

HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW is an annual English version of MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

EDITORIAL EDITORS

Dan Arbib, École Normale Supérieure, Paris
Tamás Pavlovits, University of Szeged

EDITORIAL BOARD

György Ambrus, Miskolc University (editor-in-chief)
Gábor Mészáros, Eötvös Loránd University
Gábor Mészáros, Institute of Philosophy, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences
Daniel Schmal, Péter Pázmány Catholic University
Tamás Ullmann, Eötvös Loránd University
Tamás Valastyán, University of Debrecen

EDITORIAL ASSISTANT

Zsanna Mariann Lengyel, Eötvös Loránd University — Hermeneutics Research Group

ADVISORY BOARD

Gábor Forrai (head of the advisory board), University of Miskolc
Károly Almási, full member of the Hungarian Academy of Sciences, Eötvös Loránd University
Géza Altrichter, University of North Carolina at Wilmington
György Csejtej, University of Szeged
István Fehér, Budapest University of Technology and Economics
Gábor Gendler Szabó, Yale University
Gábor Heller, full member of the Hungarian Academy of Sciences, Eötvös Loránd University,
The New School for Social Research (New York)
Gábor Hévizi, University of Debrecen
Gábor Kelemen, correspondent member of the Hungarian Academy of Sciences, Eötvös Loránd University
Gábor Klima, Fordham University (New York)
Gábor Máté, Eötvös Loránd University
Gábor Rózsa, University of Debrecen
Gábor Tengelyi | Bergische Universität, Wuppertal
Gábor Weiss, University of Pécs

CONTACT:

szemle@webmail.phil-inst.hu
gyelzsm@gmail.com
gyorgy.ambrus@gmail.com

HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW



REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA HONGRIE

VOL. 59. (2015/2)

The Journal of the Philosophical Committee
of the Hungarian Academy of Sciences

Descartes est-il
cartésien ?

Édité par Dan Arbib et Tamás Pavlovits

Tables des matières

Descartes est-il cartésien ? Descartes et son interprétation (<i>Dan Arbib et Tamás Pavlovits</i>)	5
---	---

ÉTUDES

PIERRE GUENANCIA : La distinction et l'union de l'âme et du corps : l'une est-elle plus cartésienne que l'autre ?	9
VINCENT CARRAUD : En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le <i>Studium bonae mentis</i>	21
GÁBOR BOROS : Sur les émotions intellectuelles chez Descartes	34
DAN ARBIB : Contribution à l'histoire d'un scotisme cartésien : Jalons pour une histoire cartésienne de l'infini scotiste	46
TAMÁS PAVLOVITS : La priorité de l'infini dans l'ordre de la perception chez Descartes	65
MIKLÓS VETŐ : Fénelon ou la puissance de l'idée de Dieu	76
LAURE VERHAEGHE : L'exemple du premier cartésien : l'interprétation pascalienne de la générosité	91
ALBERTO FRIGO : Descartes et l'amour des scolastiques : remarques sur la définition de l'amour dans les <i>Passions de l'âme</i>	107

VARIA

BÉLA MESTER : Hungarian Cartesians in the Mirror of the Historiographical Narratives	125
ANDREAS BLANK : Animals and Immortality in the <i>Monadology</i>	140
ANDRÁS KORNAI : Realizing Monads	153
Auteurs / Contributors	163
Summaries	165

HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW

Vol. 59. (2015/2)

Descartes est-il cartésien ? À quelles conditions Descartes peut-il être cartésien ou anticartésien ? En amont du paradoxe facile que recèlerait l'expression d'un « Descartes anticartésien », cette question impose de définir l'adjectif cartésien. Si être cartésien, c'est soutenir les thèses dûment énoncées par Descartes, alors assurément, cartésien, Descartes le fut toujours ; mais la circularité de cette définition ne nous permet guère de progresser. La question d'un éventuel anti-cartésianisme de Descartes suggère donc un pas de côté ; elle ne pourra trouver un sens qu'à la condition que le cartésianisme comme catégorie soit reconduit à autre chose que lui-même ; et que cette reconduction prenne appui sur un philosophème, une thèse, un concept, tout à la fois assez précis pour offrir matière à un rapprochement rigoureux, et assez crucial pour rejaillir sur l'interprétation d'ensemble de la pensée cartésienne.

ISSN 0025-0090



9 770025 009005

1200 Ft

GONDOLAT

nka

Descartes et l'amour des scolastiques : remarques sur la définition de l'amour dans les *Passions de l'âme*

Depuis les études fondatrices d'Étienne Gilson, les commentateurs ne cessent de s'interroger sur le rôle de l'héritage scolastique dans la constitution de la pensée de Descartes et de mesurer l'ampleur et la radicalité de ses décisions théoriques à l'aune de la tradition métaphysique médiévale et postmédiévale. L'approche continuiste (et délibérément polémique) qu'affichait *La liberté chez Descartes et la théologie*¹ s'est assez tôt estompée au profit d'une analyse serrée de la rupture instaurée par le philosophe qui, à maintes reprises, affirme : « nemo ante me ». Mais surtout, au fil des années et de nouvelles recherches, *l'Index scolastico-cartésien*² a continué (idéalement) de grossir et la dette de Descartes à l'égard des auteurs connus pendant ses études à La Flèche de se montrer toujours plus profonde et articulée. Ainsi, le panorama des sources cartésiennes s'est progressivement complexifié. Car si Descartes vise avant tout les thèses thomistes, ses véritables interlocuteurs semblent être le plus souvent Scot et Suárez³, et autant dans le cas du *Doctor Angelicus* que dans celui du *Doctor Subtilis*, au-delà des emprunts et des échos ponctuels relevant du lexique ou de la doctrine, une analyse plus fine a permis de souligner la multiplicité des stratégies argumentatives (cryptocitations, détournement des thèses, déplacement des modèles théoriques) mises en œuvre par les textes cartésiens pour ménager leur rapport avec les *auctoritates* de la grande Scolastique⁴. La masse foisonnante des études consacrées à Descartes et la scolastique depuis une trentaine

¹ É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Paris, Vrin, 2013.

² É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, 2^e édition, Vrin, 1979.

³ Voir, parmi de nombreuses études, J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 198 ; R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998 ; A. Goudriaan, *Philosophische Gotteskenntnis bei Suárez und Descartes*, Leyde, Brill, 1999 et J. Schmutz, « L'héritage des Subtils », *Les Études Philosophiques*, 57, 2002, 1, pp. 51-81.

⁴ Voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002 ; S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milan, Franco Angeli, 2002 ; I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Rome, Editori riuniti, 2008 et surtout E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006, en particulier les remarquables chapitres III-IV.

d'années a donc remarquablement contribué à détailler le portrait esquissé jadis par Gilson d'un *Descartes en héritier* plus encore qu'*en initiateur*. De surcroît, ces recherches ont permis de mieux apprécier autant la nouveauté de la doctrine cartésienne que certains de ses éléments qui témoignent d'une volonté de sauvegarder, sinon d'intégrer, le legs de la tradition scolastique.

Or, c'est sans doute à ce propos, que la question : « Descartes est-il cartésien ? » mérite d'être soulevée. Car il n'est pas dépourvu d'intérêt de se demander si les thèses les plus originales de Descartes, tout en relevant le plus souvent d'une confrontation critique avec la philosophie de l'École ou, au contraire, d'une reprise fidèle des précédents scolastiques, ne peuvent aussi surgir en plus d'une occasion au fil d'un processus plus complexe et nuancé qui mélangerait réécriture et détournement. On dira alors, avec Pascal, que des « pensées infertiles dans leur champ naturel » deviennent quelquefois « abondantes étant transplantées »⁵. Et Descartes de s'approprier des données de la scolastique moins pour les critiquer ou les alléguer en fonction d'une légitimation de ses percées théoriques que pour risquer des thèses qui ne cherchent dans la tradition leur point de départ que pour mieux s'en départir. Autrement dit, Descartes trouve tantôt chez les maîtres de la scolastique les outils conceptuels qui lui permettent de tenter une nouvelle approche d'un thème commun et c'est justement une telle « transplantation » qui finit en certains cas par donner des fruits d'autant plus originaux qu'ils s'éloignent radicalement du « champ naturel » d'où ils tirent leur origine.

Les *Passions de l'âme* constituent sans doute le lieu privilégié de cette stratégie cartésienne, car elles montrent assez bien, et à plusieurs reprises, en quel sens *reculer* vers une thèse scolastique devient tantôt pour Descartes l'occasion pour *mieux sauter* et libérer ainsi une doctrine qui brille par son originalité. C'est en particulier sur la définition de l'amour proposée par le traité et les lettres à Elisabeth et Chanut que nous nous pencherons dans les pages qui suivent. Si, en effet, celle-ci est éminemment cartésienne, n'ayant pas ou peu de précédents et s'imposant comme un modèle ou comme un repoussoir chez de nombreux penseurs de la deuxième partie du XVII^e siècle, elle trouve néanmoins son origine dans un remarquable détournement de la conception scolastique de l'*amor*. Ainsi, la répétition des doctrines de l'École ne débouche pas sur l'appropriation d'une thèse scolastique, mais constitue au contraire l'occasion et le motif d'un écart d'autant plus décisif qu'il s'exprime par des formules qui s'apparentent de celles des manuels que le jeune Descartes feuilletait à La Flèche. Si la fidélité de l'auteur des *Passions de l'âme* à ses sources scolastiques est souvent si affichée qu'une réponse négative à la question : « Descartes est-il cartésien ? » semble

⁵ Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 4 tomes parus, 1964-1992, t. III, p. 425.

presque s'imposer, la différence atteint à son plus haut degré justement au moment où elle paraît la plus infime. Et Descartes de devenir le premier des cartésiens en faisant semblant de (n') être (que) le dernier des maîtres de l'École.

I. « DEFINITIO ADMODUM OBSCURA »

« Mais il faudrait écrire un gros volume pour traiter de toutes les choses qui appartiennent à cette passion »⁶, écrit Descartes en 1647 en répondant à Chanut qui l'interrogeait « au sujet de l'amour ». Une « excusatio non petita », dira-t-on, derrière laquelle le philosophe se cache pour se débarrasser avec une formule politesse d'une question qui ne l'intéresse pas. Il suffit cependant d'observer la longueur de la lettre (« de huit feuilles »⁷, s'empresse de préciser le destinataire) et de se souvenir des articles 79-83 des *Passions de l'âme* pour en douter. Et de se demander si, dans ces lignes, on n'aurait pas affaire à un aveu sincère, voire à l'esquisse d'un projet de travail. Une vingtaine d'années à peine séparent Descartes de la synthèse spirituelle de saint François de Sales fondée, comme on le sait, sur l'amour en tant que « source et racine » unique de toute vertu chrétienne. D'autre part, malgré la diversité des *auctoritates* dont se réclament les différents auteurs (ici saint Augustin, là Galien ou Sénèque), l'amour ne cesse d'être l'objet premier et principal de tous les traités sur les passions publiés pendant la première moitié du XVII^e siècle⁸. Rien d'étonnant donc dans les propos que Descartes adresse à son ami diplomate et on ne s'étonnera pas non plus de la difficulté des pages que ces mots viennent gloser en guise de conclusion provisoire. Bien que les analyses de Descartes ne dépassent pas la mesure de quelques « feuilles », les thèmes et les thèses qu'il avance dans la lettre à Chanut sont en effet des « pensées métaphysiques » qui « donnent trop de

⁶ René Descartes, *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin – C.N.R.S., 1964-1974, 11 vol. (= AT), IV, p. 606. Pour les *Passions de l'âme*, très souvent citées, nous renvoyons tout simplement au numéro de l'article. Sur la doctrine cartésienne de l'amour voir, malgré quelques inexactitudes, F. Heidsieck, « L'amour selon Descartes, d'après la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 (Commentaire) », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 162, 1972, pp. 421-436 et surtout l'édition et le commentaire par Denis Kambouchner de René Descartes, Pierre Chanut, *Lettres sur l'amour*, Paris, Mille et une nuits, 2013.

⁷ AT X, 618.

⁸ Voir en général C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, 2002, chap. I et, pour un cas connu par Descartes, *Figure del pneuma. I « Caractères de l'amour » (1640) di Marin Cureau de la Chambre*, éd. S. Burgio, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2005. Pour une mise à point très riche et très informée on se référera à G. Rodis-Lewis, « Les Traités des Passions dans la première moitié du XVII^e siècle et l'Amour », dans *Prémices et Floraison de l'Âge classique. Mélanges en l'honneur de Jean Jehasse réunis par B. Yon*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, pp. 305-323.

peine » à l'esprit⁹. Les questions de Chanut « au sujet de l'amour », remarque le philosophe, toujours sur le ton d'une *excusatio*, sont telles que « je sais bien qu'encore que j'y en [sc. de temps] employasse beaucoup, je ne les pourrais entièrement résoudre »¹⁰. Bref, l'amour constitue pour Descartes une question capitale qui, derrière l'apparence d'un thème à la mode, recèle d'innombrables richesses (et difficultés) d'ordre proprement philosophique. D'où un sentiment de disproportion qui s'impose à tout lecteur qui ait pratiqué le corpus cartésien : disproportion entre l'importance et la centralité de l'amour si explicitement affirmées par Descartes et l'exigüité des pages que le philosophe, *de facto*, lui consacre. Les analyses risquées dans la lettre à Chanut, avec le *caveat* final qu'on a vu, ainsi que les quelques pages des *Passions* sur l'amour et la haine, ne font donc qu'annoncer une synthèse qui fait défaut et dont elles soulignent, par leur brièveté et discrétion, la nécessité et l'urgence¹¹.

Cette disproportion entre l'importance du thème et les rares pages cartésiennes « au sujet de l'amour » n'échappa pas aux premiers lecteurs et disciples du philosophe. En s'appuyant sur les quelques « pensées métaphysiques » formulées par Descartes, plusieurs parmi les cartésiens cherchèrent en effet à élaborer des analyses plus détaillées et articulées, en approfondissant ou bien en critiquant ce que Descartes s'était limité à esquisser. Or, dans les deux cas, le constat final reste celui d'une ambivalence foncière des thèses cartésiennes concernant la passion d'amour. En espérant apporter de la lumière sur des questions que Descartes s'était dit incapable d'« entièrement résoudre », ces auteurs ne font donc que confirmer le caractère aporétique de ses propos. Deux exemples, tirés des textes de Malebranche et de Spinoza, suffiront à le prouver.

a) Dans son *Traité de Morale*, Malebranche n'hésite pas à citer la définition de l'article 79 des *Passions de l'âme* pour commenter un passage de l'*Évangile de Matthieu* : « Ces paroles : *Vous aimerez Dieu de toutes vos forces, et votre prochain comme vous-mêmes*, sont claires ; mais c'est principalement à ceux qu'on enseigne inté-

⁹ AT IV, 613, où « métaphysiques » signifie « abstraites » parce que non fondées sur la « présence des objets sensibles ».

¹⁰ AT IV, 601.

¹¹ À ce titre, ce n'est qu'à partir de la traduction française des *Méditations* en 1647 que l'amour et la haine s'ajoutent à liste des « *modi cogitandi* » (voir AT IX-1, 27). Denis Kambouchner (« La subjectivité cartésienne et l'amour », dans P.-F. Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions*, t. II, Paris, PUF, 2006, pp. 77-97 ; 77-78) parle à ce propos de « la réparation d'une omission assez inconséquente » et il rappelle le paradoxe qui tient au fait que « dans l'œuvre de Descartes, le thème de l'amour n'apparaît de manière significative qu'à un moment que l'on peut dire assez tardif ». Voir aussi J.-L. Marion, « L'ego altère-t-il autrui ? », dans les *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 189-219. André Pessel (« Descartes et la passion de générosité », dans É. Tassin et P. Vermeren (dir.), *Le partage des passions*, Paris, Répliques contemporaines, 1992, pp. 129-137) et Mariana Nowersztern (« Ne pas être sujet ? *Similitudo Dei* : la liberté et son usage, des *Méditations* aux *Passions de l'âme* », *Les Études philosophiques*, 96, 2011, pp. 71-83) soulignent la marginalisation de la question de l'amour et de l'amour de soi opérée par Descartes au profit du concept d'estime.

rieurement l'onction de l'esprit ; car à l'égard des autres hommes, elles sont plus obscures qu'on ne s'imagine. Ce mot *aimer* est équivoque : il signifie deux choses entre plusieurs autres, s'unir de volonté à quelque objet comme à son bien ou à la cause de son bonheur et souhaiter à quelqu'un le bien dont il a besoin ». Pourtant, le caractère ambivalent et finalement ambigu de la source cartésienne en interdit une simple reprise. Malebranche s'empresse ainsi de doubler la définition des Passions d'une autre plus traditionnelle, aristotélicienne puis thomiste : « amare est velle alicui bonum »¹². L'équivocité du mot « amour » impose de distinguer deux « espèces d'amour », « l'amour d'union » et « l'amour de bienveillance », l'un réservé à Dieu, l'autre aux hommes :

On peut aimer Dieu dans le premier sens, et son prochain dans le second. Mais ce serait impiété, ou du moins stupidité et ignorance, que d'aimer Dieu dans le second sens : car il est essentiel à la Divinité de se suffire à elle-même. *Vous êtes mon Dieu*, dit le prophète, *car vous n'avez pas besoin de mes biens*. Et ce serait une espèce d'idolâtrie que d'aimer son prochain dans le premier sens : car c'est en Dieu seul que se trouve la puissance d'agir dans les esprits et de les rendre heureux¹³.

Le contraste avec la position de Descartes ne pourrait être plus net. D'une part, dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, Descartes affirme explicitement le caractère univoque du concept d'amour : « Les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition, et [...] je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous »¹⁴. Descartes prétend donc fournir une définition nouvelle qui ambitionne de couvrir d'une façon exhaustive la totalité des phénomènes amoureux sans pourtant briser l'unité d'essence de cette passion. Malebranche cherche au contraire un compromis, en ne voyant dans la définition cartésienne que le synonyme de l'amour d'union, sinon de l'« amor concupiscentiae ». D'autre part, dans l'article 81 de son traité, Descartes rejette comme intenable la distinction classique entre « deux principales espèces d'amour » évoquée par Malebranche¹⁵ : « Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime ; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me

¹² *Summa Theologiae* (= *ST*) IIa IIae, q. 27, a. 1 ; Ia IIae, q. 26, a. 4 (Nous citons de la traduction parue chez l'éditeur Cerf, Paris, 1984-1986, 4 vol.) ; Aristote, *Rhétorique*, II, 4, 1380b.

¹³ *Traité de morale*, I, III, 2, J.-P. Osier (éd.), Paris, Flammarion, 1995, p. 81.

¹⁴ AT IV, 610-611. On distinguera plutôt « trois sortes d'amour », l'affection, l'amitié et la dévotion, en fonction de « l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même » (*Passions de l'âme*, article 83).

¹⁵ Voir *Traité de morale*, I, III, 8.

semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence. » Certes, si Malebranche reprend la « distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance », c'est en raison de sa doctrine de la causalité. Il n'en reste pas moins que l'opposition se révèle patente : Malebranche mobilise la définition cartésienne pour articuler la distinction entre deux espèces d'amour dont Descartes, avec sa définition, conteste précisément la légitimité. Tout en témoignant du succès de la doctrine cartésienne de l'amour, Malebranche en exhibe aussi les limites : son cartésianisme en ce point reste prudent, quitte à contrebalancer la définition tirée des *Passions de l'âme* avec des notions empruntées à la tradition thomiste (elles aussi par ailleurs fortement retravaillées), qui conviennent mieux à son projet de fonder la vertu sur l'idée d'un « amour de l'ordre »¹⁶.

b) Les définitions des affects exposées en appendice de la troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza fournissent un deuxième exemple des difficultés qui marquent l'héritage de la doctrine cartésienne de l'amour. Après avoir caractérisé l'amour comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », Spinoza précise en effet :

Cette définition explique suffisamment clairement l'essence de l'amour ; quant à celle des auteurs qui définissent l'amour comme la *volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée* [voluntatem amantis se jungendi rei amatae], ce n'est pas l'essence de l'amour, mais une de ses propriétés qu'elle exprime, et à cause que l'essence de l'amour n'a pas été assez bien vue par ces auteurs, ils n'ont pas pu non plus avoir de concept clair de cette propriété, et de là vient que tout le monde estima tout à fait obscure leur définition. Mais il faut remarquer que, quand je dis que c'est une propriété dans l'amant de se joindre de volonté [se voluntate jungere] à la chose aimée, je n'entends, moi, par volonté, ni un consentement, ni une délibération de l'âme, autrement dit un libre décret (car c'est une fiction, nous l'avons démontré par la Proposition 48 de la Partie 2), ni non plus le désir de joindre à la chose aimée quand elle n'est pas là, ou de persévérer en sa présence quand elle est là ; car l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre de ces désirs : mais que, par volonté, j'entends la satisfaction [aquietentia] qui est dans l'amant à cause de la chose aimée, et qui renforce la joie de l'amant, ou du moins l'alimente¹⁷.

¹⁶ Voir F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 362 : « Malebranche met fin à une obscurité cartésienne [...]. En substituant, à l'amour du plaisir, l'amour de la cause du plaisir, c'est-à-dire un être, Malebranche rend à la définition cartésienne de l'amour, définition que pourtant il ne reprend pas à son compte, son véritable sens. » Pour ce passage du *Traité de morale*, voir aussi Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946, pp. 126-162 et J.-C. Bardout, *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim–Zurich–New York, Olms, 2000, p. 131.

¹⁷ Spinoza, *Ethica*, III, « *Affectuum definitiones* », VI (trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, pp. 309-310).

En glosant ces lignes, les éditeurs renvoient presque systématiquement aux articles 79-83 des *Passions de l'âme*¹⁸. Pourtant la stratégie argumentative de Spinoza n'a rien d'anodin. Au départ, Spinoza semble opposer à Descartes la distinction entre *essence* et *effets* de l'amour qui, comme on l'a rappelé, fait l'objet de l'article 81 des *Passions*¹⁹. En définissant l'amour comme une « voluntas amantis se jungendi rei amatae »²⁰, Descartes aurait confondu « essentia » et « proprietates ». D'où l'obscurité et les difficultés de sa doctrine. Cependant, juste après, Spinoza semble reprendre avec la plus grande exactitude les thèses de Descartes, notamment en ce qui concerne la distance qui sépare l'acte de « se joindre de volonté » du « désir de se joindre à la chose aimée quand elle n'est pas là, ou de persévérer en sa présence quand elle est là ». On retrouve en effet la mise en garde de Descartes qui précisait (*Passions*, article 80) : « 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 avec ce qu'on aime. » Cependant, la fidélité de Spinoza à sa source cartésienne n'est que provisoire. « Se voluntate jungere » n'est pas synonyme de « cupiditas sese jungendi »²¹, mais on ne peut pas non plus rabattre la notion sur celle de « consentement » comme le proposait l'article 80 des *Passions*, car l'acte de consentir implique l'exercice d'un « libre décret. » À la place du « consensus », Spinoza avance la notion d'« acquiescentia » : « Par volonté, j'entends la satisfaction qui est dans l'amant à cause de la chose aimée. » La source cartésienne est de nouveau sollicitée, mais d'une façon qui frôle presque la critique, étant donné que dans les *Passions de l'âme* la satisfaction n'est que « satisfaction de soi-même » et est décrite comme « une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que

¹⁸ Pour une autre source de la doctrine spinoziste de l'amour, voir C. Jacquet, « L'essence de l'amour dans les *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu et dans le *Court traité* », dans S. Ansaldo (dir.), *Spinoza et la Renaissance*, Paris, PUPS, 2007, pp. 41-56. Le rapprochement avec Léon l'Hébreu ne permet pas, nous semble-t-il, de faire l'économie de la comparaison avec Descartes. La formule « se voluntate jungere » et le concept de « consentement » témoignent en effet d'une confrontation directe avec les *Passions de l'âme*.

¹⁹ Voir déjà C. von Sigwart, *Spinoza's neunentdencker Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit erläutert*, Gotha, Besser, 1866, p. 97 et *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, C. von Sigwart (éd.), Tübingen, Laupp, 1870, pp. 193-195.

²⁰ On remarquera, dès cette reprise, le décrochage par rapport à la formulation cartésienne : non pas une union par la volonté, « ad se voluntate jungendum », selon la traduction latine des *Passiones animae* (reprint de l'édition de 1650, Lecce, Conte, 1997, p. 37) dont Spinoza s'inspire, mais une volonté d'union, « voluntatem amantis se jungendi ». La formulation cartésienne est reprise plus bas par Spinoza, « se voluntate jungere rei amatae ».

²¹ *Ethica*, III, « *Affectuum definitiones* », VI : « Me per voluntatem non intelligere [...] cupiditatem sese jungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest. » Voir *Passiones animae*, art. 86 : « Passio Cupiditatis est agitatio animae producta à spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res quas sibi rapraesentat convenientes. Ita non solum appetitur praesentia boni absentis, sed etiam conservatio praesentis. »

de nous-mêmes » (article 63). Donc tout sauf une « joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », comme le dit Spinoza. Ce qui était chez Descartes la conscience de la droiture d'âme dont l'homme vertueux se réjouit en pleine autonomie devient chez Spinoza le fruit de la rencontre de l'amant et de l'aimé. Ainsi, cette page de l'*Éthique* se révèle une mosaïque complexe, *anticartésienne* dans son esprit et pourtant *ultra-cartésienne* dans sa lettre. Malebranche rejetait la tentative cartésienne de réduire à l'univocité le concept d'amour. Spinoza réaffirme la nécessité de distinguer amour et désir, mais il n'accepte pas de voir dans l'union « de volonté » l'essence de l'« *amor* ». Bien évidemment, de même que chez Malebranche, l'opposition de Spinoza à Descartes s'éclaire à la lumière de plusieurs thèses capitales de l'*Éthique*, qui relèvent du rôle assigné à la « cupiditas » en tant qu'affect premier et, plus encore, de la critique de la notion de liberté²². Pour notre propos, il suffira de souligner le jugement que Spinoza avance, en l'estimant (ou en faisant semblant de l'estimer) partagé par la plupart de ses contemporains : « Eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint. »

II. UNE DÉFINITION PAR PROVOCATION

Si la définition cartésienne de l'amour ne manque pas d'être reprise et développée, cet héritage apparaît donc éminemment problématique, en imposant un travail de sélection ou de critique à l'égard des thèses de Descartes. Malgré sa volonté de proposer par ses *Passions* une nouvelle *somme* capable de remplacer le « peu de chose » « que les Anciens [...] ont enseigné » à ce sujet (article 1), sa doctrine n'est jamais acceptée *in toto* dans le cas de l'amour. En l'absence du « gros volume » sur cette passion évoqué par la lettre à Chanut, même des lecteurs comme Malebranche ou Spinoza semblent avoir du mal à articuler dans un système les « disjecta membra » de la doctrine cartésienne. Ses éléments font tantôt l'objet d'une synthèse en apparence fidèle à Descartes, mais de fait en

²² Pascal Séverac (« Joie, amour et satisfaction chez Descartes et Spinoza », dans C. Jacquet, P. Séverac (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, A. Suhamy, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 55-67) propose une bonne reconstruction du « renversement spinoziste » qui doit être compris comme une volonté d'expliquer « ce que voulait dire Descartes ». Ainsi, ce que Spinoza conserve des analyses cartésiennes c'est « l'explicitation de la volonté comme considération de la présence en pensée de l'être aimé à nos côtés » (p. 65). Ce qu'au contraire il rejette c'est la primauté de l'amour sur la joie : « Comment se fait-il qu'une chose me paraisse bonne, convenable ? D'où vient cette représentation, si ce n'est d'une jouissance primitive de la chose elle-même, ou du moins d'une jouissance que j'ai associée à cette chose ? Comment me représenter une chose bonne si ce n'est à travers une joie ? [...] Il n'y a pas d'abord, lorsqu'un objet est jugé bon, une volonté libre qui veut s'unir à cet objet [...] ; il y a d'abord une joie, qui nous fait juger cet objet comme bon, qui nous fait l'aimer, et il y a ensuite, comme "propriété ou effet" de cet amour, une volonté, qui est affirmation de la présence de l'objet » (p. 61 ; 64-65).

retrait par rapport aux thèses avancées par le *Traité des Passions* (Malebranche), tantôt d'un usage libre qui mélange sans hésitation fidélité et critique à l'égard de sa source (Spinoza)²³. La tentative de systématiser les thèses de Descartes n'est alors que l'occasion pour en souligner, quoiqu'implicitement, le manque de cohérence ou, du moins, l'ambivalence profonde. Et de fait, en dehors des exemples que nous venons d'évoquer, la définition proposée par l'article 79 des *Passions* sera très rarement reprise par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e siècle, qui lui préféreront presque toujours des formules plus traditionnelles²⁴.

Face à cette « *definitio admodum obscura* » de l'amour et quitte à vouloir éclaircir des difficultés que Descartes lui-même, sans doute en raison d'une « *captatio benevolentiae* », s'était déclaré incapable d'« entièrement résoudre », mieux vaudra s'interroger ici sur le caractère énigmatique des textes cartésiens concernant l'amour non pas pour en découvrir une (prétendue) cohérence cachée²⁵, mais pour en comprendre et justifier l'originalité. Or, si l'interprétation de la position cartésienne sur ce sujet pose des difficultés et oblige les penseurs de la seconde moitié du XVII^e siècle à un travail de révision critique, c'est, nous semble-t-il, parce que Descartes formule sa définition de l'amour au fil d'une complexe stratégie argumentative qui consiste dans une série de *démarquages*

²³ Cette difficulté n'est pas le privilège des auteurs du XVII^e siècle. Les constats d'un embarras critique face aux articles 79-83 des *Passions* se multiplient chez les commentateurs contemporains. Depuis André Lalande (entrée « amour » du *Vocabulaire philosophique et critique*) qui dénonce l'« inexactitude » de la définition cartésienne en ce qu'elle « fait passer l'essentiel au second plan, en mettant au contraire en première ligne une unité factice » jusqu'à Ferdinand Alquié qui, en glosant l'article 82, s'exclame en note : « Ceci est loin d'être clair » (Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, t. III (1643-1650), 1973, p. 1015, n. 2). Même ton et même sentiment de déception, plus ou moins caché, chez des commentateurs plus récents : Denis Kambouchner s'interroge sur la signification de « la si singulière et si peu transparente expression, *se joindre de volonté* » (« La subjectivité cartésienne et l'amour », *op. cit.*, p. 86) et Pascale d'Arcy lui fait écho, en admettant (dans l'introduction de son édition des *Passions*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 5-60) que l'« on ne voit pas très bien comment il serait possible de se joindre de volonté avec le fait de posséder quelque chose » (p. 33).

²⁴ Nous en avons vérifié l'absence chez les auteurs cités et analysés par Roger Ariew, « Ethics in Descartes and Seventeenth Century Cartesian Textbooks », dans C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith (dir.), *The Rationalists : Between Tradition and Innovation*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-New York, Springer, 2011, pp. 67-75. L'explication de l'article 80 des *Passions* n'est pas reprise par Jacques Du Roure dans son *Abrégé de la vraie philosophie* (1665). On la trouve évoquée, bien que d'une façon assez discrète, par Antoine Legrand dans son *Institutio philosophiae, secundum principia Renati Descartes, nova methodo adornata et explicata in usum juventutis academicae* (Londres, 1678, p. 449). Ariew analyse en détail le cas très intéressant constitué par le collage de textes cartésien rassemblé dans le volume *Ethice : In methodum et compendium, gratia studiosae juventutis, concinnata* (Londres, 1685). Voir aussi le *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements* de Claude Ameline, récemment réédité par S. Charles (C. Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux*, attribué à C. Ameline, Paris, Vrin, 2009, p. 119).

²⁵ C'est l'exercice auquel s'adonnent, avec des résultats opposés, Pascale D'Arcy dans son introduction au traité de Descartes et Alexandre Matheron dans « Amour, digestion et puissance selon Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 178, 1998, pp. 433-445.

par rapport à la tradition précédente – démarquages d’autant plus nets qu’ils se fondent sur une reprise presque littérale des formules qu’elle a imposées. On pourrait presque parler d’une définition « par provocation », c’est-à-dire d’une définition qui répète les données de la tradition, et plus particulièrement de la tradition thomiste qui se révèle dominante dans les manuels scolaires dont le philosophe a eu connaissance, seulement pour mieux les subvertir²⁶. Il ne s’agit pas de discuter, ni de réfuter les thèses de saint Thomas, mais de les détourner tout en les évoquant, de sorte qu’un « suffisant lecteur » pourra en saisir la présence en palimpseste du texte cartésien qui les contredit ou en transforme radicalement le sens²⁷. Cela explique autant le malaise des auteurs qui, comme Malebranche, cherchent à intégrer la nouvelle définition des *Passions* dans une synthèse capable de faire place aussi aux distinctions et aux catégories traditionnelles, que la méfiance des contemporains qui préfèrent à la formule inédite de Descartes les expressions bien attestées et s’autorisant des noms de saint Thomas ou saint Augustin. Mais surtout, une bonne partie des difficultés et des obscurités de la définition cartésienne de l’amour elle-même semblent s’expliquer, ou du moins s’éclairer, lorsqu’on y reconnaît le résultat d’une confrontation critique serrée avec saint Thomas²⁸. Si la conception cartésienne de l’amour trouve sa raison d’être dans un acte de réaction, si Descartes pense l’amour *à partir de* et *contre* saint Thomas, il faudra alors examiner en détail l’approche qui gouverne sa démarche théorique et en repérer la logique. À ce titre, nous nous contenterons d’analyser ici²⁹ un élément minimal mais essentiel de la définition avancée par les articles 79 et 80 des *Passions* en essayant de comprendre le sens que Descartes assigne à la formule « se considère[r] dès à présent comme joint avec ce qu’on aime ». L’hypothèse d’un *corps à corps* théorique avec saint Thomas sera ainsi validée par la généalogie de cette expression et en soulignera, en même temps, le caractère tout à fait inédit.

²⁶ Voir Suárez, *De actibus, qui vocantur passionibus, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis, Disputatio I*, « *De passionibus* », dans l’*Opera omnia*, t. IV, Paris, Vivès, 1856, pp. 456-474 ; Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita*, Leyde, apud F. Moyardum, 1647, *Ethica, pars tertia*, « *De passionibus animae* », pp. 52-69 ; Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae*, Cologne, ex Officina Choliniana, 1629, II, *Ethica*, « *De passionibus, seu perturbationibus animae* », pp. 52-64.

²⁷ Une telle stratégie caractérise déjà plusieurs pages des *Méditations*, comme l’a très bien montré E. Scribano in *Angeli e beati, op. cit.*, pp. 129-140.

²⁸ Voir les études fondatrices de Pierre Mesnard (*Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, pp. 109-120) et Geneviève Rodis-Lewis (*La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998 et « Introduction » à *Les passions de l’âme*, G. Rodis-Lewis (éd.), avant-propos par D. Kambouchner, Paris, Vrin, 2010, pp. 17-63).

²⁹ D’autres éléments de la doctrine cartésienne, tels que la place de l’amour dans le dénombrement des passions, le rejet de la distinction entre amour de bienveillance et amour de concupiscence et, surtout, la reprise par Descartes de la thématique de l’« *ordo caritatis* » devraient être pris en compte et appelleraient une étude rapprochée. Nous y revenons dans notre ouvrage à paraître : *L’esprit du corps. La doctrine pascalienne de l’amour*, chap. III.

Toute doctrine de l'amour depuis l'antiquité accorde un espace majeur à sa vertu unitive qui s'exprime dans la complémentarité – sinon la confusion – de l'amant et de l'aimé. L'analyse du phénomène amoureux (ne) s'attache (que) à cette « iunctura » et à ce « nexus amantium » si bien décrits par deux adages célèbres : « Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae » et « anima magis est ubi amat quam ubi animat »³⁰. Rien d'étonnant donc si, en abordant ce thème omniprésent dans les traités des passions, Descartes ne fait pas preuve d'originalité et se limite à rappeler que « l'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables ». De surcroît, on pourrait affirmer que dans ces articles 79-84, Descartes parvient dans plus d'un cas à contredire les systématisations scolaires le plus récentes en poussant à l'extrême son souci de fidélité aux sources thomistes. Soit par exemple la décision d'inclure l'union de volonté dans la définition de l'amour plutôt que la reléguer, comme le faisaient la plupart de ses contemporains, sous la rubrique des « effectus amoris »³¹. Ici Descartes ne fait que suivre saint Thomas qui affirmait : « quaedam vero unio est essentialiter ipse amor » et distinguait une telle « unio », qui fait la nature de l'amour, de l'« unio realis », l'union effective de l'amant et de l'aimé, qui n'en est qu'un effet et un corollaire, « effectus amoris »³². De même, on remarquera, dans la liste hétérogène des passions « fort différentes » qui « conviennent en ce qu'elles participent de l'Amour » proposée par l'article 82, la présence assez troublante de l'amour d'un ivrogne pour le vin. Descartes semble chercher ici l'effet rhétorique d'un climax par l'absurde, en mettant l'un à côté de l'autre l'amour d'un « brutal pour une femme qu'il veut violer » et celui d'un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse ». Faudra-t-il reconnaître dans ces lignes un reste de cette analyse des passions « en orateur » à laquelle Descartes a précisément voulu renoncer ? Il semble en tout cas qu'aucun des auteurs qui

³⁰ Voir Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 56 : « Varias affectiones amoris vel potius effectus recenset D. Thoma Ia Hae tota qu. 28. [...] Prima igitur amoris affectio, aut si vis, effectus est, quod uniat amantem cum rem amata, ut bene habet D. Augustinus (*De Trinitate*, VIII, c. 10) Amor est quasi iunctura, duo aliqua copulans vel copulare appetens. Ratio est ; quia cum aliquis amore alterius rapitur, videtur quasi in eius naturam transformatus, cumque tamquam alterum se diligere et charum habere, tamquam dimidium animae suae, ut de quodame amico suo aiebat Divus Augustinus (*Confessiones*, IV) iuxta illud D. Bernardi : Anima magis est ubi amat quam ubi animat. Et D. Augustini : Si terram amas, terra es ; si Deum amas, quid vis ut dicam ? Deum es. » Voir J. Orcibal, « Une formule de l'amour extatique de Platon à Saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle », dans J. Le Brun et J. Lesaulnier (dir.), *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVI-XVII^e siècles*, Klincksieck, Paris 1997, pp. 509-526.

³¹ Abra de Raconis propose la définition suivante de l'« essentia amoris » : « Passio appetitus sensitivi, qua in bonum sibi tamquam conveniens per imaginationem propositum fertur », avant d'en énumérer les « affectiones sive effectus » dont la première est l'« unio » (*Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 56). On relève une démarche analogue chez Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita, op. cit.*, pp. 116-117.

³² *ST*, Ia Hae, q. 28, a. 1.

s'occupaient de l'amour « en philosophe[s] moraux », c'est-à-dire aucune des synthèses scolaires, comme celles d'Abra de Raconis ou d'Eustache de Saint-Paul, aurait pu faire place à un exemple si scabreux. Or, il suffit de rappeler ce que saint Thomas s'était objecté dans un « *sed contra* » de la *Summa* (Ia IIae, q. 26 a. 4) pour comprendre les raisons du choix de Descartes. On y lit en effet : « On nous attribue l'amour de certaines choses parce que nous les convoitons ; d'après le Philosophe, "on dit de quelqu'un qu'il aime le vin quand il en convoite la douceur" ». La question est toujours celle de l'amour de concupiscence et de l'« *amor amicitiae* ». Ailleurs Thomas revient sur l'exemple aristotélien en rappelant que « nous disons aimer le vin, non parce qu'on veut du bien à la substance du vin, mais parce que le vin est un bien pour nous étant donné que nous prenons plaisir à son goût ou nous profitons de son nectar »³³ ; et encore : « Quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval »³⁴. La référence cartésienne à l'ivrogne n'a donc rien de provocateur ni d'audacieux. Elle s'insère plutôt dans le cadre d'un dialogue serré avec Thomas, et par son biais avec Aristote, qui vise à disqualifier l'opposition traditionnelle de deux « sortes d'amour », en réduisant l'amour de concupiscence (pour le vin) à un « amour pour la possession des objets », c'est-à-dire (presque) à un désir qui s'ignore.

En ce qui concerne la définition de l'amour et la description de ses formes et de ses modes, Descartes semble donc se tenir au plus près des formulations thomistes, quitte à s'éloigner dans certains cas des simplifications et des atténuations théoriques des compilateurs. Cependant, et sans doute pour démentir cette fidélité apparente, il ajoute à la définition de l'article 79 l'explication qu'on connaît : « Au reste, 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 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 » (article 80)³⁵. Comme le remarquait déjà Alquié, « en employant l'expression *se joindre de volonté*, Descartes n'entend pas reprendre l'idée, que l'on trouve chez Aristote et saint Thomas, selon laquelle l'amour consisterait dans la communauté de volonté entre deux êtres conscients. [...] Se joindre de volonté n'est pas se joindre à la volonté de quelqu'un »³⁶. L'éclaircissement de l'article 80 s'articule ainsi en fonction d'un double mouvement argumentatif, d'abord de négation (« je n'entends pas ici... ») et après d'explicitation du sens exact (« mais... »), qu'il faudra analyser ici en détail.

³³ *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, chap. 4, l. 9.

³⁴ *ST*, Ia IIae, q. 23, a. 1.

³⁵ Voir aussi AT IV, 601 et 603.

³⁶ F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 363, n. 17.

III. PRÉSENT ET « PRAESENTIA » DE L'AMOUR

Premièrement, Descartes invite à bien distinguer volonté et désir. Le thème apparaît à de nombreuses reprises dans la correspondance avec Élisabeth³⁷ et il fait aussi l'objet d'un long commentaire dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647. Confondre amour et désir est un vice qui, aux yeux du philosophe, affecte la plupart des traités de ses contemporains³⁸ tout comme les discours communs sur cette passion. Le fait qu'amour et désir se présentent « quasi toujours » ensemble explique qu'« on prend si ordinairement » le désir « pour l'amour » et aussi qu'on distingue (à tort) « deux sortes d'amours ; l'une qu'on nomme amour de bienveillance, en laquelle ce désir ne paraît pas tant, et l'autre qu'on nomme amour de concupiscence, laquelle n'est qu'un désir fort violent, fondé sur un amour qui souvent est faible »³⁹. Bref, « se joindre de volonté » peut bien conduire l'homme à désirer la chose ou la personne aimée, mais les deux notions ne se recourent pas⁴⁰. De fait, argumente Descartes, le désir « se rapporte à l'avenir » alors que l'union par la volonté s'appuie sur une considération qui est mise en œuvre « dès à présent ». Entre la volonté (ou le consentement, article 80) qui est au cœur de l'amour et le désir, il y aurait donc la même distance que celle qui sépare le temps présent du futur qui s'approche. Cette distinction axée sur l'opposition des temporalités semble être validée par le dénombrement des passions : après l'admiration, l'amour et la haine, c'est le critère temporel qui permet d'introduire le désir : « De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions ; mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir » (article 57).

³⁷ Voir, sur cette correspondance, L. Ceing-Hanhoff, « Descartes et la princesse Élisabeth », *Archives de Philosophie*, 45, 1982, « Bulletin Cartésien XI », *Liminaire I*, pp. 1-33 et le recueil récent de D. Kolesnik-Antoine et M.-F. Pellegrin (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris, Vrin, 2014.

³⁸ Voir Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita, op. cit.*, pp. 117-118 : « Animae passio in appetitu concupiscibili circa bonum opinatum absens » et Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 58 : « Concupiscentiae est passio seu motus appetitus sensitivi circa bonum absens. In quo ab amore secernitur, qui non tantum in absente, sed etiam in praesenti bono versatur [...], itemque a Gaudio, quod est tantum de obtento et possesso bono. » Voir pour une synthèse A. F. Beavers, « Desire and Love in Descartes's Late Philosophy », *History of Philosophy Quarterly*, 6, 3, 1989, pp. 279-294.

³⁹ AT IV, 408 et 606.

⁴⁰ Rien n'est dès lors moins cartésien que la réécriture des articles 79-80 proposée par Régis dans *L'usage de la raison et de la foi* (Paris, J. Cusson, 1704, p. 393) : « L'amour humain en général n'est autre qu'une émotion agréable de l'âme, qu'elle rapporte à elle-même, qui est causée par l'impression d'un objet sensible, entretenue et fortifiée par un certain cours des esprits, et par un mouvement particulier du cœur, qui incite l'âme à *s'unir de désir, ou d'effet, à cet objet sensible, en tant qu'il paraît lui être convenable* » (nous soulignons).

Pourtant, ce recours à la temporalité comme élément discriminant ne va pas sans problèmes. Deux raisons s'opposent à qu'on fasse du présent le propre de l'amour, comme semble pourtant le suggérer la formule « dès à présent ». D'une part, dans le dénombrement des passions, à relever du présent sont le remord qui « ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes [*sc.* celles dérivées du désir], mais le présent ou le passé » (article 60), et surtout la joie et de la tristesse : « La considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse » (article 61). S'il faut bien distinguer les « passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents » de celles qui visent des objets « à venir »⁴¹, ce critère vaudra pour le cas de la joie et du désir, non pour l'opposition entre désir et amour. D'autre part, le désir n'est pas confiné uniquement au temps futur, mais il admet aussi une application au présent. Lorsqu'il définit cette passion, Descartes remarque en effet que l'« on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent » (article 86) en se démarquant ainsi, au moins partiellement, de la définition la plus commune de cette passion⁴². Le désir « regarde toujours l'avenir », mais il ne se limite pas au seul possible « à venir » en visant aussi la répétition du présent. De cette double remarque on conclura donc à l'invalidité de toute distinction entre amour et désir, entre « se joindre de volonté » et désirer qui se fonde uniquement sur des critères d'ordre temporel. Alquié parle en ce sens de « l'instantanéité » qui oppose l'amour au désir⁴³, et Beyssade lui fait écho lorsqu'il observe que cette passion apparaît « non qualifiée par rapport au temps », le consentement qui la constitue étant en lui-même « intemporel »⁴⁴.

Si donc l'effort de Descartes d'écarter toute confusion entre l'amour et le désir ne fait pas de doute, le principe temporel ne semble pas suffisant pour fonder la différence entre ces deux passions. Faudra-t-il voir dans ces lignes un des moments où Descartes renonce à sa clarté coutumière pour s'adonner à une formulation passablement obscure et, ce qui plus est, censée apporter un éclaircissement sur ce qu'il entend « par le mot de volonté » ? Quel sens et quel rôle attribuer à la formule « dès à présent » ? Une fois de plus, la difficulté de cette

⁴¹ En raison de l'opposition qu'elle articule, cette formule de l'article 62 (« Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir ») confirme que dans la joie et la tristesse il en va autant d'une présence que d'une temporalité du présent.

⁴² Il se souvient peut-être de la définition de J. L. Vivès (*De anima et vita*, Bruges, per Ioannem Operinum, 1538, p. 181) : « Cupiditas est appetitus boni, quod conducibile videatur, vel assequendi, si absit ; vel conservandi, cum adest. »

⁴³ F. Alquié dans Descartes, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 1014, n. 1.

⁴⁴ J.-M. Beyssade, « La classification cartésienne des passions », dans J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001, IV, § 2, pp. 323-335 : p. 328 ; 332 : « La relation (non temporelle) au bien ».

thèse semble s'expliquer ou, du moins, se justifier, à la lumière de la source thomiste dont Descartes s'inspire. Qu'on ouvre le commentaire de saint Thomas au *De divinis nominibus* et qu'on lise les lignes où le *Docteur Angélique* s'interroge sur la différence entre l'objet du désir (« desiderabilis ») et l'objet de l'amour (« amabilis ») :

On dit que quelqu'un est aimé si l'appétit de l'amant l'envisage en tant que son propre bien. La conformité ou l'adaptation [habitus vel coaptatio] de l'appétit à un objet en tant que son bien s'appelle amour. Tout ce qui se rapporte à une autre chose comme à son bien, tient cette chose comme présente et unie [quodammodo illud sibi praesens et unitum] à lui en raison d'une certaine similitude, quelquefois de proportionnalité, comme la forme est d'une certaine façon présente dans la matière parce possède une conformité avec elle et s'y rapporte. Toutefois, il peut arriver que le bien-aimé soit totalement absent [totaliter est absens] pour l'amant et ainsi qu'il cause en lui du désir. Si au contraire il est totalement présent [totaliter praesens], il produit en lui la dilection et la joie pour la chose aimée. D'autre part, l'absence de la chose aimée cause la crainte et la tristesse et aussi toutes les autres passions qui en dérivent⁴⁵.

Dans ce texte extrêmement subtil et aux formulations soigneusement pesées, saint Thomas définit l'amour à partir de l'« habitus vel coaptatio » de l'appétit avec son objet propre, c'est-à-dire le bien. Cette « ordinatio » ou « proportio » s'appuie sur une affinité (une « connaturalitas », dira-t-il ailleurs) qui est à l'origine du mouvement (et du changement) des corps animés et inanimés. La force et la réalité de cette tension de l'appétit sont telles que Thomas n'hésite pas à parler d'une union qui rend l'aimé « praesens » à l'amant. « Secundus amoris affectus est, quod rem amatam faciat esse praesentem perpetuo amanti »⁴⁶, résumera Abra de Raconis. Si pourtant ce recours au lexique de la présence exalte la « virtus unitiva » de l'amour, il rend aussi plus complexe la distinction entre l'« amor », le désir et la joie. D'où le recours aux formules qu'on a lues : « totaliter absens » pour décrire la condition de l'objet du désir et « totaliter praesens » pour celle de ce qui produit la joie et le plaisir. On remarquera alors l'analogie entre les positions de Descartes et du Docteur Angélique : dans les deux cas, la référence au présent de la présence ne semble pas suffire pour dire le propre de l'amour en tant que passion qui unit les amants sans besoin de les réunir. La « praesentia » de ce qui est « amabilis » dit, sous la plume de saint Thomas, la possibilité de passer à son acte propre de ce qui est en puissance, comme la

⁴⁵ *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, chap. 4, l. 9.

⁴⁶ *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 57.

forme qui est « quodammodo » présente « in materia » – une « praesentia » qui ne recoupe pourtant pas l'effectivité de l'objet qui cause la joie.

Saint Thomas fait état d'un même embarras lexical (et conceptuel) dans une page de la *Summa*⁴⁷. Le thème est toujours celui de la vertu unissant de l'amour et la source d'inspiration toujours le Pseudo-Denys : « Il y a deux formes d'union de l'amant à l'objet aimé. La première se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'amant [praesentialiter adest amanti]. L'autre est une union affective [secundum affectum] »⁴⁸. Ici le terme « praesentialiter » décrit l'union effective de l'amant et de la chose aimée, c'est-à-dire la « delectatio vel gaudium de amato ». D'où la nécessité de distinguer cette présence de l'objet de la jouissance et la « praesentia secundum affectum » qui caractérise l'amour : « La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente [effective], car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient. La seconde espèce d'union est causée par l'amour selon une causalité formelle [formaliter], car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. » Dans la suite de l'article, saint Thomas est encore plus explicite : « L'objection se rapporte à l'union réelle. C'est elle que le plaisir requiert, comme sa cause. Le désir, au contraire, implique l'absence réelle de l'aimé ; quant à l'amour, il existe et dans l'absence et dans la présence. » Le « bonum praesentialiter adeptum » est « causa delectationis »⁴⁹ et il donne lieu à une « unio realis » ; au contraire, « in reali absentia amati » on voit surgir le désir ; « et in absentia et in praesentia », c'est-à-dire dans la présence « secundum affectum », en dépit de la présence ou de l'absence réelle de la chose aimée, naît l'amour. La mise en forme théorique élaborée par saint Thomas autour de la « praesentia » de l'objet aimé est d'une finesse remarquable. Or, c'est précisément à partir de ces pages de la *Summa* et à la lumière des difficultés théoriques dont elles font état qu'il faut lire, nous semble-t-il, le début de l'article 80 des *Passions de l'âme*. Lorsque Descartes parle d'un « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime », il cherche de fait à éclairer l'énigme de la présence amoureuse déjà pointée par saint Thomas. Cependant, la notion de « praesentia » chez Thomas s'appuyait sur l'idée de la « coaptatio appetitus ad bonum » et disait une « unio secundum affectum ». Or, il s'agit là d'une voie évidemment impraticable pour Descartes. Dès lors, la « coaptatio » s'estompe au profit de la « considération » (« on se considère ») et la « praesentia » devient un « dès à présent », formule qui, comme on l'a montré, s'accorde mal avec la

⁴⁷ Voir Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: a Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 60-61; 115-22; 132-135.

⁴⁸ *ST*, Ia IIae, q. 28, a. 1.

⁴⁹ *ST*, Ia IIae, q. 32, a. 2.

grille temporelle qui gouverne le dénombrement des passions primitives. Ainsi, Descartes cherche à faire sienne la pensée thomiste de l'unité amoureuse, ce qui revient à concevoir le fait que l'amant ait son aimé « quodammodo sibi praesens et unitum ». Mais dans le *Traité des passions*, l'« unio formaliter » thomiste (ne) peut se donner à concevoir (que) comme la présence de l'objet aimé en tant que joint à soi dans le présent de la pensée et au moyen de l'idée d'un tout, dont chacun des amants est une partie. À ce titre, la « praesentia » de la chose aimée chez l'amant coïncide avec la pensée d'un tout dont amant et aimé sont des composantes. Si saint Thomas mobilisait la logique des appétits et l'« aptitudo » de la forme pour la matière, Descartes se limite à un acte de la pensée. Aimer l'autre, le tenir dans la présence par l'amour implique tout simplement *le penser* (comme autre de notre tout commun). Dès lors la détermination apparemment temporelle « dès à présent » se laisse comprendre comme une réécriture détournée du « praesens » thomiste. Descartes cherche à le répéter, mais il s'aperçoit que sa métaphysique, ainsi que son anthropologie lui interdisent de s'approprier la solution avancée par Thomas. De sorte qu'il finit par assigner à l'expression une signification temporelle qui cependant ne peut que contredire la logique du dénombrement proposé aux articles 52-68.

À ce titre, le fait que Descartes n'évoque pas la clause « dès à présent » dans la définition de l'amour intellectuelle qu'il fournit dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 confirme le caractère provisoire sinon maladroit des premières lignes de l'article 80 des Passions. Car dans son échange avec Chanut, Descartes n'hésite pas à opposer avec clarté le fait de « se joindre de volonté » et l'acte par lequel on se joint « non seulement par la volonté, mais aussi réellement et de fait » à un objet présent pour en jouir :

L'amour intellectuelle [...] n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lors que 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. En suite de quoi, s'il est présent, c'est à dire, si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie ; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse. (AT IV, 601-602)

D'une part, on a une « unio realis », de l'autre une « unio secundum affectum ». Dans les *Passions de l'âme*, cette opposition n'est pas explicitée et elle s'estompe au profit de la formule « se considérer dès à présent comme joint à la chose aimée ». Mais comment définir la présence purement affective de l'aimé dans l'amant, une fois qu'on a abandonnées les notions de « coaptatio » et d'« habi-

tudo » grâce auxquelles, non sans une certaine difficulté, saint Thomas arrivait à penser l'inhérence « et in absentia et in praesentia » de l'aimé dans l'amant ? Aux yeux des Descartes, la présence de l'aimé n'est que l'effet d'une idée à la lumière de laquelle l'amant se considère et il (se) veut. La formule « dès à présent » constitue donc la trace d'une confrontation avec saint Thomas qui aboutit à une définition « par provocation » de l'amour : née par réaction aux formules thomistes, une telle réponse mélange la plus grande fidélité aux questions soulevées par la tradition et la volonté d'en tenter une réponse inédite.