

Le trouble des philosophes

Les passions antiques et médiévales, Sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault, PUF, « Léviathan », 310 p.

Francis Gingras

Number 198, September–October 2004

Les variables de l'amour

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/19050ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gingras, F. (2004). Le trouble des philosophes / *Les passions antiques et médiévales*, Sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault, PUF, « Léviathan », 310 p. *Spirale*, (198), 30–32.

LE TROUBLE DES PHILOSOPHES

LES PASSIONS ANTIQUES ET MÉDIÉVALES

Sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault, PUF, « Léviathan », 310 p.

PARLER d'amour, au moins depuis Stendhal, c'est penser le lien entre l'amour et la passion. La valorisation de l'amour-passion est pourtant relativement récente au regard de la longue tradition occidentale de méfiance, voire de mépris, à l'égard des passions. Or, si l'amour a fait l'objet de nombreuses mises en perspective historiques et philosophiques, la passion n'a pas suscité le même foisonnement bibliographique. Des études récentes ont fait une place particulière aux représentations des passions à différentes époques (on pense à Gisèle Mathieu-Castellani pour le XVI^e siècle, Lucie Desjardins, après Erich Auerbach, pour le XVII^e siècle, Elena Pulcini et Anne Coudreuse pour le XVIII^e siècle), mais la grande synthèse sur l'histoire des passions reste encore à écrire (alors que *La plus belle histoire de l'amour*, parue l'an dernier aux Éditions du Seuil, venait encore s'ajouter à la liste déjà longue des histoires de l'amour).

L'ouvrage proposé aux PUF sous le titre *Passions antiques et médiévales* comble partiellement cette lacune. La synthèse n'est que parcellaire puisqu'il s'agit en fait des actes de deux journées d'étude organisées en 1997 à l'École normale supérieure de Saint-Cloud. Plus encore, le titre, très général, est quelque peu trompeur dans la mesure où la deuxième journée d'étude s'intitulait en réalité *Les passions à l'âge classique : le legs médiéval*. Dès lors, les perspectives des deux parties de l'ouvrage divergent : alors que la première partie s'intéresse à la constitution du discours sur les passions dans la Grèce antique et à Rome, la deuxième partie traite essentiellement le discours médiéval sur les passions par le prisme de la philosophie classique : Descartes, Malebranche et l'Oratorien Senault (disciple de Bérulle) occupent une place non négligeable dans cet ouvrage qui aurait gagné à faire une place à la philosophie classique dans son titre même.

Il n'en reste pas moins que les communications réunies par Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault permettent de lancer une réflexion générale sur les transformations du discours sur les passions depuis l'Antiquité jusqu'à l'âge classique. Si la passion recouvre des réalités complexes et fluctuantes de l'Antiquité au Moyen Âge, elle renvoie néanmoins toujours à une réflexion sur l'âme humaine où l'amour tient très tôt une place considérable. Dans sa courte introduction, Pierre-François Moreau évoque

d'ailleurs le rôle primordial de l'amour pour mesurer les mutations historiques qu'a connues la théorie des passions. Ainsi la colère, première de toutes les passions chez Aristote, le cède progressivement à l'amour qui devient la passion par excellence, au point que passion et amour tendent à se confondre dans le langage courant.

Agir ou pâtir ?

Au départ, pourtant, la passion n'a que peu à voir avec l'amour. Le terme grec (*pathos*) et son équivalent latin (*passio*) renvoient de manière générale à ce qui est subi ou ressenti ou, plus particulièrement, à la souffrance et au tourment. Chez Platon, le terme *pathos* désigne généralement ce que l'on subit sans en être la cause. Les passions sont donc des affections de l'âme où s'entremêlent la douleur et le plaisir et que le Socrate du *Philèbe* énumère comme étant « la colère, la crainte, le regret, le deuil, l'amour, l'envie, la jalousie et tout ce qui leur est semblable » (*Philèbe*, 47e). La position platonicienne sur les passions repose sur le constat ontologique que toute réalité, à l'exception de la réalité intelligible, subit nécessairement des sollicitations de l'extérieur. Dès lors que, pour l'Académie, « être, c'est pâtir », comme le rappelle l'article de Jean-François Pradeau, les passions n'occupent pas une place centrale dans la métaphysique platonicienne et ne font l'objet d'aucune volonté d'anéantissement, d'aucun rêve d'*apathie*.

C'est la critique aristotélicienne des passions qui introduira l'idée d'une impassibilité salutaire. Pour Aristote, il faut savoir, dans certaines circonstances, ne pas éprouver certaines passions. Or, si le Stagiritte invite à la connaissance des passions, aussi bien afin d'en éviter les effets indésirables que pour pouvoir les utiliser à des fins de persuasion, il ne va pas jusqu'à proposer clairement de soustraire l'homme à tous les désordres passionnels. Pour Aristote, il s'agit d'inviter l'homme à imposer son action aux effets des passions.

Ce sont les Stoïciens qui forgeront véritablement l'idéal d'un homme capable de dompter presque toutes ses passions, perçues par eux comme autant de maladies. La position stoïcienne est abordée dans cet ouvrage essentiellement à travers les *Tusculanes* de Cicéron et le *De placitis Hippocratis et Platonis*

de Galien, qui demeurent les principales sources pour connaître la théorie des passions de Zénon et de Chrysippe, les « fondateurs » du Portique. On trouvera donc, à travers les lectures de Cicéron et de Galien, un certain nombre d'éléments sur la critique stoïcienne des passions, notamment l'idée chrysippéenne de la passion comme rejet *conscient* de la raison.

Les Épicuriens rejettent aussi les passions, opposant l'*euthumia* (l'allégresse) aux *pathèmata* (les passions). Il s'agit donc, là encore, d'éviter les passions, perçues comme des instincts néfastes qui nous éloignent de la vie heureuse. Dès lors, même le plaisir ne doit pas devenir une servitude, une autre forme de passion en ce que l'être soumis au plaisir se retrouve encore en position passive face à sa dépendance. La place faite à la philosophie du Jardin dans ce livre est évidemment toute relative, étant donné le rejet persistant des doctrines épicuriennes dans la tradition antique et médiévale. De manière significative, la position épicurienne est traitée ici essentiellement à travers la correspondance et l'œuvre de Gassendi, philosophe et homme de science provençal qui avait entrepris de réhabiliter Épicure dans la deuxième moitié du XVII^e siècle.

L'amour, foyer de la passion

Avant Épicure par Gassendi, un chapitre est consacré au principal relais du système épicurien dans l'Occident médiéval, le philosophe romain Lucrèce. L'intérêt de la position de Lucrèce à l'égard des passions vient notamment de l'importance qu'il accorde à l'amour. En fait, Lucrèce oppose l'amour stable, fécond, à l'amour-passion alimenté par les illusions de l'amant, celles-là mêmes qui peuvent le conduire à transformer les défauts de sa maîtresse en qualités. Cet amour passionnel, rarement réciproque, poursuit un but tout aussi illusoire dans sa quête du plaisir sexuel. En recentrant la relation sexuelle sur la procréation (et non plus sur la seule jouissance), l'amour conjugal, fondé — au contraire de l'amour-passion — sur la lucidité et la bienveillance réciproque, permet de régler le désir sexuel, de le mesurer afin, précisément, de le différencier des instincts passionnels qui asservissent l'homme.

L'amour, ou plus exactement, le désir occupe une place tout aussi centrale dans la théorie augustinienne des passions. En fait, le

désir est au cœur même de la définition de la passion pour Augustin puisqu'elle est, pour lui, « le désir de posséder sans crainte de les perdre les choses que l'on ne peut posséder sans crainte de les perdre ». L'évêque d'Hippone distingue quatre passions fondamentales chez l'homme : le désir (*cupiditas*), la crainte (*metus*), la joie (*laetitia*) et la tristesse (*tristitia*). À la différence des philosophes qui l'ont précédé sur le terrain des passions, Augustin pense les passions des hommes en relation avec la Passion du Christ, rapprochement auquel invitent déjà les épîtres de Paul qui utilisent le même terme (*pathēmata*) pour désigner les souffrances du Christ et celles de ses disciples qui « ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (Gal., 5, 24).

Le fait que le Christ Lui-même ait non seulement souffert la Passion, mais qu'il ait plus généralement connu des passions (la colère, la tristesse) conduit saint Augustin à s'opposer à l'idéal stoïcien d'*apatheia* ou, si l'on veut latiniser le terme, l'idéal d'impassibilité. Pour l'évêque d'Hippone, il faut faire preuve d'un orgueil impie pour croire que l'on puisse se soustraire aux passions qui participent pleinement de la « faiblesse de la condition humaine ». S'il ne s'agit pas, pour le chrétien, de chercher l'apathie — la béatitude parfaite — dans cette vie, les passions doivent cependant être régulées, informées par la volonté du croyant. « Les passions ne sont donc pas, comme telles, condamnées », écrit Emmanuel Bermon, « mais jugées selon la manière dont elles sont éprouvées ». Avec Augustin, la théorie des passions s'ouvre sur une morale de l'intention, principe appelé à jouer un rôle toujours croissant dans l'Occident médiéval.

L'influence de saint Augustin est considérable et dépasse d'ailleurs largement les limites chronologiques du Moyen Âge occidental. Les articles de Séverine Simon et de Jean-Luc Solère exposent la part d'influence de saint Augustin, respectivement dans l'œuvre de l'Oratorien Senault et dans le *Traité des passions de l'âme* de Descartes. La dette du philosophe français à l'égard de l'héritage patristique est aussi relevée par Laurence Renault qui s'intéresse aux liens de filiation et de rupture entre Descartes et saint Thomas d'Aquin.

Pour le Docteur angélique, « toutes les passions de l'âme découlent d'un unique principe, qui est l'amour » (*Somme théologique*, Ia II ae, q. 41, a. 2, ad 1m). L'amour occupe ainsi la première place dans l'énumération des onze pas-

sions fondamentales : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse, l'espoir, le désespoir, la crainte, l'audace et la colère. L'Aquinatène élabore aussi sur la notion d'intention en précisant qu'il ne suffit pas que la volonté soit droite, encore faut-il que les actes extérieurs soient bons. Pour approcher la vertu, cette béatitude imparfaite, il appartient donc à l'homme, « *mû non seulement par sa volonté, mais aussi par son appétit sensible* » de régler les passions de l'âme par la raison.

Pour Christian Trottmann, c'est précisément sur la question de l'amour que s'effectue la rupture de Descartes et de Malebranche avec la pensée aristotélico-thomiste. Descartes rompt avec la théorie scolastique du désir perçu comme un appétit (instinctif, sensible ou spirituel) que la raison peut diriger, mais renoue avec la pensée augustinienne qui suppose une volonté qui s'unit de manière immédiate au bien qu'elle choisit. Malebranche, contrairement à Descartes, redonne à l'amour la position dominante dans la hiérarchie des passions, mais, comme Descartes, il trouve, au-delà des « appétits sensibles », l'amour de Dieu qui oriente la créature rationnelle vers le bien.

Dompter et délimiter

Avant Descartes, pour qui les passions doivent être repensées en fonction du libre-arbitre, Duns Scot avait déjà accordé une place prépondérante à la volonté dans sa théorie des passions. En donnant un rôle-clé à la volonté, Duns Scot tentait de concilier les positions aristotélicienne (« *l'âme est affectée par le corps* ») et augustinienne (« *l'âme est immatérielle et n'est pas affectée directement par le corps, mais par elle-même* »). Si l'objet sensible est bien la cause réelle de mes passions, la réaction aux stimuli dépend essentiellement de l'âme. Ce grand écart conceptuel amène Scot à définir les passions par ce qu'Olivier Boulnois qualifie de « *remarquable oxymore* » puisque, pour lui, elles sont des « *affects libres* ». Avec Duns Scot, déjà, s'amorce le retour à Augustin et, par-delà, se dessine la tentative d'harmoniser l'éthique aristotélicienne et l'éthique stoïcienne de contrôle des passions.

L'image obsédante dans le discours sur les passions, depuis l'Antiquité jusqu'à l'Âge classique, est celle du cheval rétif ou plus inquiétant encore, suivant la formule de Galien, du « *cheval désobéissant qui a vaincu son maître* ».

La passion inquiète parce qu'elle menace de nous submerger, parce qu'elle vient de lieux obscurs que les philosophes s'évertuent à cartographier. Le sentiment amoureux s'inventerait dans ces zones de l'âme (imaginative, sensible, affective...) qu'aucune topographie, cependant, ne réussira à délimiter de manière satisfaisante, pas plus que les positions philosophiques n'empêcheront les amants de prendre le risque de la passion.

Pour ceux qui aiment, la littérature construit très tôt un discours parallèle sur l'amour-passion qu'une véritable histoire des passions ne saurait ignorer. Hors de toute prétention cathartique, les « romans » grecs et latins explorent déjà les détours de la passion amoureuse. À côté de la réflexion patristique et théologico-philosophique sur les passions, le Moyen Âge fait la promotion d'un nouvel idéal amoureux, la *fin'amor*, et exalte à travers Tristan et Yseult une passion amoureuse étrange (le désir y dépend d'une merveille) et absolue, qui se révèle plus forte que la mort. Une réflexion générale sur les passions antiques et médiévales devrait idéalement faire une place à l'invention de la passion par la littérature.

Si ce n'était du titre indûment vaste, on ne saurait reprocher à un ouvrage de privilégier un point de vue disciplinaire, ici la perspective philosophique. Malgré les limites imposées par le genre (un recueil d'articles laisse forcément quelques trous noirs dans le traitement du sujet — on pense ici à Sénèque qui n'est abordé qu'incidemment) et en dépit de l'organisation parfois problématique du plan général et des disparités dans la longueur des articles (cinquante-neuf pages pour Aristote, onze pour Guillaume de Saint-Thierry), ce livre pose des bases intéressantes pour une réflexion générale sur les passions dans l'histoire de la philosophie. Avec ce collectif et l'ouvrage plus exhaustif de Michel Meyer (*Le philosophe et les passions : esquisse d'une histoire de la nature humaine*) paru il y a quelques années, la réflexion sur les passions dans l'histoire est bien balisée, à tout le moins du point de vue philosophique. Il reste à mettre en commun les compétences des philosophes, des historiens et des littéraires — de plus en plus nombreux à se pencher sur cette question depuis quelques années — pour proposer une grande histoire des passions.

FRANCIS GINGRAS



Claude Ferland, *Série Adieu*, 2004, impression au jet d'encre sur film polyester, 66 × 90 cm.



Claude Ferland, *Sans titre*, 2004, impression au jet d'encre sur film polyester, 152 × 76 cm ch.