

LES

PAPIERS

DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°3



CATHERINE KINTZLER

**LE TRAITÉ DES PASSIONS DE L'ÂME,
OU COMMENT RÉCUSER
LES BONS SENTIMENTS**

**(COMPARAISON ENTRE
DESCARTES ET NIETZSCHE)**

MARS 1991

**Le traité des *Passions de l'âme*,
ou comment récuser les bons sentiments
(comparaison entre Descartes et Nietzsche)¹**

Catherine Kintzler

Il s'agit de comparer ici deux grands moralistes, Descartes et Nietzsche, sur un point particulier ce qu'il est convenu d'appeler "les bons sentiments", par exemple l'humilité, la pitié, la gentillesse, etc. L'un des aspects les plus agréables et les plus séduisants de la philosophie de Nietzsche est la condamnation sarcastique et violente de ces bons sentiments, l'analyse de leurs causes profondes qui dévoile ce qu'ils ont de gluant, d'abject. Parallèlement, et c'est aussi un très grand agrément de la lecture de Nietzsche, les sentiments qu'il est convenu de condamner sont glorifiés orgueil, superbe, amour et affirmation de soi... , l'analyse de leurs causes dévoile ce que les classiques auraient appelé la magnanimité. Un passage de Corneille dit très bien cela:

"Cléopâtre, dans *Rodogune*, est très méchante, il n'y a point de parricide qui lui fasse horreur, pourvu qu'il la puisse conserver sur un trône qu'elle préfère à toutes choses, tant son attachement à la domination est violent, mais tous ses crimes sont accompagnés d'une grandeur d'âme qui a quelque chose de si haut qu'en même temps qu'on déteste ses actions, on admire la source dont elles partent²."

On sait, par ailleurs, que Corneille se fonde dans ses tragédies sur une théorie du "grand crime". Le parallèle entre l'éthique de l'âge classique et l'analyse nietzschéenne n'est pas dépourvu de sens, du moins descriptivement. On retrouve du reste, à la lecture des uns et des autres, une sorte de fascination, le sentiment d'avoir affaire à un appel d'air qui bouscule la pesanteur bien-pensante.

Mais la lecture de Nietzsche, pour fascinante qu'elle soit, est périlleuse, et elle prête à certains dérapages que l'on connaît bien : c'est une des raisons pour lesquelles j'ai imaginé cette comparaison entre Descartes et Nietzsche. Car la lecture de Descartes, si elle ne cède rien sur le magnanime, réclame une interprétation beaucoup plus stricte.

On note chez Descartes une sorte répulsion pour le bon sentiment en tant qu'il se présente exclusivement comme tel, et aussi une estime pour ce qu'on appelait alors la magnanimité (terme que

¹ Texte tiré d'une communication à la journée d'étude 21 mars 1987, "Les passions à l'âge classique", organisée par Anne Hénault au Collège International de Philosophie.

Descartes n'emploie pas, lui préférant celui de "générosité"). Il y a un côté gentilhomme chez Descartes auquel on ne peut pas rester insensible, et cela est très fortement théorisé dans *Les Passions de l'âme*.

Je me contenterai de travailler sur un seul exemple pour étayer cette comparaison, les deux couples de passions: générosité/orgueil d'une part ; modestie (humilité vertueuse)/bassesse (humilité vicieuse) d'autre part. Leurs relations de symétrie peuvent se placer dans un tableau : en effet, Descartes dit que la bassesse est directement (ici diagonalement) opposée à la générosité. On pourrait prendre d'autres séries, comme le couple indignation/colère, le couple compassion/pitié ou encore le couple moquerie/raillerie par exemple, mais Je m'en tiendrai aux deux couples placés dans ce tableau (voir tableau n° 1).

Je m'appuie sur Nietzsche : *Généalogie de la morale*, Première dissertation, en particulier le § 7 qui propose une typologie des "faibles" et des "forts"³. Pour Descartes, la référence est le cœur du traité des *Passions de l'âme*, le moment où l'on passe du physiologique à l'éthique (§§ 157 à 187).

Je voudrais montrer tout d'abord pourquoi le parallèle entre les deux textes n'est pas aberrant, avant d'expliquer en quoi il se distinguent et pourquoi les divergences sont profondes.

Tout d'abord, les deux théoriciens s'intéressent aux mêmes objets : l'orgueil, ses espèces et ses manifestations (pour le moment, je n'introduis pas de distinction entre les différentes espèces d'orgueil), l'humilité, ses espèces et ses manifestations. Ces phénomènes sont pour ainsi dire

² Pierre Corneille, *Discours sur l'utilité et les parties du poème dramatique*, Paris, Le Seuil, collection L'"Intégrale", 1963, p. 826.

³ Les jugements de valeurs de l'aristocratie guerrière sont fondés sur une puissante constitution corporelle, une santé florissante, sans oublier ce qui est nécessaire à l'entretien de cette vigueur débordante : la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques et en général tout ce qui implique une activité robuste, libre et joyeuse. La façon d'apprécier de la haute classe sacerdotale repose sur d'autres conditions premières : tant pis pour elle quand il s'agit de guerre. Les prêtres, le fait est notoire, sont les ennemis les plus méchants –pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus incapables. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre, intellectuelle et venimeuse. Les grands vindicatifs, dans l'histoire, ont toujours été des prêtres, comme aussi les vindicatifs les plus spirituels : auprès de l'esprit que déploie la vengeance du prêtre, tout autre esprit entre à peine en ligne de compte. L'histoire de l'humanité serait à vrai dire une chose bien inepte sans l'esprit dont les impuissants l'ont animée. Allons droit à l'exemple le plus saillant. Tout ce qui sur terre a été entrepris contre les "nobles", les "puissants", les "maîtres", n'entre pas en ligne de compte si on le compare à ce que les Juifs ont fait : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui a fini par ne pouvoir trouver satisfaction contre ses ennemis et ses dominateurs que par un acte de vindicte essentiellement spirituel. Seul un peuple de prêtres pouvait agir ainsi, ce peuple qui vengeait de façon sacerdotale sa haine rentrée. Ce sont des Juifs qui, avec une formidable logique, ont osé le renversement de l'aristocratique équation des valeurs (bon, noble, puissant, beau, heureux, aimé de Dieu). Ils ont maintenu ce renversement avec l'acharnement d'une haine sans bornes (la haine de l'impuissance) et ils ont affirmé : "Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons [...] –par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides..."

diagnostiqués en même façon : ils présentent des symptômes cliniques (hauteur, fermeté pour l'orgueil et la générosité, bassesse, caractère rampant ou effacé pour les espèces de l'humilité) qui permettent la catégorisation générale correspondant au clivage horizontal du tableau. Les symptômes renvoient à une théorie corporelle des attitudes, c'est somatisé, cela se voit, il y a ici de la "quincaillerie" : la matérialité de l'affect s'investit dans le corps. De cette matérialité, les hommes ne sont pas toujours maîtres, et c'est même ce qui fait, pour Descartes, qu'il s'agit de passions.

En second lieu, ces grandes passions ont une même origine, Descartes aurait sans doute dit la même cause : l'opinion que l'on a de soi-même ; selon que celle-ci elle est Donne ou mauvaise, on passe de l'orgueil à l'humilité. C'est exactement la même analyse chez Nietzsche, qui emploie les termes "affirmation de soi" et sa version réactive, bassesse.

C'est sur le troisième point de comparaison que repose, semble-t-il, la séduction des deux philosophes, l'idée décapante, l'appel d'air frais: chacun, à sa manière, va à l'encontre des bons sentiments. L'orgueil n'est pas nécessairement quelque chose de mauvais, l'humilité n'est pas nécessairement signe de vertu. Sur ce point, il est évident que Nietzsche va beaucoup plus loin que Descartes dans le degré de sa thèse : il affirme clairement que l'orgueil (dont il ne distingue pas les espèces) est toujours noble et naïf, et que l'humilité (dont il ne distingue pas les espèces) est toujours féroce et retorse. Descartes est plus compliqué, puisqu'il distingue des variantes : il y a une espèce d'orgueil vertueuse (la générosité), il y a une espèce d'humilité vicieuse (la bassesse).

Cette différence est fondamentale et tient à des divergences philosophiques dans l'analyse sur lesquelles on reviendra, mais on peut aussi lui attribuer une origine historique. Il est vrai que Nietzsche se bat contre des évidences plus pesantes que ne le fait Descartes. Ce dernier vit dans un monde où le code de l'honneur et les morales héroïques sont encore en vigueur⁴. On ne peut pas en dire autant de Nietzsche, qui affronte les "boutiquiers", un monde globalement plus mesquin. mais la violence du texte de Descartes ne doit cependant pas nous échapper⁵.

Ensuite, les desseins philosophiques sont comparables. Nietzsche pense, comme Descartes, qu'on ne peut pas faire l'économie d'une théorie des passions pour comprendre ce qu'est la morale et pour en construire une. Il y a une sorte de passage obligé par ce qui se présente descriptivement et

⁴ Voir Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

⁵ Par exemple, *Les Passions de l'âme*, § 159 : "Mais, au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont faible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas moins que l'adversité les rend humbles. Même on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal, et qu'au même temps ils s'élèvent insolamment au-dessus de ceux desquels ils n'espèrent ou ne craignent aucune chose". De même, l'analyse de la pitié (§ 186) est sans concession.

ce qui relève d'une analyse matérielle d'ordre clinique, l'aspect symptomatique du comportement humain. Ce matérialisme est d'ordre historique et typologique pour Nietzsche alors qu'il est strictement mécanique et physiologique pour Descartes ; mais aucun d'entre eux ne s'épargne la peine de remonter des comportements à leurs causes. Là-dessus s'édifie une double intelligibilité. Intelligibilité d'ordre "scientifique" d'abord : on comprend comment les hommes sont gouvernés, comment se tirent les ficelles. Intelligibilité d'ordre philosophique ensuite : de cette première compréhension s'autorise, par surgissement et rupture (Descartes) ou par transfiguration et dépassement (Nietzsche), la construction d'une éthique qui ne partage pas les mobiles des morales ordinaires, même si elle en partage parfois les préceptes et les effets.

Ce profond matérialisme et ce réalisme font de Descartes et de Nietzsche des moralistes au sens classique du terme, avec toute l'amertume qu'elle véhicule et toute la grandeur du dépassement que cela exige. Chez Descartes, il est clair que le traité des *Passions de l'âme* enracine l'éthique au cœur du physiologique, et en même temps la fonde par un surgissement de la dimension philosophique.

Un dernier parallèle nous autorise à parler d'esthétisme. Pour Nietzsche, cela va de soi, puisque c'est une dimension constitutive de sa pensée⁶. Mais l'appel à l'ordre esthétique apparaît aussi chez Descartes, à titre d'idée régulatrice. En effet, une référence au théâtre et au roman revient dans sa correspondance lorsqu'il s'efforce d'expliquer les degrés de liberté dont on peut se rendre maître dans la vie de tous les jours, selon les situations auxquelles on est confronté : lorsqu'on se trouve dans une situation désespérée (c'est-à-dire telle qu'on ne peut y faire aucun usage positif de sa liberté, du fait qu'on est entièrement le jouet des circonstances extérieures, de la "fortune"), il reste néanmoins un moyen pour demeurer un sujet libre et digne, c'est le recours à la fiction. Faire semblant d'être au spectacle, se dire "j'imagine que ce n'est pas à moi que cela arrive", se regarder soi-même se débattre désespérément⁷. Ce qu'on pourrait résumer en termes plus vulgaires : la "frime" est le dernier refuge de la liberté. Non seulement la question esthétique (sous la forme du concept de fiction) n'est pas étrangère à la question éthique, mais elle lui donne une sorte de modèle.

Les divergences sont importantes, aussi bien par leur nature que par leurs conséquences. On peut les résumer en les rapportant à une différence dans la méthode d'analyse. Celle de Descartes, plus complexe, relève de la physiologie et de l'interrogation philosophique classique, elle donne des résultats très nuancés ; celle de Nietzsche, plus simple, relève de la généalogie, elle donne des résultats dont le grain est plus gros et plus contrasté, mais qui sont frappés d'ambivalence.

⁶ Voir Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

⁷ Lettre à Elisabeth, janvier 1646, dans *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, introduction, bibliographie et chronologie par Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Garnier- Flammarion, 1989, p 161.

Je commence par Nietzsche, parce que c'est plus simple, et aussi parce que je veux m'attarder davantage sur Descartes. La question qui l'intéresse est celle de la genèse –il cherche à remonter à l'origine et pratique une méthode de décapage qui met la conscience à nu. On se donne les phénomènes à analyser et on se demande d'où ils viennent, de quoi ils procèdent, ce qu'ils cachent. Que révèlent la magnanimité et la noblesse, que révèlent la bassesse et l'humilité ?

La remontée généalogique atteint d'abord un premier niveau consistant à saisir l'origine prochaine des phénomènes. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'orgueil du noble ou de la bassesse de l'impuissant (et ici c'est encore conforme à une analyse que Descartes aurait pu mener), on trouve à peu près la même chose : une idée que l'on se fait de soi-même. La valeur noble, c'est la puissance, qui vient d'une bonne opinion que l'on a de soi. La valeur misérable, c'est l'impuissance, le mépris que l'on se porte à soi-même.

La remontée atteint ensuite un deuxième niveau. De l'idée, de l'opinion, on passe aux faits. De l'analyse interne et psychologique, on passe à l'analyse externe et historique. Qu'est-ce qui fait que les uns (les nobles) ont bonne opinion d'eux-mêmes ? Qu'est-ce qui fait que les autres (les misérables) ont mauvaise opinion d'eux-mêmes, à tel point qu'ils retournent cette négativité en valeur ? Ce sont des faits, qui relèvent d'une sociologie et d'une histoire, et non d'une analyse portant sur l'individu.

Il s'agit évidemment dans le cas de Nietzsche d'une sociologie et d'une histoire mythiques, qu'il reconstruit sous forme de poème épiques, mais il n'a pas tout à fait tort de procéder ainsi comme le dit Aristote, la poésie est beaucoup plus vraie et plus noble que la chronique⁸. Les castes guerrières, faisant preuve de leur force et de leur puissance, donnent naissance aux valeurs aristocratiques : orgueil, affirmation de soi. Les castes faibles, obligées d'avaliser l'affront sur affront doivent recourir aux forces plus réactives de l'intelligence, de la rumination et donnent naissance aux valeurs cléricales : humilité et sa variante vengeresse, la requête de l'humilité et de la petitesse.

C'est alors que s'engage le troisième mouvement de l'analyse, qui n'est plus une remontée, mais une véritable déduction. À partir de la genèse, on peut en effet retrouver des comportements, et finalement construire des types.

On note d'abord une déduction éthico-passionnelle. Du côté des nobles et des guerriers, on trouvera la joie, la santé, la vigueur, la spontanéité, l'oubli, l'exercice physique, la simplicité, une certaine forme de bêtise généreuse. Du côté des impuissants, la haine, la tristesse, la spiritualité, la rumination, la vengeance, la ruse, le raffinement intellectuel, la méchanceté intelligente.

⁸ Aristote, *La Poétique*, chapitre 9, traduction Dupont-Roc et Lallot, Paris, Le Seuil, 1980, p. 65

Enfin apparaît la déduction ultime, qui aboutit à une typologie : d'une part le guerrier (non plus celui du mythe ou de l'histoire, mais cette fois il s'agit d'un type humain) ; de l'autre le clerc et son incarnation parfaite, le juif. Il est superflu de faire des commentaires sur l'ambiguïté du résultat et ce qu'on appelait plus haut les "dérapages". Il ne saurait être question non plus de rejeter la philosophie de Nietzsche parce qu'elle donne des propositions qui nous choquent. Il est plus intéressant de se demander pourquoi Nietzsche peut en venir là.

D'abord, il cherche des faits et se tourne vers une sorte de domaine empirique. Le fait que ce domaine soit plus mythique que réel ne change rien au fond de la méthode : Nietzsche pense, il croit qu'il y a des faits, ou du moins il en appelle à des faits, et sur ces faits il construit des types. Il est victime de la méthode des constructions par collection, il généralise par ressemblances et différences, et non par abstraction par propriétés abstraites et définissables comme le fait Descartes⁹. Il existe à mon sens une seconde raison permettant d'expliquer l'ambiguïté des conclusions nietzschéennes derrière la méthode généalogique, il y a une méthode analogique qui se cache. La déduction dont il a été question tout à l'heure est en général fondée sur des relations métaphoriques, et presque jamais sur des relations logiques ; c'est une série de métaphores et d'associations d'idées qui lie la succession proposée dans le § 7 de la première Dissertation de la *Généalogie de la morale*.

J'ai dit précédemment que Descartes emploie une méthode plus complexe. Principalement il distingue deux concepts que Nietzsche ne distingue pas : le concept de cause (ou encore d'origine ou de source) et celui de *fondement* (ou encore de raison). L'apparition du second concept introduit dans le traité des *Passions de l'âme* ce moment de surgissement du philosophique au sein du physiologique et du mécanique, le moment où on se demande ce que je suis en train de vivre, ce que je suis en train d'éprouver, certes je ne peux pas ne pas l'éprouver, mais est-ce fondé ? Je vois d'où vient ma peur, ma colère, mon amour, ma haine, mais ai-je de véritables raisons d'avoir peur, d'être en colère, d'aimer, de haïr ? Cause ne fait pas toujours raison. On pourra donc distinguer une analyse causale, par figure et mouvement, et une analyse fondamentale, selon le vrai et le faux.

⁹ Il semble pourtant qu'une typologie soit présente dans *Les passions de l'âme*, puisque l'auteur procède assez souvent à des sortes de classifications et de revues ("ceux qui ont l'âme basse", "ceux qui ont l'esprit fort et généreux"), qui peut-être correspondent à des distinctions de nature ou de naissance, et probablement nous donnent à voir des personnages que Descartes dut rencontrer et mettre à l'épreuve durant ses campagnes militaires. Mais Descartes ne se contente jamais de procéder par description et par fixation définitive d'un type ; il étaye ses classifications de propositions abstraites supposant une décomposition en "paramètres" éthico-psychiques. Par exemple, on peut définir une âme "basse et abjecte" par un comportement qui consiste à suivre une autre autorité que soi-même et à se laisser conduire par les circonstances extérieures. Si certains y sont sans doute plus disposés que d'autres par leur nature, cela n'empêche pas qu'un tel comportement ne puisse être acquis ou corrigé.

Si on analyse les deux couples de passions qui nous intéressent et qu'on cherche leurs causes, on trouvera pour chaque couple la même cause prochaine c'est une certaine agitation des esprits animaux.

La première étape du raisonnement causal relève donc de la "quincaillerie", cela se passe nécessairement par figure et mouvement. Orgueil et générosité ont une parenté clinique: c'est à peu près le même mouvement des esprits, de même pour certains autres couples de passions, qui se ressemblent empiriquement (modestie/humilité ; vicieuse, indignation/colère) Voilà justement en quoi tous ces phénomènes sont des passions : ils investissent le corps et se manifestent par des symptômes matériels tels que l'âme n'a aucun pouvoir direct sur eux, et tels qu'elle a l'illusion de les sentir en elle.

La poursuite de l'analyse causale permet d'avancer plus loin dans la lecture du traité : tous ces mouvements sont eux-mêmes causés par quelque événement, cause première ou cause lointaine selon le point de vue à partir duquel on considère l'enchaînement des phénomènes. Ici on trouve donc, à titre de cause originaire : l'opinion que l'on a de soi-même, bonne ou mauvaise. Toute l'analyse causale a ceci de très intéressant chez Descartes, qu'elle ne quitte jamais le réel. On peut même dire que Descartes est beaucoup plus minutieux que Nietzsche sur la question des faits, beaucoup plus attentif. Il ne procède jamais à des généralisations rapides : le réel pour lui, c'est celui de la passion, de ses manifestations, et c'est toujours d'ordre individuel, c'est ce qui m'arrive, ce qui se déroule dans mon corps et que j'attribue à mon âme. Le fait que ces événements soient remarquables sur toute l'étendue de l'espèce humaine ne leur ôte rien de leur singularité : au contraire, c'est par leur caractère singulier, par le fait que chacun les éprouve et y reconnaît la réalité de son expérience, qu'ils ont une dimension universelle. Descartes ne raisonne pas en termes collectifs de catégories : il n'y a pas pour lui de faits que nous appelons sociologiques et historiques, c'est un homme de l'âge classique, il n'y a à ses yeux que des faits singuliers et universels. Ne voir que des individus et des lois : ce que nous considérons aujourd'hui comme un obstacle, une infirmité épistémologique constitue précisément l'une des grandes forces du traité des *Passions de l'âme*¹⁰, et c'est ce qui évite à Descartes la bifurcation mythique et métaphorique que Nietzsche emprunte.

Après ces deux niveaux d'analyse causale, Descartes passe à la question du fondement, qui va lui permettre d'introduire la dimension proprement éthique dans son ouvrage. Celle-ci apparaît à la faveur du problème de l'erreur, de la question du vrai et du faux.

¹⁰ On remarquera que c'est aussi l'une des grandes forces de la théorie freudienne, qui distingue, entre autres, Freud de Jung. Freud construit sa théorie sur un double postulat : les événements psychiques sont strictement individuels ; ils sont intelligibles par des mécanismes formalisables. Les plus classiques ne sont pas toujours ceux qu'on pense...

L'erreur ne peut jamais porter sur le fait même de la passion : lorsque je hais, lorsque j'aime, lorsque j'ai peur, il est toujours vrai que j'éprouve cette passion¹¹ : la question du vrai et du faux est donc- impertinente s'agissant de la réalité même de la passion. En revanche, elle trouve tout son sens s'agissant de la cause qui produit cette même passion. Je ne peux pas me tromper si je dis que j'ai peur ou que je suis amoureux, en revanche je puis commettre une erreur sur la cause qui me rend peureux ou amoureux. Avoir peur sans fondement, cela s'appelle la lâcheté. De même, aimer un objet qu'on devrait estimer moins que soi est une espèce de dérèglement¹² : le fondement de la passion, susceptible de vérité et de fausseté, l'élève à la puissance éthique, c'est par cette vérité et cette fausseté qu'elle sera l'objet d'un jugement.

La question de savoir si la passion est fondée est donc décisive, c'est elle qui installe le seul rapport que la passion (qui en elle-même n'est ni bonne ni mauvaise) au bien et au mal : le désir qu'elle excite ne saurait manquer d'être mauvais lorsqu'elle est issue d'une fausse opinion, et c'est ce désir qui gouverne nos mœurs¹³.

Voilà qui va permettre d'introduire la distinction fondamentale dans chacun des couples de passion que nous examinons. La générosité se distingue de l'orgueil par le caractère vrai de la proposition qui la fonde : le généreux a bonne opinion de lui-même pour de justes raisons alors que l'orgueilleux n'a aucun sujet pour fonder cette même opinion. De même, la modestie se distingue de l'humilité vicieuse par le caractère vrai de la proposition qui la fonde : c'est à bon escient que le modeste se défie de lui-même, alors que l'humble s'abaisse et s'avilit sans raison véritable.

Ici une remarque doit être faite. Dans l'ordre de la déduction passionnelle, on s'aperçoit que la générosité et la modestie, si l'on veut vraiment respecter la terminologie cartésienne, -sont plus des "émotions intérieures" que des passions. En effet, la vérité de la proposition qui les fonde ne peut procéder que d'un mouvement interne de l'âme, et même d'un mouvement interne à un double titre : non seulement les qualités pour lesquelles je m'estime (ou je me méprise) sont vraies, c'est-à-dire existent bien en moi, mais encore le jugement que j'en fais est correct, c'est-à-dire procède de ma propre raison. Descartes lui-même fait la remarque à l'article 10. Mais, ajoute-t-il, cela n'empêche tout de même pas la générosité d'être une passion comparable à l'orgueil, parce que, du point de vue de l'analyse mécaniste et causale, elle est issue de la même cause, et elle présente (quoiqu'à un moindre degré) des effets matériels analogues¹⁴. Orgueil et générosité conviennent donc par leur

¹¹ *Les Passions de l'âme*, article 26 : [...] mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on, rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion."

¹² *Ibid.*, article 83 : "Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval ; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort dérégulé, on ne peut avoir d'amitié que pour des hommes."

¹³ *Ibid.*, article 143: "... car, en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire . . ."

¹⁴ Au reste, Il est aisé de connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion ; mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des

causalité et leur matérialité ; ils sont en revanche totalement disjoints du point de vue de leur vérité : c'est seule cette dernière disjonction qui fait que l'un convient avec le vice et l'autre avec la vertu.

Le clivage entre émotion intérieure et passion qui clôt la seconde partie du Traité, s'il est particulièrement important pour ce qui touche la question du bonheur, n'est cependant pas suffisant pour fonder une morale : c'est bien la vérité de la cause qui permet de trancher. Car, si toute passion vertueuse est nécessairement une émotion intérieure du fait qu'elle procède d'un jugement vrai par lequel l'âme affirme sa maîtrise, en revanche toute émotion intérieure n'est pas nécessairement vertueuse, et il y en a même qui sont tout à fait condamnables. Mais ici, il faut citer Descartes ; il y a un texte tout à fait étonnant sur ce sujet :

"Par exemple, lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force." (art. 147)

On ne peut pas dire que ce qu'éprouve ce nouveau veuf soit un sentiment très moral, et pourtant Descartes le donne comme exemple du pouvoir de l'émotion intérieure sur notre bien-être. La question décisive en matière de morale est donc bien celle de savoir si le jugement est fondé ou non¹⁵, et nous sommes ramenés par elle à une thèse extrêmement classique dans l'histoire de la philosophie : le mal procède toujours de l'ignorance et la vérité convient toujours avec la vertu.

Revenons à présent à l'analyse permettant de dissocier d'une part la générosité de l'orgueil, d'autre part la modestie de l'humilité vicieuse.

La question de la vérité et de la fausseté des propositions qui fondent en l'occurrence l'opinion que l'on a de soi-même introduit celle de l'objet : qu'est-ce qui, en moi-même, vaut la peine

passions, parce que leurs mouvements paraissent moins et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice. Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste, et parce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion..." (article 160)

¹⁵ Le jugement du nouveau veuf n'est fondé qu'en première analyse : il peut, en effet, avoir raison de penser que la mort de sa femme est une chose plutôt bonne. mais il ne peut pas se fonder en dernière analyse, car on ne peut pas penser que la mort de quelqu'un, d'une manière générale, soit une bonne chose. Il importe donc, pour poser la question de la vérité et de la fausseté, de conduire le jugement aussi loin qu'il est possible, dans les circonstances où on est placé.

d'être estimé; qu'est-ce qui est digne de mépris et de défiance - On aborde par là un des points les plus connus du traité des *Passions de l'âme*. Descartes procède à une sorte de revue, et finalement conclut la seule chose qui en moi-même soit vraiment digne d'estime et incapable de me décevoir n'est autre que mon propre libre arbitre et la résolution que j'ai d'en bien user, c'est-à-dire de faire autant que je le veux usage de ma raison¹⁶. Ma propre liberté –mon pouvoir de juger–, on le sait, me rend semblable à Dieu, et elle est si essentielle à ma personne que je ne puis la perdre que par ma propre faute¹⁷. Symétriquement, la seule chose qui puisse mériter en moi quelque mépris est la possibilité que j'ai de tomber dans un mauvais usage de ma liberté, c'est-à-dire de faire autre chose que ce que me conseille ma raison.

Il faut bien noter un point ici, et c'est même l'un des aspects les plus raffinés de la morale de Descartes : ce n'est pas le fait même de se tromper qui est condamnable, ce qui est blâmable, c'est le fait de s'être trompé alors qu'on pouvait voir la vérité ou, du moins, qu'on pouvait éviter l'erreur. Ainsi, je ne peux pas me mépriser moi-même parce que j'ai commis telle ou telle erreur, je dois me défier de moi-même parce que je suis sujet à l'erreur, sujet au préjugé, sujet à être victime de toutes sortes d'illusions. Et cette infirmité, je ne la dois qu'à moi-même, ainsi que nous l'apprend la *Méditation quatrième* : j'ai donc raison d'être modeste, de penser que je peux me tromper. Et la raison qui me rend modeste est exactement la même qui me rend généreux : c'est mon rapport à ma propre liberté et à ma propre raison. A l'inverse c'est un jugement faux qui me rend orgueilleux. Se juger digne d'estime pour des raisons inessentiels¹⁸ (comme la beauté, l'esprit, ou généralement quelques autres perfections"), C'est faire dépendre son propre sort de choses dont on n'est pas entièrement le maître, et se préparer par conséquent une vie agitée par la "fortune", une vie de marionnette.

¹⁶ Article 152.

¹⁷ La tentation est grande ici d'esquisser un parallèle avec Kant et son analyse de la dignité : la volonté comme principe d'autonomie est constitutive du sujet qui s'apparaît alors à lui-même comme fin en soi et comme valeur absolue. Une telle comparaison serait forcée, particulièrement pour deux raisons (entre autres). D'abord le constat de la liberté comme valeur absolue (même si une telle valeur peut être attribuée en droit à toute personne humaine) ne conduit nullement Descartes à supposer un règne des fins, ni rien de ce qui pourrait s'apparenter à un postulat de la raison pratique : par là la morale cartésienne se révèle plus grande et plus réaliste que celle de Kant, elle est, au sens strict des termes, sans supposition et sans attente. Ensuite, la reconnaissance de la liberté comme fin en soi, et celle de la valeur morale d'une décision ou d'un mouvement relèvent chez Descartes de la raison "qui demeure toujours une et toujours la même quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique" ; en d'autres termes, l'usage moral et l'usage théorique de la raison sont homogènes. La solution cartésienne est plus classique et plus simple.

¹⁸ Descartes dénonce, ce faisant, un défaut plus généralement répandu chez les hommes que chez les femmes : la fatuité (on remarquera du reste que "fat" ne peut se dire en français qu'au masculin), croire qu'on est toujours beaux, merveilleux, qu'on est toujours acceptable par les autres. Ce qui est exactement l'inverse de la coquetterie dite féminine, qui repose au fond sur une mauvaise opinion que l'on a de soi-même. L'homme généreux a horreur de la fatuité : gageons que ce devait être le cas de l'auteur lui-même, ce qui éclairerait singulièrement les rapports de sujet à sujet qu'il sut, semble-t-il, entretenir avec les femmes.

Quatre conséquences s'obtiennent par déduction, et non par analogie ou "ruminantion", pour reprendre un terme utilisé par Nietzsche. On laissera de côté la question de savoir pour quelles raisons la qualité de sujet libre est celle qui résiste le mieux à l'exigence de la vérité, celle qui ne s'écroule pas, car cela mènerait trop loin dans l'examen de l'ontologie cartésienne. En tout état de cause, Descartes pense que la liberté du sujet est un "noyau dur", irréductible, irréfutable, il pense que c'est de l'ordre de la vérité

Puisque la qualité de sujet libre est la seule qui soit vraiment digne d'estime et tout être humain possédant nécessairement cette propriété, alors personne ne peut, en droit et par définition, être méprisable. C'est ce qu'explique l'article 163. On pourrait nommer cette conséquence l'égalité des sujets moraux : je ne suis au-dessus de personne, je n'ai aucun sujet de penser qu'un autre puisse être dépourvu des propriétés que je reconnais moi être celles de l'humanité. On ne peut en droit mépriser personne, quoiqu'on puisse mépriser chez quelqu'un (ou en soi-même) un comportement qui montre qu'on se conduit comme une cause nécessitée et non pas comme une cause libre : c'est le vice, par lequel un homme renie son humanité même, qui mérite le mépris.

Puisqu'il n'y a rien d'autre en un homme que cette seule liberté qui puisse être estimée, et que la liberté est toujours la même en termes de grandeur d'un individu à un autre, je n'ai pas non plus sujet de penser qu'un homme pourrait avoir cette qualité plus que moi : je ne suis au-dessous de personne. Voilà le second terme de l'égalité des sujets moraux. Je ne puis donc avoir de dévotion pour personne, en tant qu'il s'agit d'un homme, bien que je puisse en avoir pour un dieu, pour une ville, ou même pour un prince, en tant qu'il représente autre chose que sa propre humanité. Le sage ne s'élève donc insolent au-dessus de personne, mais il ne s'abaisse honteusement au-dessous de personne orgueil et humilité vicieuse sont des vices, des erreurs de jugement. Un jugement correct conclut à la modestie et à la générosité.

Puisque rien d'autre n'est estimable, et que tous ont en droit cette propriété de sujet libre, alors il n'y a pas lieu de nier quoi que ce soit. Car ce que les autres ont de plus que moi (assurément quantité de choses) plus de beauté, de richesses, d'honneurs, rien de tout cela n'est enviable, puisque tout cela, ils le doivent à autre chose qu'à ce qui fait qu'ils sont eux-mêmes c'est-à-dire des causes libres : ils le doivent à la fortune. Et il n'y a vraiment pas de quoi se vanter d'être favorisé par la fortune. Voilà ce qu'expose l'article 164 :

"... car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre ce qui lui appartient ; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais

aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices."

Il suffit de compléter la phrase par l'élément symétrique qu'elle appelle naturellement pour éclairer ce qui s'y joue et aller au-delà de l'apparente banalité du texte : "on ne méprise rien que les vices, et on n'estime rien que les vertus". On méprise la non-liberté, on n'estime vraiment que la liberté, on respecte et on rend honneur à ce qui n'est que respectable ou honorable (et qui a sa source ailleurs que dans la grandeur du sujet libre), on a enfin de l'humilité envers Dieu, dont on a des raisons de penser que sa grandeur est infinie. Voilà comment je lis ce passage. Il existe du reste une grande similitude entre cet article 164 et un texte de d'Alembert où il donne sa définition du philosophe. C'est quelqu'un, dit-il, qui accorde son respect (ou estime extérieure) à ce qu'il doit, et qui accorde son estime intérieure à ce qu'il peut¹⁹, c'est une définition très cartésienne, dans un style démasqué, mais parfaitement claire pour qui a médité le traité des *Passions de l'âme*.

La quatrième conséquence est double : la versatilité de l'ignorant et la constance du sage, ce sont les effets moraux qui opposent vice et vertu. Cette mise en place est une symétrie inversée de la similitude empirique des effets cliniques. La liberté étant toujours la même, en chacun, et toujours de même grandeur, j'ai toujours même sujet de m'estimer moi-même et de ne me croire le supérieur ni l'inférieur de personne : ce fondement, étant vrai, ne saurait varier. Et c'est pourquoi il produit directement ce que Descartes appelle le "contentement", qui est distinct du bonheur. Le contentement, c'est l'émotion intérieure que je ressens lorsque je sais que je me suis conduit, autant que cela m'était possible dans les circonstances où je me trouvais, comme un sujet libre usant pleinement de sa raison. Or il est toujours possible d'atteindre cette émotion, puisqu'elle ne dépend que de mon jugement et de sa correction. C'est là que Descartes fait intervenir ce qu'on pourrait appeler son esthétisme : il se peut que les circonstances soient telles que je n'aie aucune marge de manœuvre et que je sois contraint de me livrer à des forces extérieures. Il me reste alors la ressource de feindre que je suis au spectacle : c'est le seul acte libre et raisonné que je puisse accomplir. La constance du sage vient donc de ce qu'il appuie son contentement sur une propriété qui ne varie pas, sur ce qui ne peut jamais le décevoir. Au contraire, orgueil et humilité vicieuse, s'appuyant sur des causes nécessairement changeantes puisqu'elles dépendent entièrement de la fortune, s'entresuivent

¹⁹ "... j'entends par là ce qu'on serait toujours entendu jusqu'à ces derniers temps, un citoyen fidèle à ses devoirs, attaché à sa patrie soumis aux lois de la Religion et de l'État; qui est plus occupé, suivant le principe de Descartes, à "régler ses désirs que l'ordre du monde" ; qui sans manège et sans reproche n'attend rien de la faveur, et ne craint rien de la malignité ; qui cultive en paix sa raison, sans flatter ni braver ceux qui ont l'autorité en main ; qui en rendent les honneurs légitimes et extérieurs au pouvoir, au rang à la dignité, n'accorde l'honneur réel et intérieur qu'au mérite, aux talents et à la vertu ; en un mot qui respecte ce qu'il doit, et qui estime ce qu'il peut.", d'Alembert Avertissement au cinquième volume des *Mélanges de littérature d'histoire et de philosophie*, Amsterdam, Chatelain et fils, 1759-67 (un passage analogue se trouve dans la *Lettre à Voltaire* datée du 12 janvier 1763.

dans une sorte de cycle maniaco-dépressif que Descartes décrit très bien aux articles 158 et 159 : les défaitistes et les triomphalistes sont les mêmes, ils attendent le bonheur de ce qui leur échappe, aussi ils sont "enflés" lorsque la chance leur sourit et abattus, dégonflés, lorsqu'ils essuient des revers²⁰. La dissymétrie clinique recouvre une profonde similitude morale. Le tableau n° 2 rassemble toutes ces oppositions et ces symétries.

L'analyse par figure et mouvement et par le critère de la vérité et de la fausseté du jugement est à la fois plus puissante et plus détaillée que l'analyse généalogique : c'est pourquoi sur ce point Descartes me semble préférable à Nietzsche. Son analyse est plus puissante parce qu'elle est susceptible de porter sur la totalité de l'éventail des passions humaines, et qu'elle ne se borne pas à l'examen de ce qui relève de la réactivité du ressentiment. Elle a plus de puissance aussi parce qu'elle donne le moyen de bien distinguer entre ce qui relève de l'ordre du mécanique (ou du psychologique), révélé par la question de la cause, et ce qui relève de l'éthique (ou de la manière de régler ses mœurs), révélé par la question de la vérité du fondement. Elle est plus détaillée parce qu'elle permet de distinguer des comportements qui sont pourtant empiriquement proches : ce que l'analyse mécanique causale associe, l'analyse fondamentale selon le vrai et le faux le dissocie, et inversement. C'est pourquoi on doit distinguer entre l'orgueil et la générosité, entre la modestie et la bassesse.

Etre cartésien en matière éthique, je crois que c'est se tenir fermement à la puissance de cette analyse, et penser que la question du vrai et du faux (du probable et de l'improbable, car bien sûr il y a lieu d'observer tous les degrés de l'échelle des certitudes, comme le faisait déjà la morale provisoire du *Discours de la Méthode*) est la seule qui soit vraiment décisive. C'est en effet de la rectitude de mon jugement que dépend entièrement mon contentement. J'ai lieu d'être satisfait de moi-même si, au moment où j'ai dû me résoudre à agir, j'ai usé le mieux que je pouvais de mon pouvoir de raisonner et de discerner le vrai du faux. De cela seul dépend une vie dont je n'aurai jamais à rougir, une vie que je puisse me rendre présentable à moi-même au moment d'une mort toujours possible : la générosité consiste à se placer toujours dans cette perspective. Une morale qui ne me fait dépendre que de moi-même, qui ne réclame rien sur le ton du sacrifice et du renoncement, qui suppose que c'est en faisant tout son possible pour se supporter soi-même qu'on se rendra supportable et utile aux autres, c'est une très grande morale. Il s'agit aussi d'une morale de la

²⁰ "Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires ; car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'ame incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère (article 158)."

grandeur, éloignée de tout ce qui ressemble à de la mesquinerie, éloignée de toute demande de sacrifice, aux antipodes d'une morale réactive et négative.

La confusion entre l'orgueil et la générosité, entre la modestie et l'humilité vicieuse peut certes être commise : en effet, elle peut s'autoriser d'une certaine ressemblance descriptive. Mais on peut la commettre pour des raisons opposées et en des sens différents. On peut, par négligence ou par magnanimité prendre l'orgueilleux pour un généreux et l'humble pour un modeste. Mais on peut aussi, et cela n'est possible que par la malveillance du ressentiment, épinglez le généreux pour le crucifier à la croix de l'orgueil, et, en réclamant l'humilité, barrer la route à la véritable modestie. C'est précisément la méthode dont use toute morale du "bon sentiment" : elle réclame la petitesse et ne mesure la valeur morale qu'à l'aune du sacrifice, elle nie la grandeur, parce qu'elle procède de ce que Descartes aurait appelé "des âmes basses et abjectes", elle avilit et abaisse, elle s'acharne à voir le côté petit et mesquin en tout acte humain. C'est également l'un des grands ressorts du comique, de se moquer d'une forme de grandeur en montrant la médaille du côté petit : le comique le plus féroce consiste à tourner en dérision quelque grande passion ; il a ainsi valeur de connaissance car il s'appuie sur l'inévitable ambivalence des comportements humains, ambivalence sans laquelle la question éthique ne pourrait pas être posée. En revanche la morale des bons sentiments, qui réclame la réduction à la médiocrité, aspire sans cesse à l'univocité : rabattre la générosité sur l'orgueil, la modestie sur le bassesse, l'indignation sur la colère, le contentement sur le bonheur²¹, c'est, comble de l'abjection, réduire la passion –qui est humaine et équivoque–, à l'agitation des esprits animaux, bref, c'est croire qu'il n'y a qu'une psychologie et pas de morale.

Générosité	Orgueil
Modestie (humilité vertueuse)	Bassesse (humilité vicieuse)

Tableau 1

²¹ Pour rendre cette liste cartésienne plus complète, il conviendrait de lui ajouter l'expression lacanienne : fracasser le désir sur les demandes.

Fondement →	Vrai	Faux		
Cause ↓				
Bonne opinion de soi-même	Générosité	Orgueil	Fermeté et assurance (générosité) Superbe et arrogance (orgueil) peuvent être confondues par un esprit inattentif ou malveillant	
Mauvaise opinion de soi-même	Modestie	Bassesse	Discrétion et prudence (modestie) Obséquiosité (bassesse) peuvent être confondues par un esprit inattentif ou malveillant	
	Constance (la source est vraie et intérieure)	Versatilité (la source est changeante et extérieure)	←	↑ Effets cliniques
			Effets moraux	

Tableau 2