

Admiration

▮ Des six passions primitives, l'admiration est la première. Liée à une absence d'anticipation de l'âme, l'admiration tient moins aux qualités propres de l'objet qu'à la surprise qui étreint l'âme lorsque celui-ci l'affecte : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés » (PA, II, art. 53 ; AT XI, 373 ; FA III, 998-999). Il découle de cette définition que l'admiration est à mettre en relation avec la surprise : « L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires » (PA, II, art. 70 ; AT XI, 380 ; FA III, 1006).

L'admiration, en tant qu'elle est liée à la surprise, permet à l'âme de subir une vive affection dont les vertus sont nombreuses. Fortement impressionnée, l'âme est amenée à retenir et à mémoriser ce qui l'a affectée par surprise et qu'aucune représentation antérieure n'avait permis d'anticiper. Attachant du prix à la rareté qu'elle semble ainsi observer, l'admiration dont l'âme est capable lui permet du même geste de se souvenir aisément (art. 75) de cet objet dont la découverte lui paraît inédite.

▮ Il semble, à de nombreuses reprises, que l'admiration se porte éminemment vers des objets immatériels, à savoir Dieu et l'âme. Ainsi, dans les *Principes*, l'épître dédicatoire adressée à Élisabeth fait-elle état de l'admiration qu'éprouve l'auteur à l'endroit du dédicataire : « Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup d'années à s'instruire, mais en une princesse encore jeune et

dont le visage représente mieux celui que les poètes ont attribué aux Grâces que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve » (AT IX-II, 23 ; FA III, 90). Toutes les caractéristiques de l'admiration sont ici présentes : rareté de rencontrer chez un si jeune esprit de telles connaissances, surprise de Descartes dont les représentations habituelles n'anticipent pas de telles vertus intellectuelles, mais aussi beauté d'un visage illuminé par la qualité de l'âme en jeu.

De même, à l'issue de la Troisième Méditation, Descartes s'arrête quelques instants pour contempler l'idée de Dieu par laquelle il a démontré l'existence de ce dernier : « il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra apprendre » (MM, III ; AT IX, 41 ; FA II, 454). Se retrouvent ici les trois caractéristiques précédentes : rares sont les idées portant en elles une telle réalité objective, imprévue est la présence de cette idée que la vie quotidienne, dénuée d'analyse, n'avait pas permis d'identifier, et *belle* nous semble la lumière divine dont l'idée est porteuse, raison pour laquelle Descartes contemple et *admire* ce Dieu infini que lui a révélé l'idée d'infini.

La beauté qui nimbe les objets admirés n'est pas spécifiquement matérielle ; elle semble au contraire procéder de l'immatérialité de ces objets que l'habitude de n'accorder notre attention qu'à la fausse évidence du visible avait fini par nous occulter ; le retour de l'âme sur elle-même en vue d'évaluer ses propres idées révèle du même geste la splendeur inattendue de l'immatériel qui est, à en croire les textes cartésiens, l'objet éminent de l'admiration.

» L'un des premiers fragments de texte qui nous soit parvenu de Descartes mentionne justement la découverte des « fondements d'une science admirable » (*Olymp.*; AT X, 217; FA I, 52) le 10 novembre 1619, que viendra redoubler en 1620 la mention du « fondement de l'invention admirable » [*fundamentum inventi mirabilis*]. En dépit de l'obscurité du propos, et du caractère fragmentaire de la conservation de ce dernier, force est de reconnaître que l'adjectif « admirable » qualifie une fois encore non pas une entité matérielle mais bel et bien la science référée à son unité en tant que fondée en l'esprit; la science n'est ainsi unifiée que par l'unicité de son fondement, à savoir l'esprit. Il ne serait donc pas trop audacieux de considérer que le caractère admirable de la science lui est conféré par transitivité depuis la dimension elle-même admirable de l'esprit, fondement universel quoiqu'inattendu de la science unifiée, dont les écrits ultérieurs déploieront toute la puissance.

Voir *Âme, Beauté, Corps humain, Démonstrations de l'existence de Dieu, Dieu, Passions, Songe*

Voir Gress, 2013²; Gress, 2014; Guenancia, 2010, deuxième partie; Guenancia, 2012; Guenancia, 2013; Kambouchner, 1995; Kambouchner, 1999; Kambouchner, 2015

Âme [*anima / animus*]

► Objet métaphysique par excellence, l'âme cartésienne se distingue de l'entente aristotélicienne et scolastique du terme. Loin d'être principe de vie, forme ou animation du corps, elle est bien plutôt selon la formule du *Discours de la Méthode* ce par quoi « je suis ce que je suis » (*DM*, IV; AT VI, 33; FA I, 604; OC III, 103);

étant une « chose pensante », cela revient à dire que l'âme est pensée. La formulation ne doit néanmoins pas égarer : la pensée signifie toujours « perception » ou « représentation consciente » et déborde de très loin le seul cadre intellectuel ; en d'autres termes, l'âme fait de l'*ego* une puissance de représentation ou, pour le dire encore plus simplement, c'est par et pour l'âme comme pensée que l'*ego* est *cogito*, donc que l'*ego* dispose de représentations conscientes.

» La première conséquence de cette nouvelle approche est celle d'une rupture assez nette avec l'approche antique du terme, au moins en ses acceptions aristotélicienne et stoïcienne. Descartes évoque ainsi une ancienne croyance selon laquelle l'âme serait « quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié » (*MM*, II, AT IX, 20 ; *FA* II, 417), croyance qu'il affirme avoir désormais abandonnée ; cette mise en scène de soi sous la forme du récit des anciennes croyances naïves illustre parfaitement ce que signifie l'idée claire et distincte : la manière dont les stoïciens conçoivent l'âme est profondément obscure, ce que Descartes indique subtilement par la multiplication de comparaisons vagues destinées à cerner le sens de l'âme « comme un vent », « comme une flamme » ; à l'inverse de cette tentative trop métaphorique, le projet d'une métaphysique fondée sur des idées claires et distinctes ambitionne de donner un sens parfaitement défini aux objets traités, l'âme étant donc ici définie comme pensée, c'est-à-dire comme perception. Et sans doute pour marquer cette rupture avec le lexique ancien, Descartes substitue-t-il parfois *animus* à *anima* ainsi qu'en témoignent les *Méditations* (cf. *MM*, II, AT IX, 21 ; *FA* II, 417)

La seconde conséquence tient à l'équivalence pensée-représentation. Dès lors que l'âme est ce par quoi je suis ce que je suis, donc qu'elle est ce par quoi je suis une « chose pensante », alors il faut en déduire qu'en toute rigueur c'est par elle que je sens,

que j'imagine, que je veux, que je conçois. En d'autres termes, la définition retenue de l'âme impose de rompre avec l'idée que ce serait le corps qui sentirait, voire qui imaginerait ; c'est bien plutôt l'âme immatérielle qui, en tant que pensée consciente, sent, perçoit, imagine, veut, nie, etc. Ce résultat est exposé très clairement dans le quatrième discours de la *Dioptrique* ouvert par l'affirmation selon laquelle « on sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps » (D, IV ; AT VI, 109 ; FA I, 681-682 ; OC III, 167). Cela s'inscrit dans une logique générale où *toutes les représentations* sont rattachées à l'âme, y compris les sensations, ce que rappellent les *Méditations* (MM, II, AT IX, 22 ; FA II, 421). Mais il n'en demeure pas moins que cela appellera une réflexion sur l'union avec le corps, à travers laquelle se comprendra le fait que l'âme est raison de la sensation, là où le corps et ses transmissions nerveuses n'en sont que la cause.

◆◆◆ Enfin, l'âme en son sens cartésien doit toujours être pensée en lien avec la raison : « car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes, ou natures, des individus d'une même espèce » (DM, I ; AT VI, 2-3 ; FA I, 568-569 ; OC III, 82). Par ce texte se comprend que si l'âme humaine est à la fois unique et raisonnable, cela tient au fait que la raison est forme de l'homme tandis que l'âme se distingue des autres par sa rationalité. Ainsi, contre la multiplication des âmes qu'avait initiée Aristote et dont avait hérité la Scolastique, Descartes ramène l'âme à l'unité et fait de la raison son essence : « Il n'y a qu'une seule *âme* dans l'homme, c'est-à-dire, *la raisonnable* ; car il ne faut compter pour actions humaines que celles qui dépendent de la raison. À l'égard de la *force végétative et motrice du corps* à qui on donne le nom d'âme végétative et sensitive dans les plantes et dans les brutes, elles

sont aussi dans l'homme ; mais elles ne doivent pas être appelées dans lui *âmes*, parce qu'elles ne sont pas le premier principe de ses actions, et elles sont tout d'un tout autre genre que l'âme raisonnable » (*Lettre à Régius* de début mai 1641 ; AT III, 371 ; FA II, 333 ; OC VIII-II, 739).

Voir *Clarté et distinction, Cogito, Corps humain, Ego, Esprit, Passions, Raison, Union*

Amour

► On ne pense pas spontanément à Descartes lorsque l'on songe aux grandes approches philosophiques de l'amour ; ce n'est pourtant pas faute pour ce dernier d'avoir médité sur la question et d'en avoir fourni de magnifiques descriptions tout au long de son œuvre. Cela commence par un étrange petit texte, les *Cogitationes Privatae* [*Pensées pour moi-même*] de 1619 dont la partie intitulée *Olympiques* affirme qu'« il y a dans les choses une force active unique : l'amour, la charité, l'harmonie » (*Olymp.*, §18 ; AT X, 217 ; FA I, 62 ; OC I, 273). Sans doute faut-il y voir une résurgence renaissante et néoplatonicienne pour laquelle l'amour désigne l'attraction universelle entre tous les êtres, tant dans le règne animal, humain (charité) que cosmique (harmonie). Inspiré par l'idée de sympathie désignant la concordance universelle entre toutes choses, Descartes conserve des réflexes très nettement renaissants, dont sa conception de l'amour porte l'indubitable trace.

▮ Quelques années plus tard, dans le *Discours de la Méthode*, Descartes nous dit être « amoureux de la poésie » (*DM*, I ; *AT* VI, 7 ; *FA* I, 574 ; *OC* III, 85) mais il faut attendre les *Méditations* pour voir l'amour apparaître comme une modalité de la *res cogitans* ; redéfinissant cette dernière, Descartes précise en effet qu'il est « une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » (*MM*, III ; *AT* IX, 27 ; *FA* II, 430). Fait étrange, l'amour et la haine ne figurent que dans la traduction française et ne sont pas évoqués dans le texte latin d'origine ; peut-être est-ce là un ajout destiné à rendre compte de la fin de la Méditation où Descartes souhaite s'« arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière [...] ». » (*MM*, III ; *AT* IX, 41 ; *FA* II, 454). Sans doute faut-il que je sois en mesure d'aimer pour m'élever à l'adoration de ce Dieu que me fait connaître l'idée d'infini, l'amour inconditionnel semblant donc d'abord réservé à la réalité divine ainsi que ne cessa de le souligner Gouhier.

Ce point semble assumé par Descartes lui-même dans une Lettre à Chanut de février 1647 ; au conseiller d'État qui l'interroge sur la distinction entre l'amour de Dieu et l'étonnement envers son infinité, Descartes réaffirme qu'il n'a « aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens ; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir » (*Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647 ; *AT* IV, 607-608 ; *FA* III, 715 ; *OC* VIII-II, 680-681). Mieux encore, cet amour divin amène à aimer les décrets divins, quels qu'ils soient, Descartes retrouvant une tonalité stoïcienne par laquelle le cours du monde ne saurait faire l'objet que d'une acceptation, autant dans ses bienfaits que dans ses maux.

»» Peu de temps après avoir entrepris, à en croire Baillet, un traité consacré à l'amour à destination de Christine de Suède, Descartes en développe, dans les *Passions de l'âme*, une nouvelle conception ramenée à une *passion de l'âme*. La première innovation consiste à relier l'amour à l'intérêt : « lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour » (PA, II, art. 56 ; AT XI, 374 ; FA III, 1000). Dans sa première approche, l'amour est donc présenté comme une *conséquence* découlant de la mesure de nos intérêts : nous aimons par association ce qui nous apparaît comme présentant un certain profit. Mais au-delà de cette première impression quelque peu décevante, l'importance de l'amour ne cesse de croître à mesure qu'avance le Traité : appartenant aux six passions primitives (art. 69), plus précisément défini comme « une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (PA, II, art. 79 ; AT XI, 387 ; FA III, 1012-1013), l'amour fait l'objet d'une appréhension de plus en plus précise à l'aide de distinctions subtiles, notamment entre bienveillance et concupiscence (art. 81) ou entre désir de possession et désir de perpétuation (art. 82).

Donnant même une description presque médicale de l'amour, Descartes en propose une approche symptomale : « Or, en considérant les diverses altérations que l'expérience fait voir dans notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions, je remarque en l'amour, quand elle est seule, c'est-à-dire, quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume ; qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine, et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé » (PA, II, art. 97 ; AT XI, 401-402 ; FA III, 1027-1028).