

7. LA GÉNÉROSITÉ

André Comte-Sponville

Ancien élève de l'École Normale Supérieure et agrégé de philosophie, André Comte-Sponville fut longtemps métré de conférences à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Il se consacre aujourd'hui à l'écriture. Il a également publié, aux PUF, un *Traité du désespoir et de la béatitude* et un *Dictionnaire philosophique*.

La générosité est la vertu du don. Il ne s'agit plus « d'attribuer à chacun le sien », comme disait Spinoza à propos de la justice^[1], mais de lui offrir ce qui n'est pas sien, ce qui est vôtre, et qui lui manque. Que la justice puisse aussi y trouver son compte, c'est assurément possible (si l'on donne à quelqu'un ce qui, sans lui appartenir encore, sans lui revenir même selon la loi, lui est dû en quelque façon : par exemple si l'on donne à manger à celui qui a faim), mais ce n'est ni nécessaire ni essentiel à la générosité. De là ce sentiment qu'on peut avoir parfois que la justice est plus importante, plus urgente, plus nécessaire, à côté de quoi la générosité serait comme un luxe ou un supplément d'âme. « Il faut être juste avant d'être généreux, disait Chamfort, comme on a des chemises avant d'avoir des dentelles. »^[2] Sans doute. Les deux vertus étant d'un registre différent, il n'est pas sûr pourtant que le problème se pose toujours dans ces termes, ni souvent. Certes, justice et générosité concernent l'une et l'autre nos rapports avec autrui (du moins principalement : on peut en avoir besoin aussi pour soi-même) ; mais la générosité est plus subjective, plus singulière, plus affective, plus spontanée, quand la justice, même appliquée, garde en elle quelque chose de plus objectif, de plus universel, de plus intellectuel ou de plus réfléchi. La générosité semble devoir davantage au cœur ou au tempérament ; la justice, à l'esprit ou à la raison. Les droits de l'homme, par exemple, peuvent faire l'objet d'une déclaration. La générosité, non : il s'agit d'agir, et non en fonction de tel ou tel texte, de telle ou telle loi, mais au-delà de tout texte, au-delà de toute loi, en tout cas humaine, et conformément aux seules exigences de l'amour, de la morale ou de la solidarité.

Je m'arrête sur ce dernier mot. La solidarité devait d'abord figurer dans ce traité, et

il n'est pas inutile peut-être d'indiquer brièvement pourquoi j'y ai renoncé, dès lors qu'il fallait choisir (je ne voulais faire qu'un *petit* traité), et pourquoi surtout la justice et la générosité m'ont paru pouvoir avantageusement la remplacer.

Qu'est-ce que la solidarité ? C'est un état de fait avant d'être un devoir ; puis un état d'âme (que l'on ressent ou non) avant d'être une vertu ou plutôt une valeur. L'état de fait est bien indiqué par l'étymologie : être solidaire, c'est appartenir à un ensemble *in solido*, comme on disait en latin, c'est-à-dire « pour le tout »^[3]. Ainsi des débiteurs seront dits solidaires, dans le langage juridique, si chacun peut et doit répondre de la totalité de la somme qu'ils ont collectivement empruntée. Cela n'est pas sans rapport avec la *solidité*, d'où vient le mot : un corps solide, c'est un corps où toutes les parties se tiennent (où les molécules, pourrait-on dire aussi bien, sont davantage *solidaires* que dans les états liquides ou gazeux), de telle sorte que tout ce qui arrive à l'une arrive aussi à l'autre ou se répercute sur elle. Bref, la solidarité est d'abord le fait d'une cohésion, d'une interdépendance, d'une communauté d'intérêts ou de destin. Etre solidaires, en ce sens, c'est appartenir à un même ensemble, et partager en conséquence — qu'on le veuille ou pas, qu'on le sache ou pas — une même histoire. Solidarité objective, dira-t-on : c'est ce qui distingue le galet des grains de sable, et une société d'une multitude.

Comme état d'âme, la solidarité n'est que le sentiment ou l'affirmation de cette interdépendance. Solidarité subjective : « Ouvriers, étudiants, même combat », disions-nous en 1968, ou bien « Nous sommes tous des Juifs allemands », autrement dit la victoire des uns sera la victoire des autres, ou réciproquement, et ce que l'on fait à tel ou tel d'entre nous, fût-il différent (parce qu'il est juif, parce qu'il est allemand...), on nous le fait à tous. Il va de soi que je n'ai rien contre ces sentiments, qui sont nobles. Mais sont-ce pour autant des vertus ? Ou si vertu il y a, est-ce bien de solidarité qu'il s'agit ? Les patrons ou les CRS, en Mai 1968, n'étaient pas moins solidaires entre eux (et sans doute ils l'étaient davantage) qu'ouvriers et étudiants ne pouvaient l'être, et si cela ne condamne ni les uns ni les autres, cela rend la moralité de l'ensemble quelque peu douteuse ou suspecte. Il est rare que vertu soit si bien partagée... Au reste, si la solidarité est communauté d'intérêts (solidarité objective) et prise de conscience de cette communauté (solidarité subjective), elle ne vaut, moralement, que ce que valent les intérêts, qui ne valent guère. De deux choses l'une, en effet : ou bien cette communauté est réelle, effective, et alors, défendant autrui, je ne fais que me défendre moi-même (ce qui certes n'est en rien blâmable, mais qui relève trop de l'égoïsme pour relever de la morale) ; ou bien cette communauté est illusoire, formelle ou idéale, et alors, si je me bats pour autrui, ce n'est plus de solidarité qu'il s'agit (puisque mon intérêt n'est pas en jeu), mais bien de justice (si autrui est opprimé, lésé, spolié...) ou de

générosité (s'il ne l'est pas, mais simplement malheureux ou faible). Bref, la solidarité est trop intéressée ou trop illusoire pour être une vertu. Ce n'est qu'égoïsme bien compris ou générosité méconnue. Cela ne l'empêche pas d'être une valeur, mais qui vaut surtout en tant qu'elle échappe au rétrécissement du moi, à l'égoïsme étroit ou borné, disons au solipsisme éthique. C'est l'absence d'un défaut plutôt qu'une qualité. J'en veux pour preuve que la langue résiste, malgré l'abus qu'en font les politiques, à toute tentative de moraliser ou d'absolutiser la solidarité. Si je dis de quelqu'un : « Il est juste, il est généreux, il est courageux, il est tolérant, il est sincère et doux... », chacun comprend que j'énonce ses vertus, qui en font un homme moralement estimable, voire admirable. Si j'ajoute : « Il est solidaire », chacun, devant cet usage intransitif, reste surpris, et me demandera vraisemblablement : « Solidaire... de qui ? »

L'abus qu'on fait du mot, aujourd'hui, me paraît indiquer surtout l'incapacité où nous sommes, bien souvent, d'utiliser ceux qui conviendraient, qui nous font peur. *Solidarité*, remarquent les lexicographes, est devenu « dans le vocabulaire sociopolitique un substitut prudent à *égalité* »^[4], comme, ajouterais-je, à *justice* ou *générosité*. Mais qu'importe cette prudence, qui n'est que timidité et mauvaise foi ? Croit-on, parce qu'on supprimera ces mots, qu'il deviendra plus acceptable de manquer de cela — les vertus — qu'ils désignent ? S'imagine-t-on qu'une communauté d'intérêts puisse en tenir lieu ? Triste époque, qui supprime les grands mots pour ne plus voir sa propre petitesse !

S'agissant d'un traité des vertus, et non d'un dictionnaire des idées reçues, j'ai donc laissé la solidarité à l'univers qui est le sien, celui des intérêts convergents ou opposés, des différents corporatismes, fussent-ils planétaires, des *lobbyings* de toutes sortes, fussent-ils légitimes. Que nous soyons tous solidaires, c'est-à-dire tous interdépendants, je n'en crois rien. En quoi votre mort me fait-elle moins vivant ? En quoi votre pauvreté me fait-elle moins riche ? Non seulement la misère du Tiers Monde ne nuit pas à la richesse de l'Occident, mais celle-ci n'est possible, directement ou indirectement, qu'à la condition de celle-là, qu'elle exploite ou entraîne. Et que nous habitions tous, en effet, la même Terre, que nous soyons donc, ce qui n'est pas niable, écologiquement solidaires, n'empêche pas que nous soyons aussi, et davantage, économiquement concurrents. Ne nous racontons pas d'histoires. Ce n'est pas de solidarité que l'Afrique ou l'Amérique du Sud ont besoin : c'est de justice et c'est de générosité ! Quant à penser que ceux qui ont du travail, dans nos pays, seraient solidaires de ceux qui n'en ont pas, il suffit de regarder ce que font concrètement les syndicats, dans chaque branche, pour constater que la défense des intérêts ne vaut, en effet, que pour les intérêts *communs*, et qu'aucune solidarité objective (ni donc subjective, puisque celle-ci ne

se distingue de la générosité que par celle-là) ne suffira évidemment à régler le problème du chômage, ni même à entreprendre sérieusement de le résoudre. A nouveau, ce n'est pas de solidarité qu'il s'agit (il se pourrait que chômeurs et salariés aient des intérêts divergents, voire opposés), mais de justice et de générosité. Du moins à prendre le problème, comme il convient dans ce petit livre, par son aspect moral ou éthique. C'est peu dire que cet aspect n'est pas tout : ni la politique ni l'économie ne sauraient s'y réduire, ni même absolument s'y soumettre. Mais qu'il ne soit pas tout ne veut pas dire qu'il ne soit rien. La morale ne compte qu'autant que nous le voulons. C'est pourquoi elle compte peu, et un peu.

Mais revenons à la générosité. Que la solidarité puisse la motiver, la susciter, la renforcer, sans doute. Mais elle n'est vraiment généreuse qu'à la condition d'aller au-delà de l'intérêt, même bien compris et même partagé — qu'à la condition, donc, d'aller au-delà de la solidarité ! Si vraiment il était de mon intérêt d'aider, par exemple, les enfants du Tiers Monde, je n'aurais pas besoin pour le faire d'être généreux. Il me suffirait d'être lucide et prudent. « Combattre la faim pour sauver la paix », disait un mouvement catholique dans les années soixante. Cela choquait notre jeunesse et notre générosité, qui trouvaient ce marchandage sordide. Avions-nous tort ? Je ne sais. Toujours est-il que si tel était en effet notre intérêt, nous le ferions, sauf à être idiots, sans avoir besoin pour cela d'être généreux, et donc nous le *ferions* en effet ! Que nous ne le fassions pas, ou si peu, suffit à prouver que tel n'est pas à nos yeux notre intérêt véritable, que nous sommes donc hypocrites quand nous prétendons le contraire, en quoi rien ne prouve que ce soient nos yeux qui soient mauvais, ni la lucidité qui nous manque. C'est le cœur qui est mauvais, puisqu'il est égoïste ; c'est la générosité, plus encore que la lucidité, qui fait défaut.

Sans vouloir tout réduire à une question d'argent, puisqu'on peut donner autre chose, n'omettons pas pourtant ce fait que l'argent a le mérite, il sert même à cela, d'être quantifiable. Aussi autorise-t-il, par exemple, cette question : quel pourcentage de tes revenus consacres-tu à aider de plus pauvres ou de plus malheureux que toi ? Il faut laisser de côté les impôts, puisqu'ils ne sont pas volontaires ; et la famille ou les amis très proches, puisque l'amour, bien davantage que la générosité, suffit à expliquer ce que nous faisons pour eux sans cesser pour autant (puisque leur bonheur est notre bonheur) de le faire aussi pour nous... Je simplifie un peu, et trop. S'agissant des impôts, par exemple, ce peut être un acte de générosité, quand on fait partie des classes moyennes ou aisées, que de voter pour un parti politique qui a annoncé sa ferme intention de les augmenter. Mais la chose est si rare que cette générosité-là n'a que bien peu l'occasion de se manifester ; et les partis, qui ne savent guère annoncer qu'une diminution des impôts, montrent par là le crédit qu'ils accordent à notre générosité ! On me juge pessimiste ; mais

qui ne voit que les hommes politiques le sont davantage, quoi qu'ils disent, et pour de très solides raisons ? Quant à la famille ou aux amis intimes, il en va un peu de même. C'est simplifier à l'excès que de ne vouloir y voir aucune générosité possible ou nécessaire. Quand bien même le bonheur de mes enfants fait le mien, ou le conditionne, il n'en arrive pas moins que leurs désirs s'opposent aux miens, leurs jeux à mon travail, leur enthousiasme à ma fatigue... Autant d'occasions de faire, ou pas, preuve de générosité à leur égard ! Mais tel n'est pas ici mon propos. Je ne voulais que poser la question d'argent dans sa plus grande netteté, et pour cela globaliser, il faut bien, les budgets familiaux. Donc, nous y revoilà : quel pourcentage de vos revenus familiaux consacrez-vous à des dépenses qu'on puisse appeler de générosité, autrement dit à un autre bonheur que le vôtre ou celui de vos intimes ? Chacun répondra, pour son compte. Mon idée est que nous serons presque tous en dessous de 10 %, et même bien souvent, faites le calcul, en dessous de 1 %... J'entends bien que l'argent n'est pas tout. Mais par quel miracle serions-nous davantage généreux dans les domaines non financiers ou non quantifiables ? Pourquoi aurions-nous le cœur plus ouvert que le porte-monnaie ? L'inverse est plus vraisemblable. Comment savoir si le peu que nous donnons, c'est générosité, vraiment, ou bien si c'est le prix de notre confort moral, le petit prix de notre petite bonne conscience ? Bref, la générosité n'est une vertu si grande, et si vantée, que parce qu'elle est très faible, en chacun, que parce que l'égoïsme est le plus fort, toujours, que parce que la générosité ne brille, le plus souvent, que par son absence... « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure », disait Pascal^[5]. C'est qu'il n'est empli, presque toujours, que de soi.

Mais faut-il distinguer, comme je le fais, voire opposer, l'amour et la générosité ? « Certes, la générosité peut n'être pas aimante, reconnaît Jankélévitch, mais l'amour, lui, est presque nécessairement généreux, du moins par rapport à l'aimé et dans le temps qu'il aime. »^[6] Sans se réduire à l'amour, la générosité tendrait donc, « en sa plus extrême cime », à se confondre avec lui : « Car si l'on peut donner sans aimer, il est pour ainsi dire impossible d'aimer sans donner. »^[7] Soit. Mais est-ce amour, alors, ou générosité ? C'est une question de définition, et je ne me battraï pas sur les mots. Pourtant l'idée de me sentir généreux vis-à-vis de mes enfants, ou même de devoir l'être, ne m'est jamais venue. Trop d'amour ici, et trop d'angoisse, pour être dupe. Ce que tu fais pour eux tu le fais pour toi, aussi bien. En quoi as-tu besoin pour cela de vertu ? L'amour suffit, et quel amour ! Comment se fait-il que j'aime tellement mes enfants, et si peu ceux des autres ? C'est que mes enfants sont *miens*, justement, et que je m'aime à travers eux... Générosité ? Guère : ce n'est qu'égoïsme dilaté, transitif, familial. Quant à l'autre amour, celui qui serait libéré de l'ego, celui des saints ou des bienheureux, je ne suis pas sûr non plus que la générosité nous apprenne beaucoup sur lui, ni lui sur elle. N'en va-t-il pas de la

générosité comme de la justice ? L'amour ne les dépasse-t-il pas l'une et l'autre, bien davantage qu'il n'y est soumis ? Donner, quand on aime, est-ce faire preuve de générosité ou d'amour ? Même les amants ne s'y trompent pas. Une femme entretenue peut parler de la générosité de ses clients ou protecteurs. Mais une femme aimée ? Mais une femme aimante ? Quant aux saints... Le Christ était-il généreux ? Est-ce là le mot qui convient ? J'en doute fort, et d'ailleurs j'enregistre que cette vertu n'est guère évoquée dans la tradition chrétienne, par exemple chez saint Augustin ou saint Thomas, pas plus qu'elle ne l'était, notons-le en passant, chez les Grecs ou les Latins. Peut-être est-ce seulement une question de vocabulaire ? Le mot de *generositas* existait bien, en latin, mais pour désigner plutôt l'excellence d'une lignée (*gens*) ou d'un tempérament. Il pouvait pourtant, comme parfois chez Cicéron, traduire la *mégaloψυχία* des Grecs (la grandeur d'âme), plus simplement que le pompeux *magnanimitas* qui en est le décalque savant. Cela sera surtout vrai en français : *magnanimité* n'est guère sorti des écoles, et c'est *générosité* sans doute qui dit le mieux ce que la grandeur peut avoir de proprement moral, et en quoi, en effet, elle est alors une vertu. Ainsi chez Corneille ou, nous y reviendrons, chez Descartes. Dans le langage contemporain, toutefois, la grandeur compte moins que le don, ou elle n'est généreuse que par sa facilité à donner. La générosité apparaît alors à la croisée de deux vertus grecques, qui sont la *magnanimité* et la *libéralité* : le magnanime n'est ni vaniteux ni bas, le libéral n'est ni avare ni prodigue^[8], aussi sont-ils généreux toujours, quand ils ne font qu'un.

Mais cela n'est pas encore l'amour, et n'en tient pas lieu.

La générosité est la vertu du don, disais-je. Don d'argent (par quoi elle touche à la libéralité), don de soi (par quoi elle touche à la magnanimité, voire au sacrifice). Mais on ne peut donner que ce qu'on possède, et à condition seulement de n'en être pas possédé. La générosité est en cela indissociable d'une forme de liberté ou de maîtrise de soi, qui sera, chez Descartes, l'essentiel de son contenu. De quoi s'agit-il ? D'une passion et, tout à la fois, d'une vertu. La définition en est donnée dans un article fameux du *Traité des passions*, qu'il faut citer en entier :

« Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les

La rédaction est quelque peu laborieuse, mais le sens est clair. La générosité est à la fois conscience de sa propre liberté (ou de soi-même comme libre et responsable), et ferme résolution d'en bien user. Conscience et confiance, donc : conscience d'être libre, confiance en l'usage qu'on en fera. C'est pourquoi la générosité produit l'estime de soi, qui en est plutôt (cela distingue la générosité cartésienne de la magnanimité aristotélicienne) la conséquence que le principe. Le principe, c'est la volonté et elle seule : être généreux, c'est se savoir libre de bien agir, et se vouloir tel. Volonté toujours nécessaire, pour Descartes, et toujours suffisante si elle est effective. L'homme généreux n'est pas prisonnier de ses affects, ni de soi : maître de lui, au contraire, et pour cela sans excuses et n'en cherchant pas. La volonté lui suffit. La vertu lui suffit. En quoi cela rejoint la générosité au sens ordinaire du terme, c'est ce qu'explique l'article 156 : « Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux [serviables] envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie... » [10] La générosité est le contraire de l'égoïsme, comme la magnanimité l'est de la petitesse. Ces deux vertus n'en font qu'une [11], comme ces deux défauts. Quoi de plus étriqué que le moi ? Quoi de plus sordide que l'égoïsme ? Être généreux, c'est être libéré de soi, de ses petites lâchetés, de ses petites possessions, de ses petites colères, de ses petites jalousies... Descartes voyait là non seulement le principe de toute vertu, mais le souverain bien, pour chacun, lequel ne consiste, disait-il, « qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit » [12]. Bonheur généreux, qui réconcilie, disait-il encore, « les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens », à savoir celle des épicuriens (pour lesquels le souverain bien est le plaisir) et celle des stoïciens (pour lesquels c'est la vertu) [13]. Le Jardin et le Portique, grâce à la générosité, se rejoignent enfin. Quelle vertu plus agréable, quel plaisir plus vertueux, que de jouir de sa propre et excellente volonté ? Où l'on retrouve la grandeur d'âme : être généreux c'est être libre, et c'est la seule grandeur en vérité.

Quant à savoir ce qu'il en est de cette liberté, c'est une autre question, métaphysique plutôt que morale, dont la générosité ne dépend guère. Combien d'avares ont cru au libre arbitre ? Combien de héros n'y crurent pas ? Être généreux, c'est être capable de vouloir, explique Descartes, et donc de donner, en effet, quand tant d'autres ne savent que désirer, que demander, que prendre...

Volonté libre ? Sans doute, puisqu'elle veut ce qu'elle veut ! Quant à savoir si elle aurait pu vouloir autre chose, et même si cette question a un sens (comment pourrait-on vouloir autre chose que ce qu'on veut ?), c'est un problème dont j'ai suffisamment traité ailleurs^[14], et qui n'a pas sa place dans un traité des vertus. Qu'une volonté soit ou ne soit pas déterminée, qu'elle soit nécessaire ou contingente (qu'elle soit libre au sens d'Epictète ou au sens de Descartes), elle n'en est pas moins confrontée aux petitesesses du moi, et seule capable, hors la grâce ou l'amour, d'en triompher. La générosité est ce triomphe, quand la volonté en est cause.

On pourrait préférer, bien sûr, que l'amour suffise. Mais s'il suffisait, aurions-nous besoin d'être généreux ? L'amour n'est guère en notre pouvoir, ni ne peut l'être. Qui choisit d'aimer ? Que peut la volonté sur un sentiment ? L'amour ne se commande pas^[15] ; la générosité, si : il suffit de vouloir. L'amour ne dépend pas de nous, c'est le plus grand mystère, par quoi il échappe aux vertus, par quoi il est une grâce, et la seule. La générosité en dépend, par quoi elle est une vertu, par quoi elle se distingue de l'amour, y compris dans ce geste du don par lequel pourtant elle lui ressemble.

Etre généreux, ce serait donc donner sans aimer ? Oui, s'il est vrai que l'amour donne sans avoir besoin pour cela d'être généreux ! Quelle mère se sent généreuse de nourrir ses enfants ? Quel père, de les couvrir de cadeaux ? Ils se sentiraient plutôt égoïstes de tant faire pour leurs enfants (par amour ? oui, mais l'amour n'excuse pas tout), et si peu pour ceux des autres, fussent-ils infiniment plus malheureux ou plus démunis que les leurs... Donner, quand on aime, est à la portée de n'importe qui. Ce n'est pas vertu : c'est grâce irradiante, c'est trop-plein d'existence ou de joie, c'est effusion heureuse, c'est facilité débordante. Est-ce donner, même, puisque l'on ne perd rien ? La communauté de l'amour rend toutes choses communes : comment pourrait-on y faire preuve de générosité ? De vrais amis, remarquait Montaigne, « ne se peuvent ni prêter ni donner rien », tout étant « commun entre eux », de même que les lois, disait-il, « défendent les donations entre le mari et la femme, voulant inférer par là que tout doit être à chacun d'eux, et qu'ils n'ont rien à diviser et partir [partager] ensemble »^[16]. Comment feraient-ils preuve entre eux de générosité ? Que les lois aient changé, je le sais et je m'en réjouis, puisque les couples si souvent doivent survivre à l'amour, ou les individus aux couples. Mais l'amour a-t-il changé aussi à ce point, et l'amitié, que nous ayons besoin de générosité toujours ? « L'union de tels amis étant véritablement parfaite, écrivait encore Montaigne, elle leur fait perdre le sentiment de tels devoirs, et haïr et chasser d'entre eux ces mots de division et de différence : bienfait, obligation, reconnaissance, prière, remerciements, et leurs pareils^[17]... » Qui ne voit que la générosité en fait partie, et qu'une amitié véritable n'en a que faire ? Que pourrais-

15

16

je lui donner, puisque tout ce qui est à moi est à lui ? On m'objectera, et l'on aura raison, que cela ne vaut que pour les amitiés parfaites, comme a vécu Montaigne, semble-t-il, et qu'elles sont si rares... Mais c'est me donner raison, au moins sur l'essentiel : nous n'avons besoin de générosité que faute d'amour, et c'est pourquoi, presque toujours, nous en avons besoin.

La générosité, comme la plupart des vertus, obéit à sa façon au commandement évangélique. Aimer son prochain comme soi-même ? Si nous le pouvions, à quoi bon la générosité ? Nous n'en aurions pas plus besoin qu'avec nous-mêmes justement (qui n'en avons besoin qu'autant, parfois, que nous n'arrivons même plus à nous aimer). Et à quoi bon nous le commander, si nous ne le pouvons pas ? On ne peut ordonner qu'une action. Il s'agit donc non d'aimer, mais d'agir *comme si* nous aimions^[18] : avec notre prochain comme avec nos proches, avec un inconnu comme avec nous-mêmes. Non, certes, s'agissant des passions ou de l'affectivité singulière, qui ne sont pas transférables. Mais s'agissant des actions, qui le sont. Par exemple, si tu aimais cet étranger qui souffre ou qui a faim, resterais-tu ainsi sans rien faire pour l'aider ? Si tu aimais ce misérable, lui refuserais-tu le secours qu'il te demande ? Si tu l'aimais *comme toi même*, que ferais-tu ? La réponse, qui est d'une simplicité cruelle et folle, est la réponse morale, et ce qu'exige — ou ce qu'exigerait — la vertu. L'amour n'a pas besoin de générosité, mais lui seul hélas peut s'en passer sans égoïsme et sans faute.

Nous aimons l'amour, et nous ne savons pas aimer : la morale naît de cet amour et de cette impuissance. Il y a là une imitation des affections, comme pourrait dire Spinoza^[19], mais où chacun imite surtout celles qui lui manquent... Comme la politesse est un semblant de vertu (être poli, c'est se conduire comme si l'on était vertueux)^[20], toute vertu sans doute — en tout cas toute vertu morale — est un semblant d'amour : être vertueux, c'est agir comme si l'on aimait. Faute d'être vertueux nous faisons semblant, et c'est ce qu'on appelle la politesse. Faute de savoir aimer nous faisons semblant, et c'est ce qu'on appelle la morale. Et les enfants imitent leurs parents, qui imitent les leurs... Le monde est un théâtre, la vie est une comédie, où tous les rôles pourtant ne se valent pas, ni tous les acteurs. Sagesse de Shakespeare : la morale est une comédie peut-être, mais point de bonne comédie sans morale. Quoi de plus sérieux, quoi de plus réel, que de rire ou de pleurer ? Nous faisons semblant, mais ce n'est pas un jeu : les règles même que nous respectons nous constituent, pour le meilleur et pour le pire, bien davantage qu'elles ne nous divertissent. Nous jouons un rôle, si l'on veut, mais c'est le nôtre : c'est notre vie, c'est notre histoire. Rien là d'arbitraire ou de contingent. Notre corps nous y porte, par le désir ; notre enfance nous y mène, par l'amour et la loi. Car le désir veut prendre d'abord. Car l'amour veut consommer d'abord, dévorer

d'abord, posséder d'abord. Mais la loi l'interdit. Mais l'amour l'interdit, qui donne et qui protège. Freud est moins loin qu'il ne le croyait lui-même, peut-être, d'une certaine inspiration évangélique. Nous avons tété l'amour en même temps que le lait, juste assez pour savoir que lui seul pouvait nous combler (que « sans amour, on n'est rien du tout », comme dit la chanson), et qu'il ne cesserait dès lors, et à jamais, de nous manquer... De là ces vertus parfois, même approximatives, même faibles, qui sont l'hommage que nous rendons à l'amour, quand il n'est pas là, et l'indice qu'il continue de valoir, comme exigence, là même où il fait défaut, qu'il règne, si l'on veut, là où il ne gouverne pas — qu'il commande encore (c'est ce qu'on appelle une valeur), même en son absence !

L'amour nous manque, disais-je, et c'est là, bien souvent, la plus sûre expérience que nous en ayons.

19

Nous avons fait de ce manque une force, ou plusieurs, et c'est ce qu'on appelle les vertus.

20

Cela vaut par exemple, et spécialement, pour la générosité. Elle naît, comme exigence, là où l'amour fait défaut, certes, mais point totalement, puisque nous aimons du moins l'amour (« *nondum amabam et amare amabam* »^[21] : nous en sommes toujours là), suffisamment en tout cas pour qu'il continue de valoir, comme modèle ou comme commandement, là où, comme sentiment, il échoue à triompher ou à s'épanouir. Et puisque l'on donnerait, si l'on aimait, la générosité nous invite, faute d'amour, à donner à ceux-là même que nous n'aimons pas, et d'autant plus qu'ils en ont davantage besoin ou que nous sommes mieux placés pour les aider. Oui : là où l'amour ne peut nous guider, puisqu'il fait défaut, que l'urgence et la proximité le fassent ! C'est ce qu'on appelle à tort la charité (puisque la charité véritable est amour, et la fausse, condescendance ou compassion), et qu'il faut appeler générosité, puisqu'elle dépend en effet de nous, de nous seuls, puisqu'elle est libre en ce sens, puisqu'elle est — contre l'esclavage des instincts, des possessions et des peurs — la liberté même, en esprit et en acte !

21

L'amour vaudrait mieux, bien sûr, et c'est pourquoi la morale n'est pas tout, ni même l'essentiel. Mais la générosité vaut mieux pourtant que l'égoïsme, et la morale que la veulerie.

22

Non, certes, que la générosité soit le contraire de l'égoïsme, si l'on entend par là qu'elle lui échapperait totalement. Comment serait-ce possible ? Pourquoi serait-ce nécessaire ? « Comme la raison ne demande rien qui soit contre la nature, écrit Spinoza, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de

23

conserver son être, autant qu'il est en lui. » [22] On ne sort pas du principe de plaisir, puisqu'on ne sort pas de la réalité. Mais cela ne veut pas dire que tous les plaisirs se valent. La joie décide. L'amour décide [23]. Qu'est-ce alors que la générosité ? « Un désir, répond Spinoza, par lequel un individu, à partir du seul commandement de la raison, s'efforce d'assister les autres hommes et d'établir entre eux et lui un lien d'amitié. » [24] La générosité est en cela, avec la fermeté ou le courage (*animositas*), l'une des deux occurrences de la force d'âme : « Les actions qui visent seulement l'utilité de l'agent, je les rapporte à la fermeté, explique Spinoza, et celles qui visent également l'utilité d'autrui, à la générosité. » [25] Il y a donc utilité dans les deux cas, et, dans les deux cas, utilité du sujet lui-même. On ne sort pas de l'ego, ou l'on n'en sort qu'à la condition d'assumer d'abord son exigence propre, qui est de persévérer dans son être, le plus possible, le mieux possible, autrement dit « d'agir et de vivre » [26]. Que ce ne soit pas toujours réalisable, qu'il faille parfois mourir, et même qu'il le faille nécessairement, puisque l'univers est le plus fort, c'est ce que chacun sait et que Spinoza ne dément pas. Mais celui qui préfère mourir plutôt que trahir, mourir plutôt que renoncer, mourir plutôt qu'abandonner, c'est son être encore qu'il affirme, c'est sa puissance vitale — son *conatus* — qu'il oppose à la mort ou à l'ignominie, et victorieusement tant qu'il vit, et utilement, tant qu'il combat ou résiste. Que la vertu soit affirmation de soi et recherche de l'utile propre, Spinoza ne cesse de le répéter [27] ; mais aussi que le Christ, même sur la croix, en est le meilleur exemple [28]. L'utile propre n'est pas le plus grand confort, ni toujours la vie la plus longue : c'est la vie la plus libre, c'est la vie la plus vraie. Il ne s'agit pas de vivre toujours, puisqu'on ne peut, mais de vivre bien. Et comment, sans courage et sans générosité ?

On aura remarqué que la générosité est définie comme désir, non comme joie, ce qui suffit à la distinguer de l'amour ou, comme dit aussi Spinoza, de la charité. Que la joie puisse naître par surcroît, et même qu'elle soit expressément visée, c'est assez clair puisque l'amitié (à quoi tend la générosité) n'est autre chose qu'une joie partagée. Mais précisément, la joie ou l'amour peuvent *naître* de la générosité, non s'y réduire ou se confondre avec elle. Pour faire du bien à celui qu'on aime, on n'a pas besoin du « commandement de la raison », ni, donc, de la générosité : l'amour suffit, la joie suffit [29] ! Mais quand l'amour fait défaut, quand la joie fait défaut ou est trop faible (et quand bien même la compassion n'interviendrait pas, qui nous rend bienveillants) [30], la raison subsiste, qui nous apprend — elle qui n'a pas d'ego et nous libère pour cela de l'égoïsme — que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » [31], que toute haine est mauvaise [32], enfin que « quiconque est conduit par la raison désire pour les autres ce qu'il désire pour lui-même » [33]. C'est où l'utilité de l'agent rencontre celle d'autrui, et où le désir se fait généreux : il s'agit de combattre la haine, la colère, le mépris ou l'envie — qui ne sont que tristesses et

causes de tristesses — par l’amour, quand il est là, ou par la générosité, quand il n’y est pas^[34]. Il se peut qu’ici (s’agissant de la distinction entre l’amour et la générosité) je force un peu le texte, qui est équivoque^[35]. Mais point son esprit, qui est clair : « la haine doit être vaincue par l’amour »^[36], la tristesse par la joie, et c’est la fonction de la générosité — comme désir, comme vertu — que d’y tendre ou de s’y efforcer. La générosité est désir d’amour, désir de joie et de partage, et joie elle-même puisque le généreux se réjouit de ce désir et aime au moins en lui cet amour de l’amour. On se souvient de la forte définition de Spinoza : « L’amour est une joie qu’accompagne l’idée d’une cause extérieure. »^[37] Aimer l’amour, en conséquence, c’est se réjouir à l’idée que l’amour existe, ou qu’il existera^[38] ; mais c’est aussi s’efforcer de le faire advenir^[39], et c’est la générosité même : être généreux, dirais-je volontiers, c’est s’efforcer d’aimer, et agir en conséquence. La générosité s’oppose ainsi à la haine (et au mépris, et à l’envie, et à la colère, sans doute aussi à l’indifférence...), tout comme le courage s’oppose à la crainte, ou, en général, comme la fermeté d’âme s’oppose à l’impuissance et la liberté à l’esclavage^[40]. Ce n’est pas encore le salut, puisque cela ne nous donne ni la béatitude ni l’éternité ; mais ces vertus n’en sont pas moins pour nous « les premières des choses »^[41]. Elles relèvent de ce que Spinoza appelle « une conduite droite de la vie »^[42], des « règles de vie »^[43], des « préceptes de la raison »^[44], ou, simplement, « la moralité »^[45]. Car il n’est pas vrai qu’il faille vivre par-delà le bien et le mal, puisqu’on ne peut^[46]. Ni, pourtant, que la morale des tristes ou des censeurs puisse nous convenir^[47]. Ce qui se joue ici, c’est une morale de la générosité^[48], qui mène à une éthique de l’amour. « Bien faire et se tenir en joie », disait Spinoza^[49] : l’amour est le but ; la générosité, le chemin.

La générosité, disait Hume, si elle était absolue et universelle, nous dispenserait de la justice^[50] ; et l’on a vu que cela pouvait en effet se concevoir. Il est clair en revanche que la justice, même accomplie, ne saurait nous dispenser de la générosité : aussi cette dernière est-elle socialement moins nécessaire, et humainement, me semble-t-il, plus précieuse.

A quoi bon ces comparaisons, demandera-t-on, puisque nous sommes si peu capables et de l’une et de l’autre ? C’est que ce *peu* malgré tout n’est pas rien, qui nous fait sensibles à sa petitesse et désireux, parfois, de l’augmenter... Quelle vertu qui ne soit d’abord, même petitement, un désir de vertu ?

Quant à savoir si la générosité résulte d’un sentiment naturel et premier, comme le voulait Hume, ou bien d’un processus d’élaboration du désir et de l’amour de soi (spécialement par l’imitation des affects et la sublimation des pulsions), comme ont pu le penser Spinoza ou Freud^[51], c’est aux anthropologues d’en décider, et cela, moralement, n’importe guère. C’est se tromper sur les vertus que de fonder leur

valeur sur leur origine, comme de vouloir, au nom de cette origine, les invalider. Qu'elles viennent toutes de l'animalité, et donc du plus bas (du moins de ce qui nous paraît tel : il est clair que la matière et le vide, d'où tout vient, y compris l'animalité, n'ont ni haut ni bas nulle part), j'en suis personnellement persuadé. Mais c'est dire aussi qu'elles nous élèvent, et c'est pourquoi le contraire de toute vertu, sans doute, est une forme de bassesse.

La générosité nous élève *vers les autres*, pourrait-on dire, et vers nous-mêmes en tant que libérés de notre petit moi. Celui qui ne serait pas du tout généreux, la langue nous avertit qu'il serait bas, lâche, mesquin, vil, avare, cupide, égoïste, sordide... Et nous le sommes tous, mais toutefois pas toujours ni complètement : la générosité est ce qui nous en sépare ou, parfois, nous en libère.

Remarquons pour finir que la générosité, comme toutes les vertus, est plurielle, dans son contenu comme dans les noms qu'on lui prête ou qui servent à la désigner. Jointe au courage, elle peut être héroïsme. Jointe à la justice, elle se fait équité. Jointe à la compassion, elle devient bienveillance. Jointe à la miséricorde, la voilà indulgence. Mais son plus beau nom est son secret, que chacun connaît : jointe à la douceur, elle s'appelle la bonté.

-
- [1] Cf *supra*, chap. 6, p. 98
- [2] *Maximes et pensées*, chap. 2, § 160 (G.-F., 1968, p. 82).
- [3] *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. d'A. Rey, Dictionnaires Le Robert, 1992, article « Solidaire ».
- [4] *Ibid.*
- [5] *Pensées*, 139-143 (éd. Lafuma, Seuil, 1963).
- [6] *Traité des vertus*, II, 2, chap. 6, rééd. Champs-Flammarion, 1986, p. 314.
- [7] *Ibid.*, p. 327.
- [8] Voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 1-3, 1119 b 22 - 1122 a 16 (sur la libéralité), et 7-9, 1123 a 34 - 1125 a 33 (sur la magnanimité). Voir aussi l'*Ethique à Eudème*, III, 4 et 5, ainsi que la *Grande Morale*, I, 23-25.
- [9] *Les passions de l'âme*, III, art. 153 (« En quoi consiste la générosité »). Sur la double nature, passionnelle et vertueuse, de la générosité, voir l'art. 161.
- o] *Ibid.*, art. 156. Voir aussi l'art. 187 (« c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun... »).
- [1] *Ibid.*, art. 161.
- [2] Descartes, *Lettre du 20 novembre 1647, à Christine de Suède* (éd. Alquié, Garnier, 1973, t. 3, p. 746).
- [3] *Ibid.*

- 4] Voir mon *Traite du désespoir et de la béatitude*, t. 2 (PUF, 1988), chap. 4, spécialement p. 67 à 93 et 142 à 149.
- 5] Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, Des mobiles de la raison pure pratique (p. 87 de la trad. Picavet, PUF, 1971), et *infra*, notre chap. 18.
- 6] *Essais*, I, 28 (« De l'amitié »), p. 190 de l'édition de Villey-Saulnier.
- 7] *Ibid.*
- 8] Sur la conception de la morale ici à l'œuvre, voir mon article « Morale ou éthique ? », dans *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994, p. 183 à 205.
- 9] En un autre sens : voir *Ethique*, III, prop. 27, démonstration, scolie et corollaire.
- o] Voir, *supra*, notre chapitre 1.
- 1] « Je n'aimais pas encore, et j'aimais aimer » (saint Augustin, *Confessions*, III, 1).
- 2] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 18.
- 3] *Ethique* III et IV, *passim*. Voir aussi les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*, ainsi que le *Court traité*, II, 5.
- 4] *Ethique*, III, scolie de la prop. 59 (trad. Appuhn, que je modifie légèrement).
- 5] *Ibid.* (trad. Pautrat). Sur la fermeté d'âme chez Spinoza, *ci supra*, chap. 5, p. 70.
- 6] *Ethique*, IV, prop. 21. Voir aussi la prop. 20 et son scolie.
- 7] *Ethique*, IV, prop. 20 à 25 et *passim*.
- 8] Voir par ex. le *Traité théologico-politique*, chap. 1, et les *Lettres 73, 75 et 78, à Oldenburg*. Voir aussi S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, 1965 (p. 190 à 199), et surtout A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971. Rappelons en passant, pour éviter tout malentendu, que Spinoza n'a jamais cru ni à la divinité du Christ ni à sa résurrection (voir par ex. les *Lettres 73 et 78*).
- 9] *Ethique*, III, prop. 19, 21, 25, 28 et 39, avec leurs démonstrations.
- o] Voir *Ethique*, III, scolie de la prop. 22, et prop. 27, scolies et corollaires (spécialement le scolie du corollaire 3), ainsi que la déf. 35 des affects. Voir aussi, *infra*, notre chap. 8.
- 1] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 18.
- 2] *Ethique*, IV, prop. 41 et 45. Voir aussi III, scolies des prop. 11, 13 et 39, ainsi que les définitions 3 et 7 des affects.
- 3] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 18, prop. 37, et scolie de la prop. 73.
- 4] *Ethique*, IV, prop. 46, démonstration et scolie. Voir aussi le coroll. 1 de la prop. 45.
- 5] Le voici : « Qui vit sous la conduite de la raison, s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'amour ou la générosité, la haine, la colère, le mépris, etc., qu'un autre a pour lui » (*Ethique*, IV, prop. 46 ; voir aussi V, scolie de la prop. 10). Que signifie exactement cet « *amure contra, sive generositate compensare* » ? On pourrait croire que le *sive* indique une identité, comme dans l'expression bien connue « *Deus sive Natura* », même si l'on sait que *sive*, en latin, peut désigner aussi une disjonction ou une alternative. De même et à plus forte raison, dans la démonstration, quand Spinoza écrit « *amore contra compensare conabitur, hoc est generositate* », ne faut-il pas comprendre, comme Appuhn et tous les traducteurs, « par

l'amour, *c'est-à-dire* par la générosité » ? Mais *quid* alors de la différence entre ces deux mots ou, plutôt, entre ces deux concepts ? Or, il faut bien qu'il y en ait une, puisque Spinoza, qui n'a guère coutume d'être redondant, utilise les deux et en donne d'ailleurs des définitions expressément différentes (*Ethique*, III, déf. 6 des affects, et scolie de la prop. 59). Quant au *hoc est* de la démonstration (qu'on peut en effet traduire par *c'est-à-dire*), je ne peux le comprendre qu'ainsi : la générosité est identique, non certes à l'amour, mais à *l'effort pour aimer ou pour agir, à défaut, comme si l'on aimait*. C'est d'ailleurs le sens de la définition de la générosité, telle que nous l'avons citée plus haut : non pas une joie ou un amour, rappelons-le, mais « un désir par lequel un individu s'efforce » d'aider son semblable et d'établir avec lui (ce qui suppose qu'elle n'existe pas encore) une relation d'amitié. Bref, et nous retrouvons là la démonstration de la prop. 46, « qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera, face à la haine, etc., d'autrui, de la compenser en retour par l'amour, *c'est-à-dire* [*hoc est*] par la générosité » (trad. Pautrat), non certes que l'amour soit la même chose que la générosité (« dont on verra la définition, rappelle Spinoza, dans le scolie de la prop. 59 de la troisième partie »), mais parce que la générosité est la même chose que cet effort.

- 6] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 73 (qui renvoie aux prop. 37 et 46).
- 7] *Ethique*, III, déf. 6 des affects. Cette cause peut aussi être intérieure, et c'est ce qui définit le contentement de soi (*acquiescentia in se ipso*) : *Ethique*, III, scolies des prop. 30 et 55 (voir aussi la prop. 53), et déf. 25 des affects.
- 8] Puisque « l'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future le même affect de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente » (*Ethique*, III, prop. 18). C'est que, précise la démonstration, « aussi longtemps que l'homme est affecté de l'image d'une chose, il la considérera comme présente, quand bien même [*tametsi*] elle n'existe pas ».
- 9] Puisque « celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir présente et de conserver la chose qu'il aime » (*Ethique*, III, scolie de la prop. 13).
- o] Voir *Ethique*, III, scolie de la prop. 59, et V, scolies des prop. 10 et 42.
- 1] *Ethique*, V, prop. 41.
- 2] *Ethique*, V, scolie de la prop. 10.
- 3] *Ibid.*
- 4] *Ibid.*
- 5] *Ethique*, IV, scolie 1 de la prop. 37, et V, prop. 41. La traduction de *pietas* par *moralité*, sur quoi s'accordent la plupart des traducteurs, est fidèle non seulement à la définition qu'en donne Spinoza, laquelle ne fait aucune référence à la religion ni à un quelconque sentiment de piété (« J'appelle *moralité* le désir de faire du bien qui tire son origine de ce que nous vivons sous la conduite de la raison »), mais aussi au sens latin du mot *pietas*, qui concerne l'accomplissement des devoirs, aussi bien envers les dieux (auquel cas on peut le traduire légitimement par *piété*) qu'envers les hommes (auquel cas il correspond en effet assez bien à notre *moralité*).
- 6] *Ethique*, IV, préface, et scolies des prop. 50 et 58 ; voir aussi, dans la cinquième partie, le scolie de la prop. 10, ainsi que la prop. 41, sa démonstration et son scolie. Sur le rapport Spinoza-Nietzsche, voir mon article « Nietzsche et Spinoza », dans *De Sils-Maria à Jérusalem*, ouvrage collectif sous la dir. de D. Bourel et J. Le Rider, Cerf, 1991, ainsi que les pertinentes remarques de Sylvain Zac, dans *La morale de Spinoza*, PUF, 1972, p. 45 et s.
- 7] *Ethique*, III, préface, et IV, prop. 18 et scolie.
- 8] Pour reprendre une expression d'A. Negri, *L'anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF,

1982, p. 262.

- 9] *Ethique*, IV, scolies des prop. 50 et 73.
- o] Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, III, 1, p. 87 ; voir aussi, *supra*, notre chap. 6, p. 101-102.
- i] Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, V, 2 ; Spinoza, *Ethique*, III, prop. 27 et scolie (sur cette espèce de fonction mimétique, chez Spinoza, voir aussi mon *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, chap. 4, p. 102 à 109) ; Freud, *Malaise dans la civilisation*, et *passim*.