

PROFIL

782

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

Textes expliqués • Sujets analysés

Les passions

FRÉDÉRIC ROGNON

P H I L O S O P H I E



HATIER

Frédéric Rognon

Les passions

Textes expliqués, sujets analysés, glossaire



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction

Passion, passionner, passionnant, passionnément : ces termes reviennent fréquemment dans le langage quotidien, mais sait-on, en les employant, de quoi nous parlons ? Qu'est-ce qui est en jeu derrière tel ou tel de ces vocables ? La passion doit-elle nous inquiéter ou nous aider à mieux vivre ? Et d'où vient-elle, comment fonctionne-t-elle, quels sont ses effets ? Ces interrogations, qui hantent la conscience humaine depuis l'Antiquité, sont loin d'avoir obtenu aujourd'hui une réponse unanimement reconnue et définitive. Nous nous contenterons donc de poser quelques jalons.

Qu'est-ce que la passion ?

L'étymologie peut nous aider à définir le terme de « passion ». Il nous vient du verbe latin « patior », qui signifie « souffrir », « éprouver », « endurer », « supporter », et du substantif « passio », qui désigne la « souffrance » et la « maladie ». La « passion » serait donc, au sens premier, un état de souffrance et de dépendance, d'attente passive. Nous retrouvons cette acception dans notre verbe « pâtir », et dans « la passion de Jésus-Christ », expression qui évoque l'ensemble des épreuves endurées par le Christ jusqu'à son supplice et à sa mort (*cf.* texte 21). Nous verrons que la « passion » a également été considérée par divers auteurs comme une « maladie de l'âme », nécessitant la recherche de « remèdes ». Mais le concept a évolué ; la psychologie, et plus particulièrement encore la psychanalyse, définit aujourd'hui la passion comme un état affectif qui se manifeste par un attachement exacerbé, exclusif et durable à un objet, au point de dominer la personnalité du sujet et de déterminer son comportement. Précisons chacun des points de la définition :

- il s'agit donc d'un « **attachement exacerbé** » : ce sentiment se

singularise par son intensité, sa vivacité particulière ;

- il est « **exclusif** » : il exige du sujet une allégeance unique à un objet (érigé en absolu, voire réifié et fétichisé), et efface de ses préoccupations tout ce qui n'est pas lui ; tout autre désir est relativisé, refoulé vers un statut subalterne ;
- il est « **durable** » : contrairement à d'autres phénomènes psychiques (émotion, tendance, pulsion...), la concentration de l'intérêt et de l'énergie du sujet passionné s'inscrit dans une certaine permanence ;
- enfin, **il oriente la personnalité et le comportement du sujet** : l'irruption de la passion (le « coup de foudre », dans le cas de la passion amoureuse) marque une rupture dans l'équilibre intérieur et la conduite de la personne en question, en particulier dans son emploi du temps et ses activités, si ce n'est dans son état de santé physique ; tout le fonctionnement psychique et psychosomatique du sujet s'en ressent : émotions, sentiments, désirs, et même besoins.

Objets et modalités de la passion

Les objets susceptibles d'un attachement passionnel sont nombreux. Le plus courant est une personne : elle sera l'objet d'une passion amoureuse (unilatérale ou réciproque, puisqu'une personne est le seul « objet » susceptible de devenir à son tour sujet de passion). Mais on peut également être passionné par le jeu, le sport, la musique et les arts en général : à ces activités ludiques s'ajoute la passion pour le travail, pour une profession particulière. Certaines passions sont plutôt jugées négativement : elles visent l'argent (et les jeux d'argent), le pouvoir, l'alcool, la drogue... D'autres se prévalent d'une certaine noblesse : la passion de la vérité, de la liberté, de la justice ; ce sont les passions religieuses (la mystique, passion de Dieu) et politiques (la passion révolutionnaire, par exemple), avec cependant leurs dérives possibles vers les travers du fanatisme et de l'intolérance. Cette diversité d'objets, qui semble rendre le champ de la passion fort

hétérogène, nous conduit à nous poser la question suivante : le même terme désigne-t-il toujours le même phénomène ? Y a-t-il **une** passion unique derrière le foisonnement **des** passions ? Une réponse consisterait à distinguer parmi les passions celles qui en méritent le statut : les passions les plus « médiocres » seraient assimilées à des « obsessions » (on ne dit pas d'un pervers sexuel ni même d'un alcoolique qu'il est « passionné ») ; quant aux passions dites « nobles », pures quêtes d'un absolu, elles traduiraient plutôt un processus de « sublimation » de pulsions. Mais cette restriction du champ de la passion pêche par sa partialité : ses critères de classification ne trahissent-ils pas une sérieuse part d'arbitraire ? Il est donc préférable de rassembler tous les objets susceptibles d'attachement passionnel, selon l'acceptation de la notion admise plus haut, et de considérer la passion comme un phénomène unique, à l'objet indéterminé, mais aux modalités multiples (de l'ambition à la colère, du fanatisme à l'amour, de la jalousie au désespoir et à la violence). La psychanalyse a d'ailleurs montré que l'objet importait peu, et que la passion était avant tout un processus en lui-même, soucieux de sa propre pérennité, quitte à changer de but. Nous verrons également que Hegel a mis en exergue ce **caractère formel de la passion**, dont le contenu peut considérablement varier (*cf.* textes 11 et 12)

Causes et effets de la passion

La question de l'origine des passions ne fait pas, loin s'en faut, l'unanimité. Proviennent-elles de la mécanique du corps (comme le pense Descartes : *cf.* texte 1), ou des mouvements internes à l'âme (selon Kant : *cf.* texte 4) ? Sont-elles un fruit du péché (selon la tradition chrétienne héritée de Saint-Jacques : *cf.* textes 19 et 21), ou de l'ennui et de l'imagination (comme le dit Alain : *cf.* texte 20) ? Ont-elles leur source dans l'amour-propre (ainsi le prétend La Rochefoucauld, pour qui aimer c'est d'abord s'aimer soi-même), ou mettent-elles au contraire un terme au narcissisme, en magnifiant un objet que désigne le désir (ce que soutient Freud : *cf.* texte 7) ? Les

passions sont-elles issues d'un désir d'éternité (selon Alquié : *cf.* texte 23), d'une nostalgie de la fusion primitive (selon Bataille : *cf.* texte 24) ou tout simplement d'un refus de l'ordre du monde tel qu'il est, avec ses implacables déterminations (selon Spinoza : *cf.* texte 22 ; Épictète dira aussi : « Vouloir une chose qui ne peut arriver, c'est là la source des passions »¹) ?

Les effets des passions ne sont pas mieux établis sur un mode consensuel. Il convient néanmoins de distinguer différents niveaux de conséquences :

- **les effets sociaux** sont peut-être les plus immédiatement perceptibles pour autrui : la passion semble conduire à la rupture du lien social, à l'isolement et à la solitude du passionné, enfermé avec l'objet de sa passion (la solitude peut éventuellement concerner le couple d'amants, replié sur lui-même). Mais la passion peut également induire des conflits (*cf.* texte 18). Or, le conflit doit être entendu comme un mode de relation, sans doute tumultueuse, entre les hommes, plutôt que comme une mise à distance. La relation conflictuelle peut même conduire jusqu'à l'affrontement physique. Alain va jusqu'à discerner dans la passion un facteur de guerre (*cf.* texte 20).

- **Les effets psychologiques et cognitifs** : la passion est-elle source de passivité, comme l'indiquerait l'étymologie ? Les expressions « être en proie à une passion », ou « être la proie d'une passion », le suggèrent également : être passionné, c'est être captivé, possédé, voire « ensorcelé » (*cf.* texte 4). Mais à l'inverse, on peut discerner dans la passion un **moteur de l'action**, une puissance d'énergie qui permet au sujet de réaliser ses ambitions (*cf.* textes 11 et 12).

Les effets contrastés de la passion dans le domaine de l'activité ou de la passivité nous conduisent à poser le problème de la liberté : la passion libère-t-elle (*cf.* textes 8, 9, 10, 11, 12, 25), ou rend-elle esclave (*cf.* textes 14, 15, 16, 17, 18, 22) ? Cette question renvoie à la conception même de la liberté : absence de toute contrainte selon Calliclès, connaissance et acceptation de la nécessité pour les stoïciens et pour

Spinoza, autonomie de la personne par obéissance au devoir rationnel chez Kant, etc. Enfin, l'identification des effets cognitifs de la passion varie, selon les auteurs, de l'illusion (*cf.* textes 5, 6, 7, 22) à la connaissance du réel (*cf.* textes 3, 11, 12).

- **Les effets politiques** : interroger les effets politiques de la passion, c'est considérer l'incidence des passions dans la cité et dans l'Histoire. Ainsi, Platon soutient que l'intempérance morale conduit à la tyrannie politique ; Spinoza considère que les passions divisent les hommes, tandis que la raison les unit ; Alain voit dans la passion un facteur de guerre (*cf.* texte 20), tandis que Hegel en fait le moteur de l'Histoire (*cf.* textes 11 et 12).

Les problèmes philosophiques posés par les passions

Résumons à présent les différents problèmes philosophiques auxquels les auteurs dont nous allons lire les textes ont été confrontés. Dans un souci de clarification, même si, comme nous le constaterons, toutes ces questions sont intimement liées, nous distinguerons trois niveaux d'approche.

1 Un niveau d'évaluation épistémologique : la passion sera tout d'abord considérée en tant qu'outil de connaissance, et plus précisément en tant qu'objet d'une réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance. Quelles relations entretient-elle avec la raison, qui est l'instance fondamentale capable de discerner le vrai du faux ? Quelle est sa propre faculté heuristique, son rapport spécifique à la vérité ? Fait-elle obstacle à la connaissance, notamment comme facteur d'illusion ? Nous rejoignons ici la question des effets cognitifs de la passion. Ce sera l'objet de notre première partie (textes 1 à 7)

2 Un second niveau, d'ordre éthique : la passion sera jugée du point de vue des valeurs morales qui régissent la conduite, et permettent de qualifier les divers actes de bons ou de mauvais. Elle sera donc envisagée en tant qu'objet de prescription, de proscription, voire

d'exhortation. Elle deviendra le thème central d'un discours normatif. Or ce champ de la réflexion se divise très nettement en deux attitudes tranchées : l'apologie de la passion, qui consiste en son exaltation, d'une part ; et sa condamnation en un sévère réquisitoire, de l'autre. Nous rencontrerons successivement ces deux regards contradictoires, dans les seconde et troisième parties (textes 8 à 12, et 13 à 20).

3 Un dernier niveau, qui relève de l'**analyse explicative** ou de l'**approche compréhensive** : la passion sera abordée comme objet de connaissance (et non plus, comme au premier niveau, en tant qu'outil de la connaissance). Qu'est-ce que, finalement, la passion, que pouvons-nous en savoir ? Quels en sont les causes et les effets ? Comment fonctionne-t-elle, quelle en est la logique interne, souvent absurde aux yeux de celui qui n'y participe pas ? Quel en est le sens ultime ? Contrairement au second niveau d'approche, ces interrogations s'efforcent d'échapper à tout jugement de valeur ; c'est du moins le cas dans un premier temps, car les auteurs finissent généralement, même avec d'infinies nuances, par déduire de leur analyse une évaluation négative (*cf.* textes 22 et 23) ou positive [*cf.* textes 21,24 et 25) de leur objet : c'est alors qu'ils passent d'une analyse explicative à une approche compréhensive. C'est ce que nous aborderons dans la quatrième partie (textes 21 à 25).

1. Passion, raison et illusion

L'évaluation épistémologique de la passion soulève deux questions fondamentales : quels sont les statuts respectifs de la raison et des passions dans le rapport cognitif qui s'instaure entre le sujet connaissant et l'objet à connaître ? Et quelle est la part d'illusion dans le regard que le passionné est conduit à porter sur l'objet de son attachement ?

Passion et raison

Pour répondre à la première question, il est aisé de constater qu'on parvient rarement, si ce n'est au prix de sérieux efforts, à « raisonner » un passionné, à lui faire « entendre raison ». Il semble donc que la raison et la passion soient en concurrence pour s'appropriier le réel, chacune selon sa voie spécifique.

Si la raison s'impose sans doute comme l'outil le plus performant pour distinguer le vrai du faux, ne doit-on pas reconnaître à la passion une logique interne implacable ? Ainsi, l'homme ambitieux, avide de réussite, surestimera peut-être ses chances et ses forces, mais cherchera en toute situation un moyen à mettre au service de sa fin : le succès. Partant d'un jugement erroné sur lui-même, il saura néanmoins enchaîner rigoureusement et logiquement (en un mot : rationnellement) ses idées et ses actions afin, peut-être, d'atteindre finalement l'objet de sa passion. Nous pouvons en conclure que la raison et la passion, loin de s'ignorer, coopèrent en quelque domaine, puisqu'à la différence de l'émotion, qui est un trouble intérieur irraisonné et fugace, la passion s'appuie sur le raisonnement logique et s'inscrit dans la durée.

Quelles sont donc les relations qu'entretiennent entre elles la raison et

la passion ? Quatre réponses nettement distinctes peuvent être proposées. Tout d'abord deux thèses antinomiques : Descartes affirme la suprématie de la raison sur les passions (*cf.* texte 1), et Hume la prépondérance des passions sur la raison (*cf.* texte 3). Pascal, pour sa part, rejette les deux positions, marquées par la domination d'une instance sur l'autre ; il conçoit plutôt l'existence d'un conflit perpétuel entre elles, sans vainqueur ni vaincue (*cf.* texte 2). Kant, enfin, présente une optique plus nuancée, faite à la fois de concurrence et de coopération ; mais le dernier mot devrait revenir à la raison (*cf.* texte 4).

Passion et illusion

La seconde question concerne la part de l'illusion dans la passion. L'illusion est une perception fautive, fondée soit sur une apparence sensible trompeuse (c'est le cas de l'illusion d'optique), soit sur un désir exacerbé (on croit voir, par exemple, chez soi, des richesses que l'on souhaiterait posséder). La passion correspond plutôt à cette dernière modalité de l'illusion, et se trouve donc alimentée par **l'imagination**, qui produit des représentations d'objets absents ou inexistantes. Il est bien connu que la passion déforme la réalité aux yeux de l'homme passionné, souligne et accentue certains traits qu'un individu différent, non-passionné, aurait négligés, et par ailleurs occulte d'autres traits que cette même personne, plus neutre, trouverait pertinents. D'une façon générale, la passion aveugle le sujet quant aux défauts de l'objet, et idéalise celui-ci, magnifie ses qualités (*cf.* textes 5 et 7). La passion nous fait croire certaines choses bien meilleures et plus désirables qu'elles ne sont ? « Un homme passionné voit toutes les perfections dans ce qu'il aime », disait Stendhal. Le sujet subit en effet un engourdissement de son esprit critique : il refuse et se refuse à toute critique ; il exerce sur elle, malgré lui, une puissante censure (*cf.* texte 7).

L'effet d'illusion ne joue pas seulement pour modifier les caractères de l'objet de passion. Il opère une véritable **réduction du champ visuel et conceptuel, spatial et temporel**, du sujet passionné. Le

champ spatial se restreint à l'objet d'attachement, qui seul existe désormais pour le sujet. En concentrant son investissement psycho-affectif sur cet unique objet, il en oublie le boire et le manger, ainsi que les règles de tout savoir-vivre ; obsédé par son image, il croit le voir partout, au moindre bruit il l'imagine présent, il interprète tout événement (le téléphone qui sonne, par exemple) en fonction de cette fixation. Son champ temporel se réduit aussi aux situations passées qui concernent son objet. Le temps est suspendu, l'homme passionné en perd toute notion. Alquié rattache la passion au désir universel d'éternité (*cf.* texte 23). Enfin, l'illusion ne concerne pas seulement l'objet de passion, mais le phénomène passionnel lui-même, dont le passionné ne perçoit pas clairement l'origine (*cf.* texte 22), et le sentiment de bonheur qu'il éprouve, mais qui s'avère être une chimère (*cf.* texte 6).

Texte 1 : La raison, souveraine des passions, R. Descartes (1596 – 1650)

Quels rapports entretiennent entre elles la raison et les passions ? Telle est la question à laquelle Descartes cherche ici à répondre.

Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés, et joints à d'autres fort différents ; et même, que cette habitude peut être acquise par une seule action, et ne requiert point un long usage. Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale, en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau, qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles,

et d'y servir à entretenir et fortifier, non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles, qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit² tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte, que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à chacun d'étudier à régler ses passions. Car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut mieux encore dans les hommes ; et que ceux même qui ont les plus faibles âmes, pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

René DESCARTES : *Traité des passions de l'âme* (1649), Article 50, « Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions », Hatier-Boivin, 1955, pp. 36-37.

Pour mieux comprendre le texte

La théorie cartésienne des passions découle d'une analyse anatomique du corps et du cerveau humains. À la différence des « **volontés** » (actions qui ne dépendent que de l'âme), les « **passions** » sont des perceptions, sentiments ou émotions qui se trouvent dans l'âme, mais dont la cause est physiologique (ils proviennent de la mécanique du corps), et qui sont entretenus et fortifiés par les mouvements des « esprits³ » et de la « glande » du cerveau (organe qui fournit à l'âme des « représentations »). La maîtrise des « passions » semble donc moindre que celle des « volontés ».

Et pourtant, **la raison peut exercer sa souveraineté absolue sur les passions**. Descartes parvient à cette conclusion au terme d'un raisonnement *a fortiori* : il part d'un constat établi en observant les animaux (qui sont des êtres pourvus d'instincts et de réflexes, mais

non susceptibles de réflexion rationnelle) ; et il en induit une règle valable « à plus forte raison » (*a fortiori*) chez les humains (êtres doués de raison).

L'homme et les animaux ont ceci en commun que leurs attractions et répulsions, et les comportements qui en découlent, peuvent être liés à un phénomène d'« habitude » : l'auteur en donne plusieurs exemples. Il est donc concevable (pour un être rationnel) d'intervenir sur cette habitude, afin de modifier les mouvements intérieurs, et en conséquence les comportements. L'homme s'y emploie lorsqu'il dresse un animal ; il peut le faire pour « s'élever » lui-même. Le pouvoir absolu de la raison sur les passions dépend néanmoins d'une condition : l'application d'une méthode (« un peu d'industrie » pour « conduire » les passions). Mais il n'en est pas moins accessible à tout être humain, puisque « le bon sens (c'est-à-dire la raison) est la chose au monde la mieux partagée », c'est-à-dire qu'elle est universelle (*Discours de la méthode* 1^{re} partie).

Texte 2 : Guerre perpétuelle entre raison et passions, B. Pascal (1623-1662)

La thèse d'une maîtrise absolue de la passion par la raison ne convainc pas Pascal. Il discerne plutôt entre les deux ennemies une lutte sans merci et sans trêve.

Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute (Des Barreaux). Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. [...]

Guerre intestinale de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'y avait que la raison sans passions. S'il n'y avait que les passions sans

raison. Mais ayant l'un et l'autre il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre. Aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même.

Blaise PASCAL, *Pensées* 410-413 + 411-412 (1657-1662), in *Œuvres complètes*. Le Seuil, 1963, pp. 549 et 586.

Pour mieux comprendre le texte

Pascal rejette dos à dos deux illusions : celle d'une suprématie de la raison (thèse soutenue par Descartes, mais aussi par les stoïciens) mais aussi celle d'un abandon aux passions (que prône Des Barreaux, auteur épicurien contemporain de Pascal).

Pascal se contente d'en appeler à la condition humaine : l'homme ne peut être ni dieu ni bête, il ne saurait donc échapper ni à la raison ni aux passions, même s'il n'en est pas conscient. Connaître les passions, ce n'est pas en guérir ; les démasquer n'est pas les maîtriser. De même, laisser libre cours à ses passions, ne signifie nullement abolir la raison, par laquelle l'homme est homme.

La contradiction entre raison et passion, qui s'opposent par nature l'une à l'autre, ne peut être résolue au moyen de la victoire de l'une et de l'abdication de l'autre. Il s'ensuit que la guerre doit être permanente, et que la paix ne peut être signée. C'est cette tension intérieure que l'homme doit assumer.

Texte 3 : La raison est l'esclave des passions, D. Hume (1711-1776)

David Hume renverse, dans une perspective empiriste, l'approche traditionnelle des relations entre la raison et les passions : la première ne peut être, selon lui, que soumise à ces dernières.

Rien n'est plus habituel en philosophie, et même dans la vie courante, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la préférence à la raison et d'affirmer que les hommes ne sont vertueux que dans la mesure où ils se conforment à ses décrets. Toute créature

raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions par la raison ; si un autre motif ou un autre principe entre en lutte pour diriger sa conduite, elle doit le combattre jusqu'à complète soumission ou du moins jusqu'à ce qu'il soit amené à un accord avec ce principe supérieur. C'est sur cette manière de penser que se fonde, semble-t-il, la plus grande partie de la vie morale, ancienne ou moderne ; il n'y a pas de champ plus ample, aussi bien pour les arguments métaphysiques que pour les déclamations populaires, que cette prééminence supposée de la raison sur la passion. L'éternité, l'invariabilité et l'origine divine de la première ont été étalées de la manière la plus avantageuse ; l'aveuglement, l'inconstance et le caractère décevant de la seconde ont été aussi fortement marqués. Afin de montrer l'erreur de toute cette philosophie, je vais tenter de prouver, premièrement, que la raison ne peut être à elle seule un motif pour un acte volontaire, et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais combattre la passion sans la direction de la volonté.

Manifestement, lorsque nous avons la perspective d'éprouver une douleur ou un plaisir par l'effet d'un objet, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou à saisir ce qui nous prouvera ce malaise ou ce contentement. Manifestement aussi, cette émotion n'en reste pas là, mais elle nous fait porter nos vues de tous côtés et elle enveloppe tous les objets reliés à son objet primitif par la relation de cause à effet. C'est ici qu'intervient le raisonnement pour découvrir cette relation et, comme varie notre raisonnement, nos actions subissent une variation corrélative. Mais évidemment, dans ce cas, l'impulsion ne naît pas de la raison qui la dirige seulement. C'est la perspective d'une douleur ou d'un plaisir qui engendre l'aversion ou l'inclination pour un objet ; ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, puisque la raison et l'expérience nous les désignent. Cela ne pourrait nous intéresser le moins du monde de savoir que tels objets sont des causes et tels autres des effets, si les causes et les effets nous étaient également indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous touchent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence ; il est clair que, comme la raison n'est rien que la découverte de cette

connexion, ce ne peut être par son intermédiaire que les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison à elle seule ne peut jamais produire une action, ni engendrer une volition, je conclus que la même faculté est aussi incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou à une émotion. C'est une conséquence nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce second effet d'empêcher une volition autrement qu'en donnant à nos passions une impulsion dans une direction contraire : cette impulsion, si elle avait opéré seule, aurait suffi à produire la volition. Rien ne peut s'opposer à une impulsion passionnelle, rien ne peut retarder une impulsion passionnelle qu'une impulsion contraire ; si cette impulsion contraire naissait parfois de la raison, cette faculté devrait avoir une influence primitive sur la volonté et elle devrait être capable de produire, aussi bien que d'empêcher, un acte de volition. Mais, si la raison n'a pas d'influence primitive, il est impossible qu'elle puisse contrebalancer un principe qui a ce pouvoir ou qu'elle puisse faire hésiter l'esprit un moment. Il apparaît ainsi que le principe, qui s'oppose à notre passion, ne peut s'identifier à la raison et que c'est improprement qu'on l'appelle de ce nom. Nous ne parlons ni avec rigueur ni philosophiquement lorsque nous parlons du combat de la passion et de la raison. La raison est, et elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir.

David HUME, *Traité de la nature humaine* (1737), trad. A. Leroy, éd. Aubier – Montaigne, 1946, tome 2, pp. 522-524.

Pour mieux comprendre le texte

Hume commence par disqualifier aussi bien la position de Pascal (la raison et la passion sont en guerre : cf. texte n° 2), que celle de Descartes (la raison peut dominer la passion : cf. texte n° 1). Ces deux thèses sont erronées, **car la passion et la raison relèvent de deux ordres distincts** : celui des impressions et des émotions d'une part, et celui des idées et des jugements de l'autre. Or, un phénomène

ne peut se rapporter (éventuellement pour le combattre) qu'à un phénomène **du même ordre** : une passion ne peut être contraire à la raison que dans la mesure où elle s'accompagne d'un jugement faux porté sur un objet ; et même dans ce cas, ce n'est pas la passion qui est « déraisonnable », mais le jugement.

Selon la philosophie empiriste de Hume, la raison ne fait qu'enregistrer les impressions sensibles (données psychologiques immédiates). Même les idées ne sont que des copies affaiblies d'impressions sensibles issues de l'expérience, associées et combinées par l'imagination. La passion pour sa part, comme toute impression sensible, est accueillie par la raison, qui la réfléchit : elle permet ainsi de se connaître soi-même, elle devient une sorte de conscience de soi. C'est pourquoi la raison ne peut que servir la passion, la nourrir et la prolonger, comme un instrument entre ses mains. Elle ne peut prétendre ni la combattre, ni encore moins la dominer.

Texte 4 : Une maladie de l'âme, associée et opposée à la raison, E. Kant (1724-1804)

Emmanuel Kant met à jour les paradoxes de la passion : maladie incurable mais maîtrisable, elle est tout à la fois intimement liée à la raison et opposée à son activité...

La possibilité subjective de former un certain désir qui précède la représentation de son objet est le penchant (*propensio*) ; l'impulsion intérieure de la faculté de désirer à prendre possession de cet objet avant qu'on le connaisse, c'est l'instinct (comme l'instinct sexuel, ou l'instinct parental des animaux à protéger leurs petits, etc.). – Le désir sensible servant de règle au sujet (*habitude*) est la tendance (*inclination*). – La tendance qui empêche que la raison ne la compare, pour faire un choix, avec la somme de toutes les tendances, c'est la passion (*passio animi*).

Les passions, puisqu'elles peuvent se conjuguer avec la réflexion la plus calme, qu'elles ne peuvent donc pas être irréfléchies comme les

émotions et que, par conséquent, elles ne sont pas impétueuses et passagères, mais qu'elles s'enracinent et peuvent subsister en même temps que le raisonnement, portent, on le comprend aisément, le plus grand préjudice à la liberté ; si l'émotion est une ivresse, la passion est une maladie, qui exècre toute médication, et qui par là est bien pire que tous les mouvements passagers de l'âme ; ceux-ci font naître du moins le propos de s'améliorer, alors que la passion est un ensorcellement qui exclut toute amélioration.

On appelle aussi la passion manie (manie des honneurs, de la vengeance, du pouvoir), sauf celle de l'amour, quand elle ne réside pas dans le fait d'être épris. En voici la raison : quand l'ultime désir a obtenu satisfaction (par le plaisir), le désir, celui du moins qui s'adresse à la personne en question, cesse aussitôt ; on peut donc appeler passion le fait d'être passionnément épris (aussi longtemps que l'autre continue à se dérober), mais non pas l'amour physique : celui-ci, du point de vue de l'objet, ne comporte pas de principe constant. La passion présuppose toujours chez le sujet la maxime d'agir selon un but prédéterminé par l'inclination. Elle est donc toujours associée à la raison ; et on ne peut pas plus prêter des passions aux simples animaux qu'aux purs êtres de raison. La manie des honneurs, de la vengeance, etc., du moment qu'on ne peut les satisfaire complètement doivent être mises au nombre des passions comme autant de maladies qui ne connaissent point de remèdes.

Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1797) trad. M. Foucault, éd. Vrin, 1964, pp. 119-120.

Pour mieux comprendre le texte

Kant distingue la « passion » du « penchant », de l'« instinct », de la « tendance » et de l'« émotion ». Il la définit donc comme une **tendance exclusive, réfléchie, et dotée d'une certaine permanence.**

Ce dernier attribut le conduit à la comparer à une maladie incurable de l'âme. Mais il rétablit toutefois **le lien qui l'unit à la raison** : la passion est « toujours associée à la raison ».

La spécificité de l'analyse kantienne tient à cette formule originale et assez ambiguë de cohabitation entre passion et raison : la passion est alliée à la raison, puisqu'elle n'est nullement impulsive comme l'émotion ; mais en même temps elle est hostile à son activité, puisqu'elle aveugle la raison par des désirs contraires à la loi morale. Ainsi passion et raison sont associées, mais c'est la raison qui à le dernier mot : elle est en mesure de limiter les effets de la passion, et d'imposer au sujet l'obéissance au devoir rationnel.

Tel est le dernier **paradoxe** de la passion : maladie incurable, mais dont **les effets peuvent toutefois être réduits** par le vouloir autonome de la raison.

Texte 5 : La passion aveugle les amants, Lucrece (97-55 Avant J. C.)

Poète latin et disciple d'Épicure (cf. textes n° 16 et 17), Lucrece met en garde ses lecteurs contre la passion, qu'il décrit comme un facteur d'illusion.

La passion aveugle les amants et leur montre des perfections qui n'existent pas. Souvent nous voyons des femmes laides ou vicieuses captiver les hommages et les cœurs. Ils se raillent les uns les autres, ils conseillent à leurs amis d'apaiser Vénus, qui les a affligés d'une passion avilissante ; ils ne voient pas qu'ils sont eux-mêmes victimes d'un choix souvent plus honteux. Leur maîtresse est-elle noire, c'est une brune piquante ; sale et dégoûtante, elle dédaigne la parure ; louche, c'est la rivale de Pallas ; maigre et décharnée, c'est la biche du Ménale ; d'une taille trop petite, c'est l'une des Grâces, l'élégance en personne ; d'une grandeur démesurée, elle est majestueuse, pleine de dignité ; elle bégaye et articule mal, c'est un aimable embarras ; elle est taciturne, c'est la réserve de la pudeur ; emportée, jalouse, babillarde, c'est un feu toujours en mouvement ; desséchée à force de maigreur, c'est un tempérament délicat ; exténuée par la toux, c'est une beauté languissante ; d'un embonpoint monstrueux, c'est Cérès, l'auguste amante de Bacchus ; enfin un nez camus paraît le siège de la volupté,

et des lèvres épaisses semblent appeler le baiser. Je ne finirais pas si je voulais rapporter toutes les illusions de ce genre.

LUCRÈCE, *De Natura Rerum* (1er siècle avant J. C), Livre IV, trad. Lagrange-Blanchet, in *Epicure et les épicuriens*, textes choisis par Jean Brun, PUF, 1961, pp. 158-159.

Pour mieux comprendre le texte

Le mécanisme de **l'illusion** dépasse chez Lucrèce le simple phénomène de la perception fautive : il engage également l'ordre imaginaire. C'est du moins le point de vue de l'observateur impartial, qui estime que ce que le passionné tient pour la réalité n'est que **chimère**. C'est essentiellement dans le domaine **esthétique** que ce processus fonctionne, par le biais d'**euphémismes** (du grec « eu » = bien, et « phêmê » = parole) : aux yeux et dans la bouche du passionné, tout défaut est atténué, si ce n'est converti en qualité. Et Lucrèce nous en donne toute une série d'exemples : telle couleur culturellement dévalorisée (« noire ») se mue en teinte nuancée (« brune ») ; tel comportement déprécié (être « taciturne ») en vertu appréciée (« la réserve de la pudeur ») ; etc. La puissance de l'imagination va même jusqu'à substituer à un caractère son contraire : une femme louche peut prétendre au statut d'Athéna (dont « Pallas » est un surnom), déesse à la beauté légendaire ; une particularité telle que l'obésité évoque Cérès, vénérable divinité agraire ; etc. Cette accumulation d'exemples ne font qu'illustrer la thèse de Lucrèce : **la passion éloigne de la réalité objective**.

Texte 6 : La passion amoureuse, illusion du bonheur ou bonheur illusoire, A. Schopenhauer (1788-1860)

Il est courant d'associer les notions d'« amour » et de « bonheur ». Le philosophe allemand Arthur Schopenhauer dénonce ici un tel mirage.

Manifestement le soin avec lequel un insecte recherche telle fleur, ou

tel fruit, ou tel fumier, ou telle viande, ou, comme l'ichneumon, une larve étrangère pour y déposer ses œufs, et à cet effet ne redoute ni peine ni danger, est très analogue à celui avec lequel l'homme choisit pour la satisfaction de l'instinct sexuel une femme d'une nature déterminée, adaptée à la sienne, et qu'il recherche si ardemment que souvent pour atteindre son but, et au mépris de tout bon sens, il sacrifie le bonheur de sa vie par un mariage insensé, par des intrigues qui lui coûtent fortune, honneur et vie, même par des crimes comme l'adultère et le viol, – tout cela uniquement pour servir l'espèce de la manière la plus appropriée et conformément à la volonté partout souveraine de la nature, même si c'est au détriment de l'individu. Partout en effet l'instinct agit comme d'après le concept d'une fin, alors que ce concept n'est pas du tout donné. La nature l'implante là où l'individu qui agit serait incapable de comprendre son but ou répugnerait à le poursuivre ; aussi n'est-il, en règle générale, attribué qu'aux animaux, et cela surtout aux espèces inférieures, qui ont le moins de raison ; mais il n'est guère donné à l'homme que dans le cas examiné ici, car l'homme pourrait sans doute comprendre le but, mais ne le poursuivrait pas avec toute l'ardeur indispensable, c'est-à-dire même aux dépens de son bonheur personnel. Aussi, comme pour tout instinct, la vérité prend ici la forme de l'illusion, afin d'agir sur la volonté.

C'est un mirage voluptueux qui leurre l'homme, en lui faisant croire qu'il trouvera dans les bras d'une femme dont la beauté lui agréée, une jouissance plus grande que dans ceux d'une autre ; ou le convainc fermement que la possession d'un individu unique, auquel il aspire exclusivement, lui apportera le bonheur suprême. Il s'imagine alors qu'il consacre tous ses efforts et tous ses sacrifices à son plaisir personnel, alors que tout cela n'a lieu que pour conserver le type normal de l'espèce, ou même pour amener à l'existence une individualité tout à fait déterminée, qui ne peut naître que de ces parents-là.

Arthur SHOPENHAUER, *Métaphysique de l'amour* (1818), trad. M. Simon, Éd. 10-18, U. G. E., 1964 pp. 52-53.

Pour mieux comprendre le texte

Le seul but de la passion amoureuse est la procréation. Schopenhauer soutient cette thèse, pour le moins provocatrice, en la déduisant du regard pessimiste qu'il porte sur la vie : l'homme **sacrifie son bonheur en s'imaginant l'acquérir**, car, jusque dans le choix de l'être aimé, il ne fait qu'obéir aux exigences de survie de l'espèce humaine.

Schopenhauer n'aborde le champ de la passion amoureuse et de la sexualité que comme emblème du **caractère tragique de l'existence**. L'homme croit servir ses propres intérêts en assouvissant son désir, alors qu'il n'est en réalité qu'au service de l'espèce. Sous l'emprise de la tyrannie du désir, expression douloureuse d'un « vouloir-vivre », il ne trouvera son Salut que dans le détachement, la contemplation, la compassion et la méditation ; comme l'enseignent les maîtres hindous et bouddhistes, seul l'anéantissement du désir ouvre la voie vers **un bonheur qui ne soit pas illusoire** (cf. texte 13)

Texte 7 : Idéalisation de l'autre et censure de la critique, S. Freud (1856-1939).

Chez l'inventeur de la psychanalyse, le terme de « passion » n'apparaît que très rarement. Sigmund Freud n'en a pas moins pratiqué l'analyse approfondie des sentiments amoureux exacerbés, par le recours aux processus inconscients.

C'est dans le cadre de (l') « amour véritable » que nous avons été dès le début frappés par le fait que l'objet aimé se trouve, dans une certaine mesure, soustrait à la critique, que toutes ses qualités sont appréciées plus que celles de personnes non aimées ou plus qu'elles ne l'étaient alors que la personne en question n'était pas encore aimée. Lorsque les tendances sensuelles se trouvent plus ou moins efficacement refoulées ou réprimées, on voit naître l'illusion que l'objet est aussi aimé sensuellement, à cause de ses qualités psychiques, alors que très

souvent c'est au contraire sous l'influence du plaisir sensuel qu'il procure qu'on lui attribue ces qualités psychiques.

Ce qui fausse ici le jugement, c'est l'idéalisation. Mais notre orientation se trouve de ce fait facilitée : nous voyons nettement que l'objet est traité comme le propre moi du sujet et que dans l'état amoureux une certaine partie de la libido narcissique se trouve transférée sur l'objet. Dans certaines formes de choix amoureux il est même évident que l'objet sert à remplacer un idéal que le moi voudrait incarner dans sa propre personne, sans réussir à le réaliser. On aime l'objet pour les perfections qu'on souhaite à son propre moi et on cherche par ce détour à satisfaire son propre narcissisme.

À mesure que s'accroît et s'exagère la valeur qu'on attribue à l'objet et l'état amoureux, l'interprétation du tableau devient plus facile. Les tendances dirigées vers la satisfaction sexuelle directe peuvent subir une répression complète, comme c'est souvent le cas dans l'amour poétique de l'adolescent ; le moi devient de moins en moins exigeant, de plus en plus modeste, tandis que l'objet devient de plus en plus magnifique et précieux, attire sur lui tout l'amour que le moi pouvait éprouver pour lui-même, ce qui peut avoir pour conséquence naturelle le sacrifice complet du moi. L'objet absorbe, dévore, pour ainsi dire, le moi. Dans tout état amoureux, on trouve une tendance à l'humiliation, à la limitation du narcissisme, à l'effacement devant la personne aimée : dans les cas extrêmes, ces traits se trouvent seulement exagérés et, après la disparition des exigences sensuelles, ils dominent seuls la scène.

Ceci s'observe plus particulièrement dans l'amour malheureux, sans retour, car dans l'amour partagé, chaque satisfaction sexuelle est suivie d'une diminution du degré d'idéalisation qu'on accorde à l'objet. Simultanément avec cet « abandon » du moi à l'objet, qui ne se distingue plus en rien de l'abandon sublime à une idée abstraite, cessent les fonctions dévolues à ce que le moi considère comme l'idéal avec lequel il voudrait fondre sa personnalité. La critique se tait : tout ce que l'objet fait et exige est bon et irréprochable. La voix de la conscience cesse d'intervenir, dès qu'il s'agit de quelque chose pouvant

être favorable à l'objet ; dans l'aveuglement amoureux, on devient criminel sans remords. Toute la situation peut être résumée dans cette formule : l'objet a pris la place de ce qui était l'idéal du moi.

Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, 1973, pp. 136-137.

Pour mieux comprendre le texte

Freud identifie dans un premier temps **la logique de l'illusion passionnelle** propre à l'« amour véritable » (c'est-à-dire à une synthèse d'amour spirituel et de désir sexuel, par opposition au pur désir sexuel) : alors que la passion détermine la perception de l'objet (c'est-à-dire de la personne visée par la tendance amoureuse du sujet), l'amoureux s'imagine que **le rapport est inversé**, que c'est l'objet en tant que tel qui provoque la passion. Le mécanisme de l'amour passionnel peut être décrit comme une **idérialisation de l'autre**, et comme une **censure de la critique** à son égard. C'est ce double processus qui produit le phénomène d'illusion, qu'il faut comprendre comme un jugement faussé sur l'objet, comme une perception inadéquate.

Freud poursuit son analyse par l'introduction des concepts de « **transfert** » (déplacement des désirs inconscients d'un objet vers un autre, en l'occurrence du sujet vers l'objet de l'amour), et de « **idéal du moi** » (identification narcissique, héritée de l'enfance, à des personnages prestigieux ou imaginaires). Il convient ici de distinguer, avec Freud, deux situations relationnelles, qui peuvent être deux phases successives d'un même processus : en cas de passion unilatérale, un transfert s'effectue, de plus en plus marqué, de l'amour de soi vers l'amour de l'autre ; l'idéalisation de l'objet aimé se substitue à l'idéal du moi. Dans l'état d'amour réciproque, au contraire, l'idéalisation et la censure s'estompent. Il ne s'agit cependant plus dès lors de passion, mais d'un processus de banalisation de la relation amoureuse (Max Weber emploierait l'expression suggestive de « routinisation »).

2. Apologie des passions

Faire l'apologie des passions, c'est se situer d'emblée au cœur du champ éthique, de celui des valeurs morales et d'un discours normatif (c'est-à-dire qui s'articule autour des notions de bien et de mal). Mais, paradoxalement, la défense des passions s'inscrit souvent en faux contre les conceptions morales courantes, et notamment contre celles des moralistes ; d'où les reproches d'immoralité, ou, pire encore, d'amoralité, adressés aux avocats des passions. En réalité, leur position comporte ses propres fondements ; elle se réclame soit d'un ordre naturel (*cf.* textes 8,9 et 10), éventuellement d'origine divine (*cf.* textes 9 et 10), soit du sens de l'Histoire (textes 11 et 12), qui transcenderaient les bases mêmes de l'éthique. Les deux références qui servent ainsi de critères indépassables pour construire l'argumentation apologétique, – l'ordre naturel (chez Calliclès) et l'Histoire (chez Hegel) – peuvent sembler contradictoires, puisque l'un est immuable par essence et l'autre en perpétuel changement, mais ils se réconcilient dans la pensée de Fourier, pour qui l'ordre naturel se déploie dans le temps, la pleine réalisation des passions étant à venir. Il affermit par ailleurs sa thèse par une légitimation divine : les passions sont « bonnes » (ou plutôt « naturelles », en deçà et au-delà des notions de bien et de mal) parce qu'elles sont un don de Dieu. Les refuser, c'est refuser l'ordre instauré par Dieu, et donc rejeter Dieu lui-même (*cf.* texte 10). On comparera avec profit cette argumentation à la position de saint Jacques, pour lequel c'est la soumission aux passions qui signifie le reniement de Dieu – thèse rigoureusement inverse (*cf.* texte 19). Il ne s'agit pas bien entendu du même Dieu : celui de saint Jacques n'est pas celui de l'ordre naturel anté-moral, simple principe d'unité, mais un Dieu personnel, fondement de l'ordre éthique, qui s'oppose au « monde » dans un rapport antinomique, comme la « piété » s'oppose aux « passions ». Il est inutile de préciser que la « piété » n'a pas sa place dans le système de l'« attraction passionnée »

de Fourier (*cf.* textes 9 et 10).

Hegel, pour sa part, ne se réfère pas à un ordre naturel ni immuable comme Calliclès, ni historique comme Fourier, mais à une « Idée » rationnelle qui se réalise dans l'Histoire au moyen des passions : leur satisfaction n'est ni un pouvoir personnel comme chez Calliclès, ni une promesse collective comme chez Fourier, mais un instrument de l'Histoire des peuples, le moteur à la fois de l'action individuelle et de l'Histoire universelle, passée, présente et à venir (*cf.* textes 11 et 12).

L'exaltation des passions, qui s'appuie, comme nous venons de le voir, sur des fondements fort divers, remonte donc à Calliclès et aux sophistes, mis en scène avec Socrate par Platon. Toutefois condamnées durant deux mille ans, tant par la philosophie que par les religions, au titre d'aveuglement ou de péché, les passions ne seront réhabilitées qu'à la Renaissance, et surtout à l'âge du Romantisme, et enfin à l'époque contemporaine⁴. Au-delà de leurs divergences, les avocats des passions voient en celles-ci une conscience de soi-même qui éclaire le sujet sur sa propre identité, et une force intérieure qui confère souffle, saveur et authenticité à son existence.

Texte 8 : Pour être heureux, cultiver les passions, Platon (427-347 Avant J. C.)

Platon met ici en scène son maître Socrate en dialogue avec Calliclès. Celui-ci soutient la logique des passions tandis que Socrate, qui lui répond, exprime la position pondérée de Platon⁵ (cf. texte 14).

Socrate : Je dis que chaque individu se commande lui-même ; ou sinon, c'est qu'il n'y aurait pas lieu de se commander soi-même, seulement de commander aux autres !

Socrate : Mais que veux-tu dire avec ton « se commander soi-même » ?

Socrate : Oh, rien de compliqué, tu sais, la même chose que tout le

monde : cela veut dire être raisonnable, se dominer, commander aux plaisirs et passions qui résident en soi-même. *Calliclès* : Ah ! tu es vraiment charmant ! Ceux que tu appelles hommes raisonnables, ce sont des abrutis !

Socrate : Qu'est-ce qui te prend ? N'importe qui saurait que je ne parle pas des abrutis !

Calliclès : Mais si, Socrate, c'est d'eux que tu parles, absolument ! Car comment un homme pourrait-il être heureux s'il est esclave de quelqu'un d'autre ? Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature ? Hé bien, je vais te le dire franchement ! Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. Seulement, tout le monde n'est pas capable, j'imagine, de vivre comme cela. C'est pourquoi la masse des gens blâme les hommes qui vivent ainsi, gênée qu'elle est de devoir dissimuler sa propre incapacité à le faire. La masse déclare donc bien haut que le dérèglement – j'en ai déjà parlé – est une vilaine chose. C'est ainsi qu'elle réduit à l'état d'esclaves les hommes dotés d'une plus forte nature que celle des hommes de la masse ; et ces derniers, qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient, font la louange de la tempérance et de la justice à cause du manque de courage de leur âme. Car, bien sûr, pour tous les hommes qui, dès le départ, se trouvent dans la situation d'exercer le pouvoir, qu'ils soient nés fils de rois ou que la force de leur nature les ait rendus capables de s'emparer du pouvoir – que ce soit le pouvoir d'un seul homme ou celui d'un groupe d'individus –, oui, pour ces hommes-là, qu'est-ce qui serait plus vilain et plus mauvais que la tempérance et la justice ? Ce sont des hommes qui peuvent jouir de leurs biens, sans que personne y fasse obstacle, et ils se mettraient eux-mêmes un maître sur le dos, en supportant les lois, les formules et les blâmes de la masse des hommes ! Comment pourraient-ils éviter, grâce à ce beau dont tu dis qu'il est fait de justice et de tempérance, d'en être réduits au malheur, s'ils ne peuvent pas,

lors d'un partage, donner à leurs amis une plus grosse part qu'à leurs ennemis, et cela, dans leurs propres cités, où eux-mêmes exercent le pouvoir ! Écoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur ! Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature. Rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien !

Socrate : Ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton point de vue, tu as parlé franchement. Toi, en effet, tu viens de dire clairement ce que les autres pensent et ne veulent pas dire. Je te demande donc de ne céder à rien, en aucun cas ! Comme cela, le genre de vie qu'on doit avoir paraîtra tout à fait évident. Alors, explique-moi : tu dis que, si l'on veut vivre tel qu'on est, il ne faut pas réprimer ses passions, aussi grandes soient-elles, mais se tenir prêt à les assouvir par tous les moyens. Est-ce bien en cela que la vertu consiste ? *Calliclès* : Oui, je l'affirme, c'est cela la vertu ! *Socrate* : Il est donc inexact de dire que les hommes qui n'ont besoin de rien sont heureux.

Calliclès : Oui, parce que, si c'était le cas, les pierres et même les cadavres seraient tout à fait heureux !

PLATON, *Gorgias* (IV^e siècle avant J. C), 491d-492e, trad. M. Canto-Sperber, Éd. Garnier-Flammarion, 1987, pp. 228-231.

Pour mieux comprendre le texte

Calliclès défend face à Socrate **une conception d'inspiration sophiste** de la liberté : absence de toute contrainte externe ; et **du bonheur** : donner libre cours aux fortes passions et les satisfaire toutes. Calliclès se réfère ici à **l'ordre de la nature**, affranchi de toute convention sociale et morale. C'est ainsi qu'il peut identifier le plaisir au bien et au bonheur. L'homme doit se conformer à cet ordre naturel s'il veut être heureux.

L'apologie des passions induit, explicitement ou implicitement, **une**

critique des normes éthiques : celles-ci découlent, selon Calliclès, de la jalousie des faibles à l'égard des forts (« les hommes mieux doués par la nature »), dont ils ne peuvent connaître la jouissance. Ils la condamnent donc comme immorale, et érigent la tempérance et la modération en modèles.

Calliclès souligne la **contradiction** entre **la morale**, d'une part, et **la liberté** et **le bonheur**, de l'autre. Il préfère sacrifier la première pour sauver les secondes. Sa conduite sera donc faite d'intempérance, d'immodération, de jouissance sans frein.

Texte 9 : Suivre la loi de l'attraction passionnée, Ch. Fourier (1772-1837)

Philosophe original, taxé par les uns de visionnaire et par les autres de fou, Fourier est l'un des théoriciens du « socialisme utopique » (ou « socialisme à la française »). Ses prophéties quant à un nouvel ordre social n'en reposent pas moins sur une analyse qui se veut scientifique des lois de la nature ; dont celle de l'« attraction passionnée ».

Je reconnus bientôt que les lois de l'attraction passionnée étaient en tout point conformes à celles de l'attraction matérielle, expliquées par Newton et Leibniz ; et qu'il y avait unité du système de mouvement pour le monde matériel et pour le monde spirituel. [...] Les moralistes voulaient éteindre les passions sensuelles, et ils n'épargnaient pas davantage les passions de l'âme : combien ont-ils vociféré contre l'ambition ? À les entendre, il ne faut désirer que des places médiocres et peu lucratives ; si un emploi donne un revenu de 100 000 livres, il n'en faut accepter que 10 000, pour complaire à la morale. Ils sont plus ridicules dans leurs opinions sur l'amour ; ils veulent y faire régner la constance et la fidélité, si incompatibles avec le vœu de la nature et si fatigantes aux deux sexes, que nul être ne s'y soumet quand il jouit d'une pleine liberté. Tous ces caprices philosophiques appelés des devoirs n'ont aucun rapport avec la nature ; le devoir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu ; or, si l'on veut connaître les

vues de Dieu, il faut étudier l'attraction, la nature seule, sans aucune acception du devoir, qui varie dans chaque siècle et dans chaque région, tandis que la nature des passions a été et restera invariable chez tous les peuples. [...]

Le bonheur, sur lequel on a tant raisonné ou plutôt tant déraisonné consiste à avoir beaucoup de passions et beaucoup de moyens de les satisfaire. Nous avons peu de passions et des moyens à peine suffisants pour en satisfaire le quart ; c'est pour cette raison que notre globe est pour le moment des plus malheureux qu'il y ait dans l'univers. [...]

L'étoile la plus infortunée est celle dont les habitants ont des passions disproportionnées aux moyens de jouissance : tel est le vice qui afflige présentement notre globe ; il rend la situation du genre humain si fatigante qu'on voit éclater le mécontentement jusque chez les souverains : jouissant d'un sort envié par tout le monde, ils se plaignent encore de n'être pas heureux, quoiqu'ils soient libres de changer de condition avec chacun de leurs sujets.

J'ai expliqué précédemment la cause de ce mal-être temporaire ; c'est que Dieu a donné à nos passions l'intensité convenable aux deux phases d'ordre combiné, qui comprendront à peu près 70 000 ans ; et dans le cours desquelles chaque journée nous offrira des jouissances si actives, si variées, que nos âmes pourront à peine y suffire ; et qu'on sera obligé de raffiner méthodiquement les passions des enfants pour les rendre aptes à goûter les voluptés innombrables que présentera le nouvel ordre social.

Charles FOURIER, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, (1808), Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1967, pp. 79,114 et 125.

Pour mieux comprendre le texte

Charles Fourier s'inspire de la loi de l'attraction universelle (dite aussi de la « gravitation »), formulée par Newton et Leibniz, pour la transposer dans le champ des relations interpersonnelles : c'est

l'« **attraction passionnée** », qu'il met à jour et prétend ériger en loi de la nature. L'attraction passionnée serait en fait la loi unique de l'univers matériel et spirituel. Et l'auteur justifie sa découverte par le recours à la volonté de « Dieu », qu'il faut comprendre comme le principe de l'unité. Les élans passionnés des être humains les uns envers les autres, trouvent ainsi leur fondement et leur légitimité dans un **ordre naturel divin**. De là découle une conception du bonheur, en tant qu'adéquation entre l'attitude morale et l'ordre naturel, qui rappelle nettement la position radicale de Calliclès (cf. texte n° 8) : avoir le plus de passions possible et pouvoir les satisfaire toutes, quitte à mépriser les « devoirs ». En un mot, suivre la loi de l'attraction passionnée.

Mais Fourier ne se cantonne pas au domaine des relations entre les individus : il élabore les principes d'un **nouvel ordre social**, conforme lui aussi à l'ordre naturel voulu par Dieu. L'auteur qualifie ce modèle de société d'« association agricole » car il prendra la forme de communautés rurales de production et de consommation. Il sera structuré sur la base de « sectes progressives », c'est-à-dire de « séries passionnées » regroupant des personnes désireuses de vivre ensemble, indépendamment de toute convention sociale, et s'adonnant avec joie à un travail varié et librement consenti. Fourier va jusqu'à prophétiser avec précision l'avènement de ce nouveau régime : après 2300 ans de période préparatoire, marquée par le règne de la frustration (passions rares et insatisfaites), nous allons bientôt entrer dans une ère d'harmonie et de jouissance de 70 000 ans... Simple fantaisie ou pure folie ? Le texte suivant nous aidera peut-être à répondre.

Texte 10 : Il n'y a pas de passion vicieuse, Ch. Fourier (1772-1837)

Après avoir posé les bases de la théorie de l'« attraction passionnée » (cf. texte n° 9), Fourier précise sa pensée dans le domaine de la passion amoureuse.

Il fallait réprimer provisoirement les passions vicieuses : idée fautive et

qui égare tous les savants. Il n'y a point de passions vicieuses, il n'y a que de vicieux développements. J'admets que le meurtre, le larcin, la fourberie sont des essors vicieux, mais la passion qui les produit est bonne et a dû être jugée utile par Dieu qui la créa, témoin la férocité. Dieu a dû créer des caractères sanguinaires, sans eux il n'y aurait dans l'harmonie future ni chasseurs, ni bouchers. Il faut donc parmi les 810 caractères une certaine quantité d'un naturel féroce qui, à la vérité, sont très malfaisants dans l'ordre actuel où tout engorge et irrite leurs passions mais, dans l'harmonie où les passions trouvent un facile développement, l'homme sanguinaire n'ayant aucun sujet de haine contre ses semblables sera entraîné à l'exercer sur les animaux. Sa férocité l'entraînera dès l'enfance au travail des boucheries bien plus étendu dans ce nouvel ordre qu'en civilisation. Ainsi la férocité, l'esprit d'orgueil, de conquête, le larcin, la concupiscence et tant d'autres passions malfaisantes ne sont point des germes vicieux, mais leur essor est vicié par la civilisation qui corrompt les rouages et germes passionnels, tous jugés utiles par Dieu qui n'en créa aucun sans lui assigner un rang et un emploi dans le vaste mécanisme d'harmonie. Ainsi, du moment où nous voulons réprimer une seule passion, nous faisons un acte d'insurrection et d'hostilité contre Dieu. Nous l'accusons par le fait d'imbécillité pour l'avoir créée. D'ailleurs, comment établir la distinction des bonnes et des mauvaises ? En compulsant les innombrables systèmes des moralistes et législateurs on trouvera des apologies et chances d'emplois sociaux pour toute passion proscrite parmi nous...

Faut-il prouver que la concupiscence, l'orgie amoureuse, la communauté des femmes et des hommes est le sentier de la morale naturelle. Nous verrons la nature proclamer cette vérité à l'île d'Otahiti. Jamais mœurs ne furent plus naturelles que celles des Otahitiens, vivant dans un isolement originel et n'ayant jamais été viciés par contact avec aucun peuple. Ils étaient vraiment les hommes de la simple nature, les échos de ses inspirations sociales et morales ; elle place donc la vertu dans le libre amour.

Charles FOURIER, *Le nouveau monde amoureux* (1820), Anthropos,

1967, pp. 450-451.

Pour mieux comprendre le texte

L'auteur récuse la notion de « **passion vicieuse** », c'est-à-dire malfaisante et immorale. Il se situe d'emblée sur le plan éthique, mais aussi, implicitement, en opposant « l'ordre actuel » à « l'harmonie », sur le plan politique : comme nous l'avons vu dans le texte n° 9, Fourier imagine en effet une société harmonieuse et utopique (du grec « *u-topos* » = qui n'a pas (encore) de lieu), organisée selon un ordre voulu par Dieu. Or cette « harmonie » sera fondée sur la passion ; elle fonctionnera selon la loi de l'« attraction passionnée », chacun suivant son propre mouvement intérieur. Ce projet connaîtra diverses réalisations, à travers les « phalanstères », mais toutes échoueront. Sans doute le penseur avait-il sous-estimé le caractère conflictuel de toute vie communautaire : les tentatives d'application pratique eurent tôt fait d'infirmer la théorie purement spéculative d'une société harmonieuse.

Ce n'est donc pas la passion qui est mauvaise, mais la gestion qu'en fait la société présente : la « civilisation », à laquelle devra succéder l'« harmonie ». Fourier donne l'exemple de la férocité, qui s'exerce actuellement à rencontre des hommes eux-mêmes, sous la forme du meurtre ou de la guerre. Elle ne doit cependant pas être réprimée (puisqu'elle procède, comme toute passion, de Dieu), mais orientée vers son seul objet légitime : l'animal, à travers la chasse et la boucherie.

La pluralité, et donc la **relativité des normes éthiques** fournissent à l'auteur un argument supplémentaire en faveur de la passion. Celle-ci doit simplement être restaurée sous sa forme originelle, antérieure à tout ordre social. Et l'exemple tahitien (« Otahiti » dans le texte = Tahiti), classique dans la littérature sur le « bon sauvage » et l'homme « à l'état de nature », qui fleurit à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles (à la suite des voyages de Cook dans les mers australes), permet à Fourier de légitimer l'amour libre. En cela, il s'affirme comme précurseur de la révolution des mœurs des années 1960 (*Le nouveau*

monde amoureux rédigé vers 1820, mais considéré comme scandaleux, ne sera publié qu'en 1967). Ainsi, malgré les extravagances et les échecs du mouvement fouriériste, ses intuitions ne sauraient être négligées.

Texte 11 : « Rien de grand ne s'est accompli sans passion », F. Hegel (1770-1831)

La philosophie hégélienne a puissamment contribué à réhabiliter les passions, sans pour autant en occulter les paradoxes.

Les inclinations et les passions ont pour contenu les mêmes déterminations que les sentiments pratiques et, d'un côté, elles ont également pour base la nature rationnelle de l'esprit, mais, d'un autre côté, en tant qu'elles relèvent de la volonté encore subjective, singulière, elles sont affectées de contingence et il apparaît que, en tant qu'elles sont particulières, elles se comportent, par rapport à l'individu comme entre elles, de façon extérieure et, par conséquent, selon une nécessité non-libre.

La passion contient dans sa détermination d'être limitée à une particularité de la détermination-volitive, particularité dans laquelle se noie l'entière subjectivité de l'individu, quelle que puisse être d'ailleurs la teneur de la détermination qu'on vient d'évoquer. Mais, en raison de ce caractère formel, la passion n'est ni bonne ni méchante ; cette forme exprime simplement le fait qu'un sujet a situé tout l'intérêt vivant de son esprit, de son talent, de son caractère, de sa jouissance, dans un certain contenu. Rien de grand ne s'est accompli sans passion ni ne peut s'accomplir sans elle. C'est seulement une moralité inerte, voire trop souvent hypocrite, qui se déchaîne contre la forme de la passion comme telle.

[...] La question de savoir qu'elles sont les inclinations bonnes, rationnelles, et quelle est leur subordination, se transforme en l'exposé des rapports que produit l'esprit en se développant lui-même comme esprit objectif. – développement où le contenu de l'ipso-

détermination⁶ perd sa contingence ou son arbitraire. Le traité des tendances, des inclinations et des passions selon leur véritable teneur est donc essentiellement la doctrine des devoirs dans l'ordre du droit, de la morale et des bonnes-mœurs.

G. W. Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), trad. M. de Gandillac, © Ed. Gallimard, 1970, pp. 422-423.

Pour mieux comprendre le texte

Hegel met en évidence la contradiction apparemment inhérente aux passions : elles semblent à la fois provenir de **l'individu** lui-même qui vise ses **intérêts particuliers**, et obéir à un **ordre rationnel et général**, extérieur à l'individu et même contraire à ses intérêts. Un tel paradoxe soulève la question de la **liberté** ou de la **détermination** de nos comportements. Ce problème, ici posé, est également examiné sous l'angle du sens de l'Histoire (*cf.* texte 12)

Auparavant, Hegel écarte toute approche purement **moralisante** des passions (en termes de bien et de mal), mais en dégage la **fonction** éminemment positive. Il reprend à cet effet la formule d'Helvétius : « Rien de grand ne s'est accompli sans passion ». Indépendamment de toute considération éthique, l'auteur établit la nécessité des passions en tant que moteur de l'action.

Texte 12 : La ruse de la raison, F. Hegel (1770-1831)

Hegel développe ici la problématique esquissée dans le texte précédent (la passion est-elle au service du général ou du particulier ?), en la déployant dans son cadre approprié : l'Histoire.

Dans l'histoire universelle nous avons affaire à l'Idée telle qu'elle se manifeste dans l'élément de la volonté et de la liberté humaines. Ici la volonté est la base abstraite de la liberté, mais le produit qui en résulte forme l'existence éthique du peuple. Le premier principe de l'Idée est

l'Idée elle-même, dans son abstraction ; l'autre principe est constitué par les passions humaines. Les deux ensemble forment la trame et le fil de l'histoire universelle. L'Idée en tant que telle est la réalité ; les passions sont le bras avec lequel elle gouverne. [...]

Ici ou là, les hommes défendent leurs buts particuliers contre le droit général ; ils agissent librement. Mais ce qui constitue le fondement général, l'élément substantiel, le droit n'en est pas troublé. Il en va de même pour l'ordre du monde. Ses éléments sont d'une part les passions, de l'autre la Raison. Les passions constituent l'élément actif. Elles ne sont pas toujours opposées à l'ordre éthique ; bien au contraire, elles réalisent l'Universel. En ce qui concerne la morale des passions il est évident qu'elles n'aspirent qu'à leur propre intérêt. De ce côté-ci, elles apparaissent comme égoïstes et mauvaises. Or ce qui est actif est toujours individuel : dans l'action je suis moi-même, c'est mon propre but que je cherche à accomplir. Mais ce but peut être bon, et même universel. L'intérêt peut être tout à fait particulier mais il ne s'ensuit pas qu'il soit opposé à l'Universel. L'Universel doit se réaliser par le particulier.

La passion est tenue pour une chose qui n'est pas bonne, qui est plus ou moins mauvaise : l'homme ne doit pas avoir des passions. Mais passion n'est pas tout à fait le mot qui convient pour ce que je veux désigner ici. Pour moi, l'activité humaine en général dérive d'intérêts particuliers, de fins spéciales ou, si l'on veut, d'intentions égoïstes, en ce sens que l'homme met toute l'énergie de son vouloir et de son caractère au service de ces buts en leur sacrifiant tout ce qui pourrait être un autre but, ou plutôt en leur sacrifiant tout le reste. Ce contenu particulier coïncide avec la volonté de l'homme au point qu'il en constitue toute la détermination et en est inséparable : c'est par là qu'il est ce qu'il est. Car l'individu est un « existant » ; ce n'est pas l'« homme en général », celui-ci n'existant pas, mais un homme déterminé. Le mot « caractère » exprime aussi cette détermination concrète de la volonté et de l'intelligence. Mais le caractère comprend en général toutes les particularités de l'individu, sa manière de se comporter dans la vie privée, etc. ; et n'indique pas la mise en action et

en mouvement de cette détermination. Je dirai donc passion entendant par là la détermination particulière du caractère dans la mesure où ces déterminations du vouloir n'ont pas un contenu purement privé, mais constituent l'élément actif qui met en branle des actions universelles. L'intention, dans la mesure où elle est cette intériorité impuissante que courtisent les caractères faibles pour accoucher d'une souris, n'entre évidemment pas dans nos considérations.

Nous disons donc que rien ne s'est fait sans être soutenu par l'intérêt de ceux qui y ont collaboré. Cet intérêt, nous l'appelons passion lorsque, refoulant tous les autres intérêts ou buts, l'individualité tout entière se projette sur un objectif avec toutes les fibres intérieures de son vouloir et concentre dans ce but ses forces et tous ses besoins. En ce sens, nous devons dire que rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion.

La passion, c'est tout d'abord l'aspect subjectif, formel de l'énergie de la volonté et de l'action. Le contenu ou le but en restent encore indéterminés – aussi indéterminés que dans le cas de la conviction, de l'opinion et de la moralité personnelles. Il s'agit alors de savoir quel est le contenu de ma conviction, le but de ma passion, – de savoir aussi si l'un ou l'autre est vrai. S'il est vrai, il faut qu'il passe dans la réalité, dans l'existence : c'est alors qu'intervient l'élément de la volonté subjective, lequel comprend tous les besoins, les désirs, les passions aussi bien que les opinions, les idées et les convictions de l'individu.

G. W. Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'Histoire* (1830), trad. K. Papaioannou, Éd. 10-18, U. G. E., 1965, pp. 105-109.

Pour mieux comprendre le texte

L'apparente contradiction entre l'origine individuelle (et donc libre) des passions, et leur portée générale (relevant d'une nécessité), trouve sa résolution dans la prise en compte du **sens de l'Histoire** : une rationalité est sous-jacente aux passions aveugles, sans que les acteurs de l'Histoire qui s'y abandonnent n'en aient conscience. Et cette rationalité n'apparaît clairement qu'*a posteriori* : c'est la **ruse de la**

Raison. En d'autres termes, **les hommes font l'Histoire** (générale et rationnelle) **en poursuivant leurs passions** (particulières et chaotiques). Ainsi, par exemple, l'ambition démesurée de Napoléon Bonaparte, quoique répondant à une impulsion subjective et à des intérêts particuliers, contribua à l'avancée d'une Histoire universelle, qui, elle, est rationnelle et objective. De même l'émergence de l'État moderne est le fruit de la concentration de volontés individuelles, sans doute égoïstes et contradictoires.

Les passions perdent ainsi toute connotation éthique, puisque **la morale** se trouve résolument **dépassée par l'Histoire**. Au lieu de s'interroger sur leur contribution au bonheur des hommes, Hegel ne retiendra des passions que leur rôle dans l'accomplissement historique. Les passions constituent donc **le moyen de la réalisation de l'Histoire**, qui assure le passage du particulier à l'universel. Elles nourrissent la Raison dans l'Histoire, et par là même réalisent l'humanité.

3. Réquisitoire contre les passions

Les critiques adressées aux passions sont aussi diverses que les motifs de les exalter. Un inventaire exhaustif des griefs avancés au cours de l'histoire de la philosophie serait pour le moins fastidieux. Nous n'en retiendrons que les plus significatifs, que nous classerons en fonction de leurs principes de référence.

- Un premier critère **est la menace qu'elles font peser sur la liberté**. Les passions aliènent le sujet, le dépossèdent de lui-même, le rendent esclave de son corps ou de son imagination (*cf.* textes 13, 14, 15, 16, 17 et 18). Cette nocivité envers la personnalité même du passionné est à mettre en rapport avec la dimension de permanence de l'attachement passionnel, ou encore son caractère circulaire et donc insatiable : le désir à peine assouvi, il ne tarde pas à se réveiller, il s'affermir même du fait de sa satisfaction, au point que la quête de l'objet de la passion s'avère interminable, confine à l'infini (*cf.* textes 14, 17 et 18).
- Un second principe de référence est **son caractère irrationnel**. La personne se trouve submergée par un flot irrépressible qui manifeste la domination du corps (*cf.* texte 15) ou de l'imagination (*cf.* texte 20) sur la raison, pourtant seule instance légitime pour la connaissance et l'action. Inversant la hiérarchie des principes constitutifs de l'être humain, les passions vouent l'homme à tous les excès.
- Un troisième et dernier critère est le **caractère proprement immoral** de la passion. Ce principe peut à son tour être scindé en deux, selon le fondement de la morale que l'on retient. Si ce fondement est la raison, en tant qu'instance capable de discerner le bien du mal, il nous renvoie au critère précédent (*cf.* textes 14, 15, 18 et 19).

Mais s'il s'agit d'une morale religieuse, il s'articule soit autour du concept de « désir » (cf. texte 13), soit autour de celui du « péché » (cf. texte 19). Le « péché »... exprime la rupture des relations avec Dieu, de la part d'un homme qui se voudrait « autonome » alors même qu'il n'est que créature. Saint Augustin déterminera trois vices matriciels : la volonté de puissance, la jouissance, et la possession, issus du péché originel, et qui sont à la base de nombre de passions « immorales ».

À ces différents griefs, Épicure ajoute une liste qui pourrait sans doute s'allonger indéfiniment : la passion constitue une menace envers les lois, les conventions sociales, la santé, la gestion économique, etc. (cf. texte 16). Kant qualifiera la passion de « maladie de l'âme » (cf. texte 4), Lucrèce de « plaie » (cf. texte 17). Au-delà de la métaphore médicale, l'exposé des menaces que constituent les passions implique la nécessité de suggérer des remèdes. Comme l'on peut s'y attendre, ceux-ci varieront selon le présupposé philosophique qui sous-tend tel ou tel réquisitoire : la thérapie proposée pour lutter contre les passions sera soit le détachement libérateur (cf. texte 13 et 18), soit la foi salvatrice (cf. texte 19), soit la sagesse modératrice (cf. textes 16 et 17), soit la philosophie rationnelle, source de connaissance et de purification (cf. textes 14, 15 et 20).

Texte 13 : L'extinction du désir, Bouddha (563-483 Avant J. -C.)

Au VI^e siècle avant notre ère, en Inde, le Bouddha fonde l'une des grandes religions de l'humanité, qui regroupe aujourd'hui 320 millions de croyants dans le monde. Le Sermon de Bénarès constitue son enseignement majeur ; le Bouddha y indique la voie qui libère non seulement de la passion et de la souffrance qu'elle engendre, mais du désir qui en est la racine profonde.

Voici, ô bhikkus, la noble Vérité sur « dukkha ». La naissance est « dukkha », la vieillesse est « dukkha », la maladie est « dukkha », la mort est « dukkha », être uni à ce que l'on n'aime pas est « dukkha »,

être séparé de ce que l'on aime est « dukkha », ne pas avoir ce que l'on désire est « dukkha », en résumé, les cinq agrégats d'attachement sont « dukkha ».

Voici, ô bhikkus, la Noble Vérité sur la cause de « dukkha ».

C'est cette « soif » (désir, « tanhâ ») qui produit la re-existence et le re-devenir, qui est lié à une avidité passionnée et qui trouve une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là, c'est-à-dire la soif des plaisirs des sens, la soif de l'existence et du devenir, et la soif de la non-existence (auto-annihilation).

Voici, ô bhikkus, la Noble Vérité sur la cessation de « dukkha ».

C'est la cessation complète de cette « soif », la délaisser, y renoncer, s'en libérer, s'en détacher.

Voici, ô bhikkus, la Noble Vérité, sur le sentier qui conduit à la cessation de « dukkha ». C'est le Noble Sentier Octuple, à savoir : la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, le moyen d'existence juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste.

Walpola Rahula : *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 128, ©Éd. du Seuil, 1971.

Pour mieux comprendre le texte

Siddhârtha Gautama cherche des années durant la voie de la Vérité.

À l'âge de trente-cinq ans, au terme d'une longue méditation, sous un figuier, il reçoit l'illumination : il devient « Bouddha », c'est-à-dire « l'Éveillé ».

Son premier sermon, prononcé devant les moines qui sont ses disciples (les « bhikkus ») dans le parc des Gazelles à Bénarès, porte sur les « quatre Nobles Vérités » qui lui ont été révélées :

- la première concerne « **Dukkha** », c'est-à-dire la souffrance, la douleur, mais aussi et surtout l'imperfection, la finitude, l'impermanence. Cette première Vérité consiste à dire que **tout est**

« **Dukkha** », car tout est source d'attachement.

- La seconde Vérité concerne « **Samudaya** », c'est-à-dire l'origine de « Dukkha » : elle s'identifie avec une « **soif** », **soif de jouissance** (avoir, pouvoir, savoir), mais plus fondamentalement soif d'existence.
- La troisième Vérité concerne « Nirvana », c'est-à-dire l'extinction de « Dukkha ». **L'anéantissement complet de cette « soif »** est le remède à la souffrance et à la passion : il est une **libération** à l'égard de la chaîne des conditionnements.
- La quatrième Vérité concerne « **Marga** », c'est-à-dire la voie qui conduit à « Nirvana ». Cette voie a huit branches, qui consiste en un **détachement**, une discipline, un contrôle de soi, dans tous les domaines de la vie (pensée, parole, action, méditation...).

La morale bouddhiste est donc une morale du non-désir : il s'agit de ne laisser au désir aucune place en soi-même. Cette attitude ne conduit pas à une vie de tristesse, ni même d'ascétisme, mais de sérénité, d'absence de trouble, de contentement intérieur.

Texte 14 : L'existence du passionné, à jamais inassouvie, Platon (427-347 Avant J. C.)

Platon poursuit dans ce texte le dialogue entre Socrate et Calliclès (cf. texte n° 8). En réponse à son adversaire, Socrate s'évertue à disqualifier la position cynique de Calliclès. Après l'apologie des passions, le réquisitoire...

Socrate : Tu sais, en réalité, nous sommes morts. Je l'ai déjà entendu dire par des hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts, que notre corps est notre tombeau et qu'il existe un lieu dans l'âme, là où sont nos passions, un lieu ainsi fait qu'il se laisse influencer et balloter d'un côté et de l'autre. Eh bien, ce lieu de l'âme, un homme subtil, Sicilien ou Italien, je crois, qui exprime la chose sous la forme d'un mythe, en a modifié le nom. Étant donné que

ce lieu de l'âme dépend de ce qui peut sembler vrai et persuader, il l'a appelé passoire. Par ailleurs, des êtres irréfléchis, il affirme qu'ils n'ont pas été initiés. En effet, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, il dit que ce lieu de l'âme, siège des passions, est comme une passoire percée, parce qu'il ne peut rien contrôler ni rien retenir – il exprime ainsi l'impossibilité que ce lieu soit jamais rempli.

Tu vois, c'est donc tout le contraire de ce que tu dis, Calliclès. D'ailleurs, un sage fait remarquer que, de tous les êtres qui habitent l'Hadès, le monde des morts – là, il veut parler du monde invisible –, les plus malheureux seraient ceux qui, n'ayant pu être initiés, devraient à l'aide d'une écumoire apporter de l'eau dans une passoire percée. Avec cette écumoire, toujours d'après ce que disait l'homme qui m'a raconté tout cela, c'est l'âme que ce sage voulait désigner. Oui, il comparait l'âme de ces hommes à une écumoire, l'âme des êtres irréfléchis est donc comme une passoire, incapable de rien retenir à cause de son absence de foi et de sa capacité d'oubli.

Ce que je viens de te dire est, sans doute, assez étrange ; mais, pourtant, cela montre bien ce que je cherche à te faire comprendre. Je veux te convaincre, pour autant que j'en sois capable, de changer d'avis et de choisir, au lieu d'une vie dérégulée, que rien ne comble, une vie d'ordre, qui est contente de ce qu'elle a et qui s'en satisfait.

Eh bien, est-ce que je te convaincs de changer d'avis et d'aller jusqu'à dire que les hommes, dont la vie est ordonnée, sont plus heureux que ceux dont la vie est dérégulée ? Sinon, c'est que tu ne changeras pas d'avis, même si je te raconte toutes sortes d'histoires comme cela !

Calliclès : Tu l'as dit, Socrate, et très bien ! C'est vrai, je ne changerai pas d'avis !

Socrate : Bien. Allons donc, je vais te proposer une autre image, qui vient de la même école. En effet, regarde bien si ce que tu veux dire, quand tu parles de ces deux genres de vie, une vie d'ordre et une vie de dérèglement, ne ressemble pas à la situation suivante. Suppose qu'il y ait deux hommes qui possèdent, chacun, un grand nombre de tonneaux. Les tonneaux de l'un sont sains, remplis de vin, de miel, de

lait, et cet homme a encore bien d'autres tonneaux, remplis de toutes sortes de choses. Chaque tonneau est donc plein de ces denrées liquides qui sont rares, difficiles à recueillir et qu'on n'obtient qu'au terme de maints travaux pénibles. Mais, au moins, une fois que cet homme a rempli ses tonneaux, il n'a plus à y verser quoi que ce soit ni à s'occuper d'eux ; au contraire, quand il pense à ses tonneaux, il est tranquille. L'autre homme, quant à lui, serait aussi capable de se procurer ce genre de denrées, même si elles sont difficiles à recueillir, mais comme ses récipients sont percés et fêlés, il serait forcé de les remplir sans cesse, jour et nuit, en s'infligeant les plus pénibles peines. Alors, regarde bien, si ces deux hommes représentent chacun une manière de vivre, de laquelle des deux dis-tu qu'elle est la plus heureuse ? Est-ce la vie de l'homme déréglé ou celle de l'homme tempérant ? En te racontant cela, est-ce que je te convaincs d'admettre que la vie tempérante vaut mieux que la vie déréglée ? Est-ce que je ne te convaincs pas ?

Calliclès : Tu ne me convaincs pas, Socrate. Car l'homme dont tu parles, celui qui a fait le plein en lui-même et en ses tonneaux, n'a plus aucun plaisir, il a exactement le type d'existence dont je parlais tout à l'heure : il vit comme une pierre. S'il a fait le plein, il n'éprouve plus ni joie ni peine. Au contraire, la vie de plaisirs est celle où on verse et on reverse autant qu'on peut dans son tonneau !

Socrate : Mais alors, si on en verse beaucoup, il faut aussi qu'il y en ait beaucoup qui s'en aille, on doit donc avoir de bons gros trous, pour que tout puisse bien s'échapper !

Calliclès : Oui, parfaitement.

Socrate : Tu parles de la vie d'un pluvier, qui mange et fiente en même temps ! – non, ce n'est pas la vie d'un cadavre, même pas celle d'une pierre ! Mais dis-moi encore une chose : ce dont tu parles, c'est d'avoir faim et de manger quand on a faim, n'est-ce pas ?

Calliclès : Oui.

Socrate : Et aussi d'avoir soif, et de boire quand on a soif.

Calliclès : Oui, mais surtout ce dont je parle, c'est de vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir – voilà, c'est cela, la vie heureuse !

Socrate : C'est bien, très cher. Tu t'en tiens à ce que tu as dit d'abord, et tu ne ressens pas la moindre honte. Mais alors, il semble que moi non plus je n'aie pas à me sentir gêné ! – Aussi, pour commencer, réponds-moi : suppose que quelque chose démange, qu'on ait envie de se gratter, qu'on puisse se gratter autant qu'on veut et qu'on passe tout son temps à se gratter, est-ce là le bonheur de la vie ?

Calliclès : Que tu es extravagant, Socrate ! En fait, tu es un démagogue, un orateur de foule !

PLATON, *Gorgias* (IV^e siècle avant J. C), 493 a – 494 d, trad. Canto-Sperber, Éd. Garnier-Flammarion, 1987, pp. 231-234.

Pour mieux comprendre le texte

En virtuose de l'art du dialogue, Socrate va démontrer l'inanité des thèses de son interlocuteur, en en poussant la logique jusqu'à l'absurde, au point de les ridiculiser. Il emploie à cet effet trois images fort suggestives : le tonneau sans fond, les tonneaux percés, et la gale. Les deux premières métaphores soulignent **l'insatisfaction foncière et permanente de l'homme intempérant** ; la troisième conduit à la distinction nécessaire entre **bons et mauvais plaisirs**. Mais aucun de ces exemples ne parvient à convaincre Calliclès, qui préfère susciter en lui-même de nouvelles passions, afin de mieux les satisfaire plutôt que de se réjouir de leur apaisement. Les trois images expriment donc uniquement, en filigrane, la position de Socrate : le bonheur ne s'identifie pas au plaisir effréné, mais à la tempérance, à la modération et à la sagesse. Il implique donc la maîtrise de soi, et le domptage des passions.

Texte 15 : La passion assujettit l'âme au corps, Platon (427-347 Avant J. C.)

À la différence du texte précédent, celui-ci n'est pas un vrai dialogue, de type réfutatif, mais un exposé doctrinal de Socrate, auquel ses disciples ne font qu'acquiescer. Il s'agit des derniers entretiens du maître avec ses fidèles, Simmias et Cébès, au sujet des passions et de la mort.

« Tout plaisir et toute peine possèdent une manière de clou, avec quoi ils clouent l'âme au corps et la fichent en lui, faisant qu'ainsi elle a de la corporéité et qu'elle juge la vérité des choses d'après les affirmations même du corps. Du fait qu'en cela elle se conforme au corps en ses jugements et se complaît aux mêmes objets, il doit nécessairement, à ce que je crois, se produire en elle une conformité de tendances comme une conformité de culture ; elle est telle, par suite, que jamais elle ne parvient chez Hadès en état de pureté, mais toujours au contraire contaminée par le corps d'où elle est sortie. Le résultat, c'est qu'elle ne tarde pas à retomber dans un autre corps, où en quelque sorte elle s'ensemence et prend racine. En conséquence de quoi, elle est frustrée de tout droit à partager l'existence de ce qui est divin et, du même coup, pur et unique en sa forme.

– Ton langage, Socrate, dit Cébès, est la vérité même !

– Voilà donc, Cébès, pour quels motifs ceux qui sont à bon droit des amis du savoir sont prudents et courageux, non point pour les motifs qu'allègue la foule ; à moins que ce ne soit là ton avis ?

– Non, pas le mien, à coup sûr !

– Non, c'est bien vrai ! Tout au contraire, voici comment calculera sans doute une âme philosophique : elle n'ira pas s'imaginer que, l'affaire de la philosophie étant de la délier, la sienne puisse être, tandis que celle-ci la délie, de se livrer volontairement à la merci des plaisirs et des peines pour se remettre dans les chaînes, ni d'accomplir le labeur sans fin d'une Pénélope qui sur sa trame travaillerait au rebours de l'autre. Non ! mais elle met les passions au calme, elle s'attache aux pas du raisonnement et ne cesse d'être présente en lui ; elle prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, pour spectacle et aussi pour aliment, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre tant

que dure sa vie, et qu'elle doit en outre, après la fin de celle-ci, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère ! Puis donc que telle a été sa culture, il n'y a pas à craindre qu'elle ait peur, ni, puisque c'est à cela, Simmias et Cébès, qu'elle s'est employée, qu'elle redoute d'être éparpillée au moment où elle se sépare du corps, ou d'être dispersée au souffle des vents, ou d'être envolée et, une fois partie, de n'être plus rien nulle part ! »

PLATON, *Phédon* (IV^e siècle avant J. C), trad. L. Robin, © Les belles Lettres, 1949, pp. 45-47.

Pour mieux comprendre le texte

Socrate expose sa **vision dualiste de l'homme**, constitué d'une âme et d'un corps. Ces deux principes se séparent à la mort ; l'âme s'en va chez Hadès, le dieu qui règne sur le séjour des morts, avant de se réincarner. La mort constitue l'opportunité pour l'âme, enfin libérée du corps comme d'une prison, de contempler directement la vérité intelligible. Une fois immergée à nouveau dans le monde sensible, elle ne pourra plus guère que tenter de s'en souvenir au moyen de la Raison. C'est ce que fera l'« âme philosophique », en maîtrisant ses passions qui l'aveuglent. A l'inverse, l'âme du passionné cherchera à tout oublier dans les plaisirs du monde sensible. À l'image (inversée) de Pénélope, la femme d'Ulysse qui, selon « l'Odyssée » d'Homère, défaisait la nuit une toile qu'elle tissait le jour, l'âme du passionné emploie la vie sensible à retisser les chaînes d'illusion et d'ignorance dont l'avait libérée la contemplation de la vérité durant sa mort, entre deux vies.

Le statut de la passion est ici clairement dénoncé : elle assujettit l'âme au corps, et entrave son élévation, conçue comme une purification, vers le monde rationnel. Dans un autre dialogue de Platon, le *Phèdre*, Socrate emploie la métaphore d'un cocher conduisant deux chevaux : le cheval noir (la concupiscence), le cheval blanc (la générosité, l'amour). Quant au personnage du cocher, il symbolise la Raison. Selon son comportement et sa force, l'âme maîtrise sa propre vie ou abdique devant les passions.

Texte 16 : La passion est nuisible, Épicure (341-270 Avant J. C.)

Le texte qui suit est sans doute extrait d'une lettre adressée par Épicure à un jeune disciple. Le philosophe grec met en garde son élève contre les dangers de la passion amoureuse.

Je m'aperçois qu'une passion violente te pousse aux plaisirs de l'amour. Or, à condition que tu ne veuilles renverser les lois, ni ébranler ce qui est honnêtement établi par l'usage, ni affliger ton prochain, ni fatiguer ton corps, ni gaspiller les moyens nécessaires à l'existence, tu peux suivre ton impulsion à ta guise. Il est impossible de ne pas commettre une au moins de ces choses, car les plaisirs de l'amour ne nous ont jamais servi, il faut s'estimer heureux s'ils ne nous nuisent pas. [...]

Quand on n'a plus l'occasion de voir l'objet bien-aimé, quand les relations intimes et le commerce cessent, la passion amoureuse s'affaiblit.

ÉPICURE, *Maximes* (III^e siècle avant J. C), Maximes n° 51 + 18, trad. M. Solovine, in *Épicure et les épicuriens*, textes choisis par Jean Brun, PUF 1961, p. 156.

Pour mieux comprendre le texte

Épicure énumère **les conditions d'un désir légitime**, tant dans les domaines de la législation, des conventions sociales, de la morale, que de la santé et de l'économie. Mais il s'agit là d'une formule de rhétorique ; une telle somme d'exigences s'avère être une gageure, ou plutôt l'exposé des griefs d'Épicure envers les passions : puisqu'elles menacent au moins l'une de ces sphères, elles sont **non seulement inutiles, mais nuisibles**.

Dans d'autres textes, Épicure distingue parmi les plaisirs, ceux qui sont naturels et nécessaires (par exemple, manger à sa faim), ceux qui sont naturels mais non nécessaires (par exemple, manger alors que

l'on est rassasié), et enfin ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires (par exemple, recevoir des honneurs). Or, le sage recherche les premiers et méprise les autres. L'épicurisme est donc une morale du plaisir, mais dans les limites du simple besoin⁷ ; sa finalité est l'ataraxie (c'est-à-dire l'absence de troubles, la paix intérieure) ; sa méthode consiste à se contenter de peu, à ne désirer que ce qui est nécessaire, et à fuir tout ce qui peut stimuler des impulsions artificielles et excessives, comme nous y invite la fin de notre texte. Contrairement à une réputation infondée, la morale épicurienne est donc incompatible avec les passions.

Texte 17 : La spirale de la passion amoureuse, Lucrèce (97-55 Avant J. C.)

Lucrèce nous a déjà décrit les illusions qu'engendre la passion amoureuse (cf. texte n° 5). Il nous en expose ici un autre danger : son caractère insatiable.

Mais il faut fuir ces simulacres, il faut éloigner de soi tout ce qui peut alimenter l'amour, tourner ailleurs sa pensée, partager ses feux entre tous les objets indifféremment, sans les fixer sur un seul, sans se préparer, par une passion exclusive, des soucis et des tourments inévitables. L'amour est une plaie qui s'envenime et s'aigrit quand on l'entretient ; c'est une frénésie qui s'accroît, une maladie qui s'aggrave de jour en jour, si par de nouvelles blessures on ne fait diversion à la première, si l'on n'étouffe le mal dans son origine, en variant ses plaisirs pour faire prendre un nouveau cours aux transports de la passion.

Et en renonçant à l'amour, il s'en faut bien qu'on se prive de ses douceurs. On en recueille les fruits sans en sentir les peines. La volupté véritable et assurée est le partage des âmes raisonnables, et non de ces amants forcenés dont les ardeurs flottantes ne savent pas même, dans l'ivresse de la jouissance, sur quel charme fixer d'abord leurs mains et leurs regards ; ils serrent avec fureur l'objet de leurs

désirs ; ils le blessent ; leurs dents mêmes impriment souvent sur ses lèvres des baisers douloureux. C'est que leur plaisir n'est pas pur ; c'est qu'ils sont animés par des aiguillons secrets contre l'objet vague d'où leur est venue cette frénésie. Mais Vénus amortit la douleur au sein du plaisir, et répand sur les blessures le baume de la volupté.

En effet, les amants se flattent que le même corps qui allume leurs feux peut aussi les éteindre ; mais la nature s'y oppose : l'amour est l'unique désir que la jouissance ne fasse qu'enflammer de nouveau. La faim et la soif peuvent aisément s'apaiser, parce que les aliments et les boissons se distribuent dans nos membres et s'attachent à certaines parties de nous-mêmes. Mais un beau visage, un teint brillant, n'introduisent dans nos corps que des simulacres légers, qu'une espérance trompeuse emporte trop souvent dans les airs. Ainsi, pendant le sommeil, un homme dévoré par la soif cherche à se désaltérer, sans trouver une onde où s'éteigne l'ardeur de ses membres ; il présente ses lèvres aux simulacres des fontaines, il s'épuise inutilement, et meurt de soif au milieu du fleuve dont il croit s'abreuver : de même Vénus se joue des amants par des images illusoires ; la vue d'un beau corps n'est pas capable de les rassasier, et c'est en vain que sur ces membres délicats leurs mains errent irrésolues : elles n'en peuvent détacher aucune parcelle.

Lucrèce, *De Natura Rerum*, (1er siècle avant J. C), livre IV, trad. Lagrange-Blanchet, in *Épicure et les épicuriens*, textes choisis par Jean Brun, PUF, 1961, pp. 156-157.

Pour mieux comprendre le texte

La spécificité de la passion amoureuse, parmi toutes les passions, tient, selon Lucrèce, à son caractère irrépressible, à son **facteur d'emballement**. Y céder, ce n'est pas la satisfaire, mais la nourrir : le passionné se trouve entraîné dans une spirale. C'est pourquoi Lucrèce confère à la passion amoureuse un statut à part, caractérisé par la nocivité aiguë. Il l'explique partiellement par le recours à sa théorie des simulacres : ce sont de petites membranes, très légères, qui ont la forme de l'aspect de l'objet dont elles se détachent ; elles voltigent

dans les airs, et apparaissent aux humains, dans la veille comme dans le rêve. Ces visions incontrôlées suscitent et renforcent les passions, et les font resurgir dès qu'elles se trouvent apaisées. Elles suscitent, en effet, le désir de posséder l'objet représenté (des richesses, du pouvoir, une personne...) en fixant toutes les pensées et en captant toute l'attention du sujet. Un seul remède s'impose dès lors pour échapper à cette tourmente : la rupture immédiate avec tout objet susceptible de susciter une passion amoureuse, afin de ne pas faire le premier pas qui introduit fatalement le sujet au cœur de la spirale. À l'analyse (pseudoscientifique) du **fonctionnement de la passion**, Lucrèce ajoute une mise en garde et une **exhortation** pathétiques.

Texte 18 : Vaincre ses habitudes passionnelles, Épictète (50-130)

La morale stoïcienne a notamment été élaborée par un esclave, Épictète, et par un empereur romain, Marc Aurèle : elle est donc proposée à tout homme, quelle que soit sa condition. Le texte qui suit a une portée méthodologique : il expose la marche à suivre pour se libérer des passions.

Toute habitude et toute faculté se conserve et se fortifie par les actions correspondantes, celle de marcher par la marche, celle de courir par la course. Si tu veux être bon lecteur, lis ; bon écrivain, écris. Si tu passes trente jours sans lire, mais t'adonnes à une autre occupation, tu verras le résultat. De même, si tu restes couché dix jours, essaie après t'être levé de faire une course un peu longue, et tu verras comme tes jambes sont paresseuses. D'une façon générale, si tu veux bien faire une chose, prends l'habitude de la faire. Si tu ne veux pas la faire, ne la fais pas, mais accoutume-toi à en faire une autre plutôt que celle-là. Il en est aussi de même pour les états de l'âme. Quand tu te mets en colère, sache que ce n'est point ce seul mal qui t'est arrivé, mais que, de plus, tu as fortifié l'habitude et que tu as, pour ainsi dire, apporté des cotrets⁸ au feu. Quand tu as cédé à la passion charnelle, ne compte pas cette seule défaite, mais considère que tu as alimenté ton

incontinence, que tu l'as accrue. Il est impossible en effet, que, grâce aux actions correspondantes, les habitudes et les facultés ne viennent à naître, si elles n'existaient pas auparavant, ou ne se développent et ne prennent de la force.

C'est ainsi assurément que naissent encore les infirmités morales, comme l'exposent les philosophes. Lorsque, en effet, tu as été pris une fois par la cupidité de l'argent, si la raison a été appliquée de façon à nous faire prendre conscience du mal, la cupidité cesse et notre partie maîtresse est rétablie dans son état primitif. Que si tu n'appliques, au contraire, aucun remède, elle ne reviendra pas à sa première condition, mais excitée de nouveau par la représentation correspondante, elle s'embrasera à la flamme de la cupidité plus vite qu'auparavant. Et si cela se reproduit de façon continue, un cal⁹ finit par se former, et l'infirmité fortifie l'avarice. Celui qui a eu la fièvre, une fois rétabli, ne se trouve plus dans le même état qu'avant son accès, à moins qu'il n'ait été complètement guéri. Voilà bien aussi ce qui arrive pour les affections de l'âme. Des traces et des meurtrissures subsistent en elle ; si on ne les efface parfaitement, aux premiers coups reçus au même endroit, ce ne sont plus des meurtrissures, mais des plaies qui se forment. Veux-tu ne plus être irascible ? Ne donne pas d'aliment à ton habitude : ne lui jette rien en pâture qui puisse la faire croître. Apaise la première manifestation et compte les jours où tu ne t'es pas mis en colère : « J'avais l'habitude de me mettre en colère tous les jours ; maintenant c'est tous les deux jours, puis tous les trois, puis tous les quatre ». Et si tu te contiens durant trente jours, offre un sacrifice à Dieu. L'habitude est affaiblie la première fois, puis elle est complètement détruite. « Aujourd'hui, je ne me suis pas laissé aller à la tristesse, ni le jour suivant, ni successivement pendant deux et trois mois ; mais je me tenais sur mes gardes quand se présentaient quelques sujets d'irritation ». Sache que cela va très bien pour toi.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, (2^e siècle après J. C), trad. J. Souilhé, © Les belles Lettres, livre 2, 1949, pp. 75-76.

Pour mieux comprendre le texte

Les comportements comme les états de l'âme obéissent au même mécanisme : ils s'entretiennent et se renforcent par l'habitude. De ce constat, Epictète déduit une maxime : pour se libérer des passions, il faut **combattre l'habitude passionnelle** ; face à la puissance de l'habitude, il faut renoncer au premier pas (qu'il s'agisse d'une action ou même d'une simple représentation).

Epictète exhorte même ses lecteurs à renverser la situation courante, et à utiliser la loi de l'habitude contre les passions : le renoncement s'affermira lui-même au moyen de l'habitude du renoncement. Ici aussi, c'est le premier pas qui compte, puis la constance. Cette appropriation de la dynamique de l'habitude, exige cependant, à la différence du mouvement de l'habitude passionnelle, **effort et vigilance** : la passion est un relâchement passif de l'âme, le renoncement une activité, l'effet d'une volonté.

La morale stoïcienne se construit sur la distinction entre **ce qui ne dépend pas de nous** (la santé, la richesse, l'opinion des autres, les honneurs...) et **ce qui dépend de nous** (la croyance, la tendance, le désir, le refus). Nous libérer de tous nos troubles consiste à renoncer à ce qui ne dépend pas de nous, en agissant sur ce qui dépend de nous : en faisant un bon usage de nos représentations. « Il ne faut pas demander que les événements arrivent comme tu le veux », écrit Epictète dans son *manuel*¹⁰, « mais il faut les vouloir comme ils arrivent ». Car « **vouloir une chose qui ne peut arriver, c'est là la source des passions**¹¹ ». D'où la maxime qui résume l'ensemble de ces préceptes : « **Supporte et abstiens-toi** ». Bien que partant d'un principe différent (le renoncement à ce qui ne dépend pas de nous, et non pas la recherche du plaisir naturel et nécessaire), la finalité de la morale stoïcienne rejoint celle d'Épicure (*cf.* texte n° 15) : c'est l'**ataraxie** (l'absence de troubles, la paix intérieure).

Texte 19 : Les passions à l'origine des conflits, Saint Jacques, (1^{er} siècle après J. -

C.)

L'épître de saint Jacques constitue l'un des livres du Nouveau Testament. Destinée aux communautés chrétiennes du premier siècle, elle aborde les différents problèmes de leur vie quotidienne, et exhorte ses lecteurs à se soumettre aux principes éthiques de la religion naissante.

D'où viennent les luttes, et d'où viennent les querelles parmi vous ? N'est-ce pas de vos passions qui combattent dans vos membres ? Vous convoitez, et vous ne possédez pas ; vous êtes meurtriers et envieux, et vous ne pouvez pas obtenir ; vous avez des querelles et des luttes, et vous ne possédez pas, parce que vous ne demandez pas. Vous demandez, et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, dans le but de satisfaire vos passions. Adultères que vous êtes ! ne savez-vous pas que l'amour du monde est inimitié contre Dieu ? Celui donc qui veut être ami du monde se rend ennemi de Dieu. Croyez-vous que l'Écriture parle en vain ? C'est avec jalousie que Dieu chérit l'esprit qu'il a fait habiter en nous. Il accorde, au contraire, une grâce plus excellente ; c'est pourquoi l'Écriture dit : « Dieu résiste aux orgueilleux, mais il fait grâce aux humbles ».

Soumettez-vous donc à Dieu ; résistez au diable, et il fuira loin de vous. Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs ; purifiez vos cœurs, hommes irrésolus. Sentez votre misère ; soyez dans le deuil et dans les larmes ; que votre rire se change en deuil, et votre joie en tristesse. Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera.

SAINT JACQUES, *Épître* (premier siècle après J.-C), « *Épître de saint Jacques* », chapitre 4, versets 1 à 10, in *La sainte Bible*, trad. L. Segond, 1910, pp. 1232-1233.

Pour mieux comprendre le texte

L'auteur identifie **l'origine des conflits** interpersonnels aux passions internes à chaque personne. Et ces passions doivent être

comprises, dans une conception dualiste, comme « amour du monde » et donc « inimitié contre Dieu ». Les passions sont ainsi moins assimilées à la convoitise, au meurtre, ou à l'adultère (simple énumération d'exemples), qu'à la **rupture des relations de l'homme d'avec Dieu**, rupture qui définit le péché. Ainsi, si le croyant désire sans prier, ou en priant « mal » (par esprit de convoitise et non par obéissance à Dieu), il est en état de péché. Contre la théonomie (soumission à la loi de Dieu), il opte pour l'autonomie humaine (l'homme se suffit à lui-même : il suit sa propre loi).

L'auteur soutient sa position davantage par référence aux paroles saintes de l'Ancien Testament, qu'il cite, que par une argumentation rationnelle : il se situe dans une démarche de **foi**. Sa conclusion est d'ordre parénétiq ue : elle adopte un mode d'exhortation à la purification et à la piété ; et elle s'appuie sur la promesse (classique en théologie chrétienne) du renversement eschatologique : les souffrances actuelles des croyants se transformeront, à la fin des temps, en béatitude éternelle.

Ce texte expose **une conception religieuse des passions**, envisagées comme attitudes d'**impiété**, d'**insoumission à la loi divine**. Elle nourrit l'héritage judéo-chrétien qu'assument, parmi d'autres héritages, la civilisation moderne et sa réflexion philosophique.

Texte 20 : Les passions conduisent à la guerre, Alain (1868-1951)

Très marqué par la guerre de 1914-1918, le philosophe Emile Chartier, dit Alain, écrit ce texte alors que le second conflit mondial fait rage. Il présente la guerre comme le but ultime vers lequel tendent toutes les passions.

Chacun s'est livré à des actes de guerre, même contre des choses, et souvent pour des causes bien petites. Je veux que le lecteur examine avec attention l'ordinaire de la vie ; il découvrira les effets de ces

passions nouées. Presque tous vivent sans gymnastique ; leur vie est pleine de contrainte, de raideur et de timidité. Les égards de société, dans la fausse politesse, consistent en beaucoup d'actions retenues et contrariées ; le tremblement, la rougeur, les vagues chaudes qui marquent les migrations du sang, sont les signes de cet état de paix armée, qui s'exaspère en effort contre soi. L'imagination suit le même cours, et va d'elle-même à délivrer les muscles. C'est ainsi qu'une pensée mal réglée tombe si aisément dans les solutions de la force. Plus d'un homme, et dans tous les camps, médite ainsi sur le chemin de la guerre. Le droit veut des prisons, des gibets et des coups de fusil. De là des maux sans fin. Le pire des maux est peut-être que la justice se fasse par la force, car cela fait haïr la justice, ou l'aimer mal. En quoi il n'y a pourtant qu'un mauvais mélange. Car la pensée affirme le droit, et ne cède jamais là ; et le corps a besoin d'action aussi ; ainsi il y a des lueurs dans cette nuit ; et la fureur éclaire le devoir de penser. Ne dors point, dit la passion, avant que la justice soit vengée ; mais il faut dormir d'abord. [...]

La guerre est la fin de toutes les passions, et comme leur délivrance. Aussi elles vont toutes là. Chacune n'attend que l'occasion. Ce n'est point un état de paix véritable que celui où l'amant veut punir l'infidèle, et le riche le pauvre, et le pauvre le riche, et l'injuste le juste, et le juste l'injuste. La pensée n'a plus alors que des aiguillons ; mauvais sommeil. Ainsi les causes naturelles ont jeté dans la guerre les ennemis de la guerre aussi. Ces pensées ne pouvaient se terminer que par un grand mouvement et une colère libre. Il n'est donc pas besoin de supposer que les gouvernants pensent à la guerre comme à une solution, ou pour faire tuer les tapageurs, comme Voltaire dirait. La guerre n'est pas une solution ; elle est la solution. Le jaloux tue avec joie ; l'horreur ne vient qu'ensuite.

Telle est la matière de guerre ; si l'on voulait traiter des formes, un livre suffirait à peine. Mais qui n'aperçoit la puissance de cette passion collective, où toutes les colères, de l'ambition, de la maladie, de l'âge, s'expriment si bien, avec l'approbation et la gloire ? Qui ne voit aussi comment l'imitation et la pudeur y jettent la meilleure jeunesse, et

comment les passions précoces y jettent la pire encore mieux ? Enfin, comment le vieil art des recruteurs, toujours adapté aux circonstances, dissimule mieux que jamais la contrainte et sourit plus longtemps aux recrues ? Surtout l'idée fataliste est plus puissante encore ici peut-être que dans toutes les autres passions, par la fureur des prophètes, et par leur pouvoir aussi sur les faits, car notre malheur veut que ceux qui annoncent soient aussi ceux qui décident.

ALAIN, *Éléments de philosophie* (1941), Coll. « Idées », (c) Éd. Gallimard, 1941, pp. 287-279.

Pour mieux comprendre le texte

Alain s'intéresse ici aux **conséquences des passions** ; dans un autre texte (*Éléments de philosophie*, coll. « Idées », Gallimard, 1941, pp. 259-262), il en révélera **les origines : l'ennui** (c'est-à-dire le dégoût de toute autre chose), et **l'imagination** (c'est-à-dire la perception fautive). Les passions conduisent dans un premier temps à l'agressivité contenue, réprimée, contre soi-même, puis contre les autres : c'est la « **paix armée** », que l'on appellera plus tard, transposée au plan des relations internationales, la « guerre froide ». Cette transposition ne tarde d'ailleurs pas à se réaliser, et enfin – dernier stade – la guerre devient « chaude », c'est-à-dire réelle, effective. Alain décrit cet enchaînement apparemment inéluctable vers ce qu'il nomme, non sans un brin de sarcasme, « la solution ». Toutes les passions (colère, ambition..., fatalisme !) semblent s'y résoudre.

Mais les convictions pacifistes de l'auteur s'affirment à toutes les lignes : les passions belliqueuses (« polémogènes », pourrait-on dire, si l'on osait ce néologisme, c'est-à-dire « sources de guerre ») mènent à « l'horreur », pour « notre malheur ». Par conséquent, la condamnation de la guerre passe par un réquisitoire contre les passions qui l'engendrent. Et Alain leur opposera un seul remède : **la philosophie, unique recours** susceptible de nous faire connaître, et donc endiguer nos propres passions.

4. Comprendre les passions

Prétendre à une « compréhension » des passions, ce peut être entreprendre une analyse objective des mécanismes du phénomène passionnel, sans porter à son encontre aucun jugement éthique (par opposition à une approche « normative »), ou bien chercher à connaître de l'intérieur l'expérience de la passion, faire preuve à son égard d'une certaine connivence, et finalement éprouver envers elle une relative sympathie (par opposition à une approche froidement « explicative »). Les auteurs dont nous allons lire les textes dans cette dernière partie oscilleront entre ces deux acceptions du terme « compréhension », quitte à les assumer successivement, comme c'est le cas du philosophe Georges Bataille (*cf.* texte 24) et du neurophysiologiste Jean-Didier Vincent (*cf.* texte 25)

La difficulté d'un regard purement impartial porté sur les passions, tient au fait que cet objet ne ressort pas seulement aux sciences de la nature et de la vie, comme la neurophysiologie, mais également aux « sciences de l'esprit », aux sciences humaines, comme la psychologie. C'est précisément pour distinguer les principes méthodologiques de ces deux branches du savoir que le philosophe allemand Dilthey, à la fin du XIX^e siècle, opposa l'« explication » à la « compréhension ». Les « sciences de l'esprit » ne peuvent être proprement « positives », c'est-à-dire décrire objectivement des comportements humains à l'instar de faits bruts du monde inerte ou de la vie animale : le sujet observateur, en effet, ne peut être suffisamment détaché de l'objet dont il partage la condition. De ce point de vue, les sciences humaines ont partie liée avec la philosophie. Ainsi lorsque Kant pose ces quatre questions : « Qu'est-ce que l'homme ? », « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? », il est clair qu'aucune doctrine arrêtée n'est susceptible de clore de tels débats.

« Comprendre » un objet tel la passion, c'est donc en dégager les sens, se livrer à son **interprétation**. C'est pourquoi les « sciences de l'esprit » et la philosophie s'appuient sur l'herméneutique, l'art d'interpréter le sens d'un texte, d'un comportement, ou d'une existence. Dire que la passion exprime une participation à la mort et à la résurrection du Christ (*cf.* texte 21), une inadéquation entre l'homme et la totalité du monde (*cf.* texte 22), un refus du temps et un désir d'éternité (*cf.* texte 23), une nostalgie de la continuité perdue (*cf.* texte 24), ou une volonté d'autonomie et de communication entre les êtres (*cf.* texte 25), c'est faire œuvre d'interprétation. D'autres compréhensions des sens ont été, et seront à l'avenir proposées : le débat sur les passions reste, bien entendu, ouvert. Il ne saurait en aller autrement d'un phénomène aussi profondément humain, qui hante depuis toujours la conscience des hommes, tout en exacerbant leur aspiration à affirmer, au-delà des contraintes spatio-temporelles et des conventions sociales, l'identité même de leur être.

Texte 21 : La Passion du Christ, B. Pascal (1623-1662)

Au terme de sa vie, et soumis aux affres de la maladie qui l'assailliront quatre années durant, Blaise Pascal s'interroge sur le sens de sa souffrance, qu'il associe ici intimement à la « Passion » du Christ.

Faites donc, Seigneur, que tel que je sois je me conforme à votre volonté ; et qu'étant malade comme je suis, je vous glorifie dans mes souffrances. Sans elles je ne puis arriver à la gloire ; et vous-même, mon Sauveur, n'y avez voulu parvenir que par elles.

C'est par les marques de vos souffrances que vous avez été reconnu de vos disciples ; et c'est par les souffrances que vous reconnaissez aussi ceux qui sont vos disciples. Reconnaissez-moi donc pour votre disciple dans les maux que j'endure et dans mon corps et dans mon esprit pour les offenses que j'ai commises. Et, parce que rien n'est agréable à Dieu s'il ne lui est offert par vous, unissez ma volonté à la vôtre, et mes

douleurs à celles que vous avez souffertes. Faites que les miennes deviennent les vôtres. Unissez-moi à vous ; remplissez-moi de vous et de votre Esprit-Saint. Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y porter mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre Corps¹² ; afin qu'étant plein de vous ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur ; et qu'ainsi, ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de la gloire qu'elles vous ont acquises, dans laquelle vous vivez avec le Père et le Saint-Esprit, par tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Blaise Pascal, « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies » (1662), in *Œuvres Complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Le Seuil, 1963, p. 365.

Pour mieux comprendre le texte

Lorsqu'il désigne l'ensemble des épreuves endurées par Jésus-Christ jusqu'à son supplice et sa mort, le terme « Passion » (avec une majuscule) ne recoupe que très partiellement le champ sémantique du vocable courant de « passion » (par exemple tel qu'il est employé dans l'autre texte de Pascal : le texte 2). Dans une perspective spécifiquement chrétienne, la « Passion du Christ » concerne les souffrances réellement vécues dans sa chair par Jésus (puisque'il est véritablement homme), mais assumées comme sacrifice pour le Salut de l'humanité (puisque'il est aussi vrai Dieu). L'agonie du Christ, le vendredi saint, ne prend son sens qu'à la lumière de sa résurrection le dimanche de Pâques : il s'affirme alors comme vainqueur de la mort.

Selon une certaine interprétation chrétienne, qui est celle de Pascal mais qui est étrangère par exemple à la Réforme protestante, **la « Passion » de Jésus Christ doit se prolonger et s'achever** tout au long de l'Histoire **dans les souffrances des fidèles** (qui sont représentés comme les « membres » dont le Christ est le « corps »).

La vie chrétienne est ainsi conçue comme un « chemin de croix » que chacun est appelé à parcourir en « portant sa croix ». L'expérience de l'épreuve (comme la maladie physique ou le tourment intérieur), passage obligé de la condition du croyant, se trouve donc investi d'une signification à la fois **mystique** et **sotériologique** : elle permet de se rapprocher de Dieu, dans la souffrance présente comme dans la gloire future, et d'assurer son Salut.

Texte 22 : La passion, une affection confuse, B. De Spinoza (1632-1677)

Qu'est-ce qu'une passion ? Spinoza s'efforce de répondre à cette question en situant la passion parmi les phénomènes qui nous affectent, c'est-à-dire dont nous ne sommes que partiellement la cause.

I – J'appelle cause adéquate celle dont on peut percevoir l'effet clairement et distinctement par elle-même ; j'appelle cause inadéquate ou partielle celle dont on ne peut connaître l'effet par elle seule.

II – Je dis que nous sommes actifs, quand, en nous ou hors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (définition précédente) quand, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui se peut par elle seule connaître clairement et distinctement. Au contraire, je dis que nous sommes passifs quand il se fait en nous quelque chose ou qu'il suit de notre nature quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partiellement.

III – J'entends par Affections les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections.

Quand nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends donc par affection une action ; dans les autres cas, une passion.

Baruch de SPINOZA, *Éthique* (1677), trad. Ch. Appuhn, libr. Garnier, Éd. Flammarion, 1934, pp. 244-245.

Pour mieux comprendre le texte

Définir la passion, c'est, pour Spinoza, comprendre les rapports de l'homme à son âme, à son corps et au monde. La passion est un phénomène qui **nous affecte**, dont **notre âme et notre corps pâtissent**, parce que nous ne pouvons en discerner l'origine **clairement et distinctement** (c'est-à-dire avec évidence). En d'autres termes, la passion se manifeste par des idées confuses sur elle-même. Plus précisément, elle résulte d'un décalage (une « inadéquation ») entre l'homme et la totalité du monde (que Spinoza identifie à Dieu) : la passion est un refus de l'ordre naturel des événements, des enchaînements inéluctables qui nous déterminent. Ainsi, par exemple, l'homme qui s'emporte contre une situation donnée (la perte d'un objet auquel il tenait, la mauvaise conduite d'une autre personne, l'échec d'une ambition, etc.) ne le fait que par ignorance de la chaîne des causes et des effets qui ont nécessairement conduit à cette situation. Il subit le monde corporel sans ramener ce qui lui arrive à Dieu (c'est-à-dire à l'ordre global de la nature).

Cette conception des passions nous amène à poser la question suivante : **pouvons-nous y échapper, et comment ?** C'est la connaissance rationnelle et l'acceptation de la nécessité naturelle qui nous permettent de désamorcer les passions, de les rendre inoffensives : une passion pensée comme telle, un sentiment dont nous nous formons une idée claire et distincte, cesse d'être une passion. La Raison permet de connaître la passion, et par là même de s'en libérer pour mieux adhérer à la nécessité. Tel est le paradoxe de l'éthique de Spinoza : la libération, c'est le renoncement à l'illusion du libre arbitre.

Texte 23 : La passion, un refus du temps, F. Alquié (1906-1985)

Ferdinand Alquié définit la passion comme une forme du désir d'éternité par lequel, fondamentalement, tout être humain est mû.

Orientée vers le passé, remplie par son image, la conscience du passionné devient incapable de percevoir le présent : elle ne peut le saisir qu'en le confondant avec le passé auquel elle retourne, elle n'en retient que ce qui lui permet de revenir à ce passé, ce qui le signifie, ce qui le symbolise : encore signes et symboles ne sont-ils pas ici perçus comme tels, mais confondus avec ce qu'ils désignent. L'erreur de la passion est semblable à celle où risque de nous mener toute connaissance par signes, où nous conduit souvent le langage : le signe est pris pour la chose elle-même : telle est la source des idolâtries, du culte des mots, de l'adoration des images, aveuglements semblables à ceux de nos plus communes passions. Aussi celui qui observe du dehors le passionné ne peut-il parvenir à comprendre ses jugements de valeur ou son comportement : il est toujours frappé par la disproportion qu'il remarque entre la puissance du sentiment et l'insignifiance de l'objet qui le semble inspirer, il essaie souvent, non sans naïveté, de redresser par des discours relatifs aux qualités réelles de l'objet présent les erreurs d'une logique amoureuse ou d'une crainte injustifiée. Mais on ne saurait guérir une phobie en répétant au malade que l'objet qu'il redoute ne présente nul danger, la crainte ressentie n'étant en réalité pas causée par cet objet, mais par celui qu'il symbolise, et qui fut effectivement redoutable, ou désiré avec culpabilité. De même, il est vain de vouloir détruire un amour en mettant en lumière la banalité de l'objet aimé, car la lumière dont le passionné éclaire cet objet est d'une autre qualité que celle qu'une impersonnelle raison projette sur lui : cette lumière émane de l'enfance du passionné lui-même, elle donne à tout ce qu'il voit la couleur de ses souvenirs. « Prenez mes yeux », nous dit l'amant. Et seuls ses yeux peuvent en effet apercevoir la beauté qu'ils contemplent, la source de cette beauté n'étant pas dans l'objet contemplé, mais dans la mémoire de leurs regards. L'erreur du passionné consiste donc moins dans la surestimation de l'objet actuel de sa passion que dans la confusion de cet objet et de l'objet passé qui lui confère son prestige. Ce dernier objet ne pouvant être aperçu par un autre que par lui-

même, puisqu'il ne vit que dans son souvenir, le passionné a l'impression de n'être pas compris, sourit des discours qu'on lui tient, estime qu'à lui seul sont révélées des splendeurs que les autres ignorent. En quoi il ne se trompe pas tout à fait. Son erreur est seulement de croire que les beautés qui l'émeuvent et les dangers qu'il redoute sont dans l'être où il les croit apercevoir. En vérité, l'authentique objet de sa passion n'est pas au monde, il n'est pas là et ne peut pas être là, il est passé. Mais le passionné ne sait pas le penser comme tel : aussi ne peut-il se résoudre à ne le chercher plus.

Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (1943), Coll. « Quadrige », PUF, 1983, pp. 59-60.

Pour mieux comprendre le texte

La problématique de la passion est ici posée dans **son rapport au temps** : en cherchant à faire perdurer le passé dans le présent, elle veut abolir la fuite du temps et **instaurer le régime de l'éternité**. La passion amoureuse est l'amour d'un être passé qu'elle confond avec ses substituts actuels. En ce sens, l'être passionné se singularise par **la méconnaissance de son objet** : il ne peut distinguer l'objet de sa passion tel qu'il est réellement aujourd'hui, de ce qu'il a été mais n'est plus à présent. Les marques qui témoignent de ce passé (une photographie, par exemple) se substituent à la réalité actuelle.

Cette analyse permet à Alquié d'expliquer **les malentendus** qui s'instaurent inévitablement entre le passionné et une autre personne, bénéficiant d'un statut de neutralité : ils ne discernent pas, de l'objet, la même apparence ; même en adoptant le même angle de vue, ils ne « voient » pas le même objet. Ce sont deux regards, deux logiques qui entrent en conflit.

Alquié en conclura que l'objet de la passion n'est qu'accidentel, que celle-ci n'est en fait qu'un amour de soi-même, issu de l'égoïsme. Et si le véritable amour est l'oubli de soi afin de faire le bien à venir de l'être aimé, la passion, tournée vers soi et vers le passé, s'avère être un obstacle à tout amour authentique.

Texte 24 : « Ce cœur que la solitude étrangle », G. Bataille (1897-1962)

Georges Bataille cherche à comprendre la passion amoureuse, en déchiffrant ce qu'elle exprime en profondeur : une révolte et une lutte contre les ruptures qui dissocient les êtres.

À la base, la passion des amants prolonge dans le domaine de la sympathie morale la fusion des corps entre eux. Elle la prolonge ou elle en est l'introduction. Mais pour celui qui l'éprouve, la passion peut avoir un sens plus violent que le désir des corps. Jamais nous ne devons oublier qu'en dépit des promesses de félicité qui l'accompagnent, elle introduit d'abord le trouble et le dérangement. La passion heureuse elle-même engage un désordre si violent que le bonheur dont il s'agit, avant d'être un bonheur dont il est possible de jouir, est si grand qu'il est comparable à son contraire, à la souffrance. Son essence est la substitution d'une continuité merveilleuse entre deux êtres à leur discontinuité persistante. Mais cette continuité est surtout sensible dans l'angoisse, dans la mesure où elle est inaccessible, dans la mesure où elle est recherchée dans l'impuissance et le tremblement. Un bonheur calme où l'emporte un sentiment de sécurité n'a de sens que l'apaisement de la longue souffrance qui l'a précédé. Car il y a, pour les amants, plus de chance de ne pouvoir longuement se rencontrer que de jouir d'une contemplation éperdue de la continuité intime qui les unit.

Les chances de souffrir sont d'autant plus grandes que seule la souffrance révèle l'entière signification de l'être aimé. La possession de l'être aimé ne signifie pas la mort, au contraire, mais la mort est engagée dans sa recherche. Si l'amant ne peut posséder l'être aimé, il pense parfois à le tuer : souvent il aimerait mieux le tuer que le perdre. Il désire en d'autres cas sa propre mort. Ce qui est en jeu dans cette furie est le sentiment d'une continuité possible aperçue dans l'être aimé. Il semble à l'amant que seul l'être aimé – cela tient à des correspondances difficiles à définir, ajoutant à la possibilité d'union sensuelle celle de l'union des cœurs, – il semble à l'amant que seul

l'être aimé peut en ce monde réaliser ce qu'interdisent nos limites, la pleine confusion de deux êtres, la continuité de deux êtres discontinus. La passion nous engage ainsi dans la souffrance, puisqu'elle est, au fond, la recherche d'un impossible et, superficiellement, toujours celle d'un accord dépendant de conditions aléatoires. Cependant, elle promet à la souffrance fondamentale une issue. Nous souffrons de notre isolement dans l'individualité discontinue. La passion nous répète sans cesse : si tu possédais l'être aimé, ce cœur que la solitude étrangle formerait un seul cœur avec celui de l'être aimé. Du moins en partie, cette promesse est illusoire. Mais dans la passion, l'image de cette fusion prend corps, parfois de différente façon pour chacun des amants, avec une folle intensité. Au-delà de son image, de son projet, la fusion précaire réservant la survie de l'égoïsme individuel peut d'ailleurs entrer dans la réalité. Il n'importe : de cette fusion précaire en même temps profonde, le plus souvent la souffrance – la menace d'une séparation – doit maintenir la pleine conscience.

Georges BATAILLE, *L'érotisme* (1957), 10-18, U. G. E., 1965, pp. 24-25.

Pour mieux comprendre le texte

Nous sommes des êtres distincts les uns des autres, des individus qui vivons et mourrons isolément, mais nous avons la nostalgie d'une **continuité perdue**. Et c'est cette nostalgie qui, selon Bataille, commande la passion amoureuse : elle est un effort douloureux pour remplacer l'individualité discontinue par le sentiment d'une continuité profonde (mais cela reste un sentiment, une « image », un fantasme). L'union des amants tend donc désespérément à la fusion, à l'abolition des limites entre les êtres. C'est pourquoi la passion amoureuse frôle et appelle la mort, désir de meurtre ou suicide : **la mort** est le seul vrai **retour à la continuité de l'être**.

Bataille envisage la passion amoureuse comme **l'une des trois formes de l'érotisme** : elle est « l'érotisme des cœurs », distincte mais liée à « l'érotisme des corps » (l'amour charnel) et à « l'érotisme sacré » (l'expérience mystique). Malgré l'abîme qui peut sembler

séparer les deux premières de celle-ci, les trois formes doivent être rapprochées, car elles obéissent aux mêmes principes : la volonté de rupture de la discontinuité individuelle, au moyen de l'union (soit corporelle, soit passionnelle, soit spirituelle) avec un autre être (soit humain, soit divin) ; et, par voie de conséquence, leur commune proximité avec la mort. C'est pourquoi Bataille les associe étroitement dans son approche de l'unité de l'esprit humain, et peut affirmer que **la profondeur de la passion est religieuse.**

Texte 25 : La passion, un outil pour s'adapter et communiquer, J. -D. Vincent

Professeur de neurophysiologie, Jean-Didier Vincent propose une approche scientifique des passions, qui se voudrait dégagée de toute position éthique partisane : il se cantonne à l'énoncé de données biologiques, observables en laboratoire. Son étude n'en contribue pas moins au débat philosophique.

Même un être unicellulaire possède un certain degré de liberté entre les récepteurs de l'information à la surface de la cellule et les effecteurs situés à l'intérieur. L'évolution des espèces consiste en un accroissement progressif du nombre des intermédiaires entre les informations venues du monde et les effecteurs responsables des actions. Le degré de liberté de l'animal augmente avec le nombre de ces intermédiaires. Mais c'est parce que l'élément liquidien et les substances qu'il transporte introduisent une solution de continuité dans l'organisation des cellules, que cette liberté est possible. Notre approche des passions sera donc précédée d'une étude des humeurs, c'est-à-dire des milieux liquidiens de l'organisme et des substances qui, en leur sein, permettent la communication.

Nous traiterons ainsi de ce que l'on appelle la constance du milieu intérieur. Le milieu intérieur est censé reconstituer autour des cellules les caractéristiques du milieu marin originel. Selon le principe de l'homéostasie¹³, tout écart à la norme se traduit par la mise en jeu de

mécanismes tendant à ramener la grandeur perturbée à sa dimension initiale. Dans ces conditions, les passions ne seraient qu'un rappel à la norme, une sorte de névrose du normal ; ce dernier serait *un immobile référentiel fictif*¹⁴. En réalité, derrière l'impassibilité du milieu intérieur se cache un imbroglio de fausses constantes, toutes plus ou moins interdépendantes et chacune variable d'une espèce à l'autre, d'un individu à l'autre et au sein du même, selon le temps et les circonstances. On conçoit le volant d'inertie que peut offrir la perpétuelle agitation des humeurs du milieu intérieur à ! a souplesse opérationnelle du système nerveux ; le cerveau exposé à un tel remue-ménage ne risque-t-il pas d'en être la victime (y laisser son âme ?). Pour s'en protéger, il a la possibilité d'organiser lui-même son désordre. Le cerveau-glande, par ses multiples sécrétions de neuro-hormones, se révèle grand maître des humeurs. Au même titre que le cerveau-machine, le cerveau humoral subit et agit, à la fois victime passionnée et ordinateur de sa propre passion.

Une autre protection du cerveau est l'existence d'une barrière de sang et de méninges qui isole le milieu cérébral du reste du milieu intérieur ; une barrière percée de portes, voies de passage à des informations sélectives. Mais, en se repliant sur ses murs, le cerveau a entraîné avec lui les éléments du désordre périphérique. A côté de l'organisation rigoureuse des neurones en réseaux milliardaires de connections synaptiques, on peut soupçonner à l'intérieur du cerveau un double jeu de sécrétions hormonales modulant au gré d'humeurs diffuses le fonctionnement des grands ensembles neuronaux.

Loin d'asservir l'homme, on voit bien que les passions participent à son affranchissement des contraintes du milieu. Retrouvant en cela la tradition des philosophes du XVII^e siècle, nous étudierons en dernier lieu le bon usage des passions qui traduit leur valeur adaptative. Descartes proclame dans l'article 211 des « Passions de l'âme » « [...] qu'elles sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage ou leur excès ». Loin de constituer une maladie, les passions, pourvu qu'elles demeurent, comme le dit Aristote, dans une « excellente moyenne », sont le propre de la vertu.

Bien plus, de même qu'elles constituent la base de l'expérience de l'être, elles sont aussi la source de la communication entre les êtres.

Jean-Didier VINCENT, *Biologie des passions*, © Éd. Odile Jacob, 1986, pp. 15-16.

Pour mieux comprendre le texte

En se fondant sur une physiologie du passionnel, et sur l'aura de sérieux et de rigueur dont bénéficie toute démarche scientifique, Jean-Didier Vincent entend démontrer que **l'homme n'est pas esclave de ses passions.**

Les passions doivent être comprises dans le cadre de la loi **d'homéostasie** : lorsqu'un organisme vivant est menacé par une agression externe, les diverses constantes physiologiques ont tendance à se stabiliser. Mais ce mécanisme ne peut se mettre en marche que si **le cerveau produit des humeurs** (substances liquides) ou des **neurohormones** (substances chimiques composées de cellules nerveuses). Un tel processus conduit l'organisme vers un équilibre mieux ajusté à la nouvelle situation. Ce faisant, il émet et réceptionne des informations. Les passions sont donc l'expression de **ce phénomène de défense** à l'égard des perturbations déclenchées par le milieu. Elles témoignent de la remarquable **faculté d'adaptation** de l'être humain, et de **sa vocation foncière à communiquer.**

C'est en ce sens que le détour par la neurophysiologie permet d'éclairer la réflexion philosophique : il suggère un renouvellement de notre **anthropologie** (c'est-à-dire de l'étude de l'Homme dans sa globalité). Il enrichit notamment le débat sur notre **liberté.**

Sujets analysés

Nous proposons ici deux sujets de dissertation relatifs à la question des passions. Chaque sujet renvoie à différents problèmes abordés dans les chapitres de ce livre, et, à chaque fois, les textes et les commentaires qui peuvent aider à le traiter sont indiqués.

Premier sujet : Peut-on dire que les passions sont toutes bonnes ?

- Problème : La question ici posée est celle de la portée éthique des passions, et de la pertinence d'un discours normatif à leur endroit.
- Formulations voisines :
 - Y a-t-il des passions morales (ou immorales) ?
 - La passion permet-elle de faire le bien ?
 - Passion et vertu.
- Chapitres du livre concernés :
 - introduction générale ;
 - chapitre 1 : texte 6 ;
 - chapitre ? : en son ensemble, notamment textes 8, 9 et 10 ;
 - chapitre 3 : textes 14, 15, 16, 17, 18 et 19.
- Glossaire : passion, instinct, pulsion, sublimation, vertu, vice.
- Éclaircissements :
 - A. Toutes les passions sont bonnes.

Il conviendrait dans un premier temps, de faire l'apologie des passions, en distinguant dans l'argumentation les différents principes fondamentaux de référence (l'ordre naturel, la volonté divine, le sens de l'Histoire). La difficulté provient ici de la teneur imprécise du qualificatif « bonnes ». Il faudrait au moins signaler que l'interrogation peut concerner, dans un sens extensif, la fonction positive des passions même si elle se situe au-delà du champ proprement éthique. Mais si l'on s'en tient à une acception rigoureusement restrictive du terme, il s'agira de mettre en exergue la dimension éthique des passions, leur coïncidence avec la vertu, la capacité du passionné à faire le bien et à atteindre le bonheur.

B. Toutes les passions sont mauvaises.

La réfutation radicale de la thèse précédente implique l'assimilation de toutes les passions à des « vices ». Il faut donc faire l'inventaire des griefs adressés par différents auteurs aux passions, et sélectionner parmi eux ceux qui se situent sur un plan proprement éthique, que celui-ci trouve son fondement dans l'activité de la raison ou dans la loi religieuse. Les conséquences néfastes des passions peuvent être énumérées, dans les domaines psychologique, cognitif, social, sanitaire, économique... Mais ce sont l'essence même de la passion (au singulier, afin d'en indiquer l'unicité foncière), ainsi que sa nature proprement immorale, qui devront être dégagées et accusées. Cela exige d'identifier clairement le principe éthique de référence à l'aune duquel la passion sera jugée : la modération, le respect d'autrui, la piété...

C. Certaines passions sont bonnes.

Une position plus nuancée permettrait de surmonter l'antinomie : une passion n'est pas mauvaise en elle-même, mais ce sont l'usage que l'on en fait, et par conséquent sa maîtrise et sa canalisation vers un objet spécifique, qui la façonnent et en font un vice ou une vertu. Cependant les grandes difficultés que soulève cette thèse ne devront pas être occupées. Car si l'on distingue des passions « nobles » et des passions « vulgaires », sur quel critère établir la distinction ? Leurs effets

néfastes ? La spécificité de leur objet ? Les conventions sociales ? Une « loi naturelle » ? Et si l'on parvient à identifier de « bonnes » passions, en les assimilant aux pulsions susceptibles de sublimation vers un objet idéal, s'agit-il encore de passions ? De même, les passions taxées de « médiocres » ne sont-elles pas plutôt des obsessions ou des perversions ? Nous voilà renvoyés à la définition du concept de « passion », et à la détermination de son champ sémantique (inclusif ou exclusif), dont dépendra finalement la réponse à la question initiale.

Deuxième sujet : Où faut-il chercher l'origine de la passion ?

- Problème : C'est évidemment à une réflexion sur la causalité de la passion que nous sommes ici conviés. Elle s'inscrit dans un souci d'analyse explicative ou compréhensive, indépendante de tout *a priori* d'ordre éthique.

- Formulations voisines :

- Quel est le moteur de la passion ?

- Pourquoi sommes-nous passionnés ?

- Chapitres du livre concernés :

- introduction générale ;

- chapitre 1 : textes 1, 3, 4, 5, 6, 7 ;

- chapitre 3 : textes 13, 19 et 20 ;

- chapitre 4 : textes 22, 23, et 24.

- Glossaire : imagination, impression, instinct, passion, pulsion, raison.

- Éclaircissements :

A. Remarques préliminaires.

Il est ici question de « la » passion au singulier, donc d'un phénomène compris dans son unité, en deçà de ses manifestations et de ses objets particuliers. La diversité des interprétations proposées pour identifier l'origine de la passion ne permet cependant pas de répondre de manière univoque. Il est nécessaire d'inventorier les causes possibles et de les classer selon un ordre logique.

B. Une origine physiologique.

L'origine de la passion se trouverait dans l'instinct de conservation de l'espèce. Elle proviendrait de la mécanique du corps, des processus de la sensibilité, et viendrait envahir le domaine de l'âme. Une telle origine la distinguerait de la volonté, dont la source est purement rationnelle. Cette interprétation traditionnelle se trouve relayée par la physiologie moderne, qui voit dans la passion l'expression d'un besoin de défense et d'adaptation de l'organisme.

C. Une origine cognitive.

À la différence de l'émotion impulsive, la passion s'inscrit dans la durée. Elle s'allie donc à l'activité réflexive du sujet. Mais en dépit de ce garde-fou, elle s'engage elle-même dans une impasse cognitive. Cela tient au fait que la passion est avant tout le fruit d'une ignorance foncière : ignorance quant à elle-même, à sa source, aux déterminations qui régissent le monde ; ignorance doublée d'une illusion quant à son objet.

D. Une origine psychologique.

Ces deux premières interprétations, en termes physiologiques ou cognitifs, font peu cas de la dimension psychologique de l'être humain, et se trouvent en tant que telles relativisées, sinon récusées, par les découvertes de la psychanalyse. L'interrogation sur l'origine de la passion peut en effet se nourrir de la prise en compte de phénomènes psychosomatiques qui se développent à la frontière du corps et de l'esprit. La passion proviendrait des pulsions inconscientes qui peuplent le psychisme humain. À la différence des autres tendances et désirs, elle tirerait sa force et son emprise sur le comportement du

sujet d'une exacerbation de l'activité de l'imagination.

E. Une origine métaphysique.

L'origine de la passion peut également se trouver au-delà du champ d'investigation de la science expérimentale, dans un espace qui met en cause les fondements de la condition humaine. Nous pouvons l'identifier en termes religieux, par le recours à la notion de « péché originel », ou en termes métaphysiques, en concevant la passion comme l'expression d'une nostalgie de la continuité primordiale, ou d'un désir universel d'éternité.

Glossaire

Action, activité

Réalisation d'un phénomène psychique ou cognitif (impulsion, désir, volonté...). La notion d'« action » s'oppose souvent à tort à celle de « passion », alors que son contraire est plutôt l'« inaction ».

De même, « activité » et « passivité » (mais non « passion ») sont antinomiques. L'action et l'activité peuvent en effet concerner la passion (comme tout phénomène psychique), si l'on considère avec Hegel que la passion est le moteur de l'action. Elles ne l'excluent qu'à condition de récuser le caractère dynamique de la passion.

Besoin

Expression d'une exigence de l'organisme, d'une nécessité vitale ; état d'un être qui manque d'un objet pour sa propre conservation ou sa croissance. À la différence du désir, le besoin non-satisfait entraîne la mort du sujet, et non sa frustration. Un besoin n'est cependant pas toujours naturel, il peut être artificiellement créé : dans ce cas, on parlera d'une « dépendance », ou d'une « drogue ».

Désir

Tendance fixée sur un objet ; mouvement intérieur vers un but en vue d'une satisfaction sensible. À la différence de la tendance, le désir est orienté vers un objet déterminé ; il peut néanmoins être inconscient (on parlera alors de « pulsion », ou de « désir inconscient »). À la différence du besoin, la non-satisfaction d'un désir n'engendre qu'une frustration (en cas de refoulement). Le désir peut également connaître un meilleur destin : celui d'une sublimation.

Émotion

Trouble intérieur, intense mais passager, provoqué par une situation inattendue, et accompagné de réactions organiques variées, désordonnées et confuses. À la différence de la passion, l'émotion dure peu de temps : le sujet retrouve rapidement son équilibre intérieur. Ses effets sont cependant des dérèglements physiologiques désagréables et socialement perturbateurs.

Illusion

- **sens classique** : perception fautive, due à une apparence sensible trompeuse, sans intervention de la raison. À la différence de l'erreur, qui est un jugement erroné consécutif à un mauvais usage de la raison (dans le cas d'une erreur de calcul par exemple), l'illusion est un phénomène purement sensible, qui persiste même si la raison vient *a posteriori* le corriger et le rendre ainsi inoffensif, d'un point de vue cognitif (c'est le cas d'une illusion d'optique, ou de la perception d'un écho).

- **sens psychanalytique** : croyance fondée sur un désir, et non sur la connaissance objective du réel. L'être passionné aura l'illusion de percevoir l'autre à tout instant (avant de se détromper), parce qu'il désirera intensément sa présence.

Imagination

Faculté de produire des représentations d'objets absents (imagination reproductrice) ou d'objets inexistantes (imagination productrice). L'imagination peut être contrôlée par la raison (c'est le cas de l'activité de l'artiste, du romancier, etc.) ; sinon, si le sujet confond la représentation qu'il produit lui-même avec la réalité, l'imagination rejoint l'illusion (au sens psychanalytique du terme).

Impression

Donnée psychologique immédiate (sans l'intermédiaire de la raison) ; état psychologique résultant de l'action qu'exerce un objet sur un sujet. Le rationalisme de Descartes se méfie des impressions, source d'illusions. La philosophie empiriste de Hume fonde au contraire la connaissance sur les seules impressions issues de l'expérience

sensible.

Instinct

Comportement fixé héréditairement et commun à tous les individus d'une espèce. Chez l'être humain, on parlera plutôt de « pulsion » (*cf.* ci-dessous). Mais en psychanalyse, l'instinct (ou la pulsion) est une représentation psychique de forces organiques, à la limite du somatique et du psychique. Exemples : l'instinct sexuel, l'instinct de mort.

Passion

Du verbe latin *patior*, « souffrir, éprouver, endurer, supporter », et du substantif *passio*, « souffrance, maladie ».

- **sens classique** : état de souffrance et de dépendance, maladie de l'âme.
- **sens psychologique** : état affectif qui se manifeste par un attachement exacerbé, exclusif et durable à un objet, au point de dominer la personnalité du sujet et de déterminer son comportement.

À la différence de l'émotion, la passion s'inscrit dans une certaine permanence. À la différence du désir, elle est dotée d'une intensité remarquable, et exige du sujet une allégeance unique à un objet, se subordonnant ainsi l'ensemble des autres désirs particuliers.

Plaisir

Satisfaction de la sensibilité, qui désamorce la tension intérieure provoquée par l'émergence d'un désir. Le plaisir peut également accompagner la satisfaction d'un besoin : Épicure encourage ses disciples à se contenter des plaisirs naturels et nécessaires, c'est-à-dire de la simple satisfaction des besoins. Calliclès et les sophistes, au contraire, cherchent à susciter en eux-mêmes de nouveaux désirs, toujours plus intenses, pour ensuite connaître la jouissance de leur satisfaction. C'est pourquoi ils font l'apologie des passions, dont les épicuriens se méfient.

Pulsion

- **sens classique** : force inconsciente d'origine biologique qui fait tendre le sujet vers un objet susceptible de lui apporter une satisfaction. C'est l'équivalent humain de l'instinct. La psychanalyse distingue cependant, pour l'homme, l'un et l'autre terme :
- **sens psychanalytique** : représentation psychique de forces organiques, à la limite du somatique et du psychique. Exemples : pulsion sexuelle, pulsion de mort. Mais à la différence de l'instinct, la pulsion est relativement indéterminée quand à son but (la satisfaction) et quant à son objet (ce en quoi, et par quoi, elle atteindra cette satisfaction).

Raison

- **sens cognitif** : faculté de connaître, d'émettre des jugements vrais, et de les enchaîner logiquement au sein d'un raisonnement. Cette instance fondamentale, propre à l'être humain mais universelle, permet donc à chacun, lorsqu'il sait correctement l'utiliser, à la fois de discerner le vrai du faux, et d'articuler ses idées selon des règles rationnelles de combinaison.
- **sens moral** : faculté universelle de distinguer le bien du mal, et de déterminer en conséquence sa conduite. Dans l'une autant que dans l'autre des deux acceptions, la raison est synonyme de « bon sens » ; capacité de bien juger. Elle est parfois entendue comme antonyme de « passion ». L'identification des rapports entre la raison et la passion est cependant loin de faire l'unanimité : domination de la première sur la seconde selon Descartes, relation inverse selon Hume, guerre permanente sans vainqueur ni vaincu pour Pascal, synthèse d'association et de concurrence (au profit de la première) d'après Kant.

Sentiment

Disposition affective durable d'origine psychique. Le sentiment peut s'inscrire dans une relative permanence, comme la passion, mais il n'en atteint pas l'intensité, et ne peut, de ce fait, dominer la

personnalité du sujet. Par ailleurs, il n'exprime pas nécessairement un attachement, mais aussi éventuellement une répulsion, une crainte, etc.

Sublimation

Transformation d'une pulsion, intolérable à la conscience morale, en un désir orienté vers un but socialement valorisé (notamment esthétique ou religieux). Avec le refoulement et la satisfaction, la sublimation est, selon la théorie psychanalytique, l'un des trois destins possibles d'une pulsion. Les passions dites « nobles » (mystique ; création artistique ; engagement politique ; amour de la vérité, de la liberté ou de la justice) sont parfois considérées comme des sublimations.

Tendance

Mouvement psycho-organique spontané, non-orienté vers un objet clairement déterminé. La tendance devient un désir lorsqu'elle se fixe sur un objet particulier.

Vertu

Disposition réfléchie et volontaire qui porte à faire le bien et à éviter le mal. Platon distingue quatre vertus cardinales : la Sagesse, la Tempérance, la Prudence et la Justice. Ce terme a une connotation foncièrement morale et religieuse. Il s'oppose au « vice ».

Vice

Disposition habituelle au mal et conduite qui en résulte. Ce terme a une connotation foncièrement morale et religieuse, aujourd'hui désuète. Il s'oppose à la « vertu ».

Volonté

Pouvoir de se déterminer et d'accomplir une action, de la part d'un sujet libre. À la différence du désir, qui recherche une satisfaction sensible, la volonté suppose la mise en œuvre d'une intelligence qui puisse poser un objectif précis (non nécessairement sensible), et

élaborer les moyens propres à l'obtenir.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Épictète : *Entretiens*, I, XXVII, 10.

[← 2]

Il entend (verbe ouïr).

[← 3]

Ce terme peut prêter à confusion : en réalité, Descartes entend par « esprits » non les principes spirituels, mais au contraire des substances, des corps matériels, emplissant de minuscules tuyaux qui entourent le cerveau et le filet nerveux.

[← 4]

Pour la généalogie de cette réhabilitation, cf. Michel Meyer, *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Le livre de Poche, Librairie Générale Française, 1991.

[← 5]

Socrate n'ayant rien écrit, nous ne connaissons sa pensée, sans doute infléchie et réinterprétée, que par les témoignages de ses disciples. Il est donc malaisé de discerner ce qui revient en réalité à Platon dans ce dialogue.

[← 6]

Cette expression spécifie que l'esprit se réalise et se détermine lui-même selon des lois rationnelles.

[←7]

cf. Pierre Pénisson, *Épicure. Lettre à Ménécée*, Coll. « Profil textes philosophiques », Hatier, 1984.

[← 8]

Les cotrets sont des petits fagots de bois ; une simple colère suscite ou renforce la disposition à la colère, comme un fagot alimente et attise le feu.

[← 9]

Un cal est un durcissement de la peau (notamment de la main) consécutif à des frottements ; si la cupidité devient une habitude, elle se renforce à l'image de la peau régulièrement soumise à des pressions.

[← 10]

Entretiens. I, XXVII, 10.

[← 11]

cf. Claude Chrétien, *Epictète : Manuel*, Coll. Profil – textes philosophiques », Hatier, 1988.

[← 12]

La « consommation » du Corps du Christ désigne sa fin et son accomplissement : les souffrances des hommes prolongent selon Pascal les souffrances du Christ jusqu'à son retour en gloire (la « Parousie ») ; c'est alors que sa Passion sera achevée.

[← 13]

L'homéostasie est la stabilisation, chez les organismes vivants, des différentes constantes physiologiques.

[← 14]

La norme doit être comprise ici comme le point d'équilibre de l'organisme, qui fournit au sujet un repère stable dont il ne peut réellement ni durablement s'éloigner.