

Bernadette Marie Delamarre

Agrégé de l'Université, professeur de Première Supérieure

in *Philosophie*,

Bulletin de Liaison, n° 16, pp. 3-11

L'enseignement de la philosophie dans l'académie de Versailles,

Centre Régional de Documenttion Pédagogique, septembre 1998

Amour et désir dans la morale cartésienne

La «principale utilité de la morale», nous dit Descartes, consiste à régler le désir (1). Régler : ce qui ne signifie ni supprimer ni mépriser. Morale du désir réglé, la morale cartésienne est au premier chef une morale du *désir*.

En effet, les passions *en général* peuvent être considérées soit en elles-mêmes, mais ainsi elles « ne nous portent à aucune action », soit en tant qu'elles nous mènent à agir et déterminent ainsi notre conduite : or cela, elles ne le font que par l'intermédiaire du désir. C'est donc « par l'entremise » du désir que les passions « nous portent [à l'] action » et « règlent nos *mœurs* » (2), car elles « ne peuvent nous porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent » (3). D'une manière générale, il n'y a action que parce qu'il y a entreprise, et il n'y a entreprise que parce qu'il y a désir. Et tout désir vise à l'acquisition, à la conservation ou à la possession de quelque bien. Or chez Descartes, le rapport au bien semble double : de désir et d'amour. Et la comparaison avec l'amour semble servir à dévaluer le désir.

C'est pourquoi il faut commencer par distinguer l'amour et le désir : d'autant que leur confusion est ordinaire, empêche que l'on ne conçoive leur nature respective (4) et engendre comme palliatif la fausse distinction d'un amour de bienveillance et d'un amour de concupiscence (5). La difficulté que nous éprouvons à concevoir l'articulation de l'amour et du désir tient au fait que nous tendons toujours à identifier la dualité de l'amour intellectuel et de l'amour passionnel à celle de l'amour et du désir, en sorte que l'amour comme passion nous semble identique au désir, et que l'amour purement intellectuel nous semble aller sans le désir, voire même l'exclure. Or il faut au contraire poser que ce n'est pas la différence de l'intellectuel ou du raisonnable et du passionnel ou du sensuel qui fait la différence

de l'amour et du désir, et que ce n'est donc pas le désir qui fonde le caractère passionnel de l'amour.

En vérité l'amour, sous quelque forme qu'il se manifeste, est essentiellement un mouvement de volonté dans l'âme, qui porte son effet dans l'âme même, et par lequel l'âme se joint *de volonté* à un bien qu'elle connaît, aperçoit et juge lui être convenable (6). C'est, par un simple acte de volonté, la constitution immédiate, *dans* l'âme et *pour* l'âme, du tout qu'elle fait avec ce qu'elle aime, et dont elle n'est qu'une partie. L'amour passionnel ne déroge pas à cette définition : il est seulement la pensée confuse, suscitée par le mouvement des esprits, qui excite l'âme à se représenter comme convenable l'objet de la passion, et qui dispose l'âme à l'amour tel qu'il vient d'être défini antérieurement (7). La nature intrinsèque de l'amour n'est donc pas altérée par là, puisqu'elle reste toujours cette articulation de la perception du convenable, du mouvement de la volonté qui se joint et de la totalité qui en résulte pour elle et à ses yeux. La passion introduit uniquement l'influence des pensées confuses (et par là du mouvement des esprits qui les cause) sur les deux moments de la représentation du convenable et du mouvement de la volonté. Or cette analyse de l'amour est vraie, *que le bien convenable soit absent ou présent* : Descartes le précise explicitement dans la lettre à Chanut. La présence ou l'absence du bien n'entrent donc pas en considération quand il s'agit uniquement de l'amour, et elles ne concernent aucunement la *totalité* qu'il constitue. Ainsi, l'âme peut-elle s'éprouver absolument comme jointe de volonté avec un bien absent. Au contraire, c'est ensuite, et seulement ensuite (à la suite de l'amour) que la présence et l'absence de l'objet aimé commencent à jouer leur rôle : pour engendrer la joie (8), la tristesse et le désir (9). Selon l'ordre de la lettre à Chanut, par conséquent, le désir suit l'amour (comme le font du reste la joie et la tristesse) et en dépend (10) : or ce qui marque et atteste cette consécution, c'est précisément l'entrée en jeu de la présence ou de l'absence.

Il reste cependant à comprendre le rapport de la *totalité* formée par l'amour avec la *possession* de l'objet aimé. Nous venons de voir que l'âme peut s'éprouver comme jointe de volonté avec un bien qui n'est pas présent, et donc qu'elle ne possède pas. Mais la difficulté est que Descartes définit la possession comme une *autre* manière d'être joint : de l'objet aimé, et pour expliquer la genèse de la joie, il écrit que celle-ci se produit « s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède [...] ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement de volonté, mais aussi réellement et de fait » (11). Il y a donc un paradoxe de l'amour : en celui-ci se constitue immédiatement, dès à présent (12), un tout qui réunit l'âme et ce qu'elle aime. L'amour est donc efficace dans l'instant, sans délai ni médiation, il institue ainsi une totalité effective, mais celle-ci n'est pourtant effective qu'au seul regard de l'âme, laquelle se *considère* comme faisant un tout avec ce qu'elle aime. Cependant, bien que *déjà* jointe de volonté, l'âme pourra *aussi* vouloir être jointe d'une *autre* manière. C'est l'origine du désir : « si on juge que ce soit un bien de le posséder [l'objet aimé] ou d'être associé avec lui d'*autre* façon que de volonté, on le désire » (13). Autrement dit, le désir naît d'une conscience de l'*insuffisance* de l'amour, ou du moins de la jonction particulière qu'il opère. Quand l'homme veut « être joint [à un objet] *plus étroitement* qu'il n'est déjà » (14) par l'amour, il le désire : ce qui signifie manifestement que, dans l'amour, je suis joint *moins étroitement*. De même, être

joint «réellement et de fait » vaut mieux, semble-t-il, qu'être joint de volonté *seulement*. Il faut donc que la jonction qui s'accomplit dans l'amour et que la totalité qu'il institue soient bien imparfaites, pour qu'elles laissent quelque chose à désirer, c'est-à-dire pour que je puisse éprouver que, joint dès à présent de volonté, je ne suis pourtant pas joint réellement ou assez étroitement avec ce que j'aime. L'âme qui se considère comme jointe de volonté à un objet « imagine un tout » (15) dont elle est une partie, et la chose aimée l'autre. Certes, Descartes parle ici de la *passion* : mais le fait que la considération du tout soit ici une imagination ne marque-t-il pas l'irréalité de la totalité amoureuse, et donc l'infériorité de l'amour, par rapport à la possession, qui sera une association à la fois plus « étroite » et plus « réelle »? Si l'*autre façon* d'être joint est la réalité elle-même, et si la totalité enfin effective ne s'accomplit que par la médiation et les œuvres du désir, l'amour est déterminé à n'être que le premier moment d'un processus : être joint *dès à présent* avec ce qu'on aime n'est alors que la marque d'un commencement dans lequel est simplement anticipé l'effet du désir.

Le désir, nous dit Descartes, « se rapporte à l'avenir » (16) ; il dispose l'âme « à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables » (17). La totalité instantanée instituée dans l'amour renverrait alors à la totalité à venir réalisée par le désir, comme la jonction posée dans la pensée ou l'imagination seules renvoie à la jonction effectivement réalisée dans l'avenir par la possession. C'est dire que la volonté ne serait efficace qu'à la condition de devenir désir, et de sortir ainsi de l'accomplissement immédiat mais irréel de l'amour pour se convertir à la médiation. Le tout que je fais dès à présent avec ce que j'aime ne serait pas réel, car il n'y aurait pas de réalité pour la volonté dans le maintenant.

En vérité, nous savons qu'il n'en est pas ainsi : Descartes voit dans l'exigence d'une autre *façon* d'être joint le caractère d'un amour *moins pur*. Harpagon aime moins sa cassette qu'il ne la désire, car il ne se contente pas d'être joint avec elle de volonté seulement, il veut en outre la posséder ou la conserver. Descartes ira jusqu'à parler d'un amour pour la possession de l'objet plus que pour l'objet même (18), pour signifier qu'en ce cas la totalité propre à l'amour tend à se subordonner à la possession. Ferdinand Alquié voyait avec raison un paradoxe dans l'expression cartésienne, car, disait-il, la possession « n'est pas un objet, mais un rapport avec l'objet » (19) : comment l'âme peut-elle faire un tout avec la possession d'un objet, c'est-à-dire un simple rapport, sans faire un tout avec l'objet ? Remarquons toutefois que la possession suppose la présence de l'objet : aimer la possession, c'est donc inclure dans l'amour une relation à la présence, dont il était indemne en lui-même ; or c'est aussi, puisque la présence de l'objet est également soumise au temps (l'objet lui-même est en effet objet de *désir*, ce qui implique que sa présence est considérée comme à venir), inclure l'attente, la temporalité, l'impatience, l'espoir et la crainte dans l'instantanéité du mouvement de la volonté propre à l'amour : aimer la possession, c'est en ce sens aimer la suite des temps, et faire un tout avec elle ; c'est aimer la conversion de l'âme à la temporalité. L'ivrogne aime le vin, car il ne le désirerait pas sans l'aimer, mais son amour n'est pourtant qu'un désir, car seules comptent pour lui sa possession et sa consommation : le tout qu'il forme en se joignant de volonté ne vaut que comme la promesse ou l'exigence de la possession : comme l'ambitieux et l'avare, il aime donc cette suite d'impatiences et

de regrets, de craintes et d'espoirs en laquelle consiste sa vie. Il renonce volontairement à l'efficace d'une volonté qui s'accomplit dès à présent, il ne peut se représenter d'accomplissement que reporté ou menacé.

Il y a ainsi certains objets, ou certaines passions, qui, bien que reposant toujours sur le moment de l'amour, impliquent une version de celui-ci à ce point déficiente et impure, à ce point aliénée à l'extériorité, que la volonté n'est comme rien au regard du désir, et que le tout que je fais dès à présent avec ce que j'aime est néant par rapport à la possession que j'attends. Inversement, l'amour d'un père 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 plus étroitement qu'il est déjà » (20). L'amour est donc d'autant plus amour, d'autant plus *suffisant* comme amour, qu'il récuse tout besoin d'une autre totalité et d'une autre association que celles qui se forment en l'âme par la jonction de volonté. Le propre de cet amour est qu'il ne désire rien de plus. Tel est aussi le cas de celui qui aime Dieu : « se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il *ne désire plus rien au monde*, sinon que la volonté de Dieu soit faite » (21). Toutefois, cet amour de Dieu présente deux singularités par rapport à l'amour pur dont il semble pourtant une des espèces. D'une part, et la remarque est classique, celui qui aime Dieu ne craint rien ni ne souhaite rien pour celui qu'il aime, si bien qu'il est exempt de toute passion indirecte, contrairement au bon père ou au fidèle sujet (22). Mais d'autre part, alors que l'amour pur en général laissait simplement de côté la présence et l'absence de l'objet aimé, dans l'amour de Dieu est en quelque sorte contenu de surcroît le moment de la présence : l'amour procède alors de la connaissance du vrai et du vrai bien, qui ne sont pas susceptibles d'une présence sensible, si bien que leur être-connu est en même temps toute leur présence au regard de l'âme. Un bon père aimera ses enfants en leur absence, parce que ses enfants ont une réalité sensible (23), et peuvent donc être réellement absents nonobstant le tout qu'a formé l'amour du père ; mais nul ne peut aimer Dieu en son absence. Et cette présence de l'objet aimé à la connaissance est en même temps toute son efficace : en effet, si « le vrai objet de l'amour est la perfection » (24), l'amour de Dieu, dans lequel l'âme se joint de volonté à l'être qui possède toutes les perfections, est en même temps la présence efficace de toutes ces perfections : l'amour qui procède de la connaissance des choses véritablement bonnes « joignant à nous de vrais biens [...] nous *perfectionne* d'autant », et c'est pourquoi « elle [l'amour] ne saurait être trop grande et ne manque jamais de produire la joie » (25). Or nous savons, par la *lettre à Chanut*, que la joie est le mouvement de volonté de l'âme qui est jointe « non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe » (26) : que *l'amour ne manque jamais de produire la joie*, comme l'écrit Descartes, implique donc bien que, dans la connaissance du vrai et du bien, l'effectivité de l'union de l'âme avec l'objet aimé est donnée dans l'amour même, c'est-à-dire dans le mouvement de volonté propre à l'amour. De même, le fait de voir, d'admirer et d'adorer (*intueri, admirari, adorare*) les perfections de Dieu « nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » (27). A l'inverse du pur désir, dans lequel la volonté de l'amour était destituée de toute efficace, l'amour comme amour de la perfection procédant de la connaissance du vrai identifie les moments que distinguait la lettre à Chanut : être joint de volonté revient désormais aussi à être joint réellement et de fait (28).

Nous étions partis de la confusion ordinaire de l'amour passionnel et du désir : elle s'explique par le fait que l'amour passionnel est le plus souvent accompagné de désir ; mais cette conjonction s'explique à son tour par le fait que l'amour passionnel se rapporte primitivement au corps, et a pour objet ce qui est lui convenable : or il s'agit en général de biens qui possèdent une existence sensible extérieure, ce qui entraîne deux conséquences : la nécessaire importance de l'absence et de la présence, manifestée par la priorité de la joie et de la tristesse, et le caractère fragile et incertain de leur possession, de leur acquisition et de leur conservation. Mais, même alors, l'amour peut et doit se penser sans le désir : en témoigne ce passage de la lettre à Chanut où Descartes expose les passions que l'âme éprouve avant la naissance : elles sont au nombre de quatre (joie, amour, tristesse, haine) (29), le désir est donc absent ; absent, parce qu'avant la naissance l'âme n'a aucune considération de l'avenir et ne peut que recevoir les impressions immédiates du corps (30), absent aussi parce qu'alors l'âme ne peut être incitée à aucune conduite, ni vouloir entreprendre aucune action visant à une acquisition quelconque. L'absolue dépendance prénatale supprime le désir, mais elle appelle l'amour : l'âme se joint de volonté à la matière qui est propre à lui servir d'aliment.

Cependant, de même qu'il y a un amour passionnel et un amour intellectuel, de même il y a deux sortes de désirs (31). C'est dire que l'âme peut aimer des biens spirituels, des objets qui lui sont donc convenables *en propre*, et non pas dans son union avec le corps, et s'apercevoir en même temps qu'elle ne les possède pas, et qu'il serait bon pour elle de les acquérir : c'est ainsi qu'elle les désire. Descartes en donne deux exemples : la connaissance de la nature et la vertu (32). Par conséquent, on ne peut affirmer que les biens spirituels soient présents dès lors que l'âme les aime, ou encore que dans leur cas l'âme n'ait pas besoin de se joindre à eux plus réellement et plus étroitement que de volonté. Et ce n'est pas aimer la vertu d'un amour moins pur que de vouloir la posséder. Aussi la non-immédiateté que manifeste le désir ne résulte-t-elle pas de la seule extériorité des biens sensibles ou des choses utiles au corps : l'aliment peut être absent, mais la vertu également, et celle-ci comme celui-là feront l'objet d'un désir. Dans le cas des biens spirituels, il est donc faux que la présence soit toujours ou bien un moment compris dans l'amour, ou bien un moment dont l'union de volonté puisse faire abstraction (33). Alors que l'analyse de l'amour de l'âme pour Dieu ou de celui d'un père pour ses enfants aboutissait en fait à une dévalorisation de toute possession ou de toute présence extérieures au tout formé par l'amour lui-même, et au privilège de l'instantanéité de l'amour sur le délai du désir, l'examen du désir « intellectuel » nous ramène à un mouvement de volonté qui, en l'âme même, n'a d'effet que par la conversion à la médiation et à la temporalité (34). Et les désirs sensibles eux-mêmes n'ont pas tant le défaut d'être désirs que de détourner d'autres désirs plus utiles (35).

La distinction que nous venons d'effectuer entre l'amour et le désir se voit confirmée par l'analyse des erreurs qu'ils causent respectivement. Il y a d'abord une illusion passionnelle *générale* : en effet, il n'y a *aucune* passion « qui ne nous représente le bien auquel elle tend avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse

imaginer des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possédions, que nous ne les trouvons par après, quand nous les avons » (36). Certes, elle est étroitement liée au mouvement du désir, puisqu'elle nous représente un bien ou une satisfaction à *distance* : c'est une illusion d'avant l'acquisition et la possession, suivies le plus souvent par la déception. Mais précisément elle contribue ainsi à l'ardeur du désir, autant qu'elle en procède en retour : l'ambitieux voit ainsi dans le pouvoir le plus grand des biens, et ne l'en désire que davantage ; mais l'illusion est alors commune à l'amour et au désir, et en elle ne cesse de s'opérer la conversion réciproque de la grandeur apparente du bien et de la violence du désir. Toutefois, son caractère essentiel est qu'elle altère l'appréciation de la *valeur* des biens ou des plaisirs considérés. En ce sens, l'ardeur du désir est plutôt son effet. C'est pourquoi, afin de régler le désir *sous ce rapport*, il convient que la raison examine sans passion la juste valeur des biens et des perfections que je peux acquérir (37). Telle est la condition du juste désir : il faut désirer le désirable, mais le vrai désirable n'est reconnu que par la raison. Toute autre est l'erreur particulière au désir lui-même : celle « que l'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent point » (38). Il y a donc tantôt une erreur sur la valeur des biens, tantôt une erreur sur le rapport qu'ils entretiennent avec notre pouvoir. Et l'office de la raison est en conséquence double : d'une part, comme nous l'avons vu, déterminer ce que valent les biens que je puis acquérir ; d'autre part examiner s'ils sont ou non en notre pouvoir. Mais tout le cheminement de la pensée cartésienne aboutit à confondre les deux moments, et à *inclure* dans l'estimation du désirable sa dépendance par rapport à notre pouvoir. Et la vertu ne consiste pas seulement à désirer le vrai bien, mais à désirer le vrai bien qui dépend de nous : « pour [les choses] qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous » (39). C'est du reste la même logique qui est à l'œuvre dans la lettre à Élisabeth du 4 août 1645, où Descartes distingue les deux significations du contentement : la première, où celui-ci dépend de la quantité des biens estimés sans égard à notre pouvoir, et la seconde, la seule qui importe en morale, où le contentement est « la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison » (40). Or, puisque la morale a pour principale utilité de régler les désirs d'après la raison, la morale a nécessairement pour fin le contentement. Mais, puisque le contentement est l'accomplissement du désir (41), la morale est par la même nécessité une morale du désir, mais du désir accompli, du désir « où ce que nous désirons [ne peut] manquer de nous réussir » (42). Ainsi, le règlement du désir est-il suffisant « pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse, et ainsi pour me rendre content » (43).

Notes

1. « C'est particulièrement [le] désir que nous devons avoir soin de régler ; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale » (*Passions*, II, art. 144, AT, XI, p. 436 ; Alquié, III, p. 1059).
2. *Ibid.*, art. 143, AT, XI, pp. 435-436, A, III, p. 1058 (souligné par nous).

3. *Ibid.*, art. 144, AT, XI, p. 436 ; A, III, p. 1059. Ainsi, le propre du désir est de « rendre le corps plus mobile » (*ibid.*, art. 120, AT, XI, p. 417, A, III, p. 1041). Les passions de l'amour et de la haine contribuent à fortifier des pensées en l'âme ; le désir également, mais il a « cela de propre » qu'il fait que la volonté envoie des esprits dans les muscles et « vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions » (*ibid.*, art. 106, AT, XI, p. 406, A, III, p. 1031).

4. Cf. la *lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647, A, III, p. 714.

5. « On prend si ordinairement [le désir] pour l'amour, que cela est cause qu'on a distingué deux sortes d'amour » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, p. 714) ; voir de même *Passions*, art. 81, AT, XI, p. 388, A, III, p. 1014).

6. « Je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable et celle qui est une passion. La première n'est [...] autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté [...]. Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui [...] n'est autre qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, pp. 709-711).

7. L'amour consiste *toujours* à se joindre de volonté ; mais, dans l'amour en tant que *passion*, c'est un mouvement des esprits qui cause une émotion en l'âme, laquelle l'incite à se joindre de volonté à un bien. En ce sens, l'amour comme *passion précède* l'acte de se joindre de volonté, puisqu'il *incite* l'âme à cet acte et l'y *dispose* (*Passions*, II, art. 79, AT, XI, p. 387, A, III, p. 1012 ; *Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647, A, III, p. 711) : la passion de l'amour (comme pensée confuse) tend à l'acte même de l'amour, qui n'est que ce « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime » (*Passions*, II, art. 80, AT, XI, p. 387 ; A, III, p. 1013).

8. En vérité, le cas de la joie est plus complexe : s'il s'agit de la passion et donc de l'utilité du corps, la joie vient en premier, et précède ordinairement l'amour (cf. la *lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647, A III, p. 713, et le traité des *Passions*, II, art. 137, AT XI, p. 430, A. III, pp. 1052-1053). Quand la connaissance du convenable vient en premier, comme c'est le cas pour l'amour intellectuelle, je me joins de volonté à un bien qui est *connu* ou *aperçu*, sans faire initialement entrer en ligne de compte sa présence ou son absence ; en revanche, le rapport au corps suppose une expérience première, et donc une présence. Remarquons au passage que, selon la *lettre à Chanut*, la première joie a été celle de l'âme mise dans un corps « bien disposé » ; et que, selon les *Passions*, l'âme est « avertie des choses utiles au corps » par une « sorte de chatouillement qui [excite] en elle la joie ». On peut se demander si la première présence éprouvée dans la joie est celle du corps lui-même, ou de la chose utile au corps. Il nous semble cependant qu'en l'absence de toute connaissance intellectuelle, la première expérience est celle d'un état : or cet état du corps bien disposé implique nécessairement la *proximité* d'un aliment convenable, pour lequel l'âme éprouve ensuite de l'amour. Le passage initial de la joie passion à l'amour passion figure ainsi une genèse affective de l'altérité : du corps bien disposé à l'aliment proche qui est la cause de cette bonne disposition.

9. « *Ensuite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède [...]* le mouvement de la volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est

un bien, est sa joie ; *s'il est absent*, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse ; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, pp. 709-710 ; souligné par nous). On voit que, sans référence à la passion (à l'union de l'âme et du corps), l'amour, la joie, la tristesse, le désir comme « pensées raisonnables », ou comme « émotions intérieures de l'âme » (cf. *Passions*, art. 147, AT, XI, p. 440 ; A, III, p. 1063) sont caractérisés par Descartes comme des « mouvements de la volonté ».

10. De même, Descartes écrit à propos du désir qu'il « suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine » (*Passions*, art. 88, AT, XI, p. 394, A, III, p. 1020).

11. *Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, p. 710.

12. Dans l'expression « se joindre de volonté », Descartes entend parler « du consentement par lequel on se considère *dès à présent* comme joint avec ce qu'on aime » (*Passions*, art. 80, AT XI, p. 387, A, III, p.1013 ; souligné par nous). De même, « lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, p. 709).

13. *Passions*, II, art. 81, AT, XI, p. 388, A, III, p. 1014 (souligné par nous).

14. *Ibid.* art. 82, AT, XI, p. 389, A, III, p. 1016.

15. *Ibid.* art. 80, AT XI, p. 387, A III, p. 1013.

16. *Passions*, II, art. 80, AT XI, p. 387 : le désir est « une passion à part et se rapporte à l'avenir ». Voir de même l'article 57, AT, XI, pp. 375-376, A III, pp. 1000-1001.

17. *Ibid.*, art. 86, AT, XI, p. 393 ; A, III, p. 1019 (souligné par nous). Le fait que la première passion relative au corps soit la joie, et donc implique la présence, n'est pas contradictoire avec cette définition du désir : en effet, même si, *pour le présent*, la proximité de ce qui est utile au corps excite la joie, le désir naît « d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable » (*Passions*, art. 137, AT, XI, p. 430 ; A, III, p. 1053). En effet, « on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent » (*Passions*, art. 86, AT, XI, p. 393 ; A, III, p. 1019).

18. *Ibid.*, art. 82, AT, XI, p. 389 ; A, III, p. 1015.

19. *Ibid.*, A, III, p. 1015, note 2.

20. *Passions.*, art. 83, AT, XI, p. 389, A, III, pp. 1015-1016.

21. *Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A III, pp. 716-717 (souligné par nous).

22. En effet, même les objets de l'amour *pur* suscitent ordinairement les passions consécutives que détermine la prise en compte de l'absence et de la présence : la joie, la tristesse et le désir. Mais il s'agira alors de passions indirectes : ainsi, le bon père *désire* pour ses enfants toutes sortes de biens, et un sujet *désire* pour son prince la gloire et la prospérité, parce que, dans les deux cas, l'objet aimé ne possède pas tous les biens par lui-même. De même, la princesse Élisabeth « n'est point tant touchée de ce qui la regarde en son particulier, que de ce qui regarde les intérêts de sa maison et des personnes qu'elle affectionne » (*Lettre à Élisabeth*, 18 mai 1645, A, III, p. 565) : exemple d'un amour pur engendrant une tristesse indirecte.

23. C'est toute l'ambiguïté de l'amour que Mme de Sévigné porte à sa fille : d'un

côté il a toutes les caractéristiques de l'amour pur, et de l'autre l'absence lui est insupportable.

24. *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, A, III, pp. 605-606.

25. *Passions.*, art. 139, AT XI, p. 432, A, III, p. 1055 (souligné par nous).

26. *Lettre à Chanut*, 1^{er} septembre 1647, A, III, p. 710.

27. *Méditations*, Méd. III, AT, IX, p. 41.

28. Avec cette seule réserve que la contemplation en cette vie est incomparablement moins parfaite.

29. *Lettre à Chanut*, 1^{er} septembre 1647, A, III, p. 713 : « Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance ».

30. En effet, « l'âme était tellement attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions » (*ibid.*, A, III, p. 713).

31. « Et tous ces mouvements de volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A, III, p. 710 ; souligné par nous).

32. Lorsque l'âme s'aperçoit « qu'il y a beaucoup de choses à connaître en la nature, qui sont fort belles » (*ibid.*, A, III, p. 710), elle aime et elle désire cette connaissance. De même, nous ne saurions désirer « avec trop d'ardeur » les choses bonnes qui dépendent de nous, et en particulier la vertu : « on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu » (*Passions*, II, art. 144, AT XI, pp. 436-437, A, III, p. 1059). Il est donc évident que Descartes ne considère pas que le désir soit exclusivement sensuel ou passionnel, ou porte uniquement sur des biens sensibles.

33. Aimer, selon la formule de Descartes, c'est pour l'âme « considérer [un bien] comme lui appartenant » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647). Jugeant que la vertu (ou la connaissance de la nature) lui est convenable, et donc l'aimant, l'âme peut alors considérer ce bien *comme lui appartenant* et pourtant ne point l'avoir : si bien que l'appartenance ne se confond pas avec la possession, et que nous ne désirons en ce sens que ce qui nous « appartient » sans que nous le possédions. Il semble cependant que Descartes emploie parfois le terme d'appartenir au sens de posséder : l'amour des vrais biens « est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient » (*Passions*, art. 139, AT, XI, p. 432, A, III, p. 1055).

34. Car les vertus sont des habitudes (*Lettre à Élisabeth*, 16 septembre 1645, A III, p. 609 et *Passions*, III, art. 161, AT XI, p. 453, A III, p. 1073). Ainsi la générosité peut-elle être *acquise*. Si elle est à la fois passion et vertu, et si l'on peut « exciter en soi la passion de générosité » pour « acquérir ensuite la vertu de générosité » (*ibid.*, art. 161, AT XI, p. 454, A III, p. 1074), c'est que Descartes retient de la passion sa capacité à *fortifier* certaines pensées.

35. Car « la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu ; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles » (*ibid.*, art. 144, AT, XI, p. 437, A, III, pp. 1059-1060).

36. *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 603. De même, « souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elle ne sont » (*ibid.*, A, III, p. 602). Et encore, les passions « font paraître

presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable » (*Passions*, II, art. 138, AT, XI, p. 431, A, III, p. 1054).

37. « C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner *la juste valeur* des biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite » (*Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 602). De même, « le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion *la valeur* de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite » (*ibid.*, A, III, p. 604 ; souligné par nous).

38. *Passions*, II, art. 144, AT, XI, p. 436 ; A, III, p. 1059.

39. *Ibid.*, art. 144, AT, XI, p. 436 ; A, III, p. 1059.

40. *Lettre à Élisabeth*, 16 août 1645, A, III, p. 588.

41. À cette seule exception peut-être du contentement causé par la méditation des perfections de Dieu, qui semble dépendre de l'amour seul : encore faut-il se rappeler que si alors nous ne désirons plus rien au monde « sinon que la volonté de Dieu soit faite » (*Lettre à Chanut*, 1^{er} février 1647, A III, pp. 716-717), l'accomplissement de ce désir est assuré, non plus par notre pouvoir, mais par l'infinie puissance de Dieu.

42. *Passions*, art. 144, AT, XI, p. 436 ; A, III, p. 1059.

43. *Discours*, III, AT, VI, p. 26 ; A, I, p. 596.

Bernadette-Marie Delamarre

Agrégé de l'Université, professeur de Première Supérieure

in *Philosophie*,

Bulletin de Liaison, n° 16, pp. 3-11

L'enseignement de la philosophie dans l'académie de Versailles,
Centre Régional de Documenttion Pédagogique, septembre 1998