

Descartes et les limites de l'amour

Christophe Cervellon

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de Philosophie,
en poste à l'École pratique des Hautes Études

La passion ■

Qu'est-ce que l'amour, pour Descartes ? L'amour est une passion, c'est dire qu'avec l'amour quelque chose de nouveau arrive à l'âme :

“tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion (nous soulignons)”.

Qu'est-ce qu'une passion ? Dans la passion, il y a, comme on vient de le relever, un rapport à la nouveauté : soudain quelque chose arrive qui pouvait ne pas arriver et, en l'espèce, quelque chose est causée dans l'âme, qu'elle ne cause pas : ce qui est causé dans l'âme est causé par le corps, ou avec le corps, et il n'y aurait pas nouveauté dans l'âme, s'il n'y avait pas d'abord rapport de l'âme au corps. Le corps est ce qui agit l'âme, non pas en ce sens qu'il agit immédiatement sur l'âme, comme une boule de billard en pousse une autre, mais en ce sens que, dans la passion, l'âme et le corps “agissent l'un contre l'autre”, pour reprendre les propres mots de Descartes, et qu'ils se ressentent tous deux de cette interaction. Il

n'est pas besoin d'entrer ici dans le problème de cette “union”, qu'affronte le paragraphe 34 du *Traité des Passions*. Comment penser l'ajustement des mouvements du corps aux mouvements de l'esprit, lors même que pour Descartes corps et esprit sont à ce point différents, qu'il ne saurait y avoir entre eux rien de commun : comment ce qui est divisible et composé – le corps – pourrait-il agir sur ce qui est indivisible et simple – l'âme ? Que serait une réalité à la fois étendue et inétendue, pour mettre en rapport deux réalités inassignables ? Mais ce qu'il est important de voir, c'est que les troubles du corps ne laissent pas d'avoir des effets sur l'âme, et qu'en un sens les troubles du corps troublent l'âme. Le mouvement qui part dans la nature du corps poursuit son cours (mais aussi n'est-ce plus le même mouvement) dans l'esprit.

Le corps entre dans la passion, et il continue, nous dit Descartes, à l'entretenir par le mouvement des esprits animaux, c'est-à-dire, pour aller vite, et pour ne pas rentrer dans le détail de la médecine cartésienne, par le mouvement des parties les plus subtiles du sang qui, produites

dans le cerveau, circulent à travers les nerfs et les muscles pour assurer les mouvements internes et externes du corps. Car, selon Descartes, tout peut se faire dans l'organisme – les réactions de peur comme de colère, courir ou frapper – sans qu'il faille pour cela supposer à la nature une intention consciente : le corps est une mécanique. Aussi

“tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue... ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du coeur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort, de la figure de ses roues”

Même si notre volonté peut agir sur notre corps, parce qu'elle meut une partie du cerveau (la glande pinéale) qui, en réglant le mouvement et la direction des esprits animaux, détermine le choix de nos mouvements, les esprits animaux ont sans initiative aucune de notre part un cours mécanique, qui dispose le corps à de certaines conduites : la

Référence

volonté est ainsi inclinée à vouloir ce que le corps prépare et, dans la passion où, d'une certaine façon, la volonté n'est pas voulante mais voulue, à tout le moins encouragée à aller dans une certaine voie, nous ne sommes guère dans le premier moment qu'à la traîne du corps. Les esprits animaux, qui agissent (dans) les nerfs et les muscles, et qui sont comme le *ressort* naturel de notre organisme (le principe de mouvement des mouvements de notre corps, ou encore le mouvement du mouvement) préparent *en nous sans nous* toutes nos réactions physiologiques et motrices : en face du danger, mon corps a déjà "décidé" de fuir, sans que nous le décidions. Avoir peur, c'est constater que son corps fuit, ou vivre un corps qui, mécaniquement, c'est-à-dire par le cours mécanique des esprits animaux qui commandent à la fois le mouvement des muscles et des nerfs, a adopté des conduites de fuite. Semblablement, si est interrompu le mouvement des esprits animaux qui l'occasionnait, une passion s'affaiblit ou disparaît pour être remplacée par une autre : le calme se substitue par exemple à la peur, dès lors que s'éteint le mouvement des esprits animaux qui disposaient naturellement mon corps à fuir le danger. Le corps peut ainsi affaiblir ou renforcer une passion, la révéler ou l'effacer. Mais dans la machine ou dans la mécanique du corps, tout est déjà préparé, pré-tracé, favorisé et motivé : le colérique a un corps qui non seulement lui *permet* d'être colérique (comment élever la voix et "s'échauffer" sans le corps ?), mais qui le *met* positivement aussi en colère lorsque se présente à lui une cause d'échauffement. Mais allons-nous nous abandonner aux conduites de fuite que notre corps dessine, et vers quoi, en somme, tend le ressort de notre machine – de sorte que si le ressort était lâché par notre volonté – immanquablement nous fuirions ?

Car si la passion ne provient pas de l'âme seule, en ce sens que nous ne serions pas une conscience passion-

nelle si nous n'avions un corps, il est vrai aussi que la passion se rapporte essentiellement (c'est-à-dire que c'est cela même qui la définit dans son essence) à l'âme. Descartes distingue ainsi les perceptions de l'âme que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous (les perceptions extérieures), les perceptions de l'âme que nous rapportons à notre corps (les sentiments de faim, de froid, etc), des perceptions de l'âme que nous lui rapportons, pour ainsi dire, *inclusivement*. Les perceptions de l'âme sont causées dans les trois cas : mais dans les passions, dans les perceptions que nous rapportons à notre âme, nous en sentons les effets *comme en l'âme même*. Le problème de la définition et de la caractérisation de la passion, par rapport aux autres modes du sentir, n'est donc pas de savoir *par quoi* la perception que nous avons est causée (ce qui est le problème de l'histoire naturelle de la passion), mais *à quoi* nous rapportons cette perception : non pas par quoi ma perception est causée, mais *où je la sens* : est-ce que nous sentons ces affections "comme dans les objets qui sont hors de nous", ou bien comme dans notre corps, ou bien "comme en l'âme même" ? La réponse de Descartes est très claire : les passions, qui sont pour l'âme quelque chose de nouveau – *en quoi elles sont passions* – sont des perceptions de l'âme qui se rapportent à l'âme – *en quoi elles sont véritablement de l'âme*, en un sens *bien différent* que ne le sont nos autres sensations. Aussi Descartes écrit-il un *Traité des passions de l'Âme* et non point un traité des passions ou des actions du *corps*, même si l'âme et le corps, dans l'expérience affective, ne cessent d'inter-agir. La généalogie ou l'histoire de la passion serait ici moins importante que le rapport de l'âme à elle-même qui définit chez Descartes la conscience passionnée : **"les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets, comme en l'âme même (nous soulignons), et desquelles on ne connaît communé-**

ment aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter : tels sont les sentiments de joie, de colère et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d'autres causes".

Même cause de la passion – ce qu'il n'est pas toujours, comme on le vérifie sur la dernière citation – le corps n'est jamais cause de la relation particulière de l'âme à l'âme ce en quoi consiste précisément la passion, et qui fait que l'âme sent dans l'âme même ce qui l'agite et la trouble. Cette relation de l'âme à elle-même peut être causée par le corps, en tant qu'elle existe, mais le corps n'intervient pas dans cette relation, en tant précisément que la passion est *de l'âme*.

Car le corps n'explique pas le rapport de l'âme à elle-même, le sentiment intérieur où l'âme se sent sentir, qu'est la passion. Les mouvements animaux sont la cause de la peur, mais non pas du rapport de l'âme à elle-même lorsque l'âme sent la peur en elle ; car c'est parce que ce rapport existe que l'âme peut agir sur ses sentiments (essayer, par exemple, de devenir courageuse), puisqu'elle en a connaissance. Nous serions peureux, parce que notre corps en face du danger nous inclinerait et nous disposerait naturellement à fuir, et que les signes de la peur – dans le corps – prouverait à nos yeux l'existence de la peur – dans l'âme. Mais nous aurions une connaissance (intellectuelle) de notre fuite, mais non pas une conscience (affective) de notre peur. Nous serions affectés sans avoir d'affections ; et nous serions affectés comme le corps serait affecté, troublé comme le corps serait troublé, sans avoir cependant aucune conscience intime de ce trouble. Nous n'en aurions qu'une connaissance par signes, comme les autres disent de nous-mêmes parfois, en nous voyant pâlir et trembler, que nous avons peur. Mais si un corps bouleversé est la *cause* d'une émotion de l'âme, et qu'un corps bou-

leversé est le *signe* – pour l’autre qui me voit – d’une âme bouleversée, reste que je vis ma peur autrement que l’autre ne la voit, et autrement que ne le fait mon corps. Descartes semble ainsi exclure l’idée que nous puissions être affecté sans avoir d’affection, avoir des sentiments dont nous n’aurions aucune conscience, sentiments pour ainsi dire purs et immédiats, causés par le corps, que l’autre verrait ou que nous verrions comme l’autre, mais que nous ne vivrions pas. **Que les passions soient de l’âme, signifie qu’il s’y trouve une relation consciente, et privilégiée, de l’âme à elle-même, même si la connaissance que l’âme prend ainsi d’elle-même est une connaissance confuse.** S’il y a peut-être (mais on peut en douter) des orgueilleux qui ignoreront toujours leur orgueil, et des avarés qui ignoreront toujours leur avarice, on peut certes accorder à Descartes que sont rares les peureux qui ignorent leur peur, ou les amoureux qui ignorent leur amour. N’a-t-on pas dit pourtant de la Princesse de Clèves, qu’elle aimait plus qu’elle ne croyait, et moins qu’elle ne pensait ?

Les passions de l’âme sont dépendantes du corps, en tant qu’elles existent comme *passions*, mais elle reste des *passions de l’âme*, en tant qu’elles sont un rapport privilégié de l’âme à elle-même. Ainsi pouvons-nous définir ce qu’est la passion chez Descartes :

“des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme (1), qu’on rapporte particulièrement à elle (1), et qui sont causées, entretenues, et fortifiés par quelque mouvement des esprits (2)”.

Notre avons commenté la première et la seconde partie de cette définition : le corps détermine l’existence effective et l’intensité de telle passion, à proportion même des esprits animaux qui la causent et la fortifient, mais non pas la qualité psychique singulière selon laquelle je la vis. On peut aimer intensé-

ment, et mécaniquement – parce que le corps le commande – en même temps que l’on peut aimer très mal. Le mouvement des esprits animaux peut occasionner une peur très intense, parce que le cours des esprits animaux de mon corps, ou le *ressort* de mon organisme, est ainsi disposé qu’en face du danger j’ai naturellement et mécaniquement envie de courir, reste que je vis cette peur non pas dans mon corps, avec la fatalité de ses mécanismes, et des signes (pâleur, froideur,...) qui accompagnent inévitablement cette émotion parce qu’ils signalent l’existence d’une cause physiologique à mon vécu psychique, mais dans mon âme, selon l’étoffe singulière d’un vécu affectif. Et il est vrai que la conscience affective est ainsi préreflexive, en ce sens qu’elle précède tout retour intellectuel sur soi (toute réflexion sur nous-même comme sur un objet passionné, et sur la cause qui le passionne ou agit réellement sur lui) ; mais elle ne laisse pas de manifester un redoublement du rapport à soi qui définit précisément le sentiment *intérieur* ; puisque dans la passion l’âme se rapporte à elle-même et se sent *comme* en elle-même, pour reprendre les mots de Descartes. *Avant de m’ouvrir à l’autre, la passion me rapporte d’abord à moi.*

Une fois élucidée ce qu’est une passion, et comment elle est en général vécue, reste à savoir ce qu’est la passion amoureuse. Et derechef la question se pose : *qu’est-ce que l’amour, qui est une passion ?*

L’amour ■

Pour Descartes, l’amour, qui est l’une des six passions primitives, est :

“une émotion de l’âme causée par le mouvement des esprits qui l’incitent à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables”.

Nous avons vu ce qu’il fallait entendre par une “émotion de l’âme causée par le mouvement des esprits”. Descartes insiste sur le fait que l’amour dont il parle est celui dont l’existence dépend ou est une suite du corps – *l’amour-passion*, et qu’il ne parle pas, en revanche, de ces “jugements qui portent l’âme à se joindre de volonté avec les choses qu’elle estime bonne”. C’est qu’il faut bien distinguer l’amour qui dépend du corps, d’un amour plus intellectuel, qui pourrait ne pas en dépendre. En ce sens, il y a effectivement des actions qui sont produites par l’âme seule, et dont certaines passions de l’âme sont comme les purs effets :

“nos perceptions sont aussi de deux sortes car les unes ont l’âme pour cause et les autres le corps. Celles qui ont l’âme pour cause sont les perceptions de nos volontés... Derechef nos volontés sont de deux sortes ; car les unes sont des actions de l’âme qui se terminent en l’âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, les autres sont des actions qui se terminent en notre corps”

L’amour de Dieu, en ce sens, est une passion de l’âme, mais elle ne dépend pas du corps, puisque l’origine de l’amour est la volonté même d’aimer ce qui est jugé parfaitement aimable. En l’espèce, la passion – l’amour de Dieu – n’est que l’avers d’un acte de volonté, et n’est autre chose que la perception d’une action, voire que l’autre nom donnée à cette action :

“Et bien qu’au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c’est aussi une passion d’apercevoir qu’elle veut ; toutefois, et à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu’une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n’a point coutume de les nommer une passion mais seulement une action”.

On ne parle pas ainsi d’un amour-passion pour Dieu, sinon lorsque

cet amour a une origine corporelle, comme peut l'avoir l'enthousiasme pathologique de certains religieux trop zélés, c'est-à-dire lorsque l'âme est agie par le corps, origine corporelle qu'a effectivement, nous le verrons plus loin, ce que Descartes appelle *l'amour de dévotion* lorsque cet amour est rapporté à Dieu. De manière très générale, d'ailleurs, et non simplement pour ce qui est de l'amour de Dieu, Descartes paraît quelquefois ménager la possibilité de deux types de sentiments : des sentiments qui ne regarderaient qu'à l'esprit et des affections qui supposeraient le corps, puisque les passions peuvent **“être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tel ou tel objet, et aussi par le seul tempérament du corps...”**, comme s'il y avait deux formes de passions : l'une emportant la seule partie spirituelle, et l'autre emportant aussi la partie corporelle de notre être. L'amour que nous étudions est la passion de l'âme qui suppose le corps : elle entre dans une anthropologie des passions, au sens où l'anthropologie est l'étude de l'homme tout-entier – corps et âme unis. Comme l'indique d'ailleurs le titre de la première partie du *Traité des Passions* : il s'agit de parler “Des passions en général, et par occasion de *la nature de l'homme* (nous soulignons)”.

Reste à comprendre la deuxième partie de la définition : l'amour est une

“(émotion) qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables”.

Descartes précise que par l'expression “se joindre de volonté”, il entend “un consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre”.

Et Descartes distingue ici fondamentalement, pour comprendre la nature de ce consentement, la volonté du désir :

“Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et qui se rapporte à l'avenir”.

Pour Descartes, le désir est une passion, qui, comme telle, dépend du corps :

“la passion du désir est une agitation de l'âme qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables”.

Mais il est étrange que le désir n'intervienne pas dans la définition de l'amour, si l'on se souvient que la cause, comme l'occasion, de l'amour (cause et occasion exprimées synchroniquement par la conjonction *lorsque*) sont ainsi expliquées par Descartes (§56) : **“lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour”.**

Puisque l'amour et le désir supposent tous deux une relation à un objet jugé convenable, l'un sur le mode du présent (aux **“objets qui paraissent lui être convenables”**), l'autre sur le mode du futur (aux **“choses qu'elles se représentent être convenables”**) aimer pour l'âme, ne serait-ce pas désirer, c'est-à-dire être disposée à vouloir dans l'avenir l'autre homme ou l'autre objet qu'elle a jugé lui être *convenable* – ce qui est la raison de l'amour – ?

Mais loin que ce soit l'amour qui suppose le désir, c'est en fait le désir (comme ce qui regarde l'avenir) qui suppose l'amour (comme ce qui regarde le présent), puisque dans l'amour nous imaginons comme déjà réalisé – c'est-à-dire au présent – ce qui peut-être ne se réalisera jamais (c'est-à-dire, nous le verrons, le fait de former avec autrui un tout). Je peux désirer (pour l'avenir) que ce qui est imaginé (pour le présent) dans l'amour se réalise : mais ce désir n'est pas l'amour, et pas même un amour pensé au futur : le désir et l'amour sont deux passions primitives qui, comme telles, peuvent se composer, ou se mêler, mais non point se réduire

l'une à l'autre. Plus précisément encore : je peux aimer et désirer en même temps, mais non point sous le même rapport, puisque je peux désirer ce que j'aime lorsque je veux lui être associé “d'autre façon que de volonté”, *l'amour supposant un rapport à l'objet convenable par la volonté, que le désir ne suppose pas*.

Mais le désir n'est-il pas tout simplement la tendance qui nous pousse à rejoindre ce qui nous fait défaut, et non pas, comme le définit en terme moderne Descartes, “une agitation de l'âme causée par les esprits (rapport au corps) qui la disposent à vouloir pour l'avenir (rapport au temps : le désir étant la manière avec laquelle je vis affectivement le futur) les choses qu'elles se représentent lui être convenables”, définition cartésienne, où apparaît, moins peut-être que dans celle de l'amour, l'expression d'un manque ?

On se souvient en effet du mythe que propose Aristophane dans le *Banquet* : dans l'amour, chaque être cherche à retrouver naturellement la partie qui lui manque pour reformer le tout primitif qui a été originellement scindé. C'est parce que tout agent est naturellement imparfait, qu'il recherche naturellement à se parfaire, c'est-à-dire qu'il recherche et qu'il aime son propre bien. Comme le disait Platon¹, la pauvreté est à l'origine de tout amour, puisque le manque de la créature pousse celle-ci à vouloir (désirer) la perfection qui ressortit à son essence. Ainsi conçu, l'amour n'est donc pas tant un amour égo-centrique, qu'un amour naturellement égo-centré, puisque son principe est la nature déficiente et son terme, la nature véritable de l'amant : il est une *inclinatio appetitus naturalis, ou une affectio commodi*, comme aurait dit les Médiévaux : aimer l'autre pour soi-même, par ce désir naturel qui est un mouvement vers l'aimé, et aussi bien un mouvement vers nous.

(1) Le Banquet, 203.

Mais en regard de l'inclination naturelle suivant laquelle nous voulons ce qui est, réellement ou fictivement, de notre avantage, les penseurs médiévaux placent parfois une *affectio justitiae*, littéralement – mais est-ce seulement traduisible ? – une passion de justice, qui nous incline au contraire à reconnaître la valeur intrinsèque d'une réalité, et à l'aimer pour ce qu'elle est en elle-même, indépendamment de l'intérêt que nous pourrions prendre à son existence, ou de celui que nous aurions à l'aimer ou à en être aimé. On comprend bien le problème que devaient résoudre les théologiens : est-ce qu'il fallait aimer Dieu dans la suite naturelle de l'amour que nécessairement et naturellement nous nous portions ; ou ne fallait-il nous aimer, au contraire, qu'en conséquence de l'amour que nous aurions porté au *premier aimable* – c'est-à-dire à Dieu. Un tel amour, qui aurait supposé une absolue dépossession de soi, ou à tout le moins un renversement de l'ordre naturel, où le moi est toujours le premier aimé, sinon le premier aimable, était-il seulement possible ? Si l'homme se réalisait dans l'amour qu'il portait à Dieu, n'aimait-il pas Dieu d'abord pour cette réalisation, selon le modèle aristophanique de l'amour qui est que la fusion ou l'abandon – *le pur amour heureux* – est encore à notre avantage ? Est-ce que nous pouvions aimer Dieu plus que tout, et donc en faire le centre de notre amour, au lieu d'occuper nous-même, et comme structurellement, le centre de tout amour ?

Pour Thomas d'Aquin, la volonté était encore définie comme un désir rationnel – *appetitus rationalis* – ou comme la forme rationnelle du désir. Mais certains médiévaux, et le premier d'entre eux Saint Anselme, avaient supposé qu'il y avait autre chose en l'homme que l'expression naturelle d'un manque qui aurait cherché à se combler ; qu'il fallait en somme, outre le désir, placer dans la volonté (en ce sens radicalement distinguée du désir) une *affectio justitiae*, une passion de la

justice, disions-nous, ou bien encore un *pouvoir de renverser l'injustice* qui aurait consisté à aimer Dieu par nous, et à nous faire ainsi le *principe* de l'amour, quand même Dieu en eût constitué la *fin*. Et en ce sens, la volonté comme désir (même rationnel) était formellement distinguée de la volonté comme (pouvoir positif de rendre) justice (à autrui en l'aimant comme il faut), ce qui *libérait* la volonté de l'ordre naturel du désir, fût-il guidé par la raison et en prise sur l'infiniment désirable.

Il est vrai que Descartes ne parle pas ici en théologien ; il fait une morale et une physique des passions humaines. Mais en opposant dans l'amour le désir et la volonté, Descartes est-il l'héritier de ce passé philosophique, et voit-il dans le consentement *volontaire* une manière *de faire justice* à autrui ? Le consentement cartésien, doit-il être compris en terme de tendance naturelle à aimer ce à quoi nous sommes intéressés (aimer pour soi), ce qui peut ne pas être injuste, ou au contraire comme l'abandon libre à l'intérêt plus juste encore d'autrui (aimer pour l'autre) ?

En fait, si la volonté s'oppose au désir dans l'amour cartésien, c'est en un sens radicalement différent que dans l'opposition désir/volonté que nous examinions plus haut. Descartes voit dans le consentement la volonté de se joindre, par imagination, à ce qui nous manque pour composer le *tout* dont nous ne sommes qu'une *partie* ; et c'est dire combien il est proche, en dépit de son vocabulaire, de la conception aristophanique de l'amour-désir :

“Au reste, nous dit Descartes, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir ; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint à ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre”.

Plus précisément, aimer, c'est s'imaginer avec l'autre, sinon sous la forme d'une totalité véritable, à tout le moins d'un rapport étroit, où une chose est recherchée à proportion du bien qu'elle nous apporte (“bonne à notre égard”, “objets qui paraissent lui être convenables”, etc), ou que nous imaginons qu'elle nous apporte. Aussi l'amour peut-il porter sur des êtres aussi bien animés qu'inanimés, car l'amour d'un être comme l'amour d'une chose, l'amour d'une femme comme “l'amour de la bouteille” (exemple, nous le verrons, que prend Descartes), sont comparables sous le rapport de l'amour et illustrent une même définition : vouloir le lien qui me lie à ce que je juge être – mais peut-être à tort – un bien pour moi. On aura du reste compris que la totalité que j'imagine est moins le signe d'un manque que d'une dépendance à l'égard d'un bien apparent (ce que je juge être convenable), dépendance toute relative, d'ailleurs, puisqu'elle est voulue ou consentie. La volonté n'est-elle pas en effet introduite par Descartes autant pour affaiblir un rapport de dépendance, que pour se donner à l'autre ?

Descartes ne refuse pas tant, d'ailleurs, la distinction entre un amour pour soi et un amour pour l'autre, qu'il ne la réinterprète sous les espèces de l'opposition *amour de concupiscence/amour de bienveillance*, ou entre “vouloir du bien à ce qu'on aime” et “désirer la chose qu'on aime” : mais pour lui, *cette distinction ne concerne pas l'essence de l'amour, mais ses effets*. L'amour peut prendre des formes (des apparences) différentes, mais il n'y a pas deux manières d'aimer :

“ Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommé amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime ; l'autre est nommé amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais

il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour et non point son essence. Car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet... on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables : ce qui est un des principaux effets de l'amour”.

Mais n'y a-t-il pas une grande différence entre vouloir le bien de quelqu'un parce qu'on l'aime – et parce qu'on s'imagine joint à lui de volonté – et vouloir l'intérêt d'autrui, comme son intérêt propre, jusque là qu'on se décentre enfin en lui comme dans un premier aimable ?

De même, si l'amour de bienveillance et de concupiscence ne sont jamais pour Descartes que des *effets* de l'amour, les *objets* de l'amour, où l'amour se termine, ne modifient pas son essence. Si l'on peut parler de l'amour d'un ambitieux pour la gloire, de l'amour d'un ivrogne pour le vin, de l'amour d'un brutal pour la femme qu'il veut violer, de l'amour d'un homme d'honneur pour sa maîtresse, c'est que l'amour ne se dit pas en plusieurs sens, et qu'il y a une *univocité de l'amour* (une manière une de parler de l'amour) fondée sur une manière identique (au brutal, au buveur, à l'homme de bien) de le vivre :

“Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèce d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer ; car par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différents entre elles, toutefois en ce qu'elles participent de l'amour elles sont semblables. Mais les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapportent leur passion, et n'en ont point pour les

objets mêmes... au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il n'est déjà ; mais les considérant comme d'autres soi-mêmes, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, parce que se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leur intérêt au sien, et ne craint pas de se perdre pour les sauver.”

Si j'aime parce que je m'imagine faire partie d'un tout, c'est, au mieux, dans le cas du bon père de famille, *mon intérêt* que j'aime à travers autrui (ne serait-ce que maintenir l'existence, même fictive, de ce tout qu'est ma famille) ; c'est, au pire, dans le cas du brutal, du buveur, ou de l'ambitieux, *la possession* d'autrui ou de l'objet aimé, réel ou imaginaire, qui est en réalité recherchée dans l'amour. Mais l'autre ne risque-t-il pas ainsi d'être imaginée tout d'une pièce et réduit aux formules simples d'un amour-prédation, dont l'amour de la bouteille serait autant ce l'on appelait, dans l'ancienne rhétorique, la *concrétisation* (expression d'une idée trop rude remplacée subrepticement par un exemple concret) que *l'épichérème* (exemple qui non seulement illustre mais fait preuve) ?

Descartes pense cependant avec l'exemple de *l'amour (si) pur* du père pour ses enfants que le sacrifice peut être une forme, ou un *effet*, de l'amour, même s'il ne pense pas que le sacrifice soit la forme, ou la *vérité*, de l'amour, c'est-à-dire qu'il n'y ait d'amour véritable que lorsqu'autrui devient le premier aimable et, dans une relation, le premier aimé. Mais si aimer, ce n'est autre chose que vouloir le lien qui me lie à un bien apparent, comment le bon père de famille, dans son “amour si pur” (Descartes veut-il parler d'une *forme pure* de l'amour ?), peut-il considérer ses

enfants comme d'autres soi-mêmes, rechercher leurs biens comme le sien propre” et, *comme si lui-même occupait injustement la première place dans l'amour qu'il leur porte*, ne pas craindre de se perdre pour les sauver ? On remarquera également que dans cette énumération d'amours variés, aux objets les plus hétérogènes (vin, gloire, enfants, femmes, argent), manque singulièrement l'amour pour la patrie. Etrange oubli, dans la mesure où, depuis Aristote, la question du sacrifice de soi pour la cité (et donc éventuellement par amour de la cité) est *philosophiquement* posée. Or n'est-ce pas un problème comparable à celui que pose à Descartes le bon père de famille, avec son “amour si pur” : comment, en effet, peut-on à la fois vouloir un tout – une famille ou une cité – et en même temps ne pas le vouloir, puisqu'on décide de mourir pour sauvegarder ce tout ? Puis donc qu'ils n'ont aucun intérêt à maintenir l'existence d'un tout – la cité – dont la mort, précisément, les écarte, pourquoi certains, comme ce Décimus dont parle ailleurs Descartes, se sacrifient-ils ? Comment, dans la théorie de Descartes, peut-on expliquer *l'altruisme*, sinon par la volonté contradictoire d'un héros, soldat ou bon père de famille, qui veut à la fois et dans le même instant se joindre et se disjoindre d'un tout qu'il maintient par sa mort ? Comment peut-on à la fois se joindre à ses enfants en les aimant, et se disjoindre d'eux en mourant pour eux ? Mais pas plus qu'il ne s'interroge sur le lieu obligé de toute réflexion morale sur l'amour de la cité jusqu'au sacrifice de soi, Descartes ne s'interroge ici sur la possibilité que l'on a d'expliquer le sacrifice du père de famille en fonction de sa propre théorie – celle de l'amour comme intérêt pris à l'intérêt commun d'un tout. En fait, nous verrons que Descartes expliquera le sacrifice de soi par une autre théorie que celle de l'amour, celle de la générosité, qui la complète.

Reste l'essentiel : pour Descartes, le moi, comme l'a montré Jean-Luc Marion dans son article fondamental sur la "solitude de l'ego", est le premier aimable : la forme de l'amour n'est pas la dépossession de soi en autrui ou le décentrement. Il est vrai que la passion manifeste une nouveauté, et qu'en conséquence, l'autre a dans l'amour une initiative empirique : il faut bien qu'il soit là, et qu'il exerce une causalité. Mais dans l'amour, je suis avec l'autre comme l'ivrogne est avec son vin.

La générosité, la clef de toutes les vertus ■

A partir de l'analyse de ces différents textes, doit-on induire, avec d'autres, que Descartes a décidément manqué Autrui, y compris dans son anthropologie et sa théorie des passions ? Rien n'est moins sûr. Car je ne désire pas autrui, mais je l'aime et il y a dans l'amour un rapport de volonté qui fait, du consentement de moi à l'autre, autre chose que la possession d'une chose. Et de fait, la liberté fonde chez Descartes un rapport à autrui, à *l'altérité de l'autre homme*, où l'autre est reconnu pour tel, comme mon *alter-ego*, et même comme celui pour qui je dois, en certaines occasions, *savoir* me sacrifier. C'est la théorie de la générosité.

La générosité est chez Descartes "**la clef de toutes les vertus**" (§161). Dans sa forme, la générosité est une passion, et comme passion, elle est une affection qui nous rapporte à nous-mêmes, et qui suppose un mouvement des esprits animaux. Plus encore, de même que la passion supposait un redoublement du rapport à soi, puisque dans la passion l'âme sent *comme en elle-même*, la générosité est de surcroît une *passion de soi*, ou une manière

qu'a le sujet d'être passionné par lui-même, et plus précisément, par sa propre valeur.

En effet, *qu'est-ce que la générosité, qui est une passion ?* Elle est une suite de *l'admiration*, passion elle-même primitive et première qui consiste en une "**subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires**".

Encore faut-il souligner qu'"admiration" a chez Descartes le sens moderne de *surprise*, et non pas celui d'affection respectueuse, comme il a aujourd'hui. Mais si la générosité est une suite de l'admiration, elle est plus précisément encore une suite de *l'estime*, qui est l'admiration spécifiée par l'imagination d'une valeur :

"l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée".

En quoi l'estime est-elle une espèce de l'admiration ? Descartes nous le dit : l'estime imagine une valeur qui n'est pas tant objective que subjective : l'estime est une valorisation passionnelle d'une chose, sous l'action de la *surprise* que cause en nous sa grandeur ou sa petitesse, et non pas l'enregistrement de la "raison" que nous aurions à priser ou à mépriser cette chose. Elle est ainsi une espèce de l'admiration, "**car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passions**". Ainsi trouve-t-on une estime dépassionnée, et une estime passionnée, qui suppose un mouvement des esprits – un effet et une cause dans le corps – ainsi que la considération de quelque chose que nous admirons, parce que cela nous paraît "rare et extraordinaire". Or cette estime passionnée peut se rapporter à nous-mêmes, lorsque c'est

notre propre mérite que nous estimons. Et il s'agit bien alors d'une passion, c'est-à-dire d'un processus psycho-physiologique, qui engage l'âme et le corps, puisque lorsque nous nous estimons ainsi,

"le mouvement des esprits... est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche, et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux mêmes qu'à l'ordinaire".

Certes, cette estime passionnée de nous-mêmes est pervertie dans la *passion de soi* qu'est l'orgueil – et qui consiste à ne pas admirer ce qui est en nous véritablement admirable, et à admirer ce qui est faussement rare et extraordinaire, le mérite social, par exemple, la sagacité de l'esprit ou les beautés du corps. Toutefois, l'estime de nous-mêmes peut également être droite lorsqu'elle repose sur notre véritable mérite. Mais qu'est-ce qui est véritablement admirable en nous, dès lors qu'il ne s'agit plus de considérer les biens de l'esprit, de l'argent ou du corps, que nous ne trouvons jamais assez rares en autrui – ce qui nourrit tous les dénigrement –, et que nous ne trouvons jamais assez remarquables, admirés par autrui, lorsque nous les possédons : ce qui ne laisse pas de nourrir notre orgueil. Et à vrai dire, Descartes voit dans l'orgueil différents degrés, à proportion de l'injustice plus ou moins grande de la cause pour laquelle on s'estime, le dernier degré de l'orgueil étant que l'on ne s'estime pour rien – pas même pour un bien relevant du mérite "social" ou "personnel" –, sinon parce qu'on écoute les flatteries des autres, ou les siennes, à son endroit.

La générosité est une passion, qui est une espèce de l'estime (l'estime rapportée à soi), et qui est par conséquent une sous-espèce de la passion primitive qu'est l'admiration. Mais qu'est-ce qui différencie la générosité de l'orgueil, dès lors que

cette dernière passion est aussi une espèce de l'estime de soi, et une sous-espèce de l'admiration, où l'on admire en nous-mêmes, au mieux, ce qu'il n'est pas juste d'admirer, et où, au pire, on garde la seule forme de l'admiration à notre endroit (la flatterie) sans que rien ne soit effectivement admiré (nous jouons certes ici avec le sens cartésien et le sens moderne du mot *admiration* : chez Descartes, rappelons-le, l'admiration est une surprise qui incline à l'âme à considérer attentivement la chose qui l'a surprise) ?

C'est que la générosité se fonde sur le véritable mérite, qui repose lui-même – en tant qu'il n'est pas le simple mérite "personnel" du gentilhomme de cours – sur ce qui est véritablement digne d'intérêt ou d'attention en nous. Or seul le libre-arbitre est véritablement admirable en nous, "qui nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'ils nous donnent". Non seulement le libre arbitre est une "merveille", nous dit Descartes, comparable à la merveille du Dieu-Homme ou de la création *ex nihilo* ; mais il est la seule chose qui introduise en ce monde une nouveauté radicale. Je peux toujours être *étonné* par la présence d'une chose ; mais cet étonnement n'est que provisoire dans la mesure même où je suis en droit capable d'expliquer la présence de cette chose : je peux m'étonner des marées, tant que je ne connais pas les mécanismes qui les génèrent. Mais l'acte libre étant inexplicable par les seules lois du mécanismes corporels, il est ce qui ne peut pas cesser essentiellement de m'étonner, et sa possibilité, dans l'être, est ce que je ne peux pas cesser d'"admirer". Si l'admiration est une "subite surprise de l'âme", accompagnée d'un mouvement *d'attention* pour considérer le caractère extraordinaire de ce qui la cause, ce *mouvement d'attention* ne peut être

épuisé dans la considération de mon libre-arbitre, car le libre-arbitre reste à l'examen extraordinaire, lors même que la marée est comprise, et doit être comprise, comme entrant dans le cours ordinaire et mécanique, de la nature. Il y a des apparences qui surprennent mon âme par accident, et qui *m'étonnent* au point qu'a sans doute trop de force "l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits" : aussi faut-il que je me dés-étonne pour comprendre par cause et raison la nature des choses ; et il y a des choses qui ne peuvent cesser de me surprendre, comme est la liberté en nous.

Mais si la liberté est la cause du mérite, pour la raison qu'elle est cet admirable qui permet de fonder l'estime passionnée que nous pouvons avoir de nous-mêmes, (et en ce sens, l'orgueil n'est pas tant une forme de l'estime de soi, puisqu'il ne s'appuie aucunement sur la liberté, qu'une estime de soi infondée, et donc, à prendre les choses strictement, une absence radicale et honteuse d'estime de soi), elle n'explique pas ce qu'est le mérite qui permet de régler l'estime de soi pour faire en sorte qu'à nos yeux, à tout le moins, nous ne paraissions pas orgueilleux.

Il est vrai que Descartes n'ajoute rien véritablement en définissant *ce qu'est* la générosité après avoir expliqué *comment* nous pouvions nous estimer nous-même passionnément, mais il ne fait que tirer analytiquement du concept de libre-arbitre toutes ses conséquences. Si la générosité est en effet inférée médiatement de la considération de l'admiration et de l'estime de soi, qui sont des passions, elle est immédiatement et analytiquement déduite, nous semble-t-il, du concept de liberté. Et comment pourrait-il en être autrement, dès lors qu'elle est à la fois une passion (qui en tant que passion garde un rapport au corps) et une vertu morale (qui en tant que vertu morale relève d'une âme, ou d'un su-

jet qui, comme on le sait depuis la quatrième des *Méditations Métaphysiques*, est essentiellement libre) ? Ce qui paraît une passion très dérivée, ou très "particulière" comme le dit Descartes dans la troisième partie du *Traité des passions*, est en réalité la "clef de toutes les vertus" ; et c'est pourquoi la générosité, dans le célèbre paragraphe 153 du *Traité des Passions* ("*En quoi consiste la générosité*") peut être comprise indépendamment de toute généalogie passionnelle (admiration / estime/ estime de soi/ générosité).

Derechef, la question se pose : ***qu'est-ce que la générosité, qui n'est pas qu'une passion, mais qui est aussi une vertu ?*** Descartes la définit ainsi :

"je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartient que cette libre disposition de ces volontés... et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures..."

Le généreux est celui qui d'une part se sait libre, et qui sait d'une autre part qu'il fera un bon usage de cette liberté. Dans l'ignorance même de ce que j'ai à faire, ma volonté de bien faire, et ma ferme résolution de suivre ce que je juge être le meilleur, à défaut de connaître certainement le parti que j'ai à prendre, fonde mon mérite personnel, c'est-à-dire la valeur que j'ai à mes propres yeux – ma valorisation, mais ma valorisation bien fondée. Le généreux est celui qui sait qu'il peut bien agir, parce qu'il a un libre-arbitre qui le lui permet, et qui agira bien, s'il le peut, parce qu'il sait d'avance qu'il fera ce qu'il jugera être bon. Là est précisément la vertu.

Générosité et amour ■

Descartes se rappelle ici deux maximes, peut-être les plus importantes, de sa *morale par provision*, telle qu'il la propose dans la troisième partie du *Discours de la Méthode*. Avec la générosité, qui est le dernier mot de la morale cartésienne, la seconde maxime (celle de résolution : "être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais") et la troisième (se demander toujours ce qui dépend de nous, et "s'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées" et nos désirs) se trouvent ici reformulées, mais autrement formulées, puisque la cohérence et la précision qui sont données à des thèmes apparemment identiques en changent quasi le sens : la *générosité* n'est pas une morale par provision réinterprétée, ou la formulation de consignes de *prudence*, mais, en l'absence de *sagesse* ou de morale définitive – théorique –, elle est bien en pratique "la clef de toutes les vertus". Le généreux, parce qu'il est un homme libre, peut donc être vertueux ou ne pas l'être ; mais parce qu'il respecte la liberté en lui – puisqu'il est décidé à en faire un bon usage et non point à en abuser –, le généreux sera vertueux toutes les fois que l'occasion de l'être se présentera – et il le sait –, *comme si une intention subjectivement droite était déjà spontanément accordée aux normes objectives du bien*.

Or le rapport à autrui est *double* dans la générosité : d'une part, loin de s'estimer plus qu'il ne faut, et de rabaisser les autres, le généreux sait bien que "**les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user**", ce qui fonde selon Descartes, son *humilité vertueuse*. Le généreux est celui qui respecte en autrui *l'alter-ego* qu'autrui peut être, puisque par la générosité, passion qui peut s'acquiescer (comme le précise l'article 161 des *Passions de l'Âme*), les hommes partagent une égale dignité dans l'intention de faire le meilleur. Car, comme le dit Descartes, le premier effet de la générosité est que

"ceux qui ont cette connaissance et sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépend d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne... [et tous les biens] leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes".

La générosité est donc immédiatement une *reconnaissance* d'autrui, sous les espèces de l'homme libre.

Il y a d'autre part un *second rapport* du généreux à autrui, non plus sous les espèces de la *reconnaissance*, mais sous celles du *don de soi*, car

"ceux qui sont généreux sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne sentent capables. Et pour ce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers les autres".

Descartes nous le dit explicitement : le généreux est celui qui fait passer l'intérêt d'autrui avant son intérêt propre. La générosité porte structurellement le sacrifice que l'amour ne suppose pas. Pour Descartes, *le sacrifice, le fait de préférer autre chose (en l'espèce, la liberté) à l'amour de soi*, n'est pas la forme de l'amour, mais la forme de la morale, car dans la générosité je sacrifie toutes mes passions, tous mes appétits, tous mes intérêts – tous ces biens au nom desquels l'orgueilleux s'estime – aux intérêts, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression même de Descartes, aux "droits" de la liberté. Je préfère la générosité à toute autre passion, même si je ne renonce pas à toute passion.

Mais est-il vrai que le généreux se sacrifie, c'est-à-dire préfère, en tant que généreux, les droits que nous donne le libre-arbitre, à l'amour de soi ? Oui. Car il y a une chose que l'on n'a pas assez remarqué, c'est que le généreux, à strictement parler, ne s'aime pas, ou en tous cas, il ne s'aime pas comme généreux, même s'il éprouve "une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par plusieurs autres". Mais cet amour de soi est comme ajouté à la générosité : il n'en est pas le principe. Le généreux n'a pas un amour passionnel de soi, puisque la générosité est dérivée de l'admiration, qui est la première des passions primitives, et non point de l'amour qui est une autre passion primitive, et qui n'est pas une composante de la générosité. En ce sens, le généreux ne possède pas sa générosité, comme l'amoureux possède son amour, et Descartes n'a pas pensé la générosité comme un amour de soi, comme une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'aurait incitée à se joindre de volonté à un objet qui lui aurait semblé convenable, et avec lequel elle aurait voulu faire un tout. Le généreux ne se joint pas de volonté à une image de lui-même qu'il trouverait *avantageuse*, il ne veut pas réaliser un idéal de grandeur, ou une projection imaginaire et héroïque de lui-même : il n'est pas généreux pour s'aimer.

Il est vrai qu'en un sens la générosité et l'amour sont liés dans l'admiration, car l'amour, passion primitive, suppose l'admiration comme passion absolument première, sans laquelle aucune autre passion ne pourrait exister, ni même l'amour, puisque l'admiration est la marque en nous de la considération d'une nouveauté, et que toute pas-

sion suppose un rapport à la nouveauté :

“lorsque la première rencontre d’un objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau... cela fait que nous l’admirons... Et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions si cet objet nous est convenable ou s’il ne l’est pas [c’est-à-dire avant que nous ne l’aimions ou le détestions, si l’on se reporte à la définition de l’amour], il me semble que l’admiration est la première de toute les passions”.

En ce sens, l’amour procède de l’admiration, car si l’amour est l’une des six passions primitives, elle est un mode de la passion qui est la condition de toute passion : l’ouverture à l’autre, à l’autre chose ou à l’autre homme, en ce qu’il représente de nouveau, nouveauté qui pourra nous convenir ou nous disconvenir, et que nous allons aimer ou haïr. Mais si la générosité et l’amour s’enracinent dans l’admiration, c’est-à-dire dans la surprise, l’estime, dont la générosité dérive, se distingue de l’amour, comme la considération de la grandeur ou de la petitesse d’un objet que nous admirons se distingue de son caractère bon ou mauvais à notre endroit. Il y a dans l’amour un rapport à soi – savoir si la “chose nous est présentée comme bonne à notre égard”, qui n’existe pas dans l’estime qui considère seulement la petitesse ou la grandeur d’une chose – indépendamment du fait de savoir en quoi cette petitesse ou cette grandeur nous concerne. Dans le généreux, nous admirons une grandeur qui, si elle est bonne pour nous, n’est pas présentée comme bonne pour nous. Il n’est pas de l’essence de la générosité que nous admirons une grandeur qui soit bonne pour nous – il n’est pas de l’essence de la générosité que nous aimions la générosité –, car à la générosité s’ajoute alors l’amour de la générosité – qui est autre chose ; mais il est de l’essence de la générosité que nous admirons notre grandeur – ce qui fait partie de la générosité elle-même.

Mais si la générosité n’est pas structurellement liée à l’amour de soi, ni même à l’amour de la générosité, cela ne veut pas dire que le généreux n’aime pas. Au contraire, le généreux aime : il s’aime, il aime la générosité, et il aime les autres. Et force est de demander quelle forme prendra dès lors l’amour du généreux.

Descartes signale lui-même le *changement* que fait subir la générosité, exposée dans la troisième partie du *Traité des Passions*, à la question de l’amour qui est traitée dans la seconde partie. En effet, s’il refuse de différencier les différentes espèces d’amour par leurs objets (ce qui met sur un même plan le brutal, l’alcoolique, et l’amoureux sincère), Descartes distingue, mais avec beaucoup de réserve (“On peut, ce me semble, avec meilleure raison”, écrit-il ainsi : ce qui est la marque de quelque précaution...) les genres de l’amour par *l’estime* de leurs objets – ce qui conduit immédiatement Descartes à parler par anticipation, pour ce qui est de l’estime que nous pouvons faire des autres que nous aimons, de la générosité, comme fondant une estime véritable de l’un à l’autre des amis, et la reconnaissance de leur égale dignité. C’est ainsi que se croisent autour de l’amitié, selon un *nexus rationum* que nous n’avons cherché ici qu’à démêler, la logique de l’amour (logique de l’objet *convenable*) et la logique de la générosité (logique de l’objet *estimable*).

Affection, amitié, dévotion ■

Descartes distingue ainsi au § 83 l’*affection* (qui regarde une réalité que nous jugeons inférieure à nous), l’*amitié* (qui regarde une réalité que nous jugeons égale à nous-même) et la *dévotion* (qui regarde une réalité que nous jugeons supérieure à nous). Or, faisant explicitement référence à des analyses qu’il deve-

lopera plus loin, Descartes écrit : *“à moins que d’avoir l’esprit fort dérégulé, on ne peut avoir d’amitié que pour les hommes. Et ils sont tellement l’objet de cette passion, qu’il n’y point d’homme si imparfait qu’on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu’on pense qu’on en est aimé, et qu’on a l’âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l’article 154 et 156”*

L’amitié a donc un statut à part, puisque sous-genre de l’amour qui regarde l’égal, elle ne s’éclaire qu’une fois réalisée l’analyse de la générosité qui m’explique en quoi l’autre jouit avec moi, et véritablement, d’une *égale* dignité. Seule l’analyse de la générosité nous fait comprendre en quoi les hommes peuvent s’estimer à bon droit égaux, ou *peuvent* être égaux – à défaut de l’être effectivement – ; et donc seule l’analyse de la générosité nous fait comprendre en quoi une vraie amitié est possible entre eux (et non point une fausse amitié fondée sur une estime fautive de l’égalité des amis : comme deux “amis” peuvent être “égaux” pour ce qui est de leur rang social, de leurs goûts, etc). L’amitié est ainsi à la fois chez Descartes une forme concrète de l’amour (qui, en tant que tel, ne me décentre pas), et une forme idéale de relation où la générosité s’exprime (ce qui m’amène à reconnaître l’égale dignité d’autrui, et à ne pas me préférer à lui). Aussi Descartes peut-il écrire : “Quand deux hommes s’entraiment, la charité veut que chacun d’eux estime son ami plus que lui-même”. Car dans l’amitié, il ne s’agit pas simplement d’aimer l’autre, mais aussi bien de l’estimer égal à soi (et en ce sens de le *reconnaître*). Alors que *sous le rapport de l’amour*, l’amitié de l’homme d’honneur était comparable à la volonté du brutal de violer la femme aimée, et à ce point comparable que Descartes juxtaposait immédiatement ces deux exemples, dans l’amitié, l’homme généreux ne se contente pas de voir en l’autre

un *alter-ego*, mais fait de lui le premier aimable, ou, pour éviter le vocabulaire de l'amour, le premier estimable. Et Descartes peut ainsi écrire :

“J’estime si fort l’amitié que je crois que tout ce que l’on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux-mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu’ils affectionnent, me semblent heureux jusqu’aux derniers moments de leur vie”.

Le sacrifice que l'amour à lui seul ne peut justifier, redevient intelligible si on le pense au croisement de deux logiques (logique de l'objet convenable et logique de l'objet estimable) : ce n'est pas à proportion de l'amour que nous avons pour l'autre, fût-il le plus fort (et l'amour de la bouteille est parfois très forte...), que nous nous sacrifions à lui, mais à proportion de l'estime, ou de l'amitié, que nous avons pour lui.

Descartes du reste continue son analyse, puisque dans l'amour de dévotion (où autrui est estimé plus que nous), nous pouvons aussi aller jusqu'au sacrifice. Mais se sacrifier à un objet que l'on estime plus que soi, change-t-il quoi que ce soit à l'essence de l'amour, qui est un rapport à soi, une émotion de l'âme qui l'incline à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables ? Descartes nous dit explicitement que non. Car, à l'image de l'amour de bienveillance et de concupiscence, qui touchent aux effets de l'amour et non pas à ce qu'est l'amour, tel qu'il a été défini, l'affection, l'amitié et la dévotion se distinguent essentiellement par leurs effets :

“Or la différence qui est entre ces trois sortes d’amour paraît principalement dans leur effets”.

Le sacrifice, dans l'amour de dévotion, est un effet de l'amour, il n'est pas dans son essence. Et Descartes peut donc à la fois traiter du sacrifice du bon père de famille pour ses enfants et du sacrifice du sujet pour son Prince à deux en-

droits différents : lorsqu'il s'agit de montrer que le sacrifice du bon père est comparable, sous le rapport de l'amour, à l'amour du brutal pour la femme qu'il veut violer (et même si Descartes fait un tel rapprochement avec quelque gêne...), et lorsqu'il s'agit de montrer que l'amour peut conduire au sacrifice de soi lorsque nous ne prenons plus seulement en compte le caractère bon ou mauvais pour nous (son rapport de convenance à nous) de l'objet, mais lorsque nous faisons la part de *l'estime* que nous faisons de lui (la valorisation, plus ou moins grande, dont il est l'objet). En ce sens, l'amour de dévotion (qui regarde un objet que nous estimons plus que nous) n'est pas que de l'amour.

Or l'amour de dévotion peut toucher différents objets, selon que nous les valorisons, et donc indépendamment de leur valeur intrinsèque. Il faut bien distinguer d'ailleurs *l'amour intellectuel* de Dieu, qui appréhende combien Dieu est aimable en soi, amour qui est en son ordre *sui generis*, et qui ne suppose pas le corps passionné (puisque'on peut le supposer en l'ange) d'un *amour (passion) de dévotion* pour Dieu, qui suppose que nous valorisons Dieu à nos yeux, quand même on ne saurait penser Dieu, sinon comme grand, dès lors qu' "on le connaît comme il faut". Certes, cet amour-passion de dévotion pour Dieu est le paradigme de tout amour de dévotion, mais l'amour de dévotion est aussi bien, nous dit Descartes, l'amour d'un homme pour "on prince", "son pays", "sa ville" et même pour "un homme particulier lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi". Autrement dit, tombe sous l'amour de dévotion bien autre chose que l'amour de Dieu, qui en est à la fois l'exemple et le schème, puisque c'est à l'exemple de l'amour de dévotion pour Dieu que nous pensons l'amour de dévotion pour notre prince, (même si dans l'amour de dévotion Dieu est peut-être davantage comme un Prince, que le Prince n'est comme un Dieu).

Comme on l'aura remarqué, si l'amour de Dieu en est le paradigme, l'amour de dévotion peut aussi coiffer logiquement l'idolâtrie, puisqu'il est vrai que c'est bien souvent à des idoles que les hommes sacrifient leur vie. Car si l'amour de dévotion suit à la fois une logique de l'amour (celle de l'objet convenable) et une logique de l'estime (où l'on peut toujours se tromper sur l'importance de l'objet que nous aimons), il permet de penser les sacrifices les plus aberrants, faits "par amour", et en réalité par mauvaise valorisation de l'objet auquel on se sacrifie. Descartes sait que le sacrifice peut être notamment justifié par l'orgueil (estimer plus que soi la réputation de son courage) ou par la "stupidité", comme il l'écrit dans une lettre :

“ceux qui s’exposent à la mort par vanité, parce qu’ils espèrent en être loués, ou par stupidité parce qu’ils n’appréhendent pas le danger,... sont plus à plaindre qu’à priser”.

Tout amour n'est pas dévotion, et la dévotion est autre chose que l'amour en tant qu'elle implique une estime de l'objet, et non pas un simple rapport de convenance, qui peut être trompeuse. Si l'amour nous égare parfois, il ne nous égare pas tant en ce qu'il est amour – en ce sens, l'amour est un fait, et nous ne pouvons pas nier que l'objet ne sous soit un bien, si tel est le cas, même s'il s'agit du vin pour l'ivrogne – qu'en tant qu'il est estime. A lire attentivement le texte de Descartes, l'idée de sacrifice, présente dans l'amour de dévotion, est donc extrêmement ambiguë. On ne sacrifie jamais par amour, on est éventuellement détruit par l'amour comme l'ivrogne par le vin, mais on se sacrifie selon un mixte d'amour et d'autre chose (selon un mixte d'amour et d'orgueil, pour reprendre un exemple cartésien) mais également, nous allons le voir, selon un mixte d'amour et de générosité.

Car l'amour de dévotion est aussi la forme idéale de l'amour dès lors que l'on sait ce qui doit vraiment être estimé plus que nous. Or qui sait ce qui peut être estimé plus que lui, sinon le généreux, qui "s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer"? Ainsi, s'il n'y pas que le généreux qui se sacrifie, puisque l'imbécile et l'orgueilleux le font tout autant, seul le généreux se sacrifie à juste titre : *seul il sait ce qui vaut davantage que lui, puisqu'il est le seul à savoir ce qu'il vaut vraiment*. Mais si la générosité justifie le sacrifice qui est l'effet de l'amour de dévotion, c'est parce qu'elle est elle-même le sacrifice de toutes les fausses valeurs au profit des seules vraies valeurs, sacrifice qui permet précisément de valoriser ou d'estimer comme il se doit les objets de l'amour.

On pourrait multiplier les citations qui illustre ainsi la générosité cartésienne comme don de soi aux autres :

"en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres".

Ou bien encore :

"comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination, et font le moins état des biens qu'elles possèdent".

Mais s'il y a certaines communautés pour qui c'est un bonheur de

mourir, l'amour que nous avons pour un groupe d'hommes ne justifie pas toujours le sacrifice ultime de notre vie, lorsque ce groupe d'hommes ne nous vaut pas. Descartes écrit ainsi dans une lettre :

"Il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays".

Mais il écrit ailleurs :

"en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres"

Ce n'est pas l'amour de la cité qui justifie le sacrifice, car autrement tous les sacrifices auraient une même valeur, quelle que soit la ville pour laquelle on meurt, mais le généreux sait sacrifier sa vie à l'intérêt d'autrui, lorsque cet autrui vaut comme lui. Inversement, si toute une ville ne vaut pas un homme, il ne sert de rien qu'il se sacrifie. Comme le dit très clairement Descartes :

"si l'homme vaut plus lui seul que tout le reste de la ville, il n'aurait pas de raison de se vouloir perdre pour la sauver".

Nous concluons en deux points. Premièrement : il est singulier que ce soit dans la générosité où nous nous passionnons pour notre libre-arbitre que nous parvenions à nous décentrer en autrui, puisqu'autrui va-

lant tout comme moi, je ne vaudrais pas plus que lui, et que l'injustice qui me place au centre perceptif et affectif du monde est brisée. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : c'est en étant soi-même – c'est-à-dire en étant généreux – qu'on cesse d'occuper le centre de tout, et qu'on accède aux autres, parce que les autres accèdent à nous sur un vrai pied d'égalité. Mais encore faut-il que je veuille être généreux, c'est-à-dire que je veuille reconnaître que ma volonté est libre, et qu'elle m'oblige dans son usage. Si je ne fais pas ce choix, je suis "lâche" comme dirait Descartes, puisque j'abdique les droits de ma liberté, et dans l'amour le plus fou, ou le plus dévoué, je ne laisse pas de tout ramener à moi. L'homme a toujours, même dans l'amour et peut-être surtout dans l'amour, "cet instinct qui le porte à se faire Dieu". L'égoïsme, le moi au centre de tout, disait Lagneau reprenant les analyses cartésiennes, n'est rien d'autre que cette lâcheté originelle qui en renonçant à la liberté, en nous, s'interdit de voir, en l'autre, un égal.

Secondement : le généreux, puisqu'il est celui qui s'estime aussi haut qu'il est légitime de s'estimer, est celui qui fixe des limites idéales mais vraies entre l'affection, l'amitié, et la dévotion : lui seul peut bien estimer les objets de l'amour et savoir ce qui vaut vraiment moins, autant, et plus que lui. Mais lui seul aussi peut sortir justement des limites de l'amour, qui sont chez Descartes celle de l'égoïsme, pour préférer autrui, ou autre chose, à soi. Ainsi la théorie de la générosité amène-t-elle clarté et distinction dans celle de l'amour.

C. C.

Référence

LA REVUE DES PRÉPAS

Référence

Numéro 36 • Janvier 2005