

Arnaud Saint-Pol
Lycée Aliénor d'Aquitaine, Poitiers.

Personne et ensembles d'appartenance

Explication d'un passage de la lettre de Descartes à Elisabeth du 15 septembre 1645.

Présentation :

Le texte qui suit est la version rédigée d'une intervention effectuée dans le cadre de la formation continue des professeurs de philosophie. L'objectif était de présenter une lecture conforme à la consigne du bac d'un texte de Descartes (session 2004, section ES). Nous nous sommes également permis d'ajouter quelques approfondissements doctrinaux, mais que nous avons toujours distingués de l'explication interne, qui s'est voulue autant que faire se peut *précise* et *problématisante*, comme nous y invite en effet le libellé de la troisième épreuve (d'où parfois la longueur relative de nos analyses). Nous avons veillé à ce que l'explication interne ait sa continuité propre. Elle pourra ainsi être lue pour elle-même, indépendamment des prolongements doctrinaux (formant ainsi des sortes de longues notes), qui cependant ajoutent des éclairages qui peuvent être utiles pour qui veut aller plus loin dans la lecture de ce très beau texte de Descartes, que nous reproduisons ci-dessous dans la présentation qui était la sienne à l'occasion de l'épreuve du baccalauréat. Nous n'avons oublié cette règle de séparation de la lecture interne et des apports doctrinaux qu'en conclusion dont l'une des fonctions est généralement de faire se rejoindre les différents éléments du propos pour en ressaisir l'unité.

Expliquer le texte suivant :

« Il y a une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion¹, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus ; lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite

commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu ; au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. »

DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*

1 ici : discernement

La connaissance de la doctrine de l'auteur n'est pas requise. Il faut et il suffit que l'explication rende compte, par la compréhension précise du texte, du problème dont il est question.

Ce texte est extrait de l'une des grandes lettres à Elisabeth (celle du 15 septembre 1645). On la retrouvera :

-P.132-133 de la correspondance avec Elisabeth, édition GF (J.M Beyssade).

-T.III P.607 des œuvres philosophiques de Descartes, Classiques Garnier (F.Alquié).

-T.IV P.293-294 de l'édition de référence d'Adam et Tannery.

Sommaire de l'explication :

Introduction :

I-L'enveloppe de la lettre :

1-Le fait qu'il s'agisse d'une lettre.

2-L'embrayeur du texte :

II-Problème de séparation et de dépendance :

1-Une vérité en fait double :

2-Organicité ou agrégation ?

III-La vérité morale découlant de la vérité empirique de la dépendance:

1-Problème de plan :

2-Un précepte universel :

-D'où résulte ce précepte ?

-Une règle impérative :

3-Des modalités d'application qui en précisent l'esprit :

4-Difficultés de bien juger:

IV-Défense du précepte moral par ses implications et enjeux :

1-L'utile et le vertueux (argumentation par les enjeux négatifs de l'hypothèse inverse):

-Argumentation indirecte :

-Saisie de la logique générale du propos :

2-Contentement intérieur contre petites commodités (argumentation par les enjeux positifs de l'hypothèse retenue):

-Union de la vertu et du bonheur :

-La mort impossible :

V-Prolongements métaphysiques :

- 1-Lien avec Dieu :
- 2-Lien avec l'amour :
- 3-Lien avec l'amour de Dieu :
- Conclusion :
- Récapitulation de l'essentiel :
- Discussion du problème :

Explication :

Introduction :

Le texte que nous allons tenter d'expliquer est une lettre de Descartes à Elisabeth dont l'objet principal semble être le dépassement de l'orgueil et de l'égoïsme privé dans le sens d'un altruisme social, d'un civisme politique, et plus radicalement encore d'une attitude capable d'aller jusqu'au sacrifice de soi au bénéfice des ensembles sociaux dont nous faisons partie.

La question que Descartes traite est donc à la fois morale et politique: doit-on préférer nos intérêts personnels à ceux des entités collectives d'appartenance ? Il s'agit ainsi ici du problème du rapport de la personne à la communauté, de l'individu à la société, du « je » au « nous » (plutôt que du « je » au « tu », même s'il en est aussi question dans le texte –puisque derrière le « nous » ce sont autant de « tu » par rapport à un « je » qui sont concernés-).

Descartes prône explicitement le développement du sens du public, du sens de l'intérêt commun, sous la forme d'un précepte à valeur universelle qui nous commande de toujours faire passer l'intérêt des ensembles dont nous dépendons avant nos intérêts privés et personnels.

Jusque là les choses semblent relativement faciles à baliser. Pourtant, par-delà cette simplicité apparente, nous sommes frappés par le fait que le propos de Descartes est tout entier construit sur la figure du contraste et même de l'opposition. L'ensemble du texte fonctionne sur ce mode du début à la fin. Tout d'abord entre le début et la fin, puisqu'on nous annonce une vérité utile et que le texte s'achève curieusement sur la figure héroïque du sacrifice de soi... Ensuite parce que Descartes nous dit que nous sommes des personnes séparées, tout en étant des parties d'ensembles plus vastes ; que l'on a des intérêts personnels, mais qu'il faut préférer ceux des ensembles auxquels on appartient ; qu'il faut toujours les préférer, mais avec mesure. Enfin, le fait de tout rapporter à soi-même est opposé, comme contre-modèle négatif, au fait de se considérer comme partie des ensembles de subsistance, pour lesquels nous devons aller à l'occasion jusqu'au sacrifice.

Ces contrastes qui sont rendus particulièrement visibles par les connecteurs logiques du texte (toutefois, mais, au lieu que...) semblent parfois menacer de virer à la contradiction. C'est là un premier problème de lecture que nous pouvons mettre à jour, une première difficulté majeure de ce texte. Tout le défi de la lecture interne de ce texte tient donc selon nous à tenter de comprendre comment peuvent tenir ensemble toutes ces tensions pour ne pas risquer de tourner en pure et simple

contradiction ? Le contenu de chaque problème spécifique de cohérence émergera au fur et à mesure de la lecture, et ce faisant, nous tenterons aussi de déterminer le mouvement du texte qui fait lui-même difficulté, et qu'il serait ainsi délicat et prématuré de fixer indépendamment de l'explication elle-même.

Une deuxième difficulté apparaît, cette fois d'ordre doctrinal. Nous pouvons la mettre à jour en repartant du genre d'écriture de Descartes et de son rapport au contenu de ce qui est dit. Nous sommes passés un peu vite sur le fait que nous sommes face à un genre d'écriture épistolaire spécifique qui relève du conseil moral (la direction de conscience), par lequel on espère rendre meilleur celui à qui l'on s'adresse, ou tout au moins lui donner quelques lumières quant à la manière de conduire son existence. Ce qui est en jeu n'est en effet rien moins que le souverain bien (comme le montre la fin du texte), c'est-à-dire l'union du bonheur et du bien -que cette union se fasse dans le sens d'un bonheur qui est en même temps le bien comme dans l'épicurisme, ou d'un bien qui est en même temps le bonheur comme dans le stoïcisme-. Très présent justement dans l'horizon de l'épicurisme et du stoïcisme, ce genre de conseil moral sous forme épistolaire semble trouver en Descartes un héritier tardif. Mais dès lors, nous pouvons nous demander si l'héritage antique est seulement formel, ou s'il contamine le fond même de la doctrine morale proposée.

Descartes semble en effet curieusement porté vers un néo-stoïcisme de l'inscription de l'homme dans la nature, et vers un organicisme aristotélicien de l'enracinement du sujet dans des cercles familiaux, sociaux, politiques, qui en déterminent l'identité en la naturalisant. Une lecture un peu rapide du texte donne en effet l'impression d'avoir affaire à un Descartes en retrait par rapport aux grandes avancées de sa métaphysique... Peut-être est-il lui-même effrayé par les conséquences sociales et politiques potentielles d'une conception de l'autonomie du sujet (le risque de l'atomisation sociale)? Descartes défait-il dans ce texte en matière de morale, ce qu'il a fait en matière métaphysique ? Si nous suivons une telle hypothèse, nous pourrions dire qu'après avoir posé métaphysiquement l'autonomie du sujet pensant, Descartes ré-enracinerait ici le « je » dans le « nous », retrouverait le sens de l'inscription de l'homme dans le monde dont il n'aurait jamais dû le séparer. Il redonnerait leur juste place à l'enfance (dont il aurait injustement déprécié la valeur en en faisant le terreau de tous les préjugés), à la société (dont il se serait éloigné pour méditer), à l'Etat (dont il ne dit mot ou presque dans son œuvre), au monde (injustement réduit à la seule étendue et au mouvement)... Ces retrouvailles seraient d'autant plus étonnantes que la séparation fut métaphysiquement sans concession et radicale. En retrouvant la terre nourricière et le sens de l'enracinement dans la collectivité pensée comme communauté, Descartes recouvrerait la déchirure entre l'homme et le monde qui serait elle-même à l'origine de la déchirure morale entre le bonheur et la vertu. A l'univers de pensée pré-chrétien correspondrait donc la possibilité de penser le souverain bien comme union du bonheur et de la vertu dans l'union de l'homme à la Nature, alors qu'avec le péché et l'exil de l'homme, bonheur

et vertu ne peuvent plus guère coïncider. En morale, Descartes retrouverait la vertu des anciens...

Le problème, cette fois doctrinal, est ainsi le suivant : Sommes nous dans ce texte face à un univers finalisé représenté à la façon d'un vivant dont les parties ne peuvent que se sacrifier au bénéfice du tout, puisque leur seul et unique horizon est celui de servir au bon fonctionnement de l'ensemble ? Ou bien sommes-nous dans le cadre d'une philosophie qui reste pensée comme philosophie du sujet, dont il faut réfléchir le rapport à un monde physique mécaniste, mais aussi à un monde moral non substantiel (celui de la société des autres sujets) ? Autrement dit, nous trouvons-nous dans le cadre d'un néo-organicisme antique ou bien nous inscrivons-nous dans une conception du monde résolument moderne : et donc, premièrement, dans une relation strictement fonctionnelle (plutôt que substantielle) aux ensembles sociaux signalés ; et deuxièmement, dans la construction de règles d'action sur fond de simple rationalité subjective (par contraste avec la modalité antique d'une rationalité globale et objective) ?

Nous avons donc deux lignées de problème de cohérence : l'une interne, qui est provoquée par la structure toute en tension des formules mêmes de Descartes ; l'autre externe ou doctrinale, du texte avec ce que nous croyons savoir de la pensée de notre auteur.

I-L'enveloppe de la lettre :

1-Le fait qu'il s'agisse d'une lettre.

Commençons par rappeler quelques données simples sur le statut de l'écriture épistolaire. De toute évidence, on n'écrit pas une lettre de la même façon qu'une œuvre destinée à la publication. La lettre tient d'une certaine façon le milieu entre la conversation directe et le traité publié. La lettre relève d'un style intermédiaire entre l'entretien et l'œuvre. Elle n'a plus la même souplesse et spontanéité que le premier (par rapport auquel elle bénéficie par contre du temps de l'élaboration), mais elle n'a pas non plus encore la rigidité du second (on peut aisément rectifier une lettre par une autre qui en atténue ou corrige le propos).

D'autre part, la lettre s'inscrit dans le cadre d'un dialogue -la lettre suscite souvent la réponse, voire l'échange suivi-, mais dans un genre de dialogue là encore intermédiaire entre celui qui se déroule de vive voix et celui plus ou moins lointain, qui peut se nouer avec des lecteurs (qui par exemple objectent par d'autres textes à un ouvrage publié -on pense ici évidemment au cas des *Méditations*-).

Le destinataire n'est, bien entendu, pas non plus le même que pour un traité. Le traité peut être lu par tous (destinataire publique et universel), la lettre n'est a priori destinée qu'à la personne à laquelle elle est envoyée (destinataire privé et particulier). Cela peut donc affecter le sens même de ce qui est dit, ou la façon dont on le dit. Le destinataire est souvent présent à l'écriture, la singularise, la modifie de diverses manières...

Pourtant ici, il ne semble pas que ce soit le cas, même si nous montrerons plus loin qu'il faut nuancer cette première approche. Nous

pouvons dire que nous nous situons dans le cadre du genre épistolaire relevant du conseil moral à portée universelle, plus que dans celui de la correspondance intime où se mêlent les sentiments à l'écriture. Ainsi, même s'il s'agit d'une lettre, il ne faut pas pour autant en déduire que le texte n'est pas philosophiquement élaboré -il s'agira de montrer en quoi-, et il ne faut pas non plus penser que sa portée n'est que particulière ou restreinte à la seule princesse Elisabeth, dans la mesure où il donne effectivement un conseil général à portée universelle.

Par contre, ce qui nous semble intéressant, c'est que c'est dans la structure de l'inter-subjectivité épistolaire de l'échange entre deux personnes, que se déploie en même temps une vérité morale sur la générosité, sur l'altruisme social, sur l'esprit public. Il y a ainsi concordance entre le cadre moral de la lettre et son contenu. Cette structure en écho se précise encore lorsque nous lisons ce que nous pouvons appeler « l'embrayeur » du texte, c'est-à-dire la phrase d'amorce de son propos : « *Il y a une vérité dont la connaissance me semble fort utile :...* ».

2-L'embrayeur du texte :

Descartes présente son propos comme ayant pour objet de communiquer à son destinataire une vérité utile. C'est à nous transmettre une connaissance qui peut nous être de quelque usage qu'il s'emploie ici.

Nous pouvons ainsi remarquer qu'il y a une cohérence indéniable entre la démarche et le contenu, entre la portée morale de ce que Descartes déclare vouloir faire (communiquer généreusement à celle à laquelle il prend soin d'écrire ce qui peut lui être utile), et le contenu de ce qu'il lui communique (puisqu'il recommande une attitude qui favorise l'intérêt du public dont on est partie prenante). Apparaît ainsi, dans le fait même de l'écriture du texte qui est envoyé à quelqu'un qui n'est pas indifférent -puisqu'il prend soin de lui communiquer des conseils moraux-, la manifestation de la vraie amitié, fidélité et vertu dont il nous dit qu'elles résultent de la vérité qu'il nous recommande...

Il y a ainsi cohérence entre ce que Descartes dit (la théorisation du service rendu aux intérêts des ensembles dont nous relevons) et ce qu'il fait en disant ce qu'il dit. A l'inverse de la contradiction performative, nous pourrions en quelque sorte parler ici de conséquence ou cohérence performative.

Descartes nous annonce une vérité utile, mais de quelle utilité peut-il s'agir ? Avant même de le déterminer : de quelle vérité s'agit-il ? C'est semble-t-il l'objet de la première phrase du texte de présenter cette vérité, l'utilité à proprement parler ne venant qu'avec la troisième phrase du texte.

II-Problème de séparation et de dépendance :

1-Une vérité en fait double :

Cette vérité utile à connaître se présente sous la forme d'une difficulté, d'une tension, voire d'une contradiction entre deux aspects. Elle est donc double et à première vue contradictoire : nous sommes en même temps des personnes séparées et des personnes qui ne sauraient

subsister indépendamment des totalités physiques ou sociales dont nous ne sommes que des parties ! Ce qui se présentait comme une vérité utile, s'avère ainsi être un problème, mais que Descartes ne semble pas présenter comme tel. C'est donc qu'il doit s'agir d'une contradiction qui n'est qu'apparente.

La question est alors la suivante : en quoi peut-on être à la fois séparé et constituer un tout avec nos propres intérêts, tout en étant en même temps des parties d'autres tous supérieurs, dont nous dépendons pour subsister? Il semble n'y avoir que deux solutions : soit les personnes dont le texte parle ne sont pas des substances réelles, et ne subsistent que comme simples modes de substance plus vastes dont elles dépendent ; soit elles le sont réellement, et les ensembles dont elles constituent des parties et qui leur permettent de subsister, ne le font que par accident. À première vue, aucune des deux solutions ne s'impose d'évidence. Le texte ne fait pas de concession : nous sommes à la fois réellement séparés et réellement parties de *touts* plus vastes : réellement indépendants et réellement dépendants. Si dans les deux cas il doit s'agir de dépendance et d'indépendance réelle, peut-être alors n'est-ce pas du même point de vue ou sur le même plan.

Il semble bien que Descartes ne revienne pas sur la vérité première à caractère métaphysique qui est celle de la réalité substantielle de la personne. La personne pour les scolastiques -sens que Descartes reprend à son compte-, est la substance individuelle raisonnable. La personne existe en soi comme un tout indivis et doté de raison. Ontologiquement parlant nous sommes ainsi des personnes. Lorsque dans le texte Descartes nous parle de *personne séparée* c'est sur le plan de la nature de la personne, la séparation est ainsi réelle et d'une réalité proprement ontologique.

Que cette séparation -qui fait que la personne puisse avoir des intérêts propres-, soit métaphysiquement réelle, ne signifie pas pour autant qu'elle soit pratiquement ou vitalement toujours vraie. Sur le plan de la vie physique, biologique, psychologique, on ne saurait subsister seul. A travers la personne qui est considérée par le texte, c'est le tout de l'être en tant qu'il est indissolublement âme-corps qui est engagé, ce qui constitue la troisième notion primitive après celle d'âme et celle de corps. Or, par le corps en particulier, qui est partie intégrante de l'unité substantielle de la personne vivante, l'homme est réellement dépendant du monde, de la société, des autres... Il est né d'une famille, il habite dans une société donnée, elle-même simple partie du monde et de l'univers. La dépendance sur ce plan est non moins réelle, mais d'une réalité de vie, et en ce sens vitale, qui relève d'une subsistance bio-socio-psychologique. C'est en effet le verbe *subsister* qui nous semble donner la clef de la lecture de ce début de phrase. La subsistance telle qu'elle est employée ici l'est dans le sens de la survie et non dans celui métaphysique de la substance. Ainsi, nous sommes des substances, mais nous avons des dépendances de subsistance (au sens biologique du terme) par rapport à des ensembles dont nous ne sommes que des parties. Il y a constitution d'entités vitales, en tant qu'elles garantissent la subsistance des

substances ontologiquement indépendantes qui les constituent, mais qui sont en même temps « subsistantiellement » dépendantes d'autre chose. Nous restons des individus, mais nous dépendons, surtout par notre corps, de corps plus vastes, d'instances qui rendent possible l'existence et que nous ne pouvons négliger. Bien que métaphysiquement parlant nous soyons en effet des substances indépendantes (des personnes), du point de vue de la vie et en partant simplement d'elle, nous apprenons que nous sommes aussi *de fait -penser que (...)* en effet dit le texte- étroitement unis à des grand corps physiques et sociaux.

Le problème de contradiction que nous avons soulevé semble se dissiper. Pour confirmer cette interprétation il faut cependant déterminer le statut pour eux-mêmes de ces ensembles dont nous sommes des parties, en repartant des exemples donnés par Descartes. C'est seulement s'il ne s'agit pas de tous substantiels que nous aurons définitivement tranché dans le sens mécaniste.

Mais avant cela nous pouvons faire un parallèle doctrinal qui peut à la fois éclairer et paradoxalement relancer la difficulté que nous venons de rencontrer. Dans notre texte Descartes formule les choses d'une manière similaire à ce qu'il indique pour la question de l'union de l'âme et du corps dont Elisabeth avoue mal comprendre le sens (ce qui, soit dit en passant, indique sa véritable perspicacité intellectuelle). Dans la lettre du 28 juin 1643, Descartes concède qu'il ne lui semble *pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie* (p.75 de l'édition GF des lettres). Pour remédier à cette difficulté et nous aider à concevoir ce qui semble en effet inconcevable, il recommande à Elisabeth de saisir l'union à partir des sens et des opinions que nous en avons -même si ce faisant nous retombons dans des préjugés-, et de renoncer au point de vue de l'entendement et de l'imagination qui nous permettent de saisir respectivement l'âme et le corps dans leur essence propre. Le plan de la vie qui nous donne une juste idée du fait que nous sommes en effet *une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée* (p.75), n'est pas celui de la métaphysique, qui à cette occasion ne doit pas faire obstacle au premier - c'est là le mouvement inverse de celui du doute qui se dresse contre nos préjugés-.

Nous pourrions ainsi considérer qu'au fond Descartes prolongerait ici aux corps physiques et sociaux le problème du rapport entre l'âme et le corps, qui devient ici le problème du rapport entre la personne (indissolublement âme-corps) et les tous dont elle est une partie. La morale, qui s'occupe de régler la vie, tombe sur des réalités qui sont humainement suffisamment essentielles, pour que nous nous demandions s'il s'agit ou non de nouvelles réalités métaphysiquement substantielles. Simplement, ce qui fait difficulté avec le rapprochement que nous venons de faire, c'est que l'union de l'âme et du corps forme réellement une troisième substance, irréductible aux deux premières. La troisième notion primitive n'est pas la simple somme de l'âme et du corps, mais forme

quelque chose qui a sa réalité propre et son épaisseur d'analyse intrinsèque. Serait-ce alors aussi le cas ici pour nos ensembles d'appartenance? Forment-ils eux aussi des substances propres comme nous y invite le rapprochement que nous venons de faire? C'est la réponse à cette question relancée par le biais des rapprochements doctrinaux, qui seule peut nous permettre de déterminer si nous nous trouvons ici dans le cadre d'une ontologie holiste à caractère organiciste ou bien si nous restons bien dans celui d'une ontologie mécaniste.

Il est évident que la première perspective semble peu conforme à l'image que nous nous faisons de la philosophie de Descartes, et que l'on aurait alors un texte de Descartes curieusement anti-cartésien. Mais plutôt que de spéculer ainsi à partir de la doctrine, tentons simplement de lire ce qui est écrit dans notre lettre.

Du point de vue de la personne, le rapport à ces totalités constitue une dépendance de subsistance, mais qu'en est-il du point de vue de ces ensembles pris en eux-mêmes ? Quel est le statut précis de ces tous dont nous sommes partie prenante dans notre subsistance ?

2-Organicité ou agrégation ?

Quels sont ces tous suffisamment importants pour que l'on ne puisse subsister sans? Sont-ils des substances lorsqu'on les considère en eux-mêmes?

Une partie de l'univers, l'une des parties de cette terre, cet Etat, cette société, cette famille. Tel sont ces totalités. Qu'est-ce qui nous y joint ? *La demeure, le serment, la naissance.* Ce qui frappe en premier c'est l'hétérogénéité de ces ensembles dont nous sommes des parties. 1-Quoi de commun entre deux réalités physiques (comme *l'univers* indéfini et la *terre*, qui peut soit caractériser la planète terre, ou ce bout de terre où se trouve la *demeure* dans laquelle on vit) qui ne réapparaîtront pas dans le texte; une réalité politique (*l'Etat*) ; une réalité sociale (*la société*) et une réalité à la fois naturelle et sociale (*la famille* comme lieu d'engendrement et comme institution réglée) ? 2-Quoi de commun aussi entre un lien naturel (on ne change pas la filiation), un engagement culturel et social (le serment que l'on donne est censé être respecté, mais peut être transgressé), un lien tout à fait occasionnel (comme c'est le cas avec la maison que l'on habite) ? 3-Descartes ne semble pas chercher une homogénéité dans ces relations d'appartenance. Certaines sont parfaitement contingentes, d'autres tout à fait nécessaires ; certaines peuvent se faire, se défaire, se refaire d'autres ne le peuvent pas du tout. Si l'univers disparaît, moi avec ; mais la fin de l'Etat n'est pas forcément ma mort. Le chaos social peut aussi passagèrement exister sans menacer mon existence. Quant à la famille dont nous sommes issus par la naissance, il faut souhaiter que nous puissions finir par pouvoir vivre sans, puisqu'il n'est pas rare que les enfants survivent à la mort de leurs parents.

Si ces relations ont un trait commun c'est qu'elles signalent toutes des liens de dépendance entre la personne et des entités dont elle peut être considérée comme l'une des parties, au moins à certains égards et à certains moments (ponctuels, durables), sous une forme ou sous une

autre (contingente, possible, nécessaire...). Cela confirme bien que ce sont des conditions de subsistance, que c'est seulement de ce point de vue qu'elle sont envisagées et non comme des entités substantielles de dépendance ontologique.

Ainsi, les liens qui sont soulignés par le texte ne sont pas ceux qui existeraient avec un tout substantiel par rapport à des parties qui ne seraient que des modes de cette substance, mais bien plutôt ceux qui existent entre une partie et d'autres parties, dont le tout est d'abord la somme et non véritablement un être propre. L'expression répétée à chaque fois dans le texte est : *une des parties de (X)*, qui montre bien que X est seulement un composé de parties. Ainsi donc, x n'est jamais défini indépendamment des parties et chaque partie est indiquée comme se rapportant d'abord aux autres parties par rapport au tout, et non directement au tout lui-même. C'est bien dans l'extériorité réciproque des parties les unes par rapport aux autres que la relation est pensée et non comme subordination substantielle et organique.

Par anticipation on peut donner un autre indice décisif de la légitimité de cette interprétation non organiciste. Lorsque Descartes discute et précise la mise en œuvre du principe de la subordination aux tous, il s'avère que dans certains cas la partie doit être préférée, lorsque celle-ci vaut plus à elle seule que toutes les autres parties. Il n'existe ainsi aucune forme de substantialisation fétichiste des tous qui les ferait systématiquement préférer à la partie, ce qui confirme la relation non organiciste aux ensembles d'appartenance. Si nous devons les considérer ontologiquement parlant, dans leur nature même, nous ne pourrions donc pas parler de tous formant des substances réelles.

Il semble donc clair que le propos de Descartes dans ce texte est essentiellement pratique, et que cette dimension ne rentre jamais véritablement en contradiction avec une conception métaphysique d'un sujet pensant qui exerce librement son jugement, comme substance indépendante par rapport aux mondes qui l'entourent. Ainsi donc, nous n'avons pas besoin de sortir d'une métaphysique du sujet et d'une ontologie mécaniste pour comprendre l'essentiel du propos de Descartes, au contraire il faut les supposer pour tout à fait saisir ce dont il s'agit.

C'est en cela que nous devons marquer clairement la limite de ce que nous disions auparavant quant à la transposition du problème du rapport âme-corps, vers celui du rapport des personnes aux ensembles dont elles dépendent. Si l'unité de la personne ne peut être aisément saisie que dans le cours de la vie, comme le recommande Descartes à Elisabeth, il s'agit bien pourtant dans ce cas d'une union ontologiquement réelle ; alors qu'ici les ensembles d'appartenance ne viennent jamais à former des unions ontologiquement substantielles, mais seulement des unions plus ou moins contingentes, bien que réelles, de subsistance. Il faut enfin brièvement rappeler que ce qui semble encore le plus nécessaire à notre être, c'est-à-dire l'univers et la terre, sont toujours pour Descartes des entités décomposables, des réalités étendues divisibles, et non un cosmos substantiel où les parties fonctionneraient comme celles d'un grand vivant mu par une âme.

Nous voyons donc que les exemples eux-mêmes nous évitent de tomber dans la tension problématique qui est le cas pour l'union de l'âme et du corps qui est une union réelle et substantielle, au même titre que la substantialité de ses constituants (l'âme et le corps), ce qui d'ailleurs posera tous les problèmes que les post-cartésiens ne manqueront pas de soulever à propos du dualisme cartésien.

Maintenant que l'on reconnaît ces liens plus ou moins forts mais toujours réels de subsistance, et ce en dépit de notre indépendance de personne, que pouvons-nous en déduire du point de vue pratique ?

III-La vérité morale découlant de la vérité empirique de la dépendance vitale.

1-Problème de plan :

Quel est le lien entre la vérité morale qui arrive maintenant dans le texte (*Et il faut toujours préférer...*) et la vérité empirique du constat de notre dépendance que l'on vient de commenter? Nous pouvons hésiter entre deux possibilités qui engagent deux façons distinctes de caractériser le mouvement du texte et du même coup sa structure. Nous pouvons penser que Descartes passe à un deuxième moment de la réflexion, ou au contraire considérer qu'il achève le premier. C'est le statut du « *Et* » qui pose problème

Il est tout d'abord possible d'argumenter en faveur d'un changement de partie en nous appuyant sur la ponctuation du texte (il s'agit d'une nouvelle phrase), sur le fait que le « *Et* » en début de phrase a généralement moins une fonction conjonctive ou déductive qu'une fonction emphatique. C'est bien ce sens qu'il semble en effet avoir ici, en soulignant une phrase sur laquelle de toute évidence Descartes attire notre attention. De fait cette phrase apparaît comme centrale dans le texte, en ce sens qu'elle énonce un précepte moral universel qui semble devoir ne souffrir aucune exception. Peut-être s'agit-il ainsi, et seulement maintenant, de la vérité annoncée depuis le début ? Nous passerions ainsi à une deuxième partie du texte, constituant l'axe central du propos de Descartes dans ce passage.

D'autre part la présentation de cette vérité morale est immédiatement suivie de nuances, précisions, modalités, qui en délimitent les conditions de mise en œuvre pratique, qui articulent son universalité avec la complexité du réel. Il semble donc que cette deuxième phrase forme un ensemble qu'il faut forcément lire dans sa continuité.

A partir de là, nous pourrions construire le plan du texte comme suit. Première phrase : reconnaissance de la dépendance des personnes par rapport à des ensembles plus vastes. Deuxième phrase : mise en place d'un principe moral central (il faut toujours donner priorité au tout sur la partie) et de ses modalités d'application. Troisième phrase : défense argumentée de ce précepte moral par les enjeux moraux comparés du fait qu'on le retienne ou non.

En faveur de la constitution d'un ensemble théorique complet entre ce précepte et le début du texte, on peut tout aussi bien considérer que le « *Et* » du début de la phrase rattache étroitement celle-ci à la partie

précédente en la complétant. Il peut s'agir en effet d'un « *Et* » de *conjonction* par le sens, dans la mesure où le contenu de cette vérité morale parachève la structure en opposition qui caractérise la première phrase. A l'intérêt particulier des personnes en tant que séparées les unes des autres, répond maintenant l'intérêt commun qui doit passer avant l'intérêt personnel. Au contraste entre l'indépendance des personnes et la dépendance de subsistance, répond maintenant celui entre l'intérêt personnel et l'intérêt des ensembles de dépendance. C'est bien là que se trouve le positionnement philosophique central du texte: en cas de conflit d'intérêt entre le « je » et le « nous » c'est le « nous » qui doit l'emporter sur le « je », parce que la partie n'est jamais plus que le tout. La reconnaissance de la dépendance de subsistance débouche logiquement sur une vérité morale qui s'en déduit et en même temps complète la structure croisée du début du texte. Ce « *Et* » porte donc aussi la marque d'une *déduction logique*, qui justifie qu'il soit un « *Et* » de conjonction (il conjoint parce qu'il déduit).

A partir de là on peut donc dire qu'un deuxième plan est possible: l.1 à 10 : Une vérité morale essentielle selon laquelle il faut toujours préférer les intérêts du tout dont nous ne sommes qu'une des parties à ceux de notre personne. L.11 à 15 : Modalités théoriques et pratiques pour qu'un tel précepte soit toujours vrai. L. L.15 à la fin : même chose que pour la première version proposée (défense argumentée de ce précepte moral par les enjeux moraux comparés du fait qu'on le retienne ou non).

En prenant un peu de recul par rapport à ces deux versions du mouvement du texte, nous pouvons tenter de montrer en quoi il n'est pas nécessaire de trancher entre les deux interprétations : la discontinuité - qui formellement est patente par le changement de phrase- et continuité - qui n'est pas moins marquée par le contenu- sont également possibles, puisque nous pouvons même les articuler en disant que la discontinuité formelle sert aussi à mettre en valeur ce qui n'est que l'aboutissement moral de ce qui précède. Le « *Et* » est donc à la fois emphatique et conjonctif. Conjonctif, parce qu'il relie ce qui est dit à ce qui précède, mais aussi emphatique parce qu'il met en valeur l'essentiel qu'il faudra retenir : l'existence d'une vérité morale essentielle.

Si nous récapitulons où nous en sommes pour bien saisir le mouvement du texte depuis le début, nous nous apercevons qu'après une vérité métaphysique, puis une vérité empirique qui constate la dépendance de fait de la personne, vient maintenant une vérité morale. On nous annonçait une vérité, au lieu de cela nous en avons trois. C'est là une nouvelle difficulté : quelle est parmi toutes ces vérités, celle que Descartes nous promettait ?

C'est la première, ou la seconde, à laquelle Descartes semble se référer lorsqu'il nous parle d'une vérité utile –puisqu'il les présente en disant : *qui est que (...) on doit toutefois penser...-*. Mais en même temps, il n'est pas non plus à exclure que cette vérité soit le précepte moral énoncé dans notre phrase, puisqu'il se présente lui aussi comme une vérité proprement universelle. Nous proposons alors de considérer que la

vérité utile que Descartes nous annonce est moins une vérité qu'un ensemble théorique de trois vérités (métaphysique, empirique et morale) qui culmine téléologiquement dans la dernière et qui comme tel est disposé sous la forme d'un rejet au début de la phrase suivante, pour d'autant mieux en faire ressortir l'importance.

C'est cette vérité morale dont il nous faut maintenant comprendre le sens et les modalités spécifiques.

2-Un précepte universel :

-D'où résulte ce précepte ?

Je ne peux subsister en tant qu'homme (c'est d'intérêt en tant que substance composée dont il s'agit) sans un univers, et sans une terre sur laquelle mon existence se déploie ; mais ma subsistance peut également être plus ou moins gravement menacée si je ne vis pas sous la protection d'un Etat (il peut s'agir d'une question de vie ou de mort), dans une société qui permet de couvrir le grand nombre de nos besoins (question d'efficacité dont peut aussi dépendre l'existence), et de façon plus passagère dans une famille (dont la subsistance de l'enfant dépend, au moins tant qu'il est enfant). Autrement dit, il y a des conditions spatio-temporelles plus ou moins marquées de notre subsistance d'homme qu'il nous faut prendre en compte. Il est ainsi de notre intérêt personnel de prendre en compte les intérêts publics qui se manifestent dans la composition d'ensembles de subsistance, familiaux, sociaux, politiques, parce que ces intérêts sont aussi les nôtres. Comment ces compositions d'intérêts se réalisent-elles ? Le texte ne dit rien sur ce point (il les considère comme ils apparaissent à l'individu, dans la mesure où ces ensembles le précèdent), si ce n'est par le biais de la démarche individuelle qu'il propose et qui consiste pour l'individu à élever la compréhension de son propre intérêt au-delà de l'horizon immédiat de sa seule subjectivité.

Si donc nos intérêts privés et personnels sont *en quelque façon* distincts de ceux du reste du monde, nous pouvons voir qu'ils sont aussi logiquement conduits à se conjuguer avec ceux des autres parties de l'univers, pour autant que notre subsistance est fortement liée à celle d'ensembles qui nous dépassent. Au fond il s'agit d'une simple priorité logique et rationnellement déductible à partir du principe de la subsistance dépendante. Il est de bonne logique que le tout doive toujours l'emporter sur la partie -à partir du moment où si l'on perd le tout, on perd aussi la partie, alors que l'inverse n'est pas vrai-. Notre intérêt bien compris se prolonge donc nécessairement au-delà du seul intérêt personnel immédiat en épousant des intérêts sociaux, des intérêts publics.

Dit comme cela, tout semble simple et non problématique, mais dans les faits, ce qui se produit, c'est que l'intérêt privé immédiat est souvent en contradiction avec les intérêts des ensembles dont nous dépendons. Sans cette difficulté il n'y aurait aucun raison de poser un principe moral comme celui que le texte met en avant. Le calcul rationnel comparé des différents niveaux d'intérêts suffirait. Que se passe-t-il -ou plutôt que doit-il se passer (car il s'agit d'un impératif moral)- lorsque le premier niveau d'intérêt, attaché à mon existence indépendante, et le

deuxième, lié à la prise en compte d'intérêts collectifs, entrent en contradiction ?

-Une règle impérative :

La règle posée par Descartes est radicale : il faut *toujours* préférer les intérêts du tout à ceux de notre personne... La radicalité injonctive de cette règle est indirectement mais insuffisamment expliquée par le fait que notre subsistance en tant que partie dépende du tout. En effet, notre calcul rationnel n'est pas aux prises avec une erreur toujours possible, mais avec une faute presque certaine, et ce, du fait de la séduction de l'intérêt privé immédiat. Il y a en effet généralement déphasage temporel entre mon intérêt privé (inscrit dans une temporalité immédiate) et l'intérêt public (pour subsister à long terme) ; et déphasage des forces en présence entre le calcul rationnel qui conduit à la conclusion de la précellence logique du tout sur la partie et la séduction de l'intérêt privé (qui se déploie sur le registre de l'affectivité). C'est pourquoi le propos de Descartes prend cette forme d'impératif universel et cette allure morale catégorique.

Mais cette vérité morale pose problème, d'ailleurs implicitement reconnu par le texte lui-même: son universalité semble outrancière. Moralement justifiée, cette universalité semble en même temps trop radicale pour épouser la complexité du réel. Aussitôt après avoir énoncé ce principe général, Descartes semble ainsi poser une limite. Le *toujours* du principe semble renié par la *mesure et la discrétion* (discernement) qui sont exigés dans son application! La mesure qui a à voir avec le juste milieu, avec la prudence pratique, le discernement qui en appelle au jugement semblent justement ouvrir la porte aux exceptions.

Comment alors tenir ensemble le précepte universel et les précisions qui lui sont apportées ? Changent-elles réellement le précepte ? Le renversent-t-elles ? C'est là une nouvelle contradiction potentielle à réfléchir et interroger.

3-Des modalités d'application qui en précisent l'esprit :

Nous pensons que Descartes n'est pas en train de contredire le *toujours* mais simplement d'en préciser le sens. Il nous semble qu'il écarte une interprétation purement mécanique d'une allégerance systématique du sujet au tout, qui conduirait en fait à la violation de l'esprit du principe.

Dans sa lettre le principe dit qu'il faut toujours faire passer les intérêts du tout avant ceux de la partie. Si c'est le cas, ce n'est pas seulement parce que ma subsistance comme partie dépend de celle du tout, c'est aussi parce que quantitativement l'intérêt du tout est plus grand que celui de la partie. La partie est en effet toujours moins que le tout, sauf à constituer elle-même le tout (auquel cas elle n'est plus une partie par rapport à d'autres parties).

Dans son esprit le principe qui consiste à toujours faire passer en premier le tout par rapport à la partie semble essentiellement quantitatif, en tant qu'il résulte de la préférence logique accordée à la plus grande quantité d'utilité contenue dans l'intérêt du tout par rapport à celle contenue dans la partie. C'est pourquoi la mise en œuvre concrète du

principe devra toujours se faire en fonction d'un calcul précis en actif/passif de la quantité des *biens* et des *maux*, qui peut conduire à violer la lettre du principe, tout en respectant l'esprit (et même pour d'autant mieux en respecter l'esprit pourrait-on dire).

C'est ce schéma de lecture qui nous semble seul véritablement approprié pour rendre compte des exemples pris par Descartes pour expliquer cette *mesure et discrétion (discernement)* attendues dans la mise en œuvre du principe. Exercer le principe dans la *mesure* c'est utiliser comme mesure de l'action l'esprit du principe, à savoir la priorité logique accordée à l'intérêt le plus grand pour le tout (et non une quelconque subordination mécanique de la partie au tout). Nous pouvons ainsi tirer des deux exemples de Descartes deux modalités précises d'application du principe qui ne le contredisent nullement dans son esprit.

Analysons le premier exemple : Si nous comparons les intérêts relatifs du tout et de la partie, il ne vaut pas la peine d'aller fortement à l'encontre de notre intérêt, lorsque le bénéfice de l'intérêt du tout est faible. Dit plus trivialement, il faut que le fait de prendre sur soi en vaille la peine. Autrement dit, dans les cas où l'intérêt individuel est du côté du passif (et seulement dans ce cas –la situation inverse est impossible du fait du principe-), ce qu'il faut comparer c'est le différentiel global du passif et de l'actif (*mal* et *bien* dans le texte). Si nous voulons formuler précisément ce qui résulte du premier exemple nous dirons *qu'il ne faut faire passer en premier l'intérêt du tout (s'il s'agit d'un bien) par rapport à la partie (s'il s'agit pour moi d'un mal) que pour autant que la somme globale du passif (mal) et de l'actif (bien) escomptées du résultat de l'action, présente un résultat global au moins équilibré ou positif.*

Cette règle d'application ne viole donc pas le principe moral énoncé auparavant, en ce sens que dans le cas contraire l'intérêt global du tout serait en quelque sorte négatif (puisque le tout serait appauvri par le mal subi par la partie, qui serait supérieur au bien qui en résulte pour le tout). Nous ne le suivrions donc plus si nous mettions en application cette action qui nous coûte plus en passif qu'elle ne vaut en actif pour le tout.

Passons à l'analyse du deuxième exemple : En cas de sacrifice nécessaire de la partie pour préserver le tout, il ne faut faire passer l'intérêt de la partie après celui du tout que tant qu'elle n'est pas la partie majoritaire. Dans le cas contraire, c'est elle qu'il faut préserver, en tant qu'elle représente l'intérêt le plus grand du tout, qu'il faut toujours suivre. Si là encore nous voulons donner une formulation un peu précise de cette deuxième règle que nous pouvons induire du propos de Descartes, nous dirons que *s'il faut sacrifier une partie du tout pour le sauver, l'intérêt le plus grand du tout commande que ne soit sacrifiée une partie donnée, que si sa valeur est inférieure à la moitié de celle du tout.*

Dans le cas contraire, c'est elle qu'il faudra sauvegarder, même s'il ne s'agit que d'un seul individu, et que par là il ne reste qu'un singleton, c'est-à-dire un ensemble à un seul élément. Si en effet nous sacrifions la partie majoritaire, ce serait au détriment du tout qui en sortirait moindre que si nous avions sacrifié la partie minoritaire. Dans ce cas, c'est l'intérêt de la partie majoritaire qu'il faut choisir, parce que l'intérêt qu'elle

représente est en même temps celui du tout -l'intérêt de cette partie est en même temps l'intérêt du tout, en tant qu'elle est majoritaire dans le tout-. En agissant dans l'autre sens, ce serait non pas que nous aurions choisi l'intérêt du tout contre la partie, mais celui de la partie la plus petite contre la partie la plus grande, avec un résultat nécessairement au détriment du tout (de la plus grande quantité d'intérêt en jeu pour le tout). Cette deuxième règle implicite ne viole donc pas plus que la première le principe selon lequel il faut toujours faire passer les intérêts du tout avant ceux de la partie, si nous entendons bien par là, l'intérêt le plus grand du tout (ce qui correspond à l'esprit de la formule). Ce deuxième élément que nous avons tiré du deuxième exemple montre bien qu'il n'y a dans ce texte aucun fétichisme du tout pour lui-même. L'intérêt du tout n'est ainsi pas autre chose que la somme des intérêts des parties.

C'est bien l'intérêt le plus grand pour le tout qu'il faut toujours suivre, et non appliquer mécaniquement l'intérêt du tout en soi par rapport à celui de la partie, sous prétexte qu'elle serait seulement une partie. En somme, Descartes nous dit bien de *toujours* faire passer l'intérêt du tout (le plus grand) avant celui de la partie, mais de façon pleinement conséquente, sous peine d'aboutir autrement à un esprit sacrificiel absurde et contre-productif, du point de vue de la finalité morale du principe posé. Mais tout cela ne cache pourtant pas la difficulté de la mise en œuvre de ces modalités d'application du principe. Comment déterminer si je vauds plus que ma ville, et si la somme du *bien* entraîné par le *mal* qu'il va m'en coûter est inférieur ou supérieur à ce dernier ? C'est en cela que Descartes en appelle à la notion clef de *discrétion*, de discernement, autrement dit, de *jugement*.

Ce qu'un tel calcul exige par dessus tout est d'avoir du jugement. Le sujet est donc directement mobilisé par la mise en œuvre du principe, au lieu d'être destitué dans une subordination mécanique au tout. La personne séparée du début du texte ne disparaît pas corps et âme dans des grands touts qui exigeraient d'elle un sacrifice aveugle, un renoncement à soi, une abnégation sacrificielle. Les parties ne fusionnent pas dans le tout, elles restent discernables, c'est un tout social et non un tout communautaire. C'est pourquoi un calcul est possible, c'est aussi pourquoi le principe général peut comporter des modalités pratiques d'application à destination du jugement du sujet pour en faire respecter l'esprit, contre une application à la lettre qui pourrait menacer son sens.

Juger du mieux que nous pouvons est évidemment un aspect essentiel de la démarche cartésienne en matière morale comme d'ailleurs en matière théorique. Si nous jugeons bien, nous nous mettons en même temps en situation de ne pas nous laisser conduire arbitrairement par des apparences séduisantes mais trompeuses. Le sujet cartésien dans la pleine responsabilité de lui-même est d'abord un sujet soucieux de la rectitude de son jugement.

Toutefois que nous parvenions effectivement à ce résultat (des jugements théoriquement pleinement fondés) n'est pas moralement déterminant (contrairement au champ théorique qui ne souffre pas l'à-peu-près). L'échec qui suit un mauvais jugement n'est pas déterminant, car

l'essentiel réside plus encore dans la rectitude morale, dans la détermination de la volonté à suivre ce que le jugement (déterminé au mieux) recommande à un moment donné, même si après coup nous nous apercevons que notre jugement nous a trompés. *Si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, pour que ce n'est point par notre faute* (Lettre à Elisabeth, 4 août 1645 p.112). Il est plus grave d'agir dans l'irrésolution et de façon contraire à notre jugement que d'agir de façon erronée. Il est préférable de nous rendre compte après coup que nous nous sommes trompés, mais d'avoir agi en accord avec notre jugement fermement déterminé, que d'avoir eu raison, mais contre ce que notre raison indiquait à notre volonté.

Cet appel au jugement ne lève pourtant pas toutes les difficultés suggérées ci-avant quant à sa mise en œuvre.

4-Difficultés de bien juger:

Nous pouvons tenter de sérier les problèmes de la façon suivante. Apparaît tout d'abord un problème méthodologique : Il s'agit dans ce calcul de quantifier des qualités. Pour pouvoir déterminer qui vaut moins entre un homme et le reste de sa ville, encore faut-il pouvoir quantifier la valeur de l'un et de l'autre. Le *bien* et le *mal* que nous sommes susceptible de subir ou procurer n'est pas qu'une question de quantité de plaisir et de douleur, qu'il est déjà relativement illusoire de croire pouvoir mesurer. La valeur est une qualité et non pas une quantité. Comment quantifier le qualitatif ? Nous sommes là devant une évidente difficulté.

Si la valeur n'est pas quantifiable, a fortiori, nous pouvons nous demander sur quelle base éthique il pourrait être possible de déterminer la valeur comparée de plusieurs hommes. Qu'est-ce qui en droit peut nous permettre de dire qu'un homme vaut plus qu'un autre, et plus encore, qu'un homme vaut à lui tout seul plus que tout le reste de sa ville ? Dans le contexte qui est celui du propos de Descartes, la seule valeur à laquelle nous puissions penser est la valeur morale. Pourtant, même si moralement un homme a plus de grandeur qu'un autre -parce qu'il a plus de force d'âme, parce qu'il semble plus capable qu'un autre de s'élever au-dessus d'intérêts mesquins-, est-ce pourtant une raison suffisante pour hiérarchiser à cet étalon des valeurs morales la valeur même des vies, et de juger qui doit plutôt périr ou qui ne le doit pas ? N'est-ce pas aller jusqu'à transformer des valeurs d'existence en valeurs d'essence que de dire que s'il y a à choisir, un seul peut mériter de vivre plutôt que tous les autres de sa ville?

Nous pouvons enfin nous demander si les deux premières difficultés ne sont pas encore accentuées par le fait que dans les deux cas de figure envisagés par Descartes le sujet est à la fois juge et partie. Comment déterminer sereinement des valeurs comparées qui engagent la vie ou la mort de celui-là même qui fait le calcul ? Il faudrait vraiment avoir une confiance inébranlable dans la faculté de discernement de l'homme pour penser qu'une telle chose puisse être possible.

Sur ces difficultés il nous semble que les éclairages contextuels et doctrinaux peuvent nous aider. La première difficulté (la quantification) et la troisième, le fait d'être juge et partie pour celui qui doit faire preuve de discernement, n'ont pas échappé à la perspicacité critique de la Princesse Elisabeth (30 sept. 1645). *La considération que nous sommes une partie du tout, dont nous devons chercher l'avantage, est bien la source de toutes les actions généreuses ; mais je trouve beaucoup de difficultés aux conditions que vous leur prescrivez...* La réponse de Descartes (6 oct. 1645) est particulièrement intéressante, en ce sens qu'il reconnaît la difficulté, tout en essayant de montrer qu'elle n'est pas insurmontable. *J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être très exacte* . Le calcul n'a pas besoin d'une grande précision. Nous sommes là sur le plan de la vie (où l'on ne connaît pas toutes les données), nous jugeons de ce qu'il faut faire (qui n'attend pas). Même si nous ne possédons pas un résultat juste, l'essentiel réside dans la fermeté qu'à la volonté de s'en tenir à ce qu'elle a jugé du mieux qu'elle a pu. Descartes précise sa réponse sur la base d'une distinction entre deux types d'âmes. Pour les âmes basses, il leur suffit d'une démarche utilitariste : elles verront bien que leur intérêt bien compris passe par la prise en compte de l'intérêt général et elles sauront lui attribuer par pur intérêt la valeur qui lui revient. Pour ceux qui ont de la noblesse d'âme, ils reconnaissent par principe la grandeur morale de l'action héroïque tournée vers l'intérêt des autres... Ces âmes supérieures sont donc fort à même de bien juger -même si elles sont partie prenante dans le calcul-, par leur bonne disposition à le faire, par leur vertu.

Descartes répond donc à la première et troisième difficultés en confirmant en même temps ce que nous avons remarqué comme un arrière-plan inégalitaire qui peut continuer à nous poser problème (deuxième difficulté signalée ci-avant). C'est à travers la théorisation de l'âme généreuse dans *Les passions de l'âme* que s'éclaire, sinon même se lève, cette dernière difficulté. Il est clair que pour Descartes les âmes ne naissent pas toutes également généreuses. La générosité est le propre des *âmes nobles et fortes*. Descartes explique que c'est pour cela qu'il a parlé de générosité et non de magnanimité, parce que dans la générosité il y a le latin *genius*, le bon ou mauvais génie. Mais ce n'est pas pour autant que la générosité ne puisse se travailler et s'acquérir, en ce sens qu'elle tient à *la prise de conscience de notre libre-arbitre et à la détermination de toujours bien user de cette volonté libre en fonction de ce que l'on jugera comme étant le meilleur* (Art. 161). Ainsi défini, le généreux est aussi capable de reconnaître dans les autres la même bonne volonté libre ou du moins la possibilité d'en user, même si celui-ci ne le fait pas. Du même coup le généreux ne s'estime pas beaucoup au-dessus de ceux qu'il surpasse et pas beaucoup en dessous des autres -par rapport à tout autre type de caractéristiques telles que la fortune, le savoir, l'intelligence-. Dans l'esprit du généreux s'égalisent les natures pourtant distinctes, car la générosité nous rend conscients de l'égale

liberté infinie qui est en chacun et qui nous rend sous ce rapport semblables à Dieu lui-même.

Si donc cela confirme que la générosité est bien la réponse au problème de subjectivité du jugement qui nous fait nous placer au-dessus des autres par orgueil, par contre, le généreux ne pourrait plus dès lors se juger lui seul meilleur que tout le reste de sa ville. Les âmes nobles, qui doivent aussi se juger les meilleurs, doivent tout à la fois se juger les plus grandes, tout en plaçant de fait celles des autres à-peu-près à égalité avec elles -en tant qu'il est contenu dans leur générosité qu'elles en jugent de la sorte-! Une contradiction semble demeurer, même à la suite de ce détour par la générosité...

Celle-ci peut pourtant être levée si nous nous rappelons que cette phrase est écrite du point de vue de Descartes qui juge de l'inégalité morale réelle des âmes, et non du point de vue du généreux qui jugerait à tort devoir sauver sa ville, bien qu'il soit de loin la plus belle partie du tout qu'il constitue avec celles des autres. C'est bien ainsi que les choses sont exprimées dans ce passage du texte. Ce que Descartes craint ici n'est pas tant que le généreux juge en sa faveur -puisqu'il fait par principe passer l'intérêt du tout avant celui de la partie-, mais que considérant autrui à l'égal de lui-même il ne se perde à tort, quand tous les autres n'ont que des âmes basses et viles. Rappelons-nous que c'est pour limiter une application mécanique du principe altruiste que Descartes argumente ici.

Nous pouvons même aller plus loin et considérer qu'il s'agit sans doute d'une adresse spécifique à la Princesse Elisabeth et d'une recommandation qu'il lui fait de préserver prioritairement sa santé. C'est ce que Descartes semble confirmer à la fin de sa réponse aux questions d'Elisabeth sur la difficulté du jugement: *il faut, pour l'intérêt de votre Altesse, lui représenter qu'elle ne pourrait être longuement utile à ceux qu'elle affectionne, si elle se négligeait soi-même, et la prier d'avoir soin de sa santé* (p.146). Ici le cadre de la lettre nous est utile à rappeler et la présence du destinataire dans l'écriture n'est pas à exclure. Elisabeth, princesse de Bohême dont la famille est exilée en Hollande, a la santé fragile, tracassée qu'elle est en particulier, par le souci de son peuple.

Descartes semble lui-même soupçonner les difficultés de son propos (la difficulté de la mesure du qualitatif, le risque de subjectivisme) et se trouve comme obligé de défendre son principe contre le doute qui à ce moment-là, pourrait gagner sa lectrice. Tout se passe ainsi comme si la suite du texte se construisait comme une défense du précepte moral énoncé : c'est soit le principe accompagné de ses règles de mesure et de son recours au jugement (avec les éventuelles difficultés qui lui sont coextensives), soit l'égoïsme sans limite et l'abaissement moral. L'argumentation du précepte moral que nous trouvons dans la dernière partie du texte consiste ainsi à défendre ce dernier par les enjeux moraux comparés de son adoption ou rejet.

IV-Défense du précepte moral par ses implications et enjeux :

Descartes nous présente sa réflexion sous le signe d'une *vérité dont la connaissance lui semble fort utile*. Nous avons vu de quelle vérité il pouvait s'agir, mais pas encore quelle peut en être l'utilité. La lecture de la fin du texte, montre que cette vérité est fondatrice de toute vertu. En ce sens l'utilité dont il s'agit semble être une utilité morale qui dépasse l'utilité de l'intérêt à dominante calculatrice (ou qui pouvait sembler telle) du milieu du texte.

Pourtant, cette fin de texte n'est pas à son tour sans ambiguïté : on peut en effet hésiter entre plusieurs lectures possibles du principe moral qui nous a été présenté, lorsque l'on repart de l'explication de ses enjeux éthiques. Soit nous pensons que le principe proposé conduit finalement tout de même à une morale du renoncement à soi, de l'abnégation du sujet, du sacrifice. Il s'agirait in fine d'un principe moral d'esprit sacrificiel. Soit nous considérons qu'il s'agit plutôt d'un principe de préservation et même d'émergence de l'homme de bien (du sujet moral). Le principe posé, loin de conduire au renoncement du sujet à lui-même, serait la condition de sa possible grandeur morale....

Nous procéderons en deux temps, en suivant successivement les deux premiers moments de l'argumentation de cette troisième et dernière phrase du texte.

1-L'utile et le vertueux (argumentation par les enjeux négatifs de l'hypothèse inverse):

-Argumentation indirecte :

La justification se fait d'abord à partir de l'hypothèse inverse (*mais*) : si l'on n'admettait pas ce principe, on rapporterait constamment tout à notre intérêt personnel. Et c'est bien là qu'est le problème, car le fait de ne prendre en compte que notre intérêt personnel est ce qui fait obstacle à l'élévation morale du jugement, comme nous l'indiquions ci-dessus.

Se considérer partie parmi les parties permet seul l'amitié, la fidélité, et la vertu en général. Examinons un à un ces éléments qui sont cette fois la morale (la finalité) et non plus une simple utilité intermédiaire. Celui qui rapporte tout à lui est incapable d'entretenir *une vraie amitié*, car l'amitié véritable suppose la capacité de faire abstraction de ses propres intérêts au bénéfice de l'ami dans l'embarras. De même, il est incapable de *fidélité*, car il ne parvient pas à tenir ses engagements : lorsque ses intérêts personnels parleront un peu fort, il oubliera ses serments (il ne reviendra pas dessus par jugement libre, mais par emportement du désir). Enfin, il est plus généralement incapable de vertu car celle-ci suppose justement, dans son principe même, la distance à soi et un contrôle dont il est incapable. Si la vertu est bien une disposition acquise et habituelle à résolument vouloir et à faire ce que nous tenons pour bon et bien, cela suppose que l'individu ne soit pas constamment aveuglé par ses désirs immédiats -ce dont nous libère justement la considération de notre appartenance à des tous qui nous dépassent-.

L'une des deux hypothèses de lecture se voit du même coup confirmée. S'il est question d'un sacrifice de soi possible -comme cas limite- à la fin du texte, il ne s'agit nullement d'un principe de

subordination aveugle, d'une invitation au renoncement du sujet à lui-même, d'une abnégation systématique, au bénéfice du grand tout (ce serait là de la bassesse d'âme). Il s'agit en effet moins d'un texte sur ce registre que de faire émerger la possibilité de la vertu du sujet par création des conditions de possibilité d'un jugement non faussé par la séduction de l'intérêt individuel immédiat. C'est en effet la fermeté et rectitude du jugement qui serait faussée si l'on *rapportait tout à soi-même*. Au lieu de juger des choses pour elles-mêmes, la détermination de notre vouloir serait alors fascinée par nos désirs fluctuants (nos *petites commodités*). C'est donc moins d'une morale déterminée, que du principe théorique d'émergence d'un sujet jugeant bien, et comme tel capable de bien agir, dont il semble être question dans la prise en compte de notre insertion dans le monde.

-Saisie de la logique générale du propos :

L'essentiel du propos de Descartes peut ainsi être compris en repartant de la fin du texte : pour avoir le jugement droit en matière morale il ne faut pas que nous rapportions tout à nos intérêts personnels et à nos désirs. Le problème est donc bien de créer les conditions d'émergence d'une véritable liberté de jugement moral, et non de brimer le sujet en le soumettant mécaniquement au tout. Descartes veut éclairer notre jugement par un principe théorique déterminé (nous considérer comme les parties d'une série d'ensembles), parce que bien juger est la condition de l'action vertueuse.

Pour être plus précis, nous pouvons aussi dire qu'il s'agit de créer un contre-poids au préjugé moral de l'orgueilleux qui juge tout à partir de lui-même. Préjugé qui empêche en réalité toute élévation morale et toutes les joies supérieures qu'offre l'exercice de la vertu. De même que pour délivrer notre pensée de nos anciennes opinions dans l'exercice du doute il faut aller jusqu'à assimiler le douteux au faux; il faut ici présenter un contre-poids à l'intérêt personnel, qui est notre préjugé moral le plus enraciné, pour libérer le jugement moral de l'emprise de notre complexion personnelle. Il s'agit donc de contraindre dans l'autre sens, de forcer le jugement à prendre le pli inverse pour lutter efficacement contre le préjugé moral de l'amour-propre. Il faut contraindre la contrainte pour libérer le jugement, pour donner la possibilité au jugement moral de s'exercer de façon déliée et inconditionnée.

Outre que cette articulation entre le redressement du jugement et l'action droite est éminemment cartésien nous pouvons utilement prolonger l'analyse par des considérations doctrinales sur les concepts d'amitié et de vertu:

Dans la lettre à Chanut de février 1647, Descartes reprend des idées devenues classiques et considère que *l'amitié d'homme à homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est réciproque* (p.256). On comprend ainsi que pour l'orgueilleux qui considère tout ce qui n'est pas lui comme inférieur, il n'y a pas d'amitié possible, car il n'y a pas d'égaux à estimer. Quant à la valeur de l'amitié, Descartes l'a posée depuis fort longtemps, puisque l'on trouve dans une lettre à Huygens du 20 mai 1637 la phrase suivante : *J'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que*

l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusqu'au dernier moment de leur vie. Nous sommes là dans le même esprit que ce que Descartes nous explique dans notre texte. L'amitié véritable est bien la conséquence de la juste estime de soi et des autres que l'on acquiert lorsque nous nous savons simple partie d'ensembles plus vastes.

Pour ce qui concerne la notion de vertu, Descartes la définit formellement comme une disposition fruit de l'habitude à certaine pensée (art.161 des *Passions de l'âme*), et réellement dans son contenu, comme le genre de vie de celui dont la conscience ne peut se faire à elle-même le reproche d'avoir jamais manqué d'agir conformément à ce que son entendement lui dicte comme étant le meilleur (Art.148). Une telle vertu est la clef de toutes les autres vertus, du contentement intérieur, et du contrôle de toutes les passions, aussi violentes puissent-elles être. En quoi l'on voit que les deux concepts de vertu et générosité se recoupent tout à fait : la générosité est vertu en ce qu'elle relève d'une habitude acquise (en plus de sa composante de sang), elle est une vertu en ce qu'elle est tendance au bien, elle est la vertu en ce sens que c'est d'elle que dépendent toutes les autres vertus (elle est la clef de toutes les autres vertus. art.161). Lorsque Descartes nous dit dans notre texte que le décentrement par rapport à soi permet la vertu, il entend ainsi par là *la vraie générosité* telle qu'elle est définie dans l'article 153 des *Passions de l'âme*. *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, (...) 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 meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.*

En nous expliquant que le décentrement par rapport à soi est la condition de toute vertu, c'est d'abord à la générosité que Descartes pense... C'est bien d'ailleurs ce qu'Elisabeth comprend : *La considération que nous sommes une partie du tout, dont nous devons chercher l'avantage, est bien la source de toutes les actions généreuses* (p.137). Nous pouvons donc dire en ce sens que notre texte est un texte sur deux passions opposées, la passion d'orgueil et celle de générosité, et qu'il porte sur la condition théorique du passage de l'une à l'autre. Sa question est bien la même que celle de l'art. 161 des *Passions de l'âme*: Comment la générosité peut-elle être acquise ? Mais sa réponse est beaucoup plus approfondie, puisque l'article du traité se contente de nous dire qu'il faut prendre conscience pleinement de notre libre-arbitre, de l'avantage d'un user fermement, et des inconvénients de l'orgueil blâmable.

Si c'est bien de cela dont il est finalement question dans notre lettre, c'est que nous pouvons dire qu'il s'agit en même temps d'une lettre sur les passions, et que la technique du contrepoids par l'entendement de la tendance vicieuse à tout rapporter à soi peut être elle-même éclairée de

façon efficace par le traité que Descartes consacre aux passions. Les passions dont la fonction est *d'inciter l'âme à consentir ou contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps* (art.137), peuvent en même temps *faire paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont* (art.138). Il faut donc les contrôler. Mais comment ? La théorie de Descartes est particulièrement originale sur ce point, puisqu'il nous explique que nous ne pouvons les contrôler qu'en suscitant indirectement par la médiation de l'entendement des passions contraires ou de substitution. *Nos passions ne peuvent pas directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter* (Art.45). En effet, nos passions ne sont pas seulement causées, mais aussi entretenues et fortifiées par les esprits animaux... C'est pourquoi la volonté n'y suffit pas pour les contrôler. Il faut une substitution de conditionnement. Ayons donc la passion de la juste estime de soi (la générosité) et nous tiendrons tout en équilibre entre la bassesse de l'irrésolu et l'héroïsme présomptueux de l'orgueilleux. Mais suivant la technique indirecte du contrôle des passions, encore faut-il une condition théorique, et c'est celle qui est posée par le fait que nous devons nous considérer comme partie d'ensembles plus vastes. Nous pouvons ainsi considérer que Descartes pose dans notre lettre la condition théorique de la passion de générosité, en tant qu'elle ne peut être engendrée que par la juste représentation de notre valeur.

Un tel déplacement de l'estime de soi dans le redressement de l'amour propre, rend possible la vertu, mais comporte en dernier lieu comme enjeu la question du contentement intérieur. Les enjeux sont moraux, et la question du bonheur est aussi comprise à l'intérieur de la morale.

2-Contentement intérieur contre petite commodité (argumentation par les enjeux positifs de l'hypothèse retenue):

Le fait que la vertu soit en même temps plaisante ne va pas de soi. Nous pourrions en effet penser que le fait de toujours faire passer en premier l'intérêt le plus grand des ensembles dont nous dépendons conduit certes à la vertu, mais en même temps à une frustration des désirs individuels -ce en quoi le problème « je-nous » rebondit une nouvelle fois, sous une autre forme-. Cette allégeance est peut-être moralement exigible, mais nous voyons mal comment ce peut être en même temps un plaisir ! N'y a-t-il pas opposition entre vertu et bonheur ? La vertu n'exige-t-elle pas le renoncement à nos désirs, alors que le bonheur les suppose réalisés ? Cette union de la vertu et du bonheur engage la question du Souverain Bien. En fonction de quelle logique une telle union est-elle établie dans notre texte ?

-Union de la vertu et du bonheur :

Nous répondrons d'une double façon : sur un plan purement utilitariste et sur un plan proprement moral.

Si nous nous considérons comme partie d'un ensemble donné (et le *comme* du texte souligne bien qu'il s'agit d'une assimilation en quelque sorte par analogie), il est évident que tout ce qui est favorable à l'intérêt du tout l'est aussi au notre propre, et que donc il en découle un plaisir par intérêt indirect. Au plaisir direct d'une petite commodité immédiate peut donc se substituer un plaisir plus global et à plus long terme, lié à l'intérêt que la partie trouve à travailler pour la conservation du tout dont l'individu dépend. Ce serait juste une question de capacité à faire abstraction de la puissance de séduction du plaisir immédiat afin d'être capable de comparer les plaisirs, où qu'ils se situent sur l'axe du temps. Dans le cas d'un centrage sur nous-mêmes nous nous tromperions donc sur notre propre intérêt. Nous verrions notre intérêt là où il n'est pas. Autrement dit, non seulement notre jugement serait faussé, mais en outre, notre souci du contentement serait également entravé -et ce paradoxalement, au moment même où nous penserions y répondre-.

Pourtant cette hypothèse de lecture est insuffisante, dans la mesure où elle ne peut rendre compte du sacrifice de soi, comme cas limite toujours possible. Par intérêt bien compris je ne vais jamais jusqu'au sacrifice ! C'est aussi en cela que la lecture utilitariste de ce texte ne peut pas être tenue jusqu'au bout sans incohérences. Il faut donc comprendre comment c'est en elle-même, et non pas seulement pour moi et par calcul, que la vertu s'accompagne de plaisirs plus grands que ceux qui sont dus aux petites commodités immédiates.

Ce qu'il faut souligner pour cerner le sens proprement moral du lien de la vertu et du bonheur dans notre texte, c'est que le plaisir à faire le bien n'est au fond pas de même nature que celui des petites commodités. Dans toute la fin du texte il s'agit explicitement d'opposer deux types de plaisir tout à fait différents: un plaisir immédiat tourné vers soi, tel que la satisfaction systématique des intérêts égoïstes pourrait le provoquer, et un plaisir supérieur et épuré, parce que spiritualisé, que l'on prend au partage de l'amitié, à la conservation du tout, à l'exercice de la vertu (il s'agit là d'une sorte de joie intérieure). La première attitude est la manifestation de l'orgueil et de l'égoïsme, alors que la deuxième est celle de la générosité (au sens de l'altruisme), de l'humilité vertueuse (et non la fausse humilité qui vient de la bassesse) et en même temps du courage, voire comme cas limite, du sacrifice héroïque (là encore de l'héroïsme véritable, celui qui se base sur la juste image de notre valeur et non l'héroïsme glorieux qui dérive d'une surestimation de soi ou d'un orgueil immodéré).

Dans le cas des plaisirs des *petites commodités*, le non décentrement par rapport à soi contribue finalement à une vie malheureuse dans le plaisir apparent, mais la mésestime de soi, là où la prise en compte du public -des autres pris comme un corps social- donne des satisfactions morales supérieures que seul peut connaître celui qui est capable de bien juger, c'est-à-dire de se déprendre d'un jugement conditionné et étroitement intéressé. Dans le cas de la vie égoïste nous ne pouvons acquérir ce contentement intérieur de l'âme qui fait toute la spécificité de la constance du bonheur de celui qui s'estime à sa juste

valeur. Les seuls plaisirs qui nous sont accessibles sont alors des plaisirs qui nous rendent dépendants de choses qui sont elles-mêmes dépendantes de la fortune. Il s'agit ainsi des commodités de richesse, de gloriole, de réussite... Autant de plaisirs dont la pérennité n'est pas assurée, parce qu'ils dépendent de ce qui ne dépend pas de nous.

A l'inverse, le plaisir de l'homme qui travaille à la rectitude de son jugement et qui s'emploie à trouver la force d'âme d'agir toujours en fonction de ce qu'il juge le mieux, est un plaisir non dépendant. C'est de la joie de l'homme de bien (du généreux) dont il s'agit finalement ici. La liberté du jugement que fait naître la prise en compte de nos ensembles d'appartenance fait seule naître un véritable contentement intérieur.

Si ce qui importe par dessus tout est de juger du mieux que nous pouvons (de n'avoir pas le jugement faussé par l'orgueil), et de tirer de l'exercice résolu d'une liberté toujours tournée vers le bien une véritable et juste fierté morale, alors nous ne pourrions nous en détourner, fusse même au péril de notre vie, si l'on juge que c'est là notre devoir. C'est là non pas l'héroïsme pompeux de celui qui préfère la gloire à sa propre vie, mais l'héroïsme humain et moral de celui qui juge droitement et agit résolument en fonction de ce qu'il juge -de celui qui voit que là, et seulement là, se trouve l'essentiel de sa dignité d'homme-.

Les passages de l'œuvre de Descartes qui recourent ce point sont forts nombreux. Nous ne retiendrons que le plus important. Dans la lettre à Elisabeth du 18 mai 1645 Descartes compare les grandes âmes aux âmes basses et vulgaires et montre que seules les premières sont capables de joies véritables car c'est d'elles-mêmes qu'elles tirent leur contentement -parce qu'elles tirent leur plaisir du fait de suivre leur raison- et non des aléas de l'existence -les âmes basses se laissent à l'inverse ballotter par les passions-. Les grandes âmes, même malmenées par la fortune, sont capables de s'en abstraire, car elles ne voient leur grandeur que dans la liberté dont elles disposent d'agir toujours au mieux... *Voyant leurs amis en quelque grande affliction ; elles compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin* (p.97). En même temps si ces grandes âmes ne craignent pas la mort, c'est parce qu'elles regardent leur existence terrestre comme peu de chose au regard de l'éternité.

-La mort impossible :

L'héroïsme vertueux est aussi éclairé par la question du rapport à la mort qui est évoqué à la fin du texte. *On voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres*. Descartes va plus loin que la mort, en parlant comme ultime éventualité, de perdre son âme ! Perdre son âme c'est mourir deux fois : comme homme et comme âme en tant que nous la perdons -par exemple en la vendant au diable, même s'il ne peut s'agir de cela ici, puisque ce serait contradictoire avec la vertu de celui qui ferait ce choix-. Mais précisément Descartes signifie en même temps que c'est impossible en disant *s'il se pouvait*.

Ainsi donc il nous dit en même temps que l'homme vertueux peut aller jusqu'à vouloir une mort totale et sous tous les rapports (corps et

âme) -et ainsi qu'il n'œuvre pas pour l'immortalité, par rapport à une récompense post-mortem-, mais qu'en même temps une telle perte est impossible, parce que contradictoire avec la spiritualité de l'âme qui est immortelle de sa nature. Autrement dit, notre vertueux bienheureux est en même temps de tout façon un immortel de nature -d'où la force de son contentement qui se vit sur le mode de l'éternité-, bien qu'il n'œuvre pas intentionnellement en vue de son salut, tout en s'y préparant tout de même de fait!

Le sens profond de cette satisfaction éprouvée à participer au bien commun semble donc indiquer le dépassement à la toute fin du texte de limites purement humaines et renvoyer à une métaphysique du rapport à Dieu, et à l'amour de celui-ci.

V-Prolongements métaphysiques :

Aussi le texte s'éclaire-t-il d'une nouvelle tonalité, à partir du moment où nous le relient aux aspects métaphysiques du rapport à Dieu et à une pathique de l'amour.

1-Liens avec Dieu :

L'orgueil, la générosité, l'humilité de bassesse ne sont que des variations de l'estime ou mésestime de soi, qui elles-mêmes sont des modifications des passions primitives de l'admiration, de l'amour et de la haine (parmi les six passions primitives que Descartes met à jour). Nous pouvons ainsi dire que ce texte est en fait un texte sur l'amour que l'on porte à soi, aux autres, et sur ce qui en fausse la juste estime.

Le contexte immédiat de notre passage n'offre d'ailleurs aucune ambiguïté quant à une lecture dans cette perspective: Il s'agit pour Descartes dans cette lettre de présenter à Elisabeth un ensemble de vérités -celles auxquelles l'homme peut accéder-, qui permettent de régler le jugement et de créer les conditions de la vertu. Il y a quatre vérités générales qui regardent toutes nos actions, qui sont à la portée de l'homme, et qui sont censées lui permettre de bien juger : 1-Il y a un Dieu de qui tout dépend et qui est l'objet supérieur de notre amour. 2-Nous avons une âme immortelle de sa nature qui nous empêche de craindre la mort. 3-La considération du caractère indéfini de l'univers qui nous affranchit de l'anthropomorphisme -qui nous fait croire que cette terre est notre principale demeure- et des présomptueuses spéculations sur les fins poursuivies par Dieu. 4-La considération de notre appartenance au monde et à la société comme condition de la générosité. Or ce qui est intéressant est que Descartes rattache explicitement la quatrième -qui est l'objet de notre passage- à la première : *c'est l'amour véritable de Dieu qui fait que s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que les petites joies passagères qui dépendent des sens* (p.133).

Métaphysiquement parlant c'est parce que nous aimons Dieu que nous aimons sa création, et que nous aimons à leur juste mesure toutes ses créatures. Il faut rappeler que dans le parcours des Méditations, la

créature se découvre métaphysiquement comme moi indépendant, mais ne parvient pas à se refermer tout à fait sur elle-même, de par la découverte de sa dépendance à son créateur, et qu'il est ainsi logique qu'elle accède à l'amour de la création de celui dont elle dépend. Dans le rapport à la création elle découvre ainsi qu'elle n'est qu'une partie qui doit contribuer au tout autant qu'il est en son pouvoir. Aimer les autres, l'Etat, sa famille, la société dont on dépend ne serait-il pas ainsi une autre façon d'aimer Dieu lui-même ?

Pour confirmer cette hypothèse, encore faut-il déterminer ce que c'est qu'aimer pour Descartes.

2-Liens avec l'amour :

L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables (Art.79). Ce consentement fait qu'on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre (Art. 80). Ce qui fait que Descartes définit l'amour dans la lettre à Chanut de février 1647, comme le fait que l'âme apercevant quelque bien *qu'elle juge lui être convenable, se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre. C'est exactement de ce type d'union dont nous parle Descartes ici dans notre passage.*

Nous pouvons en outre distinguer à l'intérieur de l'amour différentes modalités en fonction du rapport de ce que nous aimons à nous-mêmes. Si nous estimons l'objet de notre amour moins que nous-mêmes, nous ressentons de l'affection (par exemple pour un cheval) ; si nous l'estimons à l'égal de nous-mêmes, nous ressentons de l'amitié (pour un autre homme) ; lorsque nous l'estimons d'avantage que nous-mêmes, notre amour peut être nommé dévotion (pour Dieu, mais aussi pour un prince, pour son pays, pour sa ville). Et *Comme en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt à abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre (Art. 83).* Dans le cas de l'affection jamais cela ne conduira au sacrifice de soi, dans la dévotion c'est par contre possible s'il en va de la vie et de la mort. L'article 83 reprend donc le sens de notre lettre, pour en préciser l'arrière-plan passionnel enraciné dans l'amour.

C'est l'amour qui nous fait nous considérer partie de tous, et ce sont les façons d'aimer à partir du jugement de la valeur de ce que nous aimons, qui déterminent la partie que nous allons sauver si nous avons à choisir.

3-Lien avec l'amour de Dieu :

Dans la lettre à Chanut sur l'amour de février 1647, l'ensemble de l'arrière-plan métaphysique est très apparent et le lien entre Dieu et l'amour des hommes est tout à fait clair. L'une des questions discutées est de savoir si par le seul secours de la lumière naturelle nous pouvons aimer Dieu, ou s'il faut nécessairement en passer par la révélation -en particulier Dieu fait homme dans le Christ-, pour pouvoir l'aimer. On peut en effet comprendre la difficulté : comment s'unir de volonté à Dieu (définition de

l'amour) qui nous demeure inconnaissable et inaccessible (conception cartésienne de Dieu)?

La réponse de Descartes est que ce que nous pouvons en connaître, par ce qu'il a mis en nous de sa nature, par l'ordre de sa création, est suffisant pour que nous puissions l'aimer absolument, sans qu'il s'agisse jamais pour nous pour autant de prétendre être Dieu. Pourtant cela nous suffit à nous joindre parfaitement à sa volonté que nous épousons tout à fait. Nous acceptons alors le monde tel qu'il est et tel qu'il a voulu qu'il soit.

Descartes précise, étant donné la difficulté : *Encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même, qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c'est-à-dire au regard de Dieu, nous considérer comme une très petite partie de toute l'immensité des choses qu'il a créées ; pour ce que, selon que les objets sont divers, on se peut unir avec eux, ou les joindre à soi en diverses façons ; et la seule idée de cette union suffit pour exciter de la chaleur autour du cœur, et causer une très violente passion* (p.256). La solution de Descartes est donc finalement qu'il est possible d'aimer Dieu par la seule lumière naturelle sans le secours de la grâce, mais essentiellement à travers ce qui nous est accessible et auquel nous pouvons comme nous unir (les ensembles d'appartenances qui constituent la création).

L'enjeu ultime et caché de notre texte est donc finalement l'amour de Dieu. Celui qui sait aimer la création de Dieu à sa juste mesure et qui sait régler son rapport avec ces ensembles qui le dépassent, sait seul porter un amour à Dieu qui dépasse toutes les autres joies de l'existence, qui comble l'esprit du plus grand des contentements intérieurs et qui fait en effet désirer faire de notre mieux pour agir en faveur de ce dont nous dépendons.

C'est sur ce point, c'est-à-dire sur une nouvelle expression de ce qu'énonce notre texte que se poursuit la lettre à Chanut, pour constituer une troisième expression d'idées parallèles à celle de notre lettre et de l'article 83 des *Passions de l'âme*.

Conclusion :

-Récapitulation de l'essentiel :

Descartes donne à connaître quelque chose dont il dit qu'il lui *semble* être une vérité utile. Il ne s'agit donc pas d'une approche dogmatique du fait moral, mais d'un élément qui est porté à notre réflexion. Il ne faut pas demander plus au texte que ce qu'il est prêt à nous donner. Cette lettre morale va cependant suffisamment loin pour tenter de déterminer les conditions du passage en nous de l'orgueil (qui est un dérèglement de l'estime de soi, en ce qu'il porte sur une autre qualité que la reconnaissance du libre arbitre), à la générosité (juste estime de soi par rapport aux autres), qui n'est autre qu'une vertu dont le fondement se trouve en nous-mêmes, mais qui nous ouvre à l'amour de la création (qui n'est au fond que l'amour de Dieu autant qu'il nous est accessible). Ce faisant, l'homme généreux est prêt à se perdre s'il le faut,

pour autant que c'est l'application résolue et volontaire de ce qu'il juge être bon qui fait toute sa juste grandeur, et que se manifeste par là une liberté qui est en lui tout entière, comme elle est en Dieu, sans pour autant que jamais il ne soit lui-même Dieu.

Même si le texte n'explicite nullement tous ces arrière-plans métaphysiques, il est cependant possible de mettre à jour sa logique morale, qui exige simplement que nous nous estimions à notre juste valeur -sans orgueil et sans rabaissement-, en ne nous considérant pas comme autre chose que des parties de tous qui nous dépassent. C'est cette juste estime de nous-mêmes, ainsi que la rectitude de notre jugement et la fermeté de notre vouloir qui s'y ordonne, que le texte souligne comme condition de la vertu en nous recommandant d'œuvrer pour le plus grand bien commun possible.

Avec ce texte de Descartes nous sommes donc bien toujours dans une philosophie du sujet sur le plan métaphysique, qui se déploie en philosophie de la générosité sur le plan moral -par la médiation de l'ouverture du sujet à Dieu, mais aussi simplement par la médiation du recours à ce qui est à notre portée et qui fait toute notre grandeur d'homme : la force de notre volonté-. Du point de vue moral le cartésianisme est ainsi tout, sauf un individualisme et un égoïsme.

Descartes n'est pas non plus holiste ou organiciste à la manière de l'Antiquité - ne le faisons pas retarder au moment où il avance -, ni pour autant déjà utilitariste en se basant sur un pur et simple calcul d'intérêts qui jamais ne conduirait jusqu'à accepter la possibilité du sacrifice -ne le faisons pas non plus avancer vers ce qui transformerait complètement sa pensée-. Descartes est bien par contre, et ce n'est pas rien, fondateur d'un humanisme qui n'exclut pas le sacrifice de soi comme forme et preuve du sens de la générosité de celui qui juge du mieux qu'il peut, et surtout s'en tient à son jugement pour conduire avec fermeté et détermination sa volonté.

-Ouverture à la discussion du problème :

Des questionnements plus larges pourraient bien entendues porter sur la possibilité et légitimité ultime du sacrifice, qui ne peut que choquer ou du moins interroger les jeunes lecteurs d'aujourd'hui -en particulier à partir de ses formes contemporaines à caractère théologico-politique-. Ce lecteur est aussi souvent prêt à juger à partir de *petites commodités* ; et par ailleurs, n'est pas forcément toujours très sensible à la charpente théologico-métaphysique qui se situe en arrière-plan du propos de Descartes. Mais cet arrière-plan ne fait que renforcer et éclairer, ce qui pourtant vaut aussi, et peut-être surtout, d'un point de vue strictement interne au sujet et à l'humanité.

Tout le problème est bien sûr de savoir si un tel humanisme moral de la juste estime de soi -susceptible de nous conduire à la nécessité du sacrifice lorsque c'est requis-, peut effectivement continuer d'apparaître comme suffisamment fort, au moment où la surestime de soi, le gonflement de l'orgueil propre au sujet contemporain, semble devoir obscurcir quelque peu le jugement moral?

Y-a-t-il encore quelque chose pour lequel nous serions prêts à mourir ? Si nous répondons par la négative, est-ce seulement par lâcheté, par petits renoncements insensibles, par refus délibéré ? Sans doute un peu des trois. Toujours est-il que force est de constater que les temps démocratiques des sociétés modernes, voire post-modernes si cela veut dire quelque chose, ne se prêtent plus guère à l'héroïsme sacrificiel. Les visages qu'il prend aujourd'hui nous semblent plus, et à juste titre, des repoussoirs archaïques ou mensongers que des formes dignes de notre admiration.

Doit-on ainsi encore pouvoir se dire prêt à mourir pour des ensembles d'appartenances –même si c'est comme cas limite, comme dans le texte-? On peut penser que la réponse affirmative de Descartes dans son fondement humaniste -reposant sur le jugement lucide et éclairé, auquel se conforme une ferme volonté qui fait toute notre dignité d'homme- est toujours actuelle. Quoi qu'il en soit de nos interrogations, il est par contre très certain qu'elle reste toujours aussi stimulante pour la réflexion ; en recommandant moins que l'héroïsme sacrificiel mais orgueilleux d'un côté, mais beaucoup plus qu'une certaine bassesse d'âme, reconnaissable à une vie limitée à de *petites commodités* de l'autre. Qui aujourd'hui encore, pourrait dignement se contenter seulement des facilités de cette dernière?

Arnaud Saint-Pol
Lycée Aliénor d'Aquitaine, Poitiers.