

L'AMOUR COMME ÉMOTION MORALE ? PARTIALITÉ PARENTALE ET ÉGALITÉ DES CHANCES

Roberto Merrill

Presses universitaires de Rennes | « [Raison publique](#) »

2014/2 N° 19 | pages 177 à 197

ISSN 1767-0543

ISBN 9782753534483

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-177.htm>

Pour citer cet article :

Roberto Merrill, « L'amour comme émotion morale ? Partialité parentale et égalité des chances », *Raison publique* 2014/2 (N° 19), p. 177-197.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires de Rennes.

© Presses universitaires de Rennes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'AMOUR COMME ÉMOTION MORALE ? PARTIALITÉ PARENTALE ET ÉGALITÉ DES CHANCES

Roberto MERRILL¹

177

INTRODUCTION²

L'amour parental est un exemple discuté dans la littérature sur le conflit entre la partialité et l'égalité et personne ne semble remettre en question l'idée que les parents ont le droit de traiter leurs propres enfants de manière partielle, même lorsque cela conduit à augmenter les inégalités d'opportunités entre tous les enfants³. Mais jusqu'à quel point les parents peuvent-ils de manière justifiée poursuivre les biens de leur relation avec leurs enfants au lieu d'aider les autres enfants à poursuivre ces biens ? Autrement dit, quelle est la limite raisonnable de la partialité de l'amour parental ? Car s'il est vrai que l'amour des parents envers leurs enfants peut générer des inégalités incompatibles avec la justice, faudrait-il alors chercher à neutraliser ces effets ou bien seulement les mitiger, par exemple en favorisant des programmes d'égalité des chances ?

L'idée que je vais explorer dans cet article est que la réponse à cette question dépend largement d'un verdict sur la nature de l'amour : si l'amour est une émotion partielle, la seconde position sera préférable, alors que si c'est une émotion impartiale dont il s'agit, la première option semblera davantage justifiée. Je vais

1. Roberto Merrill est philosophe, chercheur à l'université de Minho (Portugal).

2. Je voudrais remercier Armel Gaultier, ainsi qu'Anne Muxel et les chercheurs participants à son séminaire au CEVIPOF sur « Politique, affectivité, intimité », ainsi que les chercheurs du séminaire « Vives » de la Chaire Hoover de l'université catholique de Louvain, pour leurs commentaires stimulants.

3. Voir H. Brighouse et A. Swift, « Legitimate parental partiality », *Philosophy and Public Affairs*, n° 37, 2008, p. 43-80.

donc répondre à la question de la limite raisonnable de la partialité de l'amour parental en commençant par examiner le problème des inégalités engendrées par l'amour parental. Je vais ensuite examiner trois théories de l'amour en concurrence. Chacune de ces trois théories implique une position concernant la nature, morale ou non, de l'amour. Ceci me conduira à m'interroger sur les conséquences de notre capacité à distinguer l'amour du favoritisme, s'agissant du débat concernant la légitimité de l'amour parental et de ses conséquences sur l'égalité des chances.

PARTIALITÉ PARENTALE ET ÉGALITÉ DES CHANCES

Les études en sociologie indiquent que l'amour parental est au moins aussi significatif que les ressources matérielles dans la détermination des opportunités de vie des enfants⁴. Dans la littérature sur l'égalité des chances et la partialité parentale, l'amour des parents envers les enfants semble être toujours considéré comme une émotion partiale⁵. L'argument de la partialité parentale est plus ou moins le suivant : nous savons que l'amour parental peut aller à l'encontre d'une juste égalité des chances. Mais puisque l'amour parental est un bien en soi, il faut cependant considérer la partialité parentale comme admissible même si elle va à l'encontre d'une juste égalité des chances.

Quelles relations justifient la partialité de l'amour parental ?

4. Voir K. Arrow, S. Bowles, et S. Durlauf (eds), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000 ; S. Bowles, H. Gintis et M. Osborne-Groves (eds), *Unequal Chances: Family Background and Economic Success*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005 ; A. Lareau, *Unequal Childhoods*, Berkeley, CA, University of California Press, 2003 ; R. Rothstein, *Class and Schools*, Washington, DC, Economic Policy Institute, 2003 ; A. Swift, *How Not to be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*, London, Routledge, 2003.
5. Voir H. Brighouse et A. Swift, *op. cit.* ; D. Estlund, « Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls », *Journal of Political Philosophy*, n° 6, 1998, p. 99-112 ; J. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven, CT, Yale University Press, 1986 ; A. Swift, « Justice, Luck, and the Family: the Intergenerational Transmission of Economic Advantage from a Normative Perspective », dans S. Bowles, H. Gintis et M. Osborne-Groves, (eds), *op. cit.*, p. 265-275 ; V. Munoz-Dardé, « Is the family to Be Abolished Then? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 99, 1999, p. 37-56 ; P. Vallentyne et M. Lipson, « Equal Opportunity and the Family », *Public Affairs Quarterly*, vol. 3, n° 4, 1989, p. 29-47 ; C. Macleod, « Liberal Equality and the Affective Family », dans D. Archard et C. Macleod (eds), *The Moral and Political Status of Children*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 212-230 ; A. Mason, *Leveling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and Its Place in Egalitarian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; S. Segall, « If You're a Luck Egalitarian, How Come You Read Bedtime Stories to Your Children? », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, n° 1, 2011, p. 23-40 ; L. Murphy, « Institutions and the Demands of Justice », *Philosophy and Public Affairs*, n° 27, 1998, p. 251-291 ; T. Nagel, *Égalité et partialité* [1991], Paris, PUF, 1994.

L'amour parental permet la réalisation de biens qui ne peuvent être réalisés autrement. Les enfants ont besoin de relations solides avec des adultes qui leur donneront l'amour nécessaire à ce qu'ils deviennent eux-mêmes des personnes capables de s'aimer elles-mêmes et d'aimer les autres. Toutefois, comme le suggèrent Harry Brighouse et Adam Swift, certaines choses que nous faisons en tant que parents par amour pour nos enfants ne semblent pas faire partie du bien constitutif des relations familiales, comme par exemple mettre nos enfants dans des écoles privées pour optimiser les chances de réussir, investir dans un compte bancaire pour eux, interagir avec eux pour leur apprendre à gérer leur argent⁶. Ces activités vont augmenter l'inégalité des chances mais ne sont pas protégées par les valeurs constitutives de l'amour parental car elles n'en font pas partie.

En revanche, lire des histoires à nos enfants semble un bien constitutif de l'amour parental. Même si lire des histoires provoque des désavantages, c'est une activité permise, car constitutive d'une bonne relation familiale. En pesant dans la balance les principes de justice et le bien constitutif des relations familiales, on peut sacrifier la justice à l'amour.

Si l'activité de lire des histoires pour endormir nos enfants pouvait être substituée par une autre activité provoquant moins d'inégalité des chances et si cette substitution n'impliquait aucune perte des valeurs réalisées par la relation familiale, alors il n'y aurait pas de raisons d'objecter à cette substitution⁷. Brighouse et Swift notent toutefois que certains parents peuvent lire des histoires à leurs enfants pour leur donner plus de chances et certains parents peuvent mettre leurs enfants dans des écoles privées parce que cela est important pour sauvegarder des valeurs familiales qui leur sont essentielles sans toutefois avoir l'intention d'augmenter les inégalités. Autrement dit, toute action d'un parent amoureux de ses enfants peut être interprétée comme constitutive d'un bien familial essentiel. Donc finalement, ce ne sont pas tant certaines activités qui sont constitutives du bien de la relation familiale, mais plutôt les motivations de ces activités.

S'il peut être légitime (même si injuste) car constitutif du bien que représente l'amour parental, de lire des histoires à nos enfants, nous devons toutefois évaluer plusieurs motivations pour le faire. En voici trois possibles :

- (1) vouloir donner un avantage injuste à ses enfants ;
- (2) vouloir favoriser ses enfants sans leur donner des avantages ;
- (3) lire des histoires en raison de la valeur constitutive de ce bien.

6. H. Brighouse et A. Swift, *op. cit.*, p. 58.

7. *Ibid.*, p. 69.

La motivation (1) est incompatible avec la justice mais (2) et (3) sont compatibles⁸. Bien sûr, on ne peut connaître les motivations réelles des parents donc ce n'est pas un critère utile pour mettre en œuvre les politiques publiques. Mais l'objectif n'est pas politique, il est éthique, car si les principes de justice s'appliquent aussi à la conduite personnelle, alors la distinction des motivations est utile pour savoir si nous agissons ou non en accord avec la justice. En effet, comme l'a suggéré Gerald Cohen, il n'y a pas de société véritablement juste si les individus ne sont pas guidés par un *ethos* de justice, car les choix individuels posés dans la vie privée affectent en particulier l'égalité des chances⁹.

Mitiger ou neutraliser les inégalités des chances provoquées par l'amour ?

180 Je ne vais pas ici développer une théorie particulière de l'égalité des chances¹⁰, mais en tant que libéral il est naturel de partager le constat de Rawls, selon lequel même si l'égalité équitable des chances est réalisée, l'existence de la famille mènera inévitablement à des chances inégales entre individus. Rawls se demande alors si réaliser l'égalité des chances impliquerait l'abolition de la famille¹¹. C'est seulement grâce aux autres principes de justice que Rawls évite cette conclusion contre-intuitive. Ainsi, je partage le point de vue selon lequel une société dans laquelle il y a peu d'égalité des chances et beaucoup d'amour parental semble meilleure qu'une société où il y a beaucoup d'égalité des chances et peu d'amour parental. Autrement dit, les parents peuvent de manière légitime favoriser leurs enfants même lorsque cela conduit à plus d'inégalité. Sans doute qu'une prise en charge par l'État de tous les enfants pourrait du moins en théorie, permettre de réaliser une société plus égalitaire¹². Mais l'amour parental constitue un bien intrinsèque dont il serait injuste de priver les enfants (et les parents) au nom de l'égalité des chances. En revanche, je doute que le favoritisme parental soit un bien intrinsèque de la relation entre parents et enfants. Mais il me semble que nous avons les moyens de distinguer l'amour du favoritisme. Par conséquent, le choix n'est pas entre plus ou moins d'amour et plus ou moins d'égalité des

8. Voir sur ce point S. Segall, *op. cit.*, p. 31-32.

9. G. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.

10. Pour une vue d'ensemble, voir R. Arneson, « Equality of opportunity », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002 (<http://plato.stanford.edu/entries/equal-opportunity>), ainsi que P. Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007.

11. J. Rawls, *Théorie de la justice* [1971], traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987, section 46.

12. Voir sur ce point les articles instructifs de V. Munoz-Dardé, *op. cit.*, et de A. Gheaus, « How Much of What Matters Can We Redistribute? Love, Justice, and Luck », *Hypatia*, n° 4, 2009, p. 63-83.

chances, car il se peut que l'amour bien compris ne rentre pas en conflit avec l'égalité des chances.

Cela dit, avant d'essayer de résoudre par une réflexion sur l'amour le conflit entre amour et égalité des chances, acceptons que ce conflit existe tel qu'il est posé par les participants au débat sur la légitimité ou pas de l'amour parental. Dans ce cas, faut-il simplement mitiger (comme le défendent les rawlsiens) ou bien neutraliser (comme le défend l'égalitarisme de la chance) les inégalités provoquées par l'amour? Pour l'égalitarisme de la chance, les inégalités pour lesquelles l'individu n'est pas responsable sont injustes. Or un individu n'est pas responsable des inégalités provoquées par l'amour. Donc ces inégalités sont injustes et doivent être neutralisées et pas seulement mitigées.

Selon un rawlsien comme Andrew Mason neutraliser les inégalités provoquées par la mauvaise chance brute impliquerait que les parents ne doivent pas aimer leurs enfants si cet amour donne des avantages injustes aux enfants¹³. Or ceci montre que l'égalitarisme de la chance est une théorie absurde, car elle implique une théorie de l'égalité des chances qui n'est pas plausible (i.e., la neutralisation des inégalités). Mitiger les inégalités est davantage plausible, par exemple en payant des impôts pour construire des écoles publiques afin d'égaliser les opportunités. Bien sûr, pour le mitigeur, une manière efficace de réagir à cette inégalité des chances provoquée par l'amour parental, est d'investir dans les écoles publiques ainsi que de taxer davantage les parents riches afin de mitiger les effets inégalitaires des richesses matérielles.

De son côté, le neutralisateur peut proposer de neutraliser les désavantages par la voie institutionnelle mais cela est dangereux car autoritaire. Mais pour les égalitaristes de la chance qui défendent la neutralisation des inégalités injustes, les principes de justice doivent informer les conduites personnelles, de même que l'éthos de la société. Pour les neutralisateurs, lire des histoires même avec la bonne motivation, ce n'est jamais juste si cela augmente les inégalités injustes, même si c'est permissible puisque si c'est fait avec la bonne motivation, c'est un bien constitutif. Pour les mitigeurs, lire des histoires n'est jamais injuste (et peu importe la motivation des parents) si nous payons des impôts pour construire des écoles qui vont augmenter l'égalité des chances. Les neutralisateurs me semblent moralement plus cohérents, car les mitigeurs doivent admettre qu'il n'y a rien de moralement incorrect à lire des histoires avec des motivations illégitimes

13. A. Mason, *op. cit.*, p. 99-109 ; A. Mason, « Putting Story Reading to Bed: a Reply to Segall », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, n° 1, 2011, p. 81-88.

(donner un avantage injuste) si les parents payent des impôts pour les écoles¹⁴. Pourtant, la recherche empirique démontre que les richesses affectives sont tout aussi déterminantes dans la réussite des vies des enfants. Si le bien constitutif de l'amour est si important, pourquoi ne pas le distribuer de manière plus juste? La question semble absurde si l'on admet le conflit entre un amour parental et l'exigence impartiale de réaliser l'égalité des chances, en neutralisant toutes les inégalités injustes dont les individus ne sont pas responsables. Mais la question semble moins absurde si l'amour est une émotion morale et donc impartiale, car dans ce cas le conflit apparent entre amour et égalité disparaît. Ainsi, pour répondre à l'objection de Mason, selon laquelle les neutralisateurs défendraient une position absurde car elle implique qu'il faudrait ne pas aimer ses enfants si cela provoque des inégalités injustes, il me semble que nous pouvons donner davantage de cohérence à la position neutraliste si nous considérons l'amour parental comme une émotion impartiale et non pas une émotion partielle. En effet, personne dans ce débat n'explore la possibilité que l'amour soit une émotion morale. Mais lorsque l'on se penche sur la littérature sur l'amour, on s'aperçoit rapidement qu'il n'y a pas de consensus concernant la partialité de l'amour.

En effet, dans la littérature sur la partialité parentale et l'égalité des chances, se soucier que chacun réussisse sa vie est ce que veut dire aimer, car comme le remarquent Harry Brighouse et Adam Swift, même si nous voulons que chacun prospère, nous le voulons plus pour ceux que nous aimons. Il semble naturel de considérer qu'une conception de la partialité qui fait appel aux biens de la relation familiale peut justifier que les parents donnent à leurs enfants un accès à des activités et des excellences¹⁵. En effet, les parents cherchent à placer leurs enfants dans des positions avantageuses car ils croient que cela sert leurs intérêts. Mais mettre en relief l'importance des biens constitutifs de la relation familiale n'est-ce pas une façon de nous rendre incapables de distinguer l'amour du favoritisme (dans le sens de vouloir donner des avantages injustes)? Selon Brighouse et Swift, l'amour et le favoritisme sont si étroitement liés qu'ils semblent indistincts¹⁶. Je voudrais contrarier cette perspective en développant quelques propos sur les rapports entre amour et morale. Mais avant cela, j'expose les trois principales théories en compétition sur l'amour.

14. Ceci reste valide *pace* la distinction de Tim Scanlon entre deux types différents de motivations morales que ses travaux récents ont mis en évidence. Sur ce point, voir T. Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 2008.

15. H. Brighouse et A. Swift, *op. cit.*, p. 60.

16. *Ibid.*, p. 61.

TROIS THÉORIES SUR L'AMOUR

Que veut dire : « aimer quelqu'un » ?

L'amour est un sentiment tellement commun que l'on aurait presque envie de répondre à quelqu'un qui nous demande ce qu'est l'amour que s'il ne l'a jamais senti alors il ne le connaîtra jamais. D'ailleurs la langue française se montre très accueillante vis-à-vis de l'amour, car il est correct, en français, de dire que l'on aime à peu près tout et n'importe quoi. Mais le sens d'aimer qui intéresse le plus les philosophes renvoie d'une manière ou d'une autre au souci des autres personnes. Je ne vais donc pas essayer de définir l'amour du chocolat par exemple, mais plutôt ce que veut dire aimer une personne. L'amour du chocolat n'implique pas de souci envers le chocolat, juste un désir d'en déguster. Il est pourtant possible que l'on puisse aimer une personne comme l'on aime le chocolat, c'est-à-dire sans souci pour le bien-être de cette personne, je laisse cette piste ouverte tout en espérant que l'amour pour une personne ne soit pas assimilable au goût pour le chocolat.

Il existe au moins trois théories en concurrence sur la nature de l'amour : l'amour comme une forme de désir (Harry Frankfurt), l'amour comme perception des qualités de l'aimé (David Velleman), et l'amour comme relation (Niko Kolodny).

Précisions toutefois, par souci de clarté, qu'il existe essentiellement deux types de définition de l'amour : l'une est conative (liée à des désirs et à des actions) et l'autre est affective (liée à des émotions). Selon la définition conative, aimer c'est vouloir quelque chose concernant l'aimé, comme par exemple se soucier de son bien-être. En revanche, selon la définition affective, aimer, c'est ressentir une certaine émotion à la pensée ou en présence de l'aimé, il s'agit d'un état plus contemplatif. La définition de l'amour proposée par Frankfurt est de type conatif, celle proposée par Velleman de type affectif, est celle proposée par Kolodny est un mixte des deux. Si cela peut aider à fixer les idées, pensez aux chansons d'amour : par exemple Nina Simone se place du côté de l'amour de type conatif dans *My baby just cares for me* ; celle de John Lennon, *Love*, peut être placée du côté de l'amour affectif (*Love is feeling, feeling love*) ou encore comme un mixte de conatif et affectif (*Love is reaching, reaching love*)¹⁷.

17. Sur ces distinctions et ces exemples, voir R. Ogien, *Philosopher ou faire l'amour*, Grasset & Fasquelle, 2014. Merci aussi à Ruwen Ogien pour les exemples de chansons, ainsi que d'avoir éveillé, à la lecture de son manuscrit, ma curiosité philosophique envers les chansons d'amour ; enfin je serai devenu capable de m'intéresser aux paroles de ces chansons !

Un mot rapide sur les synonymes du mot amour. Bien que n'importe quel bon dictionnaire puisse proposer au moins une quarantaine de synonymes du mot, il est certain que les distinctions les plus importantes concernant les différentes formes de l'amour nous ont été léguées par les philosophes anciens, formes parmi lesquelles *Éros* (l'amour charnel), *Agapè* (l'amour divin), *Philia* (l'amitié), et *Storgè* (l'amour familial) sont les plus connues¹⁸. Ces distinctions constituent un lieu commun mais leur mobilisation est dépourvue de pertinence philosophique si les principales théories sur la nature de l'amour ne sont pas explicitées, car chacune de ces quatre formes d'amour peut être défendue en ayant pour fondement l'une ou l'autre des principales théories sur la nature de l'amour. Ainsi, si l'on peut dire que la forme de l'amour dont traite principalement cet article est celle de l'amour familial (*Storgè*), toutefois cette observation reste triviale tant que l'on ne s'interroge pas sur les fondements métaphysiques de cette forme d'amour. Malheureusement, dans la littérature contemporaine qui prolifère en langue française sur la philosophie de l'amour, ces fondements sont à peine effleurés, ce qui peut laisser perplexe le lecteur qui est à la recherche d'une compréhension philosophique de l'amour¹⁹.

L'amour comme désir

Certains philosophes défendent l'idée que l'amour n'est pas fondé sur des raisons mais sur des désirs²⁰. Dire que l'on aime sans raison implique que l'amour ne puisse jamais être considéré comme approprié ou inapproprié car il n'existe pas de raisons normatives d'aimer. Mais l'absence de raisons normatives d'aimer n'exclut pas bien sûr l'existence de raisons explicatives d'aimer, plus précisément et pour parler dans le langage de la méta-éthique, cela n'exclut pas l'absence de raisons motivantes. La théorie de l'absence des raisons d'aimer défend seulement l'inexistence de raisons justificatives d'aimer. Nous pouvons expliquer pourquoi on aime mais nous ne pouvons pas le justifier. C'est du moins ce que défend Harry Frankfurt lorsqu'il écrit : « Aimer une personne se rapporte moins à ce qu'une personne croit, ou à sa manière de sentir qu'à une configuration de la

18. Sur ces distinctions, voir l'article de M. Canto-Sperber, « Amour », dans M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996.

19. Une exception tout à fait remarquable est le livre de R. Ogien, *op. cit.* Pour une étude des principales théories de l'amour à travers l'histoire, voir S. May, *Love. A History*, New Haven, Yale University Press, 2011.

20. Ce point de vue est défendu avec force par H. Frankfurt, *Les raisons de l'amour* [2004], traduit de l'anglais par Danielle Dubroca et Angelo Pavia, Belval, Circé, 2006. Pour une critique de Frankfurt, voir A. Soble, « Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt's Account of Love », *Essays in Philosophy*, vol. 12, n° 1, 2011, article 5.

volonté qui consiste dans une préoccupation pratique de ce qui est bon pour l'objet aimé²¹. »

Selon la théorie de « l'absence de raisons d'aimer », l'amour n'est pas une réponse aux qualités perçues de l'aimé. L'amour n'est pas fondé sur des qualités de l'objet aimé mais fondé sur quelque chose d'impossible à justifier. Comme disait Montaigne à propos de son amour pour La Boétie: « Parce que c'était lui, parce que c'était moi²². » Il pouvait sans doute justifier la relation, mais comment justifier le sentiment amoureux? Bien sûr, il pouvait aussi évoquer les qualités qu'il aimait chez La Boétie, mais elles ne sont pas les justifications de son sentiment amoureux, elles le constituent. Personne d'autre que Montaigne n'a de raisons de répondre à ses qualités de manière similaire, autrement on tomberait tous amoureux de La Boétie. Montaigne a aimé La Boétie mais il se rend compte qu'il ne peut justifier son sentiment amoureux, il existe simplement.

185

En effet, les gens amoureux s'attendent parfois à ce que les autres trouvent l'objet de leur amour tout aussi digne d'être aimé. Cela est fréquent pour ce qui est de l'amour parental pour les enfants mais dans l'amour romantique aussi. Si l'amour n'était pas une projection mais une évaluation des qualités objectives de l'aimé, alors il serait difficile de comprendre pourquoi on ne tomberait pas tous amoureux des gens les plus aimables. Comme cela n'arrive pas, le plus probable est que l'amoureux projette des qualités sur l'aimé. Il semble donc que l'amour réside plutôt dans le regard de celui qui aime.

La théorie selon laquelle on peut aimer sans raisons normatives s'expose à l'objection « du point de vue de la troisième personne », car cette théorie est incapable d'expliquer pourquoi la présence ou l'absence de l'amour peuvent sembler inappropriées. Pensez au mari qui violente et exploite sa femme, et qui pourtant est aimé par sa femme. On aurait envie de dire que le mari ne mérite pas l'amour de sa femme. Mais il serait plus correct de dire que l'amour de cette femme pour son mari ne sert pas ses meilleurs intérêts, que c'est irrationnel de continuer de l'aimer et que pour des raisons de prudence elle devrait le quitter. Mais cela ne rend pas son amour inapproprié. Ou bien pensez à la mère qui n'aime pas ses enfants. On aurait envie de dire que son absence d'amour est inappropriée car l'amour pour ses propres enfants est quelque chose d'exigé. Mais si l'amour est sans raison, personne ne peut être obligé d'aimer. Ou pensez encore au père un peu pédophile qui aime les amis de son fils. On aurait envie de dire

21. H. Frankfurt, *op. cit.*, p. 54.

22. M. de Montaigne, *Essais*, tome I, Quadrige, PUF, p. 188.

que cet amour est inquiétant, que l'on n'aime pas les enfants des autres comme les siens. Mais on ne peut dire qu'il est inapproprié.

Mais l'objection la plus forte est celle du point de vue de la première personne, car de ce point de vue il semble exister des raisons d'aimer ou de ne pas aimer. Si nous ne pouvons pas faire appel à des raisons qui justifient les désirs amoureux alors il devient difficile de distinguer l'amour d'autres états psychologiques. Il semble pourtant exister des raisons qui expliquent les désirs, et donc des raisons qui expliquent l'amour. Toutefois, il n'y a pas de raisons qui justifient l'amour selon cette théorie.

186 Une autre objection que l'on peut faire à l'amour comme désir, du moins comme désir de faire du bien à l'aimé, est qu'il existe toutes sortes de personnes que l'on aime mais dont on ne pense pas qu'on soit agent de leurs intérêts : parents, frères et sœurs, amis, professeurs admirés. On peut aimer quelqu'un sans désirer fortement sa présence, et sans souffrir de son absence et sans lui vouloir du bien. On peut même l'aimer et vouloir lui faire du mal²³.

L'amour comme émotion

Selon l'amour comme émotion, l'amour n'est pas un désir ou une activité visant un objectif particulier, mais une *émotion*, un état affectif, une forme de contemplation. On peut dire que l'amour comme émotion provient d'une perception causée par des idées, des images de l'être aimé, ce qui donne à cette émotion un caractère « cognitif », ce qui d'ailleurs la distingue d'une simple sensation. L'amour comme émotion contemplative peut être moral si cette émotion nous permet de reconnaître la valeur de l'aimé comme personne digne de respect au même titre que toutes les personnes, mais aussi comme individu unique et irremplaçable. Vu comme émotion morale, l'amour se distingue de l'amour purement physique ou érotique²⁴.

Aimer quelqu'un, c'est donc apprécier sa valeur. Mais la valeur de quoi ? Est-ce la valeur de ses qualités ? Cela semble intuitif. Regardons une annonce dans le site de rencontres *Meetic* : ce sont bien certaines qualités de la personne aimée qui sont censées déclencher les raisons de notre amour. Et les personnes qui aiment (pensons encore à certains parents lorsqu'ils parlent de leurs enfants) sont captivées par certaines qualités des objets de leur amour.

23. A. Ben-Ze'ev, « Hating the One You Love », *Philosophia*, n° 36, 2008, p. 277-283.

24. R. Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, Free Press, 1986.

Toutefois, nous pouvons aimer quelqu'un pour ses défauts, ce qui ne veut pas dire que nous valorisons ses défauts. Mais si nous pouvons aimer quelqu'un pour ses défauts, alors apprécier la valeur des qualités de quelqu'un n'est pas une condition nécessaire de l'amour que nous lui portons. Ses qualités sont peut-être des signes de sa valeur mais pas la substance de sa valeur. Par exemple, j'aime le sourire de quelqu'un. Mais si je n'aimais pas son sourire, est-ce que je l'aimerais moins? Si oui, alors mon appréciation de la valeur de quelqu'un se réduirait à mon appréciation de la valeur de son sourire. Mais il me semble que son sourire n'est pas ce qui lui donne de la valeur. Son sourire est sans doute un signe de sa valeur, mais pas la substance de sa valeur. En effet, s'il ne souriait plus, mon appréciation amoureuse de sa valeur ne serait pas diminuée²⁵.

Ainsi, lorsque nous aimons quelqu'un, nous apprécions sa valeur, mais la valeur de quelqu'un ne semble pas réductible à ses qualités, car d'une part nous pouvons aimer ses défauts, et d'autre part ses qualités sont remplaçables (le sourire que j'aimais en lui a disparu et désormais il est si sérieux). Et pourtant nous continuons de l'aimer.

Mais alors en quoi consiste sa valeur? Il y a quelque chose de paradoxal dans l'amour comme appréciation de la valeur de quelqu'un, lorsque cette appréciation est irréductible à ses qualités. En effet, si lorsque nous aimons quelqu'un, nous aimons ce qu'il y a de particulier chez cette personne, nous aimons *sa valeur unique et irremplaçable*. Or nous sommes capables d'aimer plusieurs personnes à la fois, toutes uniques et irremplaçables.

Par exemple, nous disons à nos enfants que nous les aimons parce qu'ils sont uniques et irremplaçables, mais nous savons très bien que tous les enfants de tous les parents sont uniques et irremplaçables. Si je dis à ma fille et à mon fils que je les aime car ils sont uniques et irremplaçables, ils sont en droit de se demander ce qui les rend uniques et irremplaçables. Or je sais déjà que ce ne sont pas leurs qualités, car celles-là peuvent changer ou disparaître sans que mon amour pour eux en soit altéré. Qu'y a-t-il alors de spécial chez eux pour que je les aime ainsi? Et en quoi ce qui les rend spéciaux les distingue-t-il des autres enfants, pour que j'aime mes enfants et pas les enfants des autres?

Apprécier quelqu'un pour sa valeur, indépendamment de ses qualités, et indépendamment de sa relation avec moi, est-ce l'essence de l'amour? C'est en tout cas le point de vue défendu par Iris Murdoch, pour qui l'amour est la perception

25. D. Velleman, « Beyond Price », *Ethics*, n° 118, 2008, p. 191-212. Voir aussi ses deux autres articles sur l'amour: D. Velleman, « Love as a Moral Emotion », *Ethics*, n° 109, 1999, p. 338-374; D. Velleman, « Sociality and solitude », *Philosophical Explorations*, vol. 16, n° 3, 2013, p. 324-335.

extrêmement difficile que quelque chose d'autre que nous est réel²⁶. Et selon David Velleman, l'essence de l'amour est un sens de l'émerveillement vis-à-vis de la réalité d'une autre personne perçue avec vivacité²⁷.

L'amour comme relation

Il est commun de penser que les raisons que nous avons d'aimer quelqu'un ne renvoient pas à des propriétés relationnelles. Autrement dit, lorsque nous aimons quelqu'un, nous aimons des propriétés (caractéristiques) de cette personne, indépendamment de notre relation avec elle. Le problème de cette vue non relationnelle sur les raisons d'aimer est que l'on peut retrouver ces mêmes propriétés qui sont les raisons de notre amour chez une autre personne. Donc si j'aime Sonia pour ses propriétés, alors il suffira de la substituer par une autre personne qui aurait ces mêmes propriétés. C'est cette difficulté qui conduit des philosophes comme Frankfurt à nier qu'il existe des raisons d'aimer (fondées sur les qualités de l'être aimé). Pour Frankfurt, l'amour est constitué d'une structure de désir, laquelle ne constitue pas une réponse à des raisons. Mais le problème de cette vue de l'amour comme désir c'est qu'elle ne permet pas de distinguer le désir amoureux d'autres désirs. Et, par ailleurs, s'il existe des raisons distinctes pour désirer aimer, alors il existe des raisons d'aimer. Mais quelles raisons? Selon Niko Kolodny les raisons d'aimer sont relationnelles, ce qui permet de dépasser les difficultés de Velleman et de Frankfurt²⁸. Notre raison d'aimer quelqu'un est notre relation avec lui, l'histoire que nous partageons ensemble. Le fait que Sonia soit ma fille est une raison de l'aimer, c'est une raison relationnelle, et cela permet d'éviter les difficultés des théories non relationnelles. Ainsi, puisque ce ne sont pas les qualités des autres qui constituent les raisons de l'amour que je leur porte, alors ces raisons doivent se trouver dans la relation que j'ai avec eux. Ce que j'aime en eux, c'est ma relation avec eux et c'est cette relation qui les rend uniques.

Mais cette réponse n'est pas satisfaisante, pour trois raisons. D'une part nous pouvons aimer des personnes avec qui nous n'avons pas de relation particulière. D'ailleurs nous pouvons ne pas vouloir avoir de relation avec des personnes que nous aimons (par exemple, parce que nous les considérons trop agitées pour nous). Et d'autre part il est douteux que l'amour soit une émotion si égocentrique. En effet, si ce que j'aime chez quelqu'un c'est ma relation avec lui, et non pas ce qu'il

26. I. Murdoch, « The Sublime and the Good », dans *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi, New York, Penguin, 1997, p. 205-220.

27. D. Velleman, *op. cit.*, 2008, p. 199.

28. N. Kolodny, « Love as Valuing a Relationship », *The Philosophical Review*, n°112, 2003, p. 135-89.

est en lui-même, indépendamment de sa relation avec moi, cela revient à dire que cette personne ne serait pas digne d'être aimée si je n'existais pas. Enfin, l'amour comme relation est incapable d'expliquer le phénomène si fréquent de l'amour « à première vue », car si la raison de l'amour est une histoire partagée, une relation, alors, par définition l'amour à première vue est impossible.

Toutefois, malgré ces objections, la conception de l'amour comme relation semble être celle qui correspond le mieux à la phénoménologie de nos vies amoureuses, car elle correspond à l'idée que l'objet de notre amour est unique. En effet, le dynamisme de l'amour comme relation permet de comprendre un peu mieux en un sens réaliste de quelle manière l'objet de notre amour est unique et irremplaçable, d'une valeur incommensurable, car une relation amoureuse est un processus dynamique unique dans l'espace et le temps²⁹.

LE CONFLIT ENTRE AMOUR ET MORALE

Nous avons des raisons d'aimer, que ces raisons soient explicatives et fondées sur des désirs (Frankfurt), ou bien justificatives et fondées sur les propriétés de l'objet aimé (Velleman), ou encore fondées sur la relation entre plusieurs personnes qui s'aiment (Kolodny). Mais nous devons distinguer les raisons d'aimer des raisons d'agir que nous donne l'amour.

L'amour peut nous donner des raisons de favoriser ceux que l'on aime, et en ce sens il semble partial. Or cette partialité de l'amour est potentiellement en conflit avec la présomption que toutes les personnes ont une égale valeur morale³⁰. Les raisons d'agir de l'amour seraient-elles alors non morales, dans le sens où ces raisons ne sont pas universalisables? Je ne le pense pas, car nous savons que le partialisme n'est pas incompatible avec la moralité³¹. En ce sens, si les raisons d'agir de l'amour sont partiales, ce partialisme de l'amour ne va pas nécessairement à l'encontre de l'égale valeur morale de tous (on a vu par exemple plus haut que pour Frankfurt l'amour que l'on porte à ses propres enfants n'implique pas que l'on considère qu'ils aient plus de valeur objective que ceux des autres).

Toutefois, comme il ressort du débat sur l'amour parental et l'égalité des chances, le partialisme de l'amour peut rentrer en conflit avec l'égalité des chances,

29. R. de Sousa, *Love: a Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2014. Sur l'objet aimé comme unique et irremplaçable, voir R. Kraut, « Love De Re », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 10, n° 10, 1986, p. 413-30. Sur l'objet aimé comme unique et le rapport à l'amour comme relation, voir C. Grau, « Love and History », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, n° 3, 2010, p. 246-271.

30. R. Fjellström, « Love and Equal Value », *Essays in Philosophy*, vol. 12, n° 1, 2011, article 8.

31. J. Cottingham, « Ethics and Impartiality », *Philosophical Studies*, n° 43, 1983, p. 83-99; J. Cottingham, « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly*, n° 144, 1986, p. 356-373.

même si, ici encore, l'impartialité en tant que l'un des fondements de la justice n'est pas nécessairement incompatible avec une partialité légitime³², bien que cette partialité puisse augmenter l'inégalité des chances. En revanche, si l'amour n'est pas une émotion partielle, mais impartiale, alors l'amour parental n'est pas nécessairement en conflit avec l'égalité des chances. Au contraire, il peut contribuer à les réduire. Il est donc important de savoir si l'amour est une émotion partielle ou pas, car c'est seulement de cette manière que nous pouvons espérer distinguer l'amour du favoritisme parental. Ainsi, si l'amour est une émotion impartiale, alors ce n'est pas l'amour qui augmente les inégalités des chances injustes, mais le favoritisme parental. Pourrait-on alors aimer nos enfants de manière à ne pas augmenter les inégalités injustes? Mais peut-on vraiment distinguer l'amour du favoritisme? Pour répondre à cette question, commençons par examiner les rapports entre l'amour et la morale selon les trois théories dominantes de l'amour.

190

Amour parental en tant que création de valeur

Selon la théorie de l'amour comme désir, l'amour que je porte à mes enfants n'est pas fondé sur les qualités que je perçois en eux, indépendamment de mon amour pour eux. Le fait est que je les aime avant même qu'ils naissent³³. Ce ne sont pas leurs qualités qui fondent mon amour car je n'aime pas mes enfants davantage que les autres enfants pour cette raison-là. Ce n'est pas non plus parce je crois qu'ils pourraient avoir de meilleures qualités que d'autres enfants, donc plus de valeur objective, que je les aime. Je suis certainement capable de percevoir leur valeur, mais d'une part leur valeur est incommensurable et d'autre part la valeur de mes enfants n'est pas inhérente mais dépend de mon amour pour eux. Selon la théorie de l'amour en tant que désir, c'est mon amour qui crée de la valeur et rend mes enfants si précieux à mes yeux³⁴, à la manière de la « cristallisation » stendhalienne. Selon cette théorie, les raisons d'agir de l'amour sont nécessairement partiales, mais cette partialité est justifiable car l'amour est une source de raisons pour me soucier de ceux que j'aime. En ce sens, l'amour parental ne peut pas être distingué du favoritisme parental, ce qui ne devrait pas nous surprendre car nous avons vu que l'une des principales objections à la théorie de l'amour de

32. Merci à Pierre-Étienne Vandamme d'avoir souligné ce point. Voir B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995; T. Jollimore, « Impartiality », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, Edward N. (ed.), 2011 : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/impartiality/>

33. H. Frankfurt, *op. cit.*, 2006, p. 39.

34. *Ibid.*, p. 40.

Harry Frankfurt est qu'elle ne permet pas de distinguer l'amour d'autres états psychologiques, autrement dit, elle manque de profondeur.

Amour partiel de la relation amoureuse

Selon la théorie de l'amour comme relation défendue par Kolodny, les raisons d'agir de l'amour se fondent sur notre relation avec ceux que l'on aime. En admettant que l'amour comme relation soit une théorie plausible, alors une certaine forme de partialité de l'amour est justifiable. Car l'amour consiste dans la perception d'une relation comme source de raisons pour traiter les personnes de cette relation de manière spéciale. Nos relations sont des sources de raisons pour être partiels. Selon Kolodny, le plus subtil défenseur de l'amour comme relation, bien que la théorie de la relation permette d'inclure la partialité dans la raison pratique, elle ne montre pas que la partialité fasse partie de la moralité. En effet, il est gênant d'inclure la partialité dans la moralité. Car selon la théorie de la relation, nos raisons d'être partiels proviennent de nos relations. Or selon la moralité, les raisons morales proviennent de la valeur des personnes. Être moral c'est respecter la valeur des personnes. Selon Kolodny, la théorie de la relation arrive à revendiquer une place pour la partialité dans la raison pratique seulement au prix de perdre sa place dans la raison morale³⁵. Peut-être que la théorie de Velleman, qui identifie l'amour à la valorisation d'une personne, est la seule qui permette de considérer l'amour comme une émotion morale.

On peut toutefois objecter à Kolodny que contrairement à ce qu'il suggère, la partialité de l'amour est compatible avec l'impartialité morale, et donc avec le respect de l'égal valeur morale de tous. Cette compatibilité est d'ailleurs possible dans chacune des trois théories morales principales, i.e. le conséquentialisme, le déontologisme, et l'éthique des vertus. En effet, dans chacune de ces trois théories la possibilité d'être partiel, i.e. de favoriser ceux qui nous sont plus proches au détriment de ceux qui le sont moins, peut être compatible avec l'impartialité morale, i.e. avec l'exigence d'un égal respect de tous. Ainsi, pour le déontologiste, c'est précisément l'exigence d'agir selon des règles morales impartiales qui nous permet de comprendre l'importance morale des raisons d'agir partiales. Par ailleurs, pour le conséquentialiste, la partialité est moralement acceptable si celle-ci augmente le bien-être de tous. Enfin, pour l'éthicien des vertus, ce qui est moral est précisément de développer des vertus en donnant une priorité au souci de

35. N. Kolodny, « Which Relationships Justify Partiality? The Case of Parents and Children », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, n° 1, 2010, p. 37-75.

soi et aux relations avec les plus proches au détriment du respect de règles morales abstraites. Toutefois, bien que l'éthique des vertus prétende se passer de l'impartialité morale, on peut lui objecter que favoriser les plus proches au détriment des autres peut sembler incompatible avec la morale. Aussi doit-elle pouvoir trouver une place à l'impartialité morale faute de ne pas paraître crédible comme théorie morale. Ainsi, même si chacune des trois principales théories morales a les moyens de justifier le partialisme, aucune ne peut se passer de l'exigence d'impartialité. Et en tout cas, aucune ne remet en question le principe d'égalité de tous.

192

Pour revenir aux rapports entre amour et impartialité morale, le fait est que l'amour en tant qu'émotion partielle est compatible avec chacune des trois grandes théories morales, car chacune de ces théories peut concilier la partialité avec l'impartialité. Toutefois, notre objectif est celui de justifier une distinction entre l'amour parental et le favoritisme. Or l'amour comme relation ne nous permet pas de distinguer les deux, puisque l'amour est selon cette théorie une émotion partielle. Mais si l'amour est une émotion impartiale, alors nous pouvons espérer distinguer l'amour du favoritisme. Explorons à présent cette possibilité.

Amour impartial ?

Si l'amour est un type de perception alors le conflit entre amour et morale disparaît, dans le sens où ce qui est perçu par l'amant dans l'aimé est une qualité que toutes les personnes possèdent. Pour David Velleman, cette qualité c'est la rationalité de l'agent³⁶. Selon Velleman, l'amour n'est pas partial car il n'implique pas aimer l'aimé davantage que les autres. En revanche, il implique une différence dans l'attention que nous lui donnons par rapport à d'autres personnes que nous respectons mais n'aimons pas, pour des raisons empiriques. Car l'amour est sélectif, dans la mesure où nous pouvons aimer seulement quelques personnes. Par exemple dans la mesure où nous sommes capables de baisser notre garde émotionnelle seulement vis-à-vis d'un nombre limité de personnes, autrement on serait trop vulnérables. Toutefois, selon Velleman, cette sélectivité de l'amour peut avoir comme résultat la partialité³⁷. Ma manière d'essayer de résoudre ce

36. D. Velleman, *op. cit.*, 1999, p. 344. Pour des critiques du kantisme de Velleman, voir : E. Millgram, « Kantian Crystallization », *Ethics*, vol. 114, n° 3, 2004, p. 511-13 ; D. Callcut, « Tough Love », *Florida Philosophical Review*, vol. 5, n° 1, 2005, p. 35-45 ; J. Kennett, « True and Proper Selves: Velleman on Love », *Ethics*, vol. 118, n° 2, 2008, p. 213-227 ; E. Harcourt, « Velleman on Love and Ideals of Rational Humanity », *Philosophical Quarterly*, vol. 54, 2009, p. 349-356.

37. Comme le remarque David Velleman : « Selon ma conception de l'amour, l'amour est impartial dans le sens où ce qu'il valorise est présent dans chaque personne. Cependant, je crois que l'amour est sélectif : nous aimons (et pouvons aimer) seulement quelques personnes. Et dans la mesure où l'amour motive la bien-

dilemme à propos de l'amour à la fois comme émotion impartiale et comme émotion sélective, est la suivante : les raisons d'agir de l'amour comme émotion morale peuvent ainsi être partiales, même si les raisons d'aimer, i.e. les raisons qui fondent l'amour comme émotion morale, sont impartiales. Ceci pourrait s'expliquer par une distinction kantienne entre un amour nouménal et un amour phénoménal : l'amour nouménal est l'amour comme émotion morale, mais comme dans le monde phénoménal nous sommes limités dans le nombre de personnes que nous pouvons aimer, l'amour devient sélectif et pour cette raison nous donne des raisons d'agir partiales, même si les raisons qui fondent l'amour sont impartiales.

L'impartialité morale implique que toutes les personnes doivent être traitées avec un égal respect. Mais l'amour semble être une émotion en conflit avec l'impartialité, et donc avec la morale.

Imaginons le conflit moral d'un homme témoin d'une situation de noyade où il doit choisir entre sauver sa femme (qu'il aime) et sauver quelqu'un qu'il ne connaît pas. L'homme veut sauver sa femme mais estime que du point de vue de l'impartialité il serait immoral de donner une préférence à sa femme simplement parce qu'il l'aime. Mais l'homme qui décide de sauver sa femme par l'amour partial qu'il lui porte peut, en la sauvant, agir en accord avec l'impartialité, car il est moralement permmissible de choisir sa femme dans une situation où seulement une des deux personnes peut être sauvée s'il n'existe pas de raison impartiale de sauver une personne et non l'autre. Il sauve donc sa femme, par amour et en accord avec la morale. Autrement dit, la partialité de l'amour et l'impartialité de la morale ne sont donc pas en conflit.

Toutefois, l'homme devrait reconnaître qu'il est permis de sauver sa femme non pas parce que cela est en accord ou pas avec l'impartialité morale mais parce qu'il aime sa femme. Selon Bernard Williams, cet homme a « une pensée de trop », lorsqu'il a besoin de se demander si sauver sa femme est en accord avec la moralité³⁸. Aimer sa femme devrait être une raison suffisante de la sauver, peu importe que cela soit en accord ou pas avec l'impartialité morale.

Une objection possible à Williams est de dire que c'est étrange que l'homme veuille sauver sa femme parce que c'est sa femme. Que ce soit sa femme semble être aussi « une pensée de trop », pour lui retourner l'objection. Pour Frankfurt,

veillance, sa sélectivité peut avoir comme résultat une forme de partialité » (communication personnelle, ma traduction).

38. B. Williams, « Personne, caractère et morale » [1982], dans *La Fortune morale*, traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, Paris, PUF, 1994, p. 253-279.

dans cette situation, n'importe quelle pensée est de trop, il serait plus correct de dire que l'homme devrait avoir zéro pensées, car l'amour de l'homme est en lui-même la raison de la sauver, il est la source de toutes les raisons³⁹.

Mais on peut objecter à Williams d'une autre façon : sa femme aurait pu espérer que son mari la sauve parce que c'était elle, en tant qu'individu unique, et non pas parce que c'est sa femme. Il semblerait que Williams adopte une théorie de l'amour comme relation. En tout cas, si quelqu'un veut me sauver par amour, je voudrais savoir si c'est par amour pour notre relation ou par amour pour moi, car la première possibilité me semble quelque peu égocentrique.

194

Selon Velleman, ce n'est pas parce que j'aime ma femme que je dois la sauver, d'ailleurs mon amour pour elle rend ma décision de la sauver encore plus difficile car la valeur de ma femme comme un être rationnel me rappellerait seulement qu'il n'existe pas de raison de considérer qu'elle est davantage digne d'être sauvée que d'autres victimes potentielles. Sans doute l'homme a-t-il également des raisons de sauver sa femme et parmi ces raisons son attachement à elle est parmi les plus profondes. Mais pour Velleman l'attachement n'est pas la même chose que l'amour⁴⁰. Selon Velleman, l'amour envers quelqu'un nous rend moins disposé à le sauver, ce qui est étrange. Mais je crois qu'il y a quelque chose de juste dans cette conception de l'amour. Je peux vouloir sauver ma femme pour un tas de raisons, par exemple parce que je tiens à notre relation, ou bien parce que j'apprécie ses qualités, ou encore parce que mon amour pour elle est la source de toutes les raisons que je peux avoir de vouloir la protéger, mais je ne suis pas certain que mon amour pour elle me donne une raison de la sauver. En effet, selon la théorie de l'amour comme émotion morale, l'amour n'est pas fondé sur ma relation avec elle, ni sur ses qualités à elle, ni sur mes désirs amoureux envers elle : il est fondé sur une qualité que tous les individus possèdent, et c'est pour cette raison que pour Velleman l'amour ne me donne pas de raisons d'agir pour sauver ma femme⁴¹. Mais peut-être faudrait-il ici revenir sur la distinction entre amour en tant qu'émotion impartiale et l'amour en tant qu'il est sélectif, car dans ce deuxième sens, il me semble que l'amour peut me donner des raisons de sauver ma femme.

Si l'amour est une émotion morale, alors l'amour parental peut être une émotion impartiale en accord avec la juste égalité des chances. Si l'on adopte la défi-

39. H. Frankfurt, *op. cit.*, 2006, p. 36.

40. D. Velleman, *op. cit.*, 1999, p. 373.

41. Comme l'écrit Velleman : « Bien sûr, l'homme devrait sauver sa femme, en la préférant à des étrangers. *Mais les raisons pour lesquelles il doit la sauver n'ont essentiellement rien à voir avec l'amour...* », dans D. Velleman, *op. cit.*, 1999, p. 373 (italiques de l'auteur ; ma traduction).

nition de David Velleman sur l'amour, il devient plus difficile de voir pourquoi il devrait nécessairement exister un conflit entre l'amour parental et une justice impartiale. En effet, chez Velleman, l'amour n'est pas en conflit avec l'impartialité. Même si la définition de Velleman de l'amour comme une émotion impartiale n'implique pas que l'amour parental devrait nécessairement conduire à aimer aussi les enfants des autres, elle ne conduit pas non plus à confondre l'amour pour nos enfants avec le favoritisme. Et elle ne conduit pas non plus à ne pas considérer nécessairement comme un manque d'amour que de ne pas vouloir favoriser ses enfants, surtout lorsque ce favoritisme implique l'augmentation d'une inégalité des chances injuste vis-à-vis des autres enfants moins favorisés que les miens. De toute façon nous sommes déjà capables d'aimer de façon impartiale, par exemple dans notre manière de traiter nos propres enfants. Bien sûr, nous pouvons avoir des préférences pour certains de nos enfants, mais curieusement ces préférences partiales ne nous empêchent pas de les traiter de manière impartiale.

CONCLUSION

La famille ne fait pas partie d'une sphère privée à l'abri des considérations de justice distributive et protégée de l'intervention de l'État, bien que, comme le rappellent Brighouse et Swift, préserver la liberté des parents soit important ne serait-ce que pour sauvegarder les biens constitutifs de la relation familiale⁴². Des parents inquiets en permanence que leur amour pour leurs enfants ne diminue les chances des autres enfants ne pourraient pas jouir du bien des relations familiales. Et ceux des parents qui liraient avec enthousiasme des histoires aux enfants des voisins en négligeant de lire des histoires à leurs propres enfants seraient considérés comme des monstres plutôt que comme des êtres moraux. Et pourtant, si l'amour est une émotion impartiale, alors nous pouvons au moins distinguer un peu plus clairement l'amour parental d'autres attitudes qui favorisent nos enfants mais qui ne devraient pas être confondues avec l'amour. Cette confusion semble pourtant très diffuse. Ainsi, pour un nombre important de philosophes, l'amour constituerait un dernier rempart contre l'individualisme moderne à l'origine de l'individu égoïste, vivant pour satisfaire ses désirs les plus vulgaires. Curieusement, cette valorisation de l'amour est partagée aussi bien par des auteurs conservateurs que par des égalitaristes stricts, ainsi que par certains libéraux⁴³. J'ai

42. H. Brighouse et A. Swift, *op. cit.*

43. Parmi les auteurs les plus représentatifs de cette valorisation de l'amour aux origines idéologiques multiples, voir: A. Badiou, (avec N. Truong), *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009; A. Bloom, *L'Amour et l'Amitié* [1993], trad. Pierre Manent, revue par Claude Habib, Paris, Le livre de poche, 2003; P. Bruckner,

voulu contrarier ces apologies de l'amour qui instrumentalisent l'amour au nom d'idéaux politiques, soit en faisant l'apologie de l'amour comme instrument de liberté ou inversement comme instrument de plus d'égalité. Curieusement, et comme le remarque Ruwen Ogien, le résultat de ces apologies conservatrices de l'amour est de justifier publiquement le refus de toute innovation morale dans la sphère privée de la vie affective intime⁴⁴, ce qui a des conséquences négatives sur la capacité des individus à construire de manière inventive de nouvelles identités politiques. Un des exemples les plus radicaux de cette attitude conservatrice est la défense de la préservation du mariage⁴⁵ et du devoir moral d'aimer nos enfants⁴⁶, grâce à la consommation d'une « pilule de l'amour ». Aimer nos enfants de manière impartiale est sans doute quelque peu utopique, mais n'est-ce pas préférable de viser l'utopie que de défendre des conceptions réactionnaires et dystopiques de l'amour ?

196

Pour terminer, je suis loin d'être sûr que l'amour comme une émotion morale soit la meilleure théorie sur l'amour. Mais même en admettant qu'elle le soit, je doute également de la plausibilité de l'inférence que j'en tire concernant l'amour parental⁴⁷. Car même si l'amour est une émotion morale et donc impartiale, l'amour est aussi une émotion sélective (nous pouvons aimer seulement quelques personnes dans notre vie). Peut-être faudrait-il après tout, comme Baudelaire dans les *Fleurs du mal*, condamner ce lien entre amour et morale ?

Le Paradoxe amoureux, Paris, Grasset, 2009 ; A. Comte-Sponville, *Le sexe ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2012 ; Marcel Conche, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Paris, Le livre de poche, 2011 ; L. Ferry, *La révolution de l'amour*, Paris, Plon, 2010 ; L. Ferry, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012 ; A. Finkelkraut, *Et si l'amour durait ?*, Paris, Stock, 2011 ; N. Grimaldi, *Métamorphoses de l'amour*, Paris, Le livre de poche, 2012. Pour une critique de ces approches, voir P. Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, Le Seuil, 2008, et surtout R. Ogien, *op. cit.*

44. R. Ogien, *ibid.*

45. B. Earp., A. Sandberg, J. Savulescu. « Natural selection, childrearing, and the ethics of marriage (and divorce) : building a case for the neuroenhancement of human relationships », *Philosophy & Technology*, n° 25, 2012, p. 561-587.

46. M. Liao, « The Idea of a Duty to Love », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 40, n° 1, 2007, p. 1-22 ; M. Liao, « Parental love pills : some ethical considerations », *Bioethics*, vol. 25, n° 9, 2011, p. 489-494. Pour une critique, mais davantage d'un point de vue empirique que normatif, voir : M. Cowden, « What's love got to do with it? Why a child does not have a right to be loved », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 15, n° 3, 2012, p. 325-345.

47. En effet, comme l'écrit Velleman : « Mon problème est que je ne comprends pas le concept de « partialité » en tant qu'il s'applique à un traitement différent concernant ses propres enfants et ceux des autres. On traite ses propres enfants comme on a raison de les traiter ; on traite les enfants des autres personnes comme on a raison de les traiter. La question de la partialité ne se pose simplement pas – sauf si l'on fait l'hypothèse (bizarre) que l'on doit à tous les enfants une égalité de traitement » (communication personnelle ; ma traduction). Mais j'avoue ne pas comprendre les raisons de son refus d'accepter comme plausible le débat sur la partialité parentale et l'égalité des chances.

L'AMOUR COMME ÉMOTION MORALE?...

*Maudit soit à jamais le rêveur inutile
Qui voulut le premier, dans sa stupidité,
S'éprenant d'un problème insoluble et stérile,
Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté!*