



Introduction : le monde des passions

Gaëtan DEMULIER

Dans son traité *De la Colère*, Sénèque rapporte la cruelle décision prise par Cneius Pison, saisi par un violent mouvement de fureur. Alors qu'un des soldats sur lesquels il exerçait son commandement venait de rentrer du ravitaillement sans le camarade qui l'accompagnait et dont il ne pouvait donner preuve de vie, Pison le soupçonna d'avoir assassiné son compagnon d'armes et s'apprêtait à le faire supplicier lorsque la victime supposée fit une réapparition inespérée dans le camp du général romain. Après que le centurion chargé de l'application de la peine capitale eut rangé son glaive puis ramené le condamné à Pison et tandis que les deux soldats s'étreignaient sous l'effet de la joie, Pison fut pris d'une colère noire ; il convoqua les deux hommes au tribunal militaire et fit prononcer à leur encontre la peine de mort, à laquelle il voua également le centurion. Sommé d'exposer les raisons d'une décision aussi impitoyable et injustifiable, le général romain déclara : « Toi, je te fais exécuter parce que tu as été condamné, toi parce que tu as été la cause de la condamnation de ton camarade, toi parce qu'ayant reçu l'ordre de tuer tu n'as pas obéi à ton général¹ ». Cette anecdote concentre l'ensemble des griefs adressés contre la passion (incarnée ici par l'emportement colérique de Pison) : critique de leurs effets intellectuels (elles corrompent le jugement et altèrent la clairvoyance), critique de leur immoralité (elles conduisent à des actes immotivés et injustes destinés à satisfaire un désir égoïste), critique de leur absurdité (elles surgissent brusquement, sans réelle cause assignable ni légitimité). La passion s'empare du sujet, le domine et ravage ses facultés, le dépossède de lui-même et le détourne de la réalité : elle est perte de la santé mentale et du sens de la justice et de la vertu, apparaissant dès lors comme un *mal* dont l'individu doit soigneusement se garder. Cependant la passion semble dans le même temps assurer l'ouverture de la conscience sur l'extériorité et constituer la force motrice essentielle gouvernant les plus nobles entreprises humaines, partant comme un accomplissement du sujet. Ainsi, se passionner pour un objet, c'est s'oublier soi-même afin d'explorer ardemment un pan du réel à la valeur duquel on devient extrêmement sensible, c'est encore ne reculer devant aucun obstacle ni aucune difficulté pour réaliser ce à quoi l'on attache du prix. Cette contradiction dans les jugements de valeur portés sur les passions contraint donc la pensée à remonter du plan *axiologique* au plan *ontologique* : quelle définition doit-on proposer du phénomène passionnel pour expliquer que celui-ci puisse offrir prise à des appréciations antagoniques ? Comme il est en effet philosophiquement illégitime de se prononcer sur la valeur d'une réalité avant d'avoir déterminé son essence, nous nous proposerons de construire un concept aussi précis que possible de la passion, isolant ses attributs spécifiques au sein du champ des phénomènes affectifs. Ce faisant nous serons

1. Sénèque, *De la Colère*, I, XVII, 3-6, trad. A. Bourgerly, collection « Bouquins », Robert Laffont, p. 123-124.

amenés à envisager plusieurs difficultés posées par la notion, notamment les difficultés d'ordre gnoséologique (les passions s'opposent-elles à la raison ?), ainsi que les difficultés d'ordre axiologique (les passions doivent-elles être condamnées ?).

Définition de la passion

Dans son acception la plus générale, inscrite dans l'étymologie du terme qui se rattache au mot grec « *pathos* » et à sa traduction latine « *passio* » renvoyant tous deux au fait de *subir* l'exercice d'une force extérieure et par dérivation d'« endurer », de « supporter », d'« éprouver une vive souffrance », la passion, avant de recevoir une signification psychologique et morale relative à l'affectivité humaine, désigne en premier lieu le contraire de l'*action*. En effet l'analyse conceptuelle destinée à rendre intelligible le changement s'attache à dissocier logiquement deux aspects dans tout phénomène d'altération frappant un être, à l'image de ce qui advient dans une production causale : elle sépare ainsi d'un côté l'action de l'agent qui opère la transformation, de l'autre l'avènement de la qualité ou la propriété inédite qu'engendre la transformation opérée par l'agent, effet qui constituera dès lors pour l'objet transformé sa passion en tant que celui-ci reçoit *passivement* cette modification dans la mesure où il n'en est pas lui-même la source. En ce sens action et passion (comme le suggère plus explicitement encore le couple verbal correspondant agir / pâtir) apparaissent comme des notions opposées qui font figure de principes explicatifs complémentaires ou de corrélatifs indéfectiblement liés l'un à l'autre. Il semble même possible de les penser comme un seul et même phénomène, simplement considéré sous deux aspects distincts, c'est-à-dire en fonction des différents sujets auxquels on peut le rapporter : selon que l'on envisage la force imprimant un changement ou l'être recevant en soi ce changement sous l'influence d'une cause extérieure. C'est pourquoi Descartes peut écrire au tout début de son traité *Les Passions de l'âme* : « Tout ce qui se fait ou arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et que le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a deux noms, à raison des divers sujets auxquels on la peut rapporter¹ ». Ainsi dans l'ontologie d'Aristote², la passion fait partie des dix catégories fondamentales, c'est-à-dire des dix prédicats les plus généraux par lesquels la pensée peut qualifier les différentes manières qu'ont les choses d'être, autrement dit par lesquels celle-ci peut affirmer quelque chose de n'importe quelle réalité se présentant à elle, parmi lesquelles figurent également la substance, la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession et l'action. Loin donc de constituer le privilège de la sensibilité humaine, la passion figure à la fois

1. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Première partie, article 1.

2. Aristote, *Catégories*, 4.

une propriété susceptible d'appartenir à n'importe quelle chose pour peu qu'elle reçoive l'influence d'une autre chose l'affectant qualitativement et un instrument terminologique grâce auquel le discours peut décrire n'importe quel processus d'altération. En ce sens le monde des passions, compris comme l'ensemble des objets susceptibles de se trouver en proie à la passion, semble bien se confondre avec le monde tout court : si le monde se définit comme un système de forces régi par des lois universelles et nécessaires en vertu desquelles tout phénomène suppose à son origine une cause antérieure déterminant sa production, celui-ci doit être compris comme un enchaînement déterminé de causes et d'effets dans lequel chaque être, loin d'être seulement puissance d'action, *pâtit* de son rapport à tous les autres êtres, c'est-à-dire en subit les effets.

Cependant le monde des passions recouvre en réalité un ordre de phénomènes plus circonscrit, dans la mesure où l'usage consistant à employer le terme de passions au pluriel fait signe en direction d'un concept de passion restreint à la sphère *anthropologique* : les passions désignent en effet l'ensemble des phénomènes psychiques involontaires, des états affectifs de l'âme en tant que ceux-ci sont passivement subis par la subjectivité humaine. À ce titre la passion renvoie à une certaine disposition de la sensibilité, entendue comme capacité à recevoir des impressions des objets et à y réagir par une modification qualitative de la conscience : il y a passion lorsque la sensibilité se voit altérée de manière suffisamment notable pour produire en l'âme un état inédit d'une intensité telle que cette dernière s'aperçoit du changement qui s'opère en elle et en éprouve un trouble ou une agitation marquée. Elle caractérise donc chez un être sentant le fait d'être *affecté* intérieurement par la rencontre d'une *extériorité*, de ressentir une modification qui l'ébranle. C'est pourquoi les passions, même si elles supposent un jeu complexe de représentations issues de l'entendement (jugements de valeur, argumentation destinée à assurer leur autolégitimation, raisonnements instrumentaux déterminant les voies permettant leur satisfaction) se distinguent néanmoins des opérations purement intellectuelles de l'entendement en tant qu'elles possèdent une dimension irréductiblement sensible, et même corporelle. En effet, même s'il existe des passions froides ou calmes, c'est-à-dire qui ne s'accompagnent pas de bouleversements organiques significatifs, la plupart des passions semblent bien se traduire par des répercussions somatiques prenant la forme de bouleversements physiologiques. L'altération intérieure du passionné se manifeste ainsi par exemple par des troubles de la respiration ou du rythme cardiaque comme par des signes corporels éloquents, tels que le tremblement, la sueur, la crispation du visage ou les variations de couleur de la peau, à l'égal de la Phèdre de Racine évoquant l'émotion suscitée par la rencontre d'Hippolyte : « Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue / Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue ; / Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler¹ ». C'est en ce sens qu'Aristote peut affirmer dans son traité *De l'âme* qu'il existe deux ordres de discours ou d'examen possibles des affections de l'âme² : ainsi la colère pourra-t-elle être étudiée comme

1. Racine, *Phèdre*, acte I, scène 3, v. 273-275, in « Théâtre complet », tome II, Folio, p. 292.

2. Aristote, *De l'âme*, I, 1, 403a 25-30.

un désir de rendre une offense à celui qui nous a outragés (c'est le point de vue du *dialecticien*, qui considère les raisons motivant l'homme qui est sujet à la passion à se conduire comme il le fait) aussi bien que comme un échauffement du sang (c'est le point de vue du *physicien*, correspondant à ce que nous appellerions aujourd'hui biologiste, qui considère les états corporels qui accompagnent les passions).

Cependant si la passion s'inscrit dans l'ordre de la sensibilité, elle ne renvoie pas pour autant à n'importe quel type d'impression ou de vécu : elle relève en effet d'un régime original, qui ne se laisse réduire ni à la sensibilité *représentative* ni à la sensibilité *affective*. La sensibilité représentative, qui correspond à ce que l'on appelle la perception, prétend en effet nous faire atteindre un objet réel, situé dans l'espace, à travers l'excitation d'organes récepteurs par des stimuli : elle n'est pas dirigée vers le moi mais vers l'extériorité. Si elle peut être dite représentative, c'est précisément parce que les sensations que nous éprouvons en présence de l'objet ne sont pas posées comme de simples vécus subjectifs autosuffisants localisés en notre propre être mais bien comme la manifestation de qualités exprimant la nature des choses qui nous apparaissent, autrement dit comme la saisie d'un contenu de pensée nous permettant de viser une réalité distincte de nous (même si en réalité la sensibilité demeure tributaire de notre constitution physiologique et traduit notre relation aux choses plutôt que l'essence de ces choses). De son côté la sensibilité affective, loin d'être tournée vers le dehors, correspond à la capacité d'apercevoir nos besoins, nos appétits ainsi que l'ensemble de nos états organiques et partant à éprouver du plaisir et de la peine, de sorte que nous rapportons la source du contenu qualitatif alors saisi à notre corps. En revanche, comme le rappelle Descartes à l'article 27 des *Passions de l'âme*, les passions constituent pour leur part des *sentiments* et non des *sensations*, c'est-à-dire non pas la donation du monde extérieur ou l'appréhension de la disposition d'une partie de notre corps propre mais des états relevant exclusivement de l'âme qui s'éprouve comme modifiée : l'âme en proie à la passion s'attribue celle-ci comme un phénomène qui la concerne seule et ne lui indique rien d'autre que son altération actuelle. Certes la passion a bien partie liée avec la sensibilité affective, dans la mesure où cette appréciation de la disposition de l'âme par l'âme elle-même s'accompagne nécessairement de l'épreuve d'un plaisir ou d'une douleur. C'est ce qui explique que chez les philosophes de l'âge classique (Hobbes, Descartes, Pascal ou Locke) le terme de « passion » revête une extension considérable et serve à qualifier l'ensemble des mouvements de l'âme, des modifications de l'affectivité, qu'il s'agisse des émotions (la peur, la colère, le dégoût), des sentiments (l'amour, la joie, la tristesse, la jalousie) voire des plaisirs et des douleurs.

Simplement, tout en conservant à l'esprit l'existence d'une acception de la notion au sémantisme particulièrement large, il faut néanmoins considérer que l'excessive *extension* du concept porte le risque de lui donner une *compréhension* insuffisamment déterminée : c'est pourquoi il faut renoncer à faire de « passion » un synonyme d'affectivité et introduire une série de distinctions permettant de

mieux saisir la singularité de l'état affectif enveloppé par ce terme¹. Premièrement, loin de se réduire à l'épreuve ponctuelle d'un plaisir ou d'une douleur, la passion initie et dirige une *conduite* : elle figure donc un état au sens fort de ce terme. Autrement dit la passion constitue une disposition stable du sujet, une tendance durable à rechercher un être ou un objet dans la mesure où ceux-ci nous procurent un plaisir inouï et/ou à fuir un être ou un objet dans la mesure où ils suscitent en nous une douleur exacerbée. En ce sens la passion semble figurer une réaction au second degré, une réaction à une réaction : là où le plaisir et la peine forment des réactions initiales à la rencontre d'un objet, la passion forme une réponse du sujet à l'épreuve simplement constatée de l'agréable ou du déplaisant puisqu'elle débouche sur une attitude permanente, ou du moins prolongée, adoptée à l'égard de l'objet provoquant en elle des sensations affectives. La passion désigne dès lors une impulsion dynamique, un principe sensible de détermination de la volonté orientant les choix de l'individu et commandant ses actions dans le sens de la poursuite d'une satisfaction. Rompant avec l'indifférence ou la neutralité d'un monde où tout est équivalent, le sujet élit un certain type d'objet en tant qu'il lui apparaît un bien, donnant ainsi naissance à un mobile le portant à rechercher de toutes ses forces ce qu'un plaisir premier lui a présenté comme attractif ou à rejeter viscéralement ce qu'une souffrance originelle lui a présenté comme un mal. C'est pourquoi la passion ressortit à l'ordre du *désir*, c'est-à-dire désigne une disposition consciente par laquelle le sujet se représentant à l'avance la jouissance que lui donnera la présence d'une chose déterminée la prend comme fin et agit téléologiquement de manière à l'atteindre. Elle se définira alors comme un désir caractérisé par son extrême *puissance*, par sa capacité à se porter au point le plus élevé d'*intensité* : source incessante des émotions les plus vives, mobilisant toute l'énergie psychique du sujet qui la subit, la passion se situe sur l'échelle de l'attractivité subjective au pôle opposé à celui que définit le simple *souhait*, c'est-à-dire l'aspiration très vague et très faible ne parvenant pas à dépasser l'état de pur vœu intérieur impuissant, faute que l'individu parvienne à trouver la motivation de se donner les moyens de l'accomplir². S'il n'existe pas de désir sans attachement à l'objet du désir, la passion qualifiera alors la virulence à nulle autre pareille de cette prédilection, le degré ultime du désir. Comme l'ont souligné la plupart de ses théoriciens, non seulement la passion suscite un retentissement ou un tumulte inouï dans l'intériorité du sujet, qui se sent secoué, envahi par un séisme émotif

-
1. De la même manière, nous avouons ne pas être convaincu par la domination qu'exerce dans la philosophie contemporaine le terme d'« affects », qui présente le même défaut que cet usage extensif du terme de passions : à vouloir regrouper tous les états de l'âme sous une même dénomination, on en vient à mêler des phénomènes distincts au lieu de les comprendre dans leur spécificité. Au-delà de la pédanterie d'un terme qui a des allures pseudo-scientifiques, il ne nous est pas paru manifeste que ce nouveau mot ait permis de penser quoi que ce soit de neuf et de décisif par rapport aux termes en vigueur tels qu'émotion, désir, sentiment, passion, etc. Nous n'y aurons donc pas recours.
 2. Voir en ce sens la définition que propose Kant du souhait au § 73 de son *Anthropologie au point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault, Vrin, p. 109) : « le fait de désirer un objet, sans qu'on applique ses forces à le produire, est le *souhait* ».

emportant tout sur son passage, mais plus encore cette force se prolonge et se consolide dans la durée : à la différence de la fugacité du désir ordinaire, dont la tension se relâche avec le temps jusqu'à s'estomper et à céder la place à un nouveau désir, la passion en revanche se caractérise par sa persistance : celle-ci se renouvelle sans cesse, s'enracine profondément dans notre être et croît même avec l'habitude. Contrairement à l'impulsion, au désir ou, comme nous le verrons, à l'émotion, la passion constitue donc un investissement affectif prolongé, une sollicitation de notre énergie et de notre intérêt qui perdure.

Deuxièmement, et c'est là ce qui rattache cette acception anthropologique à l'acception ontologico-logique du terme dont notre réflexion était partie, la passion constitue un principe de détermination de la conduite qui s'oppose à la *volonté* et qui apparaît donc comme *passif* ou *subi*. À l'égal de tout désir (mais de manière d'autant plus marquée qu'il s'agit du degré dernier d'intensité du désir), la passion constitue une attirance qui survient sans le concours du sujet : aussi vibrante et puissante soit-elle, elle ne semble pas pour autant figurer une expression de notre liberté, émanant de notre moi le plus authentiquement personnel, mais bien plutôt une inclination qui jaillit en nous sans que nous l'ayons décidé ni recherché et qui nous dépossède de notre capacité à nous gouverner. Loin d'avoir l'impression d'agir, le passionné se vit comme agi par sa passion, comme s'il était le jouet d'une puissance adventice qui l'investirait du dehors et s'emparerait de son être tout entier. Là où l'action volontaire suppose que l'individu soit le principe ou la cause de ses propres actes, la passion apparaît au contraire comme un élan qui s'impose à lui et l'emporte ; elle définit en ce sens un événement qui lui arrive et non une œuvre qu'il fait advenir. D'où les images classiques renvoyant au déchaînement des forces naturelles, comme la tempête qui s'abat et dévaste tout sur son passage, ou encore les expressions qui servent usuellement à la décrire (on parle de passion « dévorante », d'un homme « soumis » ou « en proie » à la passion), lesquelles font toutes signe en direction de l'idée selon laquelle la passion constitue une pure et simple *servitude*, une possession ou un envoûtement (d'où par contraste l'expression de « *maîtrise* de soi » servant à décrire le sujet qui sait commander à ses propres passions au lieu d'y céder). Certes toute passion suppose une forme de consentement du moi ; certes toute passion, à l'égal de l'action entreprise sous l'égide de la volonté, sait faire preuve de patience et même d'obstination pour parvenir à ses fins ; il n'empêche que pour la conscience qu'elle envahit celle-ci demeure nimbée de remords et mêlée à une sorte de réticence interne, ce qui suggère bien que le moi s'y trouve placé sous la dépendance d'une force étrangère qui le manipule. Ainsi, dans des vers célèbres, la Phèdre de Racine évoque son amour incestueux en soulignant combien sa volonté s'y trouve enchaînée et combien sa raison oppose une forte résistance morale à ce qu'elle subit impuissante, comme si elle ne l'avait pas choisi : « C'est Vénus tout entière à sa proie attachée / J'ai conçu pour mon amour une juste terreur, / J'ai pris la vie en haine, et ma flamme en horreur¹ ». La passion relève donc de ce régime de détermination de la volonté

1. Racine, *Phèdre*, acte I, scène 3, v. 307-309, in « Théâtre complet », tome II, Folio, p. 292.

que dans la *Critique de la raison pratique* Kant appelle « *hétéronomie* », c'est-à-dire qu'elle définit une cause déterminant la volonté à agir sous l'influence d'un principe qui lui demeure extérieur. Elle arrache le sujet à la maîtrise de soi, le poussant à des actes dont il n'a pas l'initiative et qui lui font vivre une forme de déchirure intérieure entre ce que lui prescrit son désir et ce que proscrit sa volonté, ce qui explique toute une mythologie littéraire l'associant à une transcendance ou une fatalité surnaturelle, à un *destin*, à l'égal du philtre d'amour de *Tristan et Iseult* venant consacrer l'inutilité de tout effort pour lutter contre ce qui apparaît à la victime de la passion plus fort qu'elle-même¹. Effet d'une nécessité en apparence irrépressible, la passion dépossède la subjectivité de sa liberté et forme une *extase* au sens littéral du terme, *i.e.* une sortie hors de soi-même.

Troisièmement, s'il est vrai que la passion meut le sujet du dehors et devient son maître, celle-ci ne saurait pour autant être considérée comme une simple force ou une simple impulsion naturelle, dans la mesure où l'attraction qu'exerce l'objet qui la provoque, loin de s'expliquer seulement par des causes physiques ou des réactions impulsives excluant l'exercice de la pensée, dérive et s'accompagne de représentations intellectuelles et de *jugements*. Si l'esprit apparaît certes l'esclave de la passion dans la mesure où toutes ses facultés et toutes ses opérations ne connaissent plus d'autre emploi que le service de son accomplissement, celui-ci n'y demeure pas moins en un sens actif. En effet la passion constitue un principe d'*évaluation*, une appréciation portée sur un objet que l'individu consacre comme nanti d'une valeur éminente : elle renvoie à un choix préférentiel ou une élection en vertu desquels la vie affective se trouve transformée de fond en comble. Comme l'ont vu aussi bien Aristote pour lequel « les passions sont les causes qui font varier les hommes dans leurs jugements et ont pour consécutives la peine et le plaisir² » que les Stoïciens pour lesquels « toutes les passions dérivent du jugement et de l'opinion³ » la passion s'origine dans un acte mental de valorisation en vertu duquel la fascination exercée par un objet particulier incite la pensée à former une série de jugements s'y rapportant comme à un bien *absolu* à la possession duquel il s'agit de se dévouer corps et âme. Loin de simplement offrir quelque chose à éprouver ou à percevoir, la passion repose sur une affirmation, dont le principe consiste à parer la réalité de prestiges et de mérites subjectifs, qui constituent autant de mirages et de projections arbitraires. C'est pourquoi un certain nombre de sagesse philosophiques condamnent l'état passionnel en tant que celui-ci s'oppose frontalement à la *raison*, entendue comme la faculté offrant à l'intelligence les conditions de possibilité d'une connaissance objective de la réalité fondée sur le discernement du vrai et du faux. L'irrationalité foncière de la passion l'inscrirait dans l'ordre de l'*illusion*, et ce au double sens de ce terme : d'une part parce qu'elle figurerait

1. Dans le même ordre d'idées et pour évoquer notre programme, pensons à la réplique d'Oreste : « Je me livre en aveugle au destin qui m'entraîne » (*Andromaque*, acte I, scène 1, v. 98 in « Théâtre complet », tome I, Folio, p. 180)
2. Aristote, *Rhétorique*, livre II, 1, 1378a, trad. M. Dufour, collection « Tel », Gallimard, p. 109.
3. Cicéron, *Tusculanes*, livre IV, VII, trad. E. Bréhier, in « Les Stoïciens », tome I, collection « Tel », Gallimard, p. 334.