

Faut-il combattre les passions ?

A) De quoi parle-t-on lorsqu'on parle de passions ?

La difficulté est réelle : deux sens en effet assez différents

Le sens le plus usuel aujourd'hui et qui prévaut depuis Kant ou Hegel, et aussi dans le domaine de la psychologie moderne, est celui d'une tendance d'une certaine durée, accompagnée d'états affectifs et intellectuels particuliers, orientée sur un objet ou un domaine précis, capable, par son intensité, de dominer la vie de l'esprit. C'est en ce sens par exemple que nous parlerons d'une passion amoureuse, ou d'une tendance à la jalousie, mais également d'une passion pour la musique ou encore d'une passion de la vérité. Cette acception nous paraît trop limitée, et il est sans doute utile de la compléter par le premier sens étymologique et philosophique, que nous trouvons aussi bien chez les stoïciens ou Aristote, que chez Descartes ou Spinoza : les passions désignent tous les phénomènes qui viennent affectés l'âme ou le corps. Chez Descartes, les « passions de l'âme » désignent la manière dont les actions et états du corps viennent la modifier et l'altérer. Chez Spinoza, les « passions » (« affections », « affects » ... termes traduits du latin que l'on peut approximativement rapprocher des termes d'émotions et de sentiments, si l'on suit à ce sujet les propos de Damasio ou Atlan...) sont relatives à la manière dont notre corps comme notre esprit (hypothèse du parallélisme) sont affectés par des corps extérieurs et les idées ou images qu'ils produisent en nous ; Notre nature se caractérisant par cette « capacité à être affectée » dans le sens d'une augmentation ou au contraire d'une diminution de notre « puissance d'agir ». Ce qui prévaut dans les deux cas, c'est l'idée de passivité opposée à celle d'activité. Dans un vocabulaire plus moderne, nous pourrions dire qu'il s'agit de l'opposition entre « agir » et « être agi ». Cette dimension nous paraît fondamentale pour caractériser la passion. Même dans le cas où il s'agirait par exemple d'un dévouement passionné pour la vérité, ou de n'importe quelle autre passion qui serait ratifiée par la raison, le mot passion conserve cette dimension de la passivité : on est « entraîné », « soulevé » par sa passion ; s'il en est autrement, ce n'est pas le mot de passion qui vient à l'esprit. Enfin, quelque soit les « passions », il semble que le Désir est toujours présent. Spinoza lui-même dans l'Éthique affirmait que pour comprendre la passion, il faut la rapporter au fondement même de la vie affective c'est-à-dire au Désir, qui est pour lui l'essence de notre nature. Ce sens du terme passion nous paraît donc plus fécond concernant le sujet qui nous intéresse (et plus spécifiquement « philosophique »), et de plus il englobe le premier : il regroupe ainsi les phénomènes de la vie affective, en y intégrant sans l'y réduire les manifestations pathologiques de la passion, comme la jalousie morbide, la haine meurtrière ou encore l'amour destructeur... Il faut noter à ce sujet que la langue anglaise est restée très proche de ce sens étymologique du mot : « A passion of tears » (crise de larmes), « in a passion » (avec emportement), « fits of passion » (accès de colère).

B) Pourquoi devrait-on (ou faudrait-il) combattre les passions ? Plaidoyer contre les passions.

Cette question fait profondément écho avec toute une tradition philosophique qui s'est efforcée de nous mettre en garde contre les passions...

Elles sont étrangères à notre nature profonde

La nature humaine a souvent été identifiée à l'être raisonnable, c'est à dire un être sous la conduite de la Raison (identifié à l'âme). Pour les stoïciens par exemple, la passion est définie comme tendance tyrannique, mouvement déraisonnable de l'âme, et contraire à sa nature. De Aristote à Kant, en passant par Descartes ou Spinoza, il est donc nécessaire d'atteindre, par la vertu, l'état qui serait le plus conforme possible avec cette nature. De ce point de vue, il faut donc agir selon notre nature, qu'il s'agisse d'atteindre l'excellence (l'expression achevée de cette part divine de l'âme humaine chez Aristote), de la recherche de son « utile propre » (Spinoza), ou d'être digne de cette nature raisonnable en tant que fin ultime de l'homme (Kant). Il faut donc à tout le moins exercer une grande vigilance en direction de tout ce qui risque de venir polluer, entraver cette orientation. A ce titre, les passions vont être souvent considérées comme des corps extérieurs, étrangers, qui sont dangereux, et que la Raison doit combattre. Cette conception de la nature humaine est en général associée au dualisme de l'âme et du corps, mais pas obligatoirement. Spinoza notamment, dans le cadre de sa conception unitaire du corps-esprit, ne considère pas les passions (ou les affects), comme une déchéance de notre nature, ou une instance qui lui serait étrangère. La maîtrise de celles-ci est indispensable, mais cette maîtrise passe d'abord par la connaissance de leurs mécanismes et non par une lutte volontariste (selon lui illusoire). Ce qui caractérise avant tout les passions, ce n'est pas leur accointance avec le corps et la sensibilité (car elles sont autant « de corps que d'esprit »), mais le fait qu'elles sont le résultat de causalités extérieures à soi.

Les passions, « maladie de l'âme » (Kant)

Dans le prolongement de cette approche, les passions sont généralement considérées comme contraire à la santé et synonymes de souffrance ; elles seraient comme un empoisonnement qui nous empêcherait d'être nous-mêmes. L'homme passionné est comme « une tumeur du monde » (Marc Aurèle). Les symptômes de la maladie sont nombreux : la passion est un dérèglement de l'équilibre supposé représenter la bonne santé (= désordre opposé à l'ordre). Elle est démesure, excès, violence. Ne supporte ni la contradiction, ni le doute ; Entièrement tendue vers un objet précis, cette focalisation ou concentration excessive l'empêche de tenir compte d'autre chose que d'elle-même ; soit elle est totalement indifférente à ce qui n'est pas elle, soit elle est excluante : rejet de tout ce qu'elle ne peut pas se subordonner et dont elle ne peut se nourrir. La souffrance est en quelque sorte inscrite dans la nature même de la passion : d'abord par ce qu'elle n'est jamais satisfaite, insatiable ; ensuite parce qu'elle ne peut qu'être victime de « l'impermanence » de toute chose (les bouddhistes insistent particulièrement sur cet aspect). Les passions seraient ainsi inséparables du malheur. Enfin parce que beaucoup de passions apparaissent comme des « passions tristes » : envie, jalousie, hostilité, avarice, vengeance, rivalité ...etc. En vérité,

Les passions reposent ainsi sur une illusion (elles me trompent).

Elles sont mauvaises conseillères et m'adressent des messages mensongers sur ce qui est bon pour moi. Elles me font percevoir le monde à travers leurs lunettes déformantes, et peuvent même m'aveugler totalement. Elles nous présentent ainsi des « faux » biens mondains comme étant les seuls véritables : par exemple, les plaisirs, les honneurs et la gloire, la richesse, le pouvoir..., nous détournant ainsi de la seule chose qui vaille la peine, le commerce avec notre âme (Sénèque, et tous les philosophes grecs dont c'est le mot d'ordre commun) Si nous ne sommes pas sur nos gardes, elles peuvent altérer notre capacité de jugement et nous persuader que les raisons qui nous font pencher du côté de la passion sont beaucoup plus fortes que celles qui lui sont opposées (cf. Descartes. in le Traité des Passions). L'idéalisation de l'objet

à laquelle elle se livre empêche souvent le passionné d'accepter le moindre démenti apporté par le réel. Il se détourne ainsi de la réalité au profit de son désir, et sa volonté obstinée passe outre à toute infirmation immédiate de la réalité.

Les passions nous enchaînent

Il faut surtout combattre nos passions au nom de la liberté : en effet elles nous conduisent à capituler, à s'abandonner à leur mouvement. Leur développement ne saurait s'effectuer sans une sorte de viol de la raison, qui perd alors sa fonction législatrice. Les fondements de la liberté, et donc également de la responsabilité (et par conséquent de la morale), c'est en effet la possibilité d'une volonté libre capable de discerner le vrai du faux et le bien du mal sous la conduite de la raison, et d'agir en conséquence. D'un point de vue moral notamment, cette « autonomie de la volonté » (Kant) ne peut s'exercer qu'au nom d'un principe à priori (le fameux « impératif catégorique » de la loi morale) excluant toutes références à des mobiles intéressés, à des penchants personnels particuliers. La liberté (au sens ici de libre-arbitre) est au prix de cette autonomie de la volonté. Sinon, notre volonté est dominée, assujettie à des causes qui lui sont extérieures. Nous sommes alors dans une situation d'impuissance et de servitude par rapport à des déterminations externes.

En conclusion : la sagesse est incompatible avec le développement des passions

En conclusion de cette partie, tout ce qui précède démontre que l'expression libre des passions est antinomique d'un idéal de sagesse qui, depuis l'Antiquité, est intimement associée à l'exercice d'une Raison qui va tout à la fois permettre à l'homme de réaliser sa nature, d'approcher le bonheur et d'éviter les souffrances, de connaître la vérité, et enfin d'actualiser sa liberté (reprise des points précédents). Eradiquer les passions sera un objet de préoccupation constante : tout ce qui n'est pas Raison est synonyme d'égarement et de perturbation. Il s'agit d'agir le mieux possible en fonction de son essence, c'est-à-dire pour les grecs de ce qu'il y a de meilleur en nous, c'est-à-dire cette âme rationnelle qui constitue notre « part divine ». Ou encore, comme le dit Platon à travers Socrate (Le Phédon), il s'agit de « sauver son âme » de cette « prison » que représente le corps. Pour la protéger ainsi et développer sa « maîtrise de soi » face à ses ennemis extérieurs, l'« ataraxie » sera recherchée, c'est-à-dire le « repos de l'âme » et « l'absence de troubles », rejoignant ainsi une certaine indifférence vis-à-vis des événements extérieurs (Stoïciens), ou tout du moins une forme de détachement. De ce point de vue, la recherche progressive d'une extinction des passions propre aux bouddhistes n'est pas éloignée de cet idéal (la différence réside peut-être dans l'idée que l'extinction suggère l'idée de passions qui « s'éteignent » petit à petit par un changement de posture intérieure, et non un combat frontal menée sous la conduite d'une Raison chimiquement pure, considérée comme une instance radicalement indépendante.

En face de ce plaidoyer en faveur de la lutte contre les passions, qui rassemble le courant de pensée pour le moins dominant de toute la philosophie occidentale, que pouvons-nous rétorquer, ou plutôt comment pouvons-nous développer une alternative possible ? Il y a au moins deux plans que nous pouvons réinterroger : celui du possible (c'est-à-dire le plan de la connaissance, en particulier relatif à ce que nous sommes en tant qu'homme ; avant d'élaborer un système de jugement sur ce qu'il convient de faire, il est indispensable de s'intéresser à ce qui est, sous peine de prendre le risque d'un divorce stérile entre être et devoir être). Ensuite, mais à la suite seulement, celui du souhaitable.

C) Est-ce bien raisonnable (de vouloir combattre, éliminer les passions) ?

Est-ce possible ?

Une telle sagesse, telle qu'esquissée plus haut est-elle bien raisonnable ? Est-il bien raisonnable de se vouloir aussi raisonnable ? Etre sage, n'est-ce pas plutôt reconnaître les limites de notre rationalité, c'est-à-dire cette part de déraison et de passions en nous ? N'est-ce pas accepter d'être constitué d'un corps et d'un esprit inextricablement unis l'un à l'autre jusqu'à ne faire plus qu'un ?

Le conatus comme « force d'exister »

A la différence de ses prédécesseurs et contemporains, Spinoza est sans doute le premier à porter un regard scientifique sur la réalité de notre nature, et à identifier la structure profondément affective de cette dernière. Même si la maîtrise des passions « sous la conduite de la raison » est un objectif, il est vain d'ignorer leur force, et de ne pas prendre toute la mesure de cette « capacité à être affecté » qui nous caractérise, en s'enfermant à priori dans un jugement moral négatif. Il est très difficile de résumer en quelques mots la pensée de Spinoza à ce sujet ; risquons le néanmoins (« l'Éthique », mais aussi le livre de Deleuze « Spinoza, Philosophie pratique ») : le conatus, ou effort pour persévérer dans son être et accroître sa puissance, est inséparable d'un effort pour porter au maximum ce pouvoir d'être affecté : les affects-sentiments sont précisément les figures que va prendre ce conatus lorsqu'il est déterminé à faire ceci ou cela par une affection qui lui arrive. Ces affections s'accompagnent de leurs idées correspondantes et donc de conscience. Cette conscience de soi sous tel ou tel affect s'appelle désir (de quelque chose). Dans certains cas, ces affections correspondent à une rencontre avec quelque chose qui me convient et compose son rapport avec le mien (un aliment, un être aimé, un allié...ect) : mon aptitude à être affecté est alors rempli par des affects-sentiments joyeux, à base de joie et d'amour, qui augmentent ma puissance d'agir, car elle devient en expansion et s'unit, se compose avec la puissance de l'autre (l'objet aimé en particulier). Dans d'autres cas, ces rencontres provoquent des affections qui ne me conviennent pas et ont tendance à me décomposer, à me détruire (un poison, un être haï, un ennemi...) : je suis alors rempli par des affects-sentiments tristes, à base de tristesse et de haine, qui freine ou diminue ma puissance d'agir, car le conatus sert tout entier à repousser ou détruire l'objet qui en est la cause.

Le mirage d'une libre volonté

Nous reviendrons un instant sur cette compréhension des mécanismes de la passion (au sens large) mais plus encore de l'existence humaine pour évoquer comment l'Éthique propose d'agir sous la conduite de la raison est ainsi d'entrer en possession de cette puissance plutôt que d'être sous sa dépendance. Mais nous pouvons constater ici à quel point nous sommes éloigné d'une instance de la volonté libre et de ses prétendus décrets. Elle est illusion pour Spinoza. Ne laissant aucune chance aux illusions individualistes du moi souverain, il affirme : « Les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres, opinion qui consiste en ce qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes qui les déterminent » (Éthique, II). La Volonté n'est qu'une idée abstraite et métaphysique ; seules des volitions concrètes existent, et sont des activités associées à des affects. La raison elle-même peut conduire un homme à être cause d'une action que parce qu'elle s'accompagne de l'éprouvé de joies actives (notamment la joie qu'entraîne l'augmentation de sa puissance intérieure). La raison seule ne représente pas, en tant que telle, une force réelle. Henri Atlan prenait l'exemple du fumeur qui veut s'arrêter de fumer pour faire comprendre cette idée : il s'avère que souvent tous les

arguments rationnels, relatifs à la santé, pourtant imparables du point de vue de la raison sont incapables d'entraîner une décision de changement durable. Seule l'appel à d'autres forces affectives, contraires et plus puissantes que celles qui sont associées à l'action de fumer, peuvent le provoquer. Autrement dit, et pour reprendre notre question (faut-il combattre les passions ?), l'effort et l'énergie dépensés pour combattre telle ou telle passion ne sont-ils pas trouvés dans les passions elles-mêmes ? Avec Spinoza, c'est tout l'édifice de la conscience souveraine et du libre-arbitre qui est ébranlé... Bien loin d'être un empire dans un empire, l'homme apparaît déterminé comme tous les êtres de la nature. Et la tâche la plus urgente qui lui revient alors c'est de comprendre ces déterminismes (en particulier connaissance infinie des causes des affects, et donc toujours inachevée...).

Le souhaitable : combattre nos passions ou mieux les conduire ?

Homo sapiens, homo demens ...

Notre monde est peut-être celui des apparences et des illusions et devons-nous exercer prudence, détachement et esprit critique, mais ne risquons nous pas ainsi de stériliser nos vies ? N'avons-nous pas besoin aussi d'être attirés, exaltés, amoureux ? Nous devons certes exercer une pensée rationnelle et contrôler ce que Edgar Morin appelle « l'homo demens » (opposé à l'homo sapiens), son excès, sa démesure, voire son caractère meurtrier ou méchant, mais pouvons-nous pour autant refuser la jouissance, la « consommation » (« brûler d'un feu intérieur », comme le disait G. Bataille), la « dépense » de l'amour ? Reconnaître cette partie de nous sans laquelle nos vies seraient peut-être vides et désolées ? Quant à la souffrance engendrée par les passions, ne serait-elle pas l'exact pendant et symétrique de notre aptitude à jouir ? Le prix du bonheur, de la jouissance, n'est-il pas le malheur et la souffrance ? Les découvertes les plus récentes des neuro-sciences montrent que l'absence d'émotions et de sentiments (lors de certaines lésions présentes dans le cerveau), mêmes lorsque les capacités cognitives sont intactes (mesurées par exemple par le QI), se traduisent par une absence d'adaptation sociale, un manque total de créativité, une incapacité à prendre des décisions. Qu'en est-il alors de cette raison « chimiquement pure », de cette pensée désincarnée qui prétend se défendre de toute contamination par les passions ? Comme le suggère Edgar Morin, il n'y a pas deux instances ou parties séparées et indépendantes l'une de l'autre, mais deux pôles entre lesquels circulent tous les composés, tous les degrés de mélange entre eux deux. Pour le meilleur et pour le pire, puisque leur « copulation » est à la fois responsable de créativité et d'invention, mais aussi de criminalité et de méchanceté. Comment donc penser cette « dialogique » entre raison et passions ?

Le processus freudien de « sublimation » (Freud)

Toutes les passions ne tirent-elles pas finalement leur force de l'Amour (et donc aussi de la haine) ? Bossuet affirme : « Otez l'amour, il n'y a plus de passion ; posez l'amour, vous les faites naître toutes ! ». Cette commune dépendance des passions à l'amour se traduit chez Freud par leur origine commune à la « libido » et à l'histoire de son « destin » individuel au cours du développement de chacun. C'est un processus de « sublimation des pulsions » qui va orienter les passions – via des mécanismes de transformation et de dérivation – vers des objets esthétiques, culturels, religieux ou scientifiques, qui tiennent alors le rôle d'« objets-substituts » des anciens objets sexuels. Ce phénomène de transposition de la passion est par exemple analysé par Freud dans son « Léonard de Vinci » : « Léonard de Vinci... ayant changé la passion en soif de savoir, il s'abandonne désormais à l'investigation avec la ténacité, la continuité, la pénétration qui n'appartiennent qu'à la passion. » Cet éclairage par la sublimation a le mérite de montrer le rôle prédominant de la vie affective mais aussi le caractère incontournable de ses processus dans la vie de l'esprit.

Le « grand style » (Nietzsche)

Le combat qui prétend s'opposer aux passions comme à un ennemi extérieur, est en réalité pour Nietzsche un combat contre nous-mêmes, celui des forces de non-vie, et de plus un combat illusoire car nulle pensée ne peut s'émanciper du corps au nom d'un prétendu « idéal de vérité ». Bien loin de dominer la vie, ce combat ne fait qu'exprimer une forme particulière de la vie, celle qui est tournée contre elle-même (forces réactives). Ceci dit, et contrairement à certaines affirmations, il n'y a rien de plus éloigné de Nietzsche que le romantisme ! Il rejette autant l'éradication des passions (Socrate) que leur déchaînement anarchique qui va forcément conduire à ce qu'elles s'opposent les unes les autres (la position de Nietzsche est très bien analysée par L. Ferry dans son livre « Qu'est-ce qu'une vie réussie ? »). C'est la raison pour laquelle le héros romantique est toujours « souffreteux ...pâle et malade au point d'en mourir ». Nietzsche préfère infiniment le classicisme qui est pour lui l'incarnation parfaite du « grand style » : « *pour être un classique, il faut avoir tous les dons, tous les désirs violents et contradictoires en apparence, mais de telle sorte qu'ils marchent ensemble sous le même joug.* ». De ce point de vue la beauté chez Nietzsche est l'expression « *d'une volonté victorieuse, d'une coordination plus intense, d'une mise en harmonie de tous les désirs violents, d'un infailliable équilibre perpendiculaire. La simplification logique et géométrique est une conséquence de l'augmentation de la force.* » (La Volonté de Puissance). Les préconisations nietzschéennes sont du côté de ce que nous pourrions appeler la « grandeur morale » qui, bien loin d'aller dans le sens d'un déferlement sans frein des passions, réside dans une forme d'intensité existentielle rendue possible par cette hiérarchisation et cette harmonisation des forces vitales. Ce qui conduit, pour employer une métaphore, à l'élégance, la légèreté, et l'apparente facilité du geste parfait (par exemple celui du danseur ou du champion de tennis) qui intègre en un tout harmonieux les différents mouvements et forces requis. Le « grand » homme est celui qui autorise le déploiement de ses passions sans se laisser dominer par elles. Il les domine au contraire, les hiérarchise, mais sans les étouffer. Il est grand à la fois par l'ampleur du jeu qu'il accorde à ses passions, et par sa capacité à les dominer. Peut-être une autre image évocatrice pourrait être celle du cavalier et de sa monture.

Retour à Spinoza

La question est maintenant la suivante : si le libre arbitre et l'expérience « intuitive » du libre choix est ultimement une illusion et que nous sommes déterminés en particulier par nos affects comme n'importe quel autre partie de la nature, comment alors pouvons-nous agir sur ces déterminismes et le pouvons-nous ? Comme le dit Henri Atlan dans une livre remarquable (« La science est-elle inhumaine ? »), il faut bien reconnaître en effet « *que notre conscience subjective de libre choix est de plus en plus démentie par notre connaissance objective de causes et de lois impersonnelles qui déterminent ces choix et montrent à l'évidence qu'ils ne sont pas libres comme nous le croyons..... Autrement dit, cessons de nous débattre dans les trous du déterminisme* (en effet, il y aura toujours des « trous » dans ce déterminisme puisque la connaissance infinie des causes n'existera jamais... il est donc toujours possible de « profiter de ce manque » pour continuer à « faire comme si » nous étions libres de nos choix...) *et posons d'autorité qu'il n'y en a plus.* ».

Comment donc pouvons-nous revisiter la notion de liberté ? Quel pouvoir disposons-nous pour agir sur nos passions ? Spinoza peut une fois de plus nous servir de guide avec son concept de « libre nécessité ». Celui-ci s'applique en premier lieu à Dieu : « *On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée à agir, mais on dit nécessaire ou plutôt contrainte la chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une loi particulière et déterminée.* » (Spinoza. Ethique. Partie I). Ainsi la liberté absolue de Dieu (ou La Nature) coïncide avec son autoproduction et la connaissance infinie qu'il a de lui-même. Spinoza à la fin de l'éthique va

transposer ce concept de la liberté – à savoir l'idée que bien loin d'être une capacité de choix arbitraire, elle tient au fait de n'être déterminé que par sa propre loi – à la liberté humaine : elle va être ce long cheminement au cours duquel nous allons pouvoir nous dégager de la servitude passive où nous maintient notre soumission irréfléchie aux affects et aux causes extérieures, et nous déterminer nous-mêmes de plus en plus au fur et à mesure que nous accédons à la connaissance adéquate des choses et de nous-mêmes. Nous faisons parfois cette expérience privilégiée de la liberté lorsque nous agissons en comprenant et en connaissant les déterminismes de la nature qui agissent en moi et me font agir. C'est dans cette activité (du corps comme de l'esprit) que je me constitue comme sujet. Un dernier mot sur la place des affects dans cette activité ; ne nous méprenons pas : agir sous la conduite de la raison n'est pas agir sans passion, même si la passion devenant « active » n'est plus à proprement parler une passion. La puissance d'agir, d'éprouver des passions joyeuses, et en même temps celle de percevoir et de comprendre de façon adéquate (c'est l'essence même du conatus ou force d'exister), n'est possible que si l'homme s'efforce d'organiser ses rencontres, c'est-à-dire de ne rencontrer que les choses ou les êtres qui conviennent, qui peuvent se composer avec sa nature : cela le conduit non seulement à augmenter sa puissance d'agir mais aussi « à entrer en possession formelle de cette puissance, et à éprouver des joies actives » qui découlent de « cette puissance d'agir comme puissance possédée »(cf. à ce sujet le livre difficile mais remarquable de G. Deleuze : « Spinoza Philosophie Pratique »). « C'est quand, sous l'effort de la Raison, les perceptions ou idées deviennent adéquates, et les affects actifs, c'est quand nous devenons nous-mêmes causes de nos propres affects et maîtres de nos perceptions adéquates, que notre corps accède à la puissance d'agir, et notre esprit à la puissance de comprendre qui est sa manière d'agir. »