas avant lequel elle avait toujours resté fort confuse et embrouillée», témoigne de l'évidence avec laquelle cette classification s'impose.

Le thomiste fournit donc à des générations de penseurs les plus divers, une définition et une classification minimale. Fixant la

compréhension et l'extension du concept de passions, il délimite le cadre conceptuel de la réflexion sur le sujet. Théologiens, médecins, ou moralistes, font leurs un concept thomiste des passions, et l'anthropologie qui en est solidaire: répéter que les passions sont des mouvements de l'âme sensitive pour s'approcher du bien ou se détourner du mal, c'est admettre qu'il y a en l'âme une partie sensitive, et que celle-ci possède un dynamisme propre.

On pourra par la suite débattre de questions portant sur leur localisation (la plupart des auteurs situent leurs siège dans l'appétit sensible de l'âme, mais Le Moyne l'établit dans le coeur), sur leur valeur (Charron les condamne radicalement, mais Camus les juge en elles-même indifférentes), ou leur usage (Du Vair pronne leur éradication, mais Senault considère qu'elles peuvent servir les intérêts supérieurs de l'appétit rationnel). Mais sur leur définition, tout le monde s'accorde.

3. *La tradition médicale*

Parce que les passions concernent le corps autant que l'âme, parce qu'il n'y a pas de passions sans le corps, elles ont toujours intéressé outre le théologien, le métaphysicien et le moraliste, le médecin. Mais à quel titre le corps est-il impliqué dans les passions?

D'abord en ce sens qu'il en subit les effets: l'ordre ordinaire du corps est bouleversé. Ces désordres somatiques sont, pour partie visible et pour partie invisibles. La physiognomonie s'intéressera aux manifestations visibles de ce tumulte somatique, et cherchera dans ce qu'il est convenu de nommer les signes extérieurs des passions, le moyen de connaître l'âme. La médecine étudiera les bénéfiques et les nuisances que que les passions apportent à la santé.

De telles considérations constituent aussi un passage obligé des théories des passions du début du XVIIème siècle. Le dominicain Coeffeteau, pour n'en citer qu'un, déclare par exemple dans son *Tableau* que la nature a imprimé au coeur un certain mouvement, et que celui-ci est, dans la passion «plus ému ou plus lent que la nature des animaux le requiert», si bien que l'harmonie naturelle se rompt, et que le corps se détériore du fait de l'altération du coeur qui cause celle du sang des esprits et des humeurs (*Tableau des passions humaines*). Mais là encore, ces remarques sont empruntées à la pensée médicale du début du XVIIème siècle qui, sur notre sujet, ne diffère pas notablement de celle qui prévalait quatre siècles plus tôt, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la même tradition galénique. Sur cet aspect des passions, il importe donc d'aller directement à cette commune source.

Mais ce n'est pas seulement parce que les passions supposent des changements somatiques que la médecine s'y intéresse. Un certain

nombre de penseurs considère que le corps, n'est pas seulement ce qui subit les effets, mais encore ce qui pourrait bien être à l'origine des passions. Il s'agit de ceux qui font leur l'affirmation hippocratique selon laquelle «les passions de l'âme suivent le tempérament du corps». Cette thèse est discrètement présente dans la doxa sur les passions de ce début de grand siècle. Pour la reconnaître et la comprendre, il faut là aussi remonter à sa source antique. Au XVII^{ème} siècle encore, la référence en matière médicale reste Galien (vv. 129-201). Cette pensée médicale ordonne et systématise six siècles de savoir médical et biologique, depuis Hippocrate (vv. 460, 370) jusqu'aux physiologistes alexandrins du II^{ème} siècle, en passant par l'enseignement aristotélicien touchant la nature. Cette pensée, codifiée par ses disciples latins arabes et amendée par les médecins de la Renaissance, conservera une autorité jusqu'aux débuts de la physique expérimentale au début du XIX^{ème} siècle. Deux siècles plus tôt, bien que remise en cause par Harvey, Bacon et Descartes, qui lui reprochent notamment son recours aux causes finales, sa négligence des causes prochaines et sa physique qualitative, l'influence de sa physiologie demeure considérable. Elle constitue un élément important de la doxa sur les passions du début du siècle.

Galien, au § 1 des *Passions*, affirmant que «la passion provient d'une force irrationnelle en nous qui désobéit à la raison» découvre à cette force irrationnelle une positivité: celle d'un tempérament du corps, résultat d'un mélange d'humeurs. La psychologie s'achève en physiologie. Ainsi, l'intempérance «est en grande partie une maladie de l'âme, qui dépend d'un genre de constitution fluide et humide du fait de la porosité des os dans le corps».

Ce n'est pas seulement la nature des passions qui est concernée par cette thèse, mais encore la question de leur traitement. Car on ne traite pas de la même façon une erreur et une prédisposition. Celle-ci paraît conférer aux passions un caractère inéluctable. Pourtant, l'artifice peut contrer la nature, en lui empruntant ses moyens. L'explication organiciste fournit en effet à la lutte contre les passions, de toutes nouvelles armes: le médecin de l'âme sera d'abord médecin des corps. Le principe est énoncé par Galien dans l'ouvrage *Des caractères*, aujourd'hui perdu: «nous engendrons un bon tempérament au moyen des aliments, des boissons, ainsi que des activités quotidiennes; et c'est par un tel tempérament que nous parvenons à une excellence de l'âme». Agir sur le tempérament, c'est agir sur les passions de l'âme. Dans le contexte de cet organicisme, c'est la diététique et la gymnastique qui fourniront les remèdes appropriés, mais aussi la théorie des climats, qui permet la prescription de lieux favorables et de régions convenables: «outre les nourritures, boissons et vents, je leur enseignerai aussi les tempéraments de l'environnement

et les régions qu'il convient de choisir ou de fuir». On aura a prise sur les passions en ayant prise sur la composition matérielle des âmes.

L'héritage médical reçu de l'Antiquité et enrichi des apports du moyen-âge et de la Renaissance, se lit donc sur deux plans: celui des effets des passions sur le corps et celui du rôle du tempérament du corps dans la genèse des processus passionnels. Qu'en est-il des effets des passions sur le corps et sur sa santé? Quel rôle accorde-t-on au tempérament dans l'apparition des passions?

A la fin du siècle précédent, Paré (1510-1589) qui fait sienne et formule pour la première fois en français la doctrine médicale issue de la tradition galénique, soutient que les passions sont ordinairement nocives au corps, quoi qu'elles puissent, bien administrées, lui être favorables. Ainsi, la tristesse resserre le coeur «dont ne se peut engendrer assez grande quantité d'esprits, et si peu qu'il y en a, encore ne peuvent-ils être aisément distribués par les membres avec le sang, partant la vertu vitale et ses compagnes sont affaiblies». La colère cause des fièvres putrides. Seule la joie est affectée d'une valeur positive, mais seulement à certaines conditions: dans cette passion, «le coeur envoie beaucoup de chaleur naturelle avec le sang, et encore plus d'esprits à toute l'habitude du corps, dont les membres sont imbus arrosés et humectés par l'humidité contenue dans la masse sanguine, et par ainsi les parties s'engrossissent et engraisent»; mais une joie excessive est nocive, car le coeur étant «destitué de sa chaleur, on tombe en syncope et on meurt promptement [...] comme écrit Pline, de Chilon Lacédémonien, lequel mourut de joie en voyant venir son fils des jeux olympiques où il avait triomphé». A condition d'être modérée, la joie est donc utile. Mais c'est la seule passions qui le soit. Toutes les autres sont redoutables: «de ces perturbations d'esprit [...] il n'en revient aucun profit à l'homme sain, quelques médiocres qu'elles soient, si ce n'est peut-être de la joie, par le moyen que nous avons déclaré».

De tels topoï se retrouvent, indéfiniment repris dans la plupart des traités des passions du XVIIème siècle, qu'ils soient ou non le fait de médecins. Selon la perspective adoptée, ces considérations sur les effets des passions sur la santé du corps seront plus ou moins développées; mais c'est unanimement qu'on souligne les dangers que les passions, dans leur immense généralité, font courir au corps. Ce ne sera pas la moindre innovation de la doctrine cartésienne que d'affirmer qu'elles sont au contraire mises en place par la providence divine, pour le bien du corps.

Nombreux sont les auteurs de traités des passions, qui font une place à des considérations organicistes, et considèrent les passions comme effets du tempérament du corps. Paré, au siècle précédent, convenait à la suite de ses maîtres, que certaines complexions

corporelles prédisposent à telles ou telle passion: «ceux qui ont le coeur fort grand, rare et lâche, ne retiennent pas bien leurs esprits lorsqu'ils sont en fâcheries, et sont ordinairement couards [...] par quoi lesdites passions ne se doivent simplement référer à l'âme, mais aux parties desquelles la tristesse et le courroux prennent leur origine». Au cours du XVII^{ème} siècle, Camus par exemple, déclare à son tour: «parce que nos corps sont composés des quatre qualités primaires, sont aussi tempérés des quatre humeurs, mais il y en a une qui tient le dessus et prédomine: aussi parmi plusieurs tentations qui renverse le repos de nos âmes, il y en a toujours qu'une plus forte et plus coutumière selon notre naturelle inclination».

Comment cet organicisme peut-il être concilié avec la psychosomatique thomiste? Parce que l'organicisme dont la doxa conserve des traces, est modéré. Le tempérament prédispose à certaines passions, mais ne suffit pas à les faire naître. La prédisposition ne nécessite pas. Un déterminisme humoral ou climatique strict, outre qu'il rendrait ses partisans suspects de matérialisme, serait incompatible avec la vision scolastique. En revanche, parler d'une causalité adjacente du corps dans le processus passionnel, ne contredit pas l'affirmation d'une causalité principale, qui elle est spirituelle. Les passions naissent de la connaissance sensible d'un bien ou d'un mal, mais tout le monde n'éprouve pas face au même objet sensible les mêmes passions, parce que les tempéraments des hommes diffèrent. On peut, sans contradiction, affirmer à la fois que les passions naissent dans l'âme, parfois inclinée par le tempérament du corps, et que le corps en subit les effets.

4. *L'ingrédient stoïcien*

Le XVII^{ème} s'ouvre sur sur fond du néo stoïcisme, tel qu'il s'est constitué le siècle précédent mais alors que le XVI^{ème} siècle redécouvrant des pans de la doctrine ignorés des siècles précédents - notamment sa physique - reconstitue le système stoïcien et voit surgir un véritable néo-stoïcisme, le XVII^{ème} siècle fait moins référence au système du Portique, qu'il ne lui emprunte certains points doctrinaux.

Ces emprunts concernent essentiellement sa morale, et par suite sa théorie des passions, puisque le principal usage de cette morale consiste dans le règlement des affections. C'est donc ce qui concerne, moins la question de la nature des passions que celles de leur valeur et de leur usage. Ainsi, la thèse stoïcienne selon laquelle les passions sont des jugements erronés liés à une tension insuffisante de l'âme, est-elle volontiers ignorée, au profit de sa prophylaxie, de sa thérapeutique, et de sa figure du sage. L'éclectisme de la doxa, s'accommode de conclusions morales coupées de leurs fondements théoriques. Plus précisément, il y a deux manières pour les

propositions stoïciennes, d'être présentes dans la Vulgate sur le sujet. Certains ponts doctrinaux sont coupés de leurs sens originel et acclimatés à une tout autre inspiration; d'autres éléments de cette pensées lui sont empruntés et utilisés, sans qu'il soit besoin de convertir leur sens. On rangera dans la première catégorie, la critique des faux biens, qui retrouve la dénonciation chrétienne de la vanité des biens terrestres, la thèse de l'acceptation des événements, qui consonne avec l'idée de libre adhésion à la volonté divine, ainsi que la figure, christianisée, du sage. Dans la seconde catégorie, se trouvent les analyses de passions particulières, les *exempla*, et les très nombreux emprunts à la thérapeutique et à la prophylaxie proposée.

Il y a en revanche, dans la théorie stoïcienne des passions, un certain nombre de points dont la doxa refuse l'héritage, et vis-à-vis desquels elle se montre très critique.

La question qui cristallise l'opposition est celle de l'apathie. Faut-il supprimer toutes les passions? Parce qu'il n'y a pas de degré dans l'erreur, les stoïciens répondent par l'affirmative. C'est un vieux débat que celui de savoir s'il faut dominer ou supprimer les passions. Il divisait le Portique et le Lycée, mais aussi l'Eglise grecque qui soutient l'apathie, et l'Eglise latine qui la refuse, et plaide en faveur de la reconnaissance du coeur. A l'époque qui nous occupe, l'apathie est le sujet d'une abondante littérature (Madame de Sévigné, Boileau, Fontenelle, Yves de Paris, Laurent de Paris, Fénelon, etc.).

En cette première moitié de siècle, la position doxique défend la thèse que les passions ne sont pas toujours condamnables, et qu'il est possible d'en faire un bon usage. Ainsi, dans son traité sur le sujet contenu dans les *Diversités*, Camus refuse de condamner massivement les passions; il faut seulement les bien employer. Les stoïciens, «quoi que d'ailleurs les plus sublimes et fermes philosophes de toutes les anciennes sectes», ont eu tort de prôner l'erradication, qui est non seulement irréalisable (se serait tuer l'âme), mais encore non souhaitable, car il y a de bonnes et utiles passions qui sont «les plus puissants aiguillons» de la vertu. La même réserve se trouve chez Le Moyne, Coëffeteau, et même chez Juste Lipse, le plus fidèle sectateur de la Stoa, qui tempère l'apathie par la modération.

Ainsi, comme Du Vair dans le titre de son ouvrage *De la constance et consolation*, mêle thème stoïcien et chrétien, la doxa rassemble à propos du sujet des passions, des horizons de pensées divers. L'ingrédient stoïcien est parmi les plus visibles. Nous savons à présent ce qui en est conservé: une sévérité à l'égard de l'affectivité, mais tempérée par l'importance reconnue au coeur dans la tradition chrétienne; une figure exemplaire, incarnation d'un idéal de sagesse, mais d'une sagesse désormais teintée d'humilité; et enfin, une

parénétiq ue, dont les conseils valent absolument, que ce soit dans le contexte d'une morale chrétienne ou païenne.

5. *L'apport de l'augustinisme*

Dans une période à ce point marquée par l'augustinisme, il serait impensable que la doxa sur les passions n'en comporte pas de trace. De quelle nature est-elle? En quoi la pensée du docteur angélique, contribue-t-elle à la vulgate sur les passions qui a cours au moment où Descartes entreprend de réfléchir sur ce sujet?

Il n'y a pas à proprement parler de traité des passions chez Augustin. La question de l'affectivité est abordée synthétiquement. Plus que des analyses techniques, ce que le docteur d'Hipone apporte à ce thème, c'est une idée force, autour de laquelle la constellation des considérations sur les passions s'ordonnent, et de laquelle seule, elles trouvent leur sens. Cette idée force, c'est le primat absolu de l'amour.

Le primat augustinien de l'amour largement reconnu au XVII^{ème} siècle. Ce thème central de l'amour se décline d'une multitude de manières. Luther et Jansénius (*Augustinus*, 1640) ayant permis de renouer avec les analyses augustinienes de l'homme pêcheur et de l'égoïsme, le XVII^{ème} siècle, plus que tout autre époque, débat de l'amour-propre. Au cours de la deuxième moitié du siècle, La Rochefoucauld sera le grand théoricien du sujet. A l'autre extrémité du spectre de l'amour, la querelle du pur amour, oppose Fénelon et Bossuet, et avant eux Jean-Pierre Camus (*La Défense du pur amour*, 1640), et Antoine Sirmond (*La Défense de la vertu*, 1641). Un autre courant contribue dans une moindre mesure, à faire de l'amour la plus centrale des passions. Il s'agit du platonisme renaissant, tel qu'il s'exprime dans le *Commentaire du Banquet* de Ficin. Ainsi, Le Moyne qui importe en France la tradition florentine, écrit-il dans ses *Peintures morales*: «l'ordre naturel et la méthode observée dans les sciences demanderaient que je commençasse par l'Amour, qui est le Principe de tous nos mouvements». Coëffeteau qui, dans son *Tableau des passions humaines*, emprunte à Platon l'image de l'attelage ailé, s'en inspire aussi largement dans ses analyses de l'amour.

L'influence de ces deux courants, l'augustinisme et le platonisme renaissant, se manifeste dans la doxa sur les passions, par l'importance conféré à l'amour. Jean-Pierre Camus lui consacre dans ses *Diversités*, un tiers des chapitres consacrés aux passions particulières, et ce traitement de faveur n'a rien d'exceptionnel. L'amour remplit l'oeuvre des poètes et le genre du roman sentimental. Les salons se délectent de casuistique sentimentale. Mais la prégnance de ces grandes doctrines, n'a pas seulement pour effet de donner à l'amour la préséance sur les autres passions. Il fait de lui plus qu'une

passion: un principe duquel dépend toute l'affectivité. C'est ce que l'on voit de manière particulièrement nette dans l'oeuvre de François de Sales, autour de laquelle se développe au cours du premier tiers du siècle en France, le très important courant mystique.

6. *Les grands traits de la doxa*

De la lecture des innombrables traités des passions qui fleurissent en France au cours de la première moitié du siècle, se dégage donc une approche consensuelle de la question. Je rappelle pour conclure ses traits les plus importants.

1) L'accord se fait très largement sur leur nature: ce sont des mouvements de l'âme sensitive qui faisant suite à l'appréhension d'un bien ou d'un mal sensible, tendent à s'éloigner de celui-ci et à s'approcher de celui-là.

2) La complexion particulière du corps joue un rôle prédisposant mais non causal.

3) On distingue les passions de l'irascible et du concupiscible, et on en retient onze principales, mais on accorde volontiers à l'amour une place privilégiée.

4) D'un point de vue axiologique, on le jugement porté sur elles est nuancé. On déplore leurs effets néfastes dans le corp, les désordres qu'elles occasionnent dans l'âme, et la déraison des comportements qu'elles provoquent puisqu'elles diffusent leur irrationalité dans l'âme tout entière.

5) Dans le même temps, on reconnaît aux passions une positivité: soit que l'on considère que certaines passions sont bonnes, soit que l'on pense que leur bonté dépend de leur usage, ou encore qu'on les considère comme l'organe obstacle de la vertu. La thèse de l'éradication est refusée au profit de celle du bon usage.

6) La thérapeutique qui s'accorde avec ce bon usage est composite. On fait un large usage de la parénétiqne stoïcienne, mêlée à l'idée d'un antidotisme réciproque des passions et aux remèdes de la religion chrétienne.

7. *Ruptures*

Pourtant, une telle définition consensuelle, devient, pour un certain nombre de penseurs, irrecevable. En effet, elle est tout entière construite autour de ces deux affirmations: qu'il existe une âme sensitive, et que cette âme se meut. Elle suppose donc une conception tripartite de l'âme, et une certaine conception pré-classique du mouvement, et donc à une certaine métaphysique. Or, cette métaphysique la physique qui l'accompagnent, sont battues en brèche dans les milieux pénétrés de l'esprit de la nouvelle science et de la nouvelle philosophie. Pour qui a rompu avec la scolastique, les deux

conceptions, de l'âme et du mouvement, qu'elles rendaient possibles, sont devenues intenable. La traditionnelle manière d'entendre les passions est devenue inacceptable.

En effet, on connaît la mutation décisive que subit l'image de la nature au tournant du XVI^{ème} et du XVII^{ème} siècle: le remplacement d'une philosophie de la nature par une science opératoire de la matière, ne concerne pas que la *physis*. Elle a d'inévitables répercussions sur la façon de concevoir l'esprit. La tradition aristotélécienne distinguait dans la réalité la matière et la forme, cette dernière contenant, outre les notions de vie et de force, toutes celles relatives aux réalités spirituelles. Il était dans cette perspective, difficile de séparer nettement la sphère de la nature de celle de l'esprit. Quant à la tradition platonicienne, davantage dualiste, elle est toutefois loin de penser le domaine de l'esprit comme totalement distinct de celui de la nature et appartenant en propre à l'homme. Mais, quand la nature n'est plus que matière quantifiable, lorsqu'elle devient machine, plus aucune des manières traditionnelles ne convient pour penser l'esprit. La faillite du système aristotélécien de la nature, entraîne dans sa chute sa psychologie.

Ces changements sont pour la question des passions, de la plus haute importance. Ils touchent en effet à ces deux éléments constitutifs de la définition des passions acceptée en héritage du thomisme.

Le premier consiste dans l'attribution des passions à l'âme sensitive. Or, avec la nouvelle anthropologie qui se dessine, disparaît le lieu accoutumé des passions. Rompant avec la tradition de la psychologie aristotélécienne pour laquelle la doctrine de l'âme humaine est un chapitre d'une théorie plus générale de la vie, Descartes et tout ceux qui rompent avec l'anthropologie qui en est héritée, ne disposent pas de lieu pour les passions. Quelle place en l'homme octroyer aux passions, dans le cadre de ce nouveau découpage conceptuel ?

Le deuxième élément de la définition traditionnelle, mis à mal par les bouleversements de l'épistémé, est l'idée de mouvement de l'âme. Une telle idée, devient dans ce nouveau contexte de la science galiléenne, est extrêmement problématique. Lorsque le médecin Cureau de la Chambre, dans *Caractères des passions*, veut attester la réalité des mouvements de l'âme dans ses passions, il convoque des métaphores (ne parle-t-on pas d'un esprit qui s'égaré, d'un entendement qui fait retour sur soi?), et surtout, recourt au postulat de la ressemblance de la cause et de l'effet, une des occurrences de celui d'analogie: les mouvements du corps visibles, témoignent de mouvements de l'âme, invisibles: «puisque les effets sont semblables à leur cause, les mouvements du corps que sont les effets de l'âme, doivent être les images des agitations qu'elle se donne». Plus même,

en vertu du précepte selon lequel les phénomènes existent plus noblement dans les réalités supérieures, il affirme que les mouvements corporels ne sont pas si «véritables» que ceux de l'âme, qu'ils n'en sont que «les images grossières et imparfaites». Une grande solidarité unit donc la conception pré classique du mouvement, selon laquelle il est passage de la puissance à l'acte, effectuation d'une cause interne, réalisation d'une destinée inscrite au fond des choses, et la conception des passion inspirée du thomiste.

Or, pour la jeune science galiléenne, le mouvement, qui est un de ses concept clé, n'est plus conçu comme «l'acte de ce qui est en puissance en tant que cela est en puissance», mais comme «le déplacement d'une chose par rapport à une autre» (Galilée, *Lettre au Père Castelli* du 1er avril 1607). Ce qui revient à dire que, dans ce champ conceptuel redistribué, il n'y a plus de place pour les mouvements de l'âme. Une telle formule est tout simplement dénué de sens. Certes dit Hobbes, l'Ecole parle à leur propos de «mouvement métaphorique», mais «ce n'est qu'une façon de parler absurde, car si les mots peuvent être dits métaphoriques, il n'en est pas de même des corps et des mouvements» (*Leviathan*, I, 6).

Ainsi donc, pour tous les penseurs pour lesquels les idées d'âme sensitive, et de mouvement de l'âme, n'ont plus cours, la définition traditionnelle des passions n'est plus tenable. Il faut repenser à neuf la nature des passions.

C'est ce qu'entendent faire Hobbes, Descartes et Spinoza. Il est inutile d'insister sur tout ce qui sépare les pages que Hobbes dans *Human Nature*, *De Homine*, et *Leviathan*, Descartes dans son *Traité des passions*, et Spinoza dans l'*Ethique*, consacrent à ce sujet. Mais que l'on conçoive l'âme, comme une réalité épiphénoménale, que l'on pose sa différence substantielle avec le corps, ou que l'on considère l'âme et le corps comme deux attributs d'une même substance, à la fois unis et irrémédiablement séparés par le parallélisme, on rompt tout aussi radicalement avec la tripartition traditionnelle de l'âme.

Il n'en reste pas moins que l'approche consensuelle que je viens de dégager demeure largement en vigueur, non seulement au cours de la première moitié du siècle, mais encore au-delà, après que les théories des passions d'un Descartes, d'un Hobbes ou d'un Spinoza leur aient imposé de sérieux démentis, ce qui prouve assez la prégnance de la doctrine thomiste sur le sujet. Ainsi, le peintre Lebrun, bien qu'ayant lu Descartes et s'en étant largement inspiré, les définira encore en 1668, dans sa *Conférence générale et particulière*, comme «mouvement de l'âme qui réside en la partie sensitive, lequel se fait pour suivre ce que l'âme pense lui être bon, ou pour fuir ce qu'elle pense lui être mauvais».