

DESCARTES ET LA QUESTION DE LA CIVILITÉ

LA PHILOSOPHIE DE L'HONNÊTE HOMME

FRÉDÉRIC LELONG

Thèse soutenue le vendredi 26 septembre 2014 à Neuchâtel

Composition du jury :

Denis Kambouchner (Université de Paris I)
Richard Glauser (Université de Neuchâtel)
Frédéric de Buzon (Université de Strasbourg)
Pierre Guenancia (Université de Bourgogne)
Thierry Gontier (Université de Lyon III)
Mariafranca Spallanzani (Université de Bologne)

Table des matières

Introduction.....	3
I. LES MULTIPLES CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DE LA CIVILITE.....	14
1. La refondation philosophique et esthétique de certaines normes civiles chez Platon et Aristote....	14
2. <i>Decorum</i> et beauté chez Cicéron.....	27
3. La figure du gentilhomme humaniste chez Baldassare Castiglione.....	44
4. Le statut équivoque de la civilité chez Montaigne.....	77
5. Essais de constitution d'une « civilité chrétienne ».....	109
A. L'adaptation chrétienne de l'humanisme cicéronien chez Saint Ambroise.....	110
B. La « dévotion civile » de François de Sales (1619).....	118
C. La « civilité chrétienne » de Pierre Nicole.....	122
II. CIVILITÉ, RATIONALITÉ ET LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.....	143
1. La refondation cartésienne de la civilité rhétorique.....	150
A. La civilité et le bon usage de la raison dans <i>La Correspondance avec Regius</i>	152
B. Fable et civilité chez Descartes.....	162
C. Éloquence, urbanité et philosophie : Descartes et Guez de Balzac.....	175
D. Civilité, rhétorique et philosophie dans le <i>Discours de la méthode</i>	208
2. Rationalité et civilité dans la constitution de la méthode cartésienne et dans la théorie de la connaissance.....	231
A. L'unité cartésienne de la science du point de vue de l'honnête homme.....	241
B. La notion de facilité dans la théorie cartésienne de la méthode et de la connaissance.....	253
C. L'honnêteté dans la <i>Recherche de la vérité par la lumière naturelle</i>	267
D. Les normes humanistes dans la <i>Logique</i> cartésienne de Clauberg.....	288
E. Civilité et philosophie dans la dispute entre Descartes et Gassendi.....	305
F. « Relâcher la bride » : la conduite de l'esprit dans la méditation métaphysique.....	334
3. La fondation métaphysique de la civilité cartésienne.....	349
A. La « conversation » dans le doute métaphysique.....	354
B. L'innéisme comme fondement métaphysique de la facilité méthodique et comme intériorisation élégante du rapport à l'altérité.....	358
C. La convenance dans le rapport à Dieu.....	365
D. La politesse de la distance	371
E. Le merveilleux chez Descartes et la douceur de la raison: la fondation métaphysique du sens civil et esthétique de la complexité.....	378
4. La civilité dans la philosophie pratique de Descartes.....	398
A. La rupture relative de la pensée morale de Descartes avec le naturalisme stoïcien et la morale de la convenance.....	399

<u>B. La conception cartésienne de la vie sociale dans la <i>Correspondance avec Elisabeth</i> et dans le <i>Traité des passions</i>.....</u>	<u>415</u>
<u>C. La <i>sprezzatura</i> de la force chez Descartes.....</u>	<u>437</u>
<u>D. Culture, amitié et convenance dans la <i>Lettre à Voetius</i>.....</u>	<u>450</u>
<u>E. Générosité et courtoisie dans le <i>Traité des passions</i>.....</u>	<u>469</u>
<u>F. La notion primitive de l'union entre l'âme et le corps et la liberté de l'esprit comme fondements d'une « civilité esthétique » à venir.....</u>	<u>474</u>
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</u>	<u>499</u>

Introduction

La philosophie porte d'une manière privilégiée sur la justification rationnelle des croyances et sur la fondation de la moralité des actions. Si l'on demande à un sujet rationnel pourquoi il croit que la terre tourne autour du soleil, on s'attend à ce qu'il donne un ensemble de raisons qui justifient son assertion. Nous savons que dans la pensée cartésienne c'est l'évidence intellectuelle qui assume au plus haut degré cette fonction de justification épistémique. On peut adopter un point de vue analogue sur la philosophie morale, s'interroger sur le fondement rationnel de l'estime de soi et sur le rôle décisif de la bonne intention dans l'évaluation morale de l'action. Dans cette perspective, il semble bien que le fondement de la connaissance et de la moralité soit associé pour Descartes à une véritable solitude du sujet ou du moi. Non seulement le critère de la vérité est rapporté par Descartes à une perception propre et intérieure de la conscience, mais le témoignage solitaire de cette même conscience individuelle joue également un rôle primordial dans la fondation de la moralité et l'établissement des conditions du bonheur humain. En envisageant ainsi la justification épistémique des croyances et la fondation de la moralité cartésienne, il semble que la dimension sociale et intersubjective de notre humanité soit laissée de côté.

Cependant, Descartes utilise régulièrement dans sa philosophie des normes comme le « naturel »¹, la « facilité », la « douceur », l'accord du philosophe avec la communauté des autres hommes, ou encore la convenance de la méthode à l'égard de l'esprit humain. Par exemple, dans la *Recherche de la vérité*, il oppose la bonne conduite de l'entendement à une mauvaise méthode qui accable, violente et torture notre « lumière naturelle ». En utilisant ces normes, Descartes montre qu'il n'est pas seulement soucieux de fonder la science face au scepticisme, mais aussi d'opposer une « lumière naturelle » à un pédantisme qui la corrompt. Or, ces normes ne semblent pas au premier abord constituer une source de fondation pour la connaissance rationnelle. En effet, ce n'est pas parce que l'intuition intellectuelle est « naturelle » à l'esprit humain, ou constitue une conception « facile » de l'intellect, comme le précise la Règle III (« *tam facilem distinctumque conceptum* »), qu'elle peut être, comme l'écrira Husserl dans les *Ideen*, une « source de droit » pour la connaissance. La « facilité » humaine de conception des notions qui fondent une théorie n'est pas en soi une raison susceptible de justifier cette même théorie. Qu'est-ce qui donne à l'intuition une telle valeur de fondation ? On peut penser que c'est d'abord le fait que l'intuition nous donne un certain objet distinct de nous-mêmes avec évidence, par exemple un objet idéal comme le triangle

¹ Le terme de « naturel » est à la fois descriptif et normatif en contexte cartésien, alors que dans l'épistémologie contemporaine, il est plutôt descriptif et renvoie simplement à la nature psychologique de notre esprit. En contexte cartésien, le « naturel » est aussi ce qu'il faut préserver contre certaines corruptions, dont le pédantisme et un certain formalisme scolastique sont des exemples.

rectangle. C'est en tant que donation d'un objet et de ses propriétés essentielles que l'intuition revêt cette haute valeur de justification (et non en tant que simple phénomène psychologique naturel à l'esprit humain et « facile »)². Notons qu'un objet peut être pensé ou simplement représenté sans nous être donné dans une intuition³. Dans un autre cadre, ce n'est pas en théorie l'accessibilité intersubjective des notions qui devrait constituer en contexte cartésien un fondement de justification épistémique. Affirmer qu'une conception est « claire et distincte » n'est pas la même chose qu'affirmer qu'elle est une chose « commune » et « ordinaire » que tout un chacun peut se représenter.

Notre travail consistera donc à étudier chez Descartes un ensemble de normes qui ne coïncident pas avec la conception habituelle de la fondation rationnelle et qui ne correspondent pas exclusivement à des vertus épistémiques traditionnelles comme la « sagacité » par exemple. Comment articuler en contexte cartésien la pure légalité de la raison, l'ouverture intentionnelle au monde objectif, et l'insistance de normes fondées sur la facticité empirique de notre humanité ? Ces normes particulières (que l'on pourrait qualifier à la fois de naturalistes et d'humanistes) ont-elles seulement un statut marginal et accessoire par rapport au droit établissant la justification rationnelle des croyances ou concernent-elles le cœur même de la rationalité cartésienne ? À cet égard, on doit se demander si l'idée cartésienne d'un « bon naturel » n'a pas des conséquences décisives sur la problématique qui nous occupe. En effet, si on prend en considération la conviction cartésienne relative au « bon naturel » de l'âme humaine et de l'homme (« bon naturel » lié évidemment à la bonté de Dieu), on pourrait peut-être expliquer pourquoi par exemple la « facilité » dans la conduite de l'entendement nous rapproche effectivement de la vérité. Il est probable que la thèse du « bon naturel » de l'homme (« bonté » qui restera mesurée, comme nous le verrons) ne se limite pas à la conviction que notre nature est fiable en vertu de la véracité divine. Le paradigme du « droit » a souvent influencé fortement la conception philosophique de la rationalité et de la justification. On attend souvent de la raison qu'elle formule des règles et des lois. Nous proposons d'aborder la rationalité cartésienne sous un angle plus complexe qui aurait un statut authentiquement normatif tout en impliquant plus positivement la situation empirique de notre humanité. Nous allons en effet associer la rationalité à des normes que le droit ne prend pas traditionnellement en charge, comme par exemple la douceur, la grâce ou l'élégance.

² Voir également la définition de la clarté et de la distinction dans les *Principes de la philosophie* : « J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que que nous disons voir les clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ». La perception claire et distincte offre à la conscience la « présence » d'un objet. Alan Gewirth a également montré (voir « Clearness and Distinctness in Descartes », *Philosophy*, 18 (69), 1943, p. 17-36) que les normes de la clarté et de la distinction ne sont pas psychologiques en contexte cartésien mais renvoient à une combinatoire logique entre les idées.

³ Husserl dira que l'intuition, catégoriale ou sensible, constitue le « remplissement » d'une visée intentionnelle.

Notre hypothèse sera précisément que l'empreinte de ces diverses normes dans la philosophie de Descartes est liée au rapport intime qu'entretient celui-ci à la culture de l'honnête homme et à la thématique humaniste de la civilité. Nous remarquons en effet que ces diverses normes (facilité, naturel, convenance, douceur, sens de la communauté humaine) sont toutes des normes sociales qui appartiennent au champ traditionnel de l'honnêteté et de la civilité, tout en excluant une forme multiple et diffuse de violence dans différentes dimensions de la vie humaine. Étudier la rationalité cartésienne sous l'angle de la civilité consiste à mettre à distance le paradigme du droit et de la loi pour l'éclairer, tout en adoptant sur le sujet cartésien un point de vue d'observateur, en troisième personne, qui tendra à développer une approche plus esthétique que juridique.

Le cartésien Johannes Clauberg dans sa *Logique ancienne et nouvelle* pose l'idée intéressante qu'il y a différentes « manières de connaître », et que certaines violentent et corrompent le bon naturel de l'âme humaine. La diversité des « manières de connaître » concerne bien entendu en premier lieu la multiplicité des voies de justification d'une croyance, par exemple la différence entre la perception intuitive de l'esprit et la médiation du témoignage ou de l'autorité, mais pas seulement : nous verrons que Clauberg invoque pour définir sa logique des normes directement issues d'une certaine tradition humaniste, comme la « facilité », la « douceur », le « plaisir », le « naturel ». Cette notion d'une « manière de connaître » n'excède pas pour autant le champ de la rationalité. Quand la méthode prescrit de commencer par les « choses les plus faciles » pour ensuite connaître les plus difficiles, cette règle nous semble logique et raisonnable. Mais le fait même que les « choses faciles » nous permettent de connaître les choses « plus difficiles » ne va nullement de soi, car traditionnellement, la philosophie a pu souvent expliquer des phénomènes facilement observables et imaginables par des choses difficilement accessibles à l'esprit humain, comme par exemple les « propriétés occultes » ou les « formes substantielles ». La « facilité » n'est pas la même chose que la « clarté » ou la « distinction ». A peut être plus facile à concevoir que B, mais cela ne veut pas dire nécessairement que A soit plus « clair et distinct » que B, car il est envisageable que B soit tout à fait clair et distinct, parfaitement justifié, mais plus lointain et plus complexe pour notre esprit. Clauberg précise que le critère premier de la « facilité » et de la « difficulté » doit être trouvé dans un sentiment de l'esprit, dans un vécu comparable à la sensation de « légèreté » ou de « lourdeur » :

« Mais quelles choses faut-il estimer plus faciles à connaître, et lesquelles plus difficiles ? / C'est là ce dont nous pouvons et devons faire l'épreuve en nous-mêmes, *de la même manière que nos bras et nos mains sentent la lourdeur et la légèreté des choses qu'ils portent*. Ainsi, parce que notre âme se connaît plus facilement toute seule, que prise avec le corps, et qu'elle connaît plus

facilement ce corps qui lui est joint que les corps des autres hommes [...] qu'il faut connaître le simple avant le composé, le proche avant le lointain, le petit nombre avant le grand »⁴.

Il n'est pas anodin que cette comparaison relie la facilité et la difficulté à des sensations qui en contexte cartésien renvoient d'abord à un état subjectif et relatif. La « facilité » n'est pas une notion claire et distincte comme l'idée d'étendue géométrique, et pourtant elle a une importance méthodologique cruciale. D'autres notions jouent un rôle essentiel dans la méthode cartésienne sans correspondre immédiatement à la « clarté » et à la « distinction » qui circonscrivent la fondation cartésienne de l'objectivité: l'*obvium* dans les *Regulae*, par exemple, qui signifie à notre portée, ce qui s'offre de soi-même dans une certaine proximité et disponibilité.

Il est d'ailleurs remarquable que l'adoption du critère de la vérité constitué par la clarté et la distinction de la conception intellectuelle dépende directement pour Descartes et Clauberg d'une méthode nouvelle plus respectueuse de la spontanéité naturelle de l'âme humaine. Cela signifie que le choix de la « clarté » et de la « distinction » comme normes de justification rationnelle (en tant que ces normes sont associées à l'effort d'attention) renvoie directement au privilège qui doit être accordé à une certaine « manière de connaître » qui ne viole pas la « bonne nature » de l'esprit humain. Si Clauberg écrit que la méthode rationnelle doit former et cultiver l'âme humaine « de telle sorte qu'elle s'en réjouisse », il est surprenant de constater l'intrusion de considérations éthiques ou affectives au sein de réflexions dont on pourrait attendre qu'elles soient purement logiques ou épistémiques. Comment le souci de notre humanité et de notre spontanéité naturelle peut-il concerner une rationalité théorique qui ne devrait être soucieuse que d'une correspondance entre notre représentation et la réalité? Pourquoi le plaisir que nous pouvons prendre à la recherche de la vérité aurait-il une quelconque pertinence d'un point de vue épistémique pour établir la validité rationnelle d'une théorie? Pourquoi la recherche de la vérité exigerait-elle de nous autre chose qu'un désir de bien justifier nos croyances et une compétence épistémique dans l'appréhension de ce qui est? Pourquoi, sur le plan de la philosophie pratique, la fondation de la moralité exigerait-elle autre chose comme principe qu'une intention de faire le bien ou une « bonne volonté »?

Il n'y a pas seulement en effet diverses manières de rechercher la vérité, il y a aussi différentes manières de viser le bien ou certaines normes éthiques plus particulières. Par exemple, l'idée d'une maîtrise des passions par la raison et la volonté peut avoir une toute autre tonalité selon qu'on l'envisage comme un « combat » violent, pénible ou douloureux pour l'homme, ou comme une distance plus nonchalante qui suppose d'abord la satisfaction positive d'une « émotion intérieure ».

Le commentateur ne peut en cette matière s'interroger exclusivement sur les thèses explicites de

⁴Johannes Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, trad. Par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin, 2007, I, 10, p. 89.

Descartes, il doit étudier des phénomènes stylistiques plus divers et subtils qui traduisent un certain état d'esprit, un *ethos* qui préside aussi à l'élaboration de la pensée philosophique.

Il est inévitable que ces diverses manières d'agir et de connaître aient une dimension sociale constitutive, notamment parce qu'elles rendent ou non gracieuse et désirable la recherche de la vérité ou la pratique de la vertu. Prenons un exemple tiré de la vie morale: l'idée d'un homme qui vous aide alors que vous êtes dans le besoin, parce que c'est son devoir, et qui effectue cette action sans exprimer la moindre bienveillance spontanée, sans la moindre gaieté naturelle, et sans la moindre élégance souriante qui empêche que vous soyez embarrassé ou rabaissé par ce geste, mais simplement parce que tel est son devoir que la raison lui impose, nous dessine le portrait d'un homme socialement «insupportable ». Nous n'attendons pas seulement d'un autre homme qu'il fasse son devoir, nous voulons qu'il y prenne plaisir et se comporte non pas comme un triste «serviteur » de la loi, mais comme un homme libre qui accomplit de bonnes actions comme un autre fait une belle promenade, «pour le plaisir », et non pas comme un dur labeur torturant⁵. Le fait est que la plupart des pensées morales qui ne prennent pas en considération les normes de l'urbanité aboutissent à proposer un modèle d'homme invivable et ennuyeux, dès lors que l'on regarde cet homme « en troisième personne». C'est d'ailleurs ce que Kant a explicitement reconnu. Nous avons aussi le devoir d'être « agréable », car c'est de cet agrément que dépend le bonheur de cette vie. Le terme « aimable » est à cet égard significatif. Le Chevalier de Méré soutient que sans l'honnêteté et la civilité, l'amour entre les hommes est impossible et le commandement chrétien d'aimer son prochain n'est pas réalisable.

La figure du sujet qui est à l'époque de Descartes associée à cette libre et aimable réappropriation des normes, c'est « l'honnête homme »⁶. Notre hypothèse de travail sera précisément que ce souci du naturel humain au sein même d'une rationalité dont on pourrait attendre qu'elle organise la fondation des croyances théoriques et de la vertu morale

⁵ Cette affirmation devra bien entendu être nuancée en fonction de la considération des circonstances, notamment chez Méré ou Schiller. Il y a des situations où une « grâce » légère serait inhumaine et inconvenante.

⁶La relation entre la pensée de Descartes et la figure de l'honnête homme a déjà été l'objet de commentaires: -Ernst Cassirer a insisté sur l'importance philosophique de *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* et sur le rôle que Descartes accorde à la figure de « l'honnête homme », qui représentera plutôt ici un « idéal d'éducation » qu'une figure morale. Sa principale qualité est le simple « bon sens », car elle est une qualité naturelle et universelle, indépendante de toute spécialisation et de toute particularité contingente. Il ne s'agit pas d'un enseignement « scolaire », mais d'une éducation libérale destinée aux « gens du monde » et qui prend la forme conviviale du dialogue (Voir Ernst Cassirer, *Descartes*, trad. par Philippe Guilbert, Paris, 2008, en particulier le chapitre consacré à *La Recherche de la vérité*).

-Ettore Lojaco a également souligné le lien entre ce même ouvrage et la culture de l'honnête homme, tout en se référant explicitement à Castiglione et à Guazzo, mais en suggérant que Descartes arrachait cette figure du sujet à la considération éthique de la civilité (Voir René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, PUF, Quadrige, 2009, Introduction, p.14 : « Cette culture de l'honnête homme doit beaucoup à la Renaissance italienne, en particulier à Baldassare Castiglione et à Stefano Guazzo »).

-Marc Fumaroli, dans la *Diplomatie de l'esprit* notamment, a étudié l'art rhétorique de la *sprezzatura* dans l'écriture cartésienne, en particulier dans le *Discours de la méthode*, et établit donc un lien direct entre l'art du courtisan de Castiglione et l'auteur Descartes.

indépendamment de toute base anthropologique purement empirique est lié à cette thématique humaniste de la civilité. Les normes que cette notion regroupe ont un statut particulier dans la mesure où elles portent sur l'accomplissement et l'assomption d'autres normes de premier ordre comme la « vérité » ou le « bien », et impliquent une raisonnable mise à distance de ces dernières au sein même de leur pleine réalisation.

Nous partirons d'une définition provisoire et volontairement large de la civilité: l'ensemble des dispositions et des manières d'être qui font de l'homme un être digne de plaire et qui favorisent son commerce avec les autres hommes⁷. Notre but est ici de proposer une compréhension de l'essence de la civilisation, indépendamment de tout particularisme. Le terme de « civilité »⁸ a ses inconvénients, comme nous le verrons, car il peut renvoyer à l'existence d'un code comportemental et conventionnel tel qu'on peut le trouver chez Érasme. Ce n'est pas cette tradition qui nous intéressera ici. Ce n'est pas un code impersonnel, mécanique et figé qui est notre objet, mais plutôt la « manière d'être » gracieuse qui fonde un style vivant et ouvert d'expression de l'âme. Si la civilité est indissociable du discours et du langage, elle constituera ici non pas une grammaire impersonnelle, mais une éloquence vivante de l'âme. La civilité sera pour nous la face sociale et esthétique de l'*humanitas*, ce qui la distingue de la moralité. Comme Schiller le soulignera dans un texte qui sera pour nous essentiel, l'homme civilisé est fondamentalement menacé par deux choses :

la force de ses passions et de sa nature sensible qui le coupe de la raison et le rapproche de la -Emmanuel Bury dans *Littérature et politesse, L'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, considère Descartes comme un « héritier paradoxal de l'humanisme » (p. 143) et, tout en soulignant l'intérêt de *La Recherche de la vérité*, il suggère que « le cartésianisme ainsi compris veut donc explicitement se constituer *en science de l'honnête homme*, et affirme toute la modernité qui repose dans cet idéal » [n.i.] (Ibid., p. 146). Loin de toute simplification historique, la position de Descartes dans « l'invention de l'honnête homme » apparaît paradoxale : « Pour l'histoire de l'honnêteté et de ses rapports avec la *res literaria*, Descartes est donc un fondateur paradoxal ; il ruine l'invention rhétorico-dialectique aristotélécienne qui fondait la logique du vraisemblable ; il prend ses distances à l'égard de la *memoria* lettrée qui recherchait dans les grands exemples des indices de vérité morale ; il aboutit à *dessiner l'image de l'honnête homme comme celui « qui ne se pique de rien », retrouvant ainsi la docte ignorance socratique par d'autres voies, et la fondant sur de nouvelles bases*. Cette « table rase » est une étape essentielle dans l'histoire de notre sujet. Mais elle est paradoxale, dans la mesure où Descartes réécrit l'histoire de son amnésie volontaire avec une virtuosité rhétorique qui masque sa mémoire : il est ainsi l'archétype de l'honnête homme qui a lu, mais qui ne l'affecte pas » [n.i.] (Ibid., p. 145).

-On se rapportera également à l'ouvrage Albert William Levi, *Philosophy as social expression*, The University of Chicago Press, 1974, qui étudie notamment la relation entre la pensée de Descartes et la figure du gentilhomme, mais sous un angle principalement sociologique.

⁷ Cette définition sera approfondie et renouvelée par la suite.

⁸ Originellement, le terme de civilité renvoie à la *civitas*, à la cité et au citoyen. Chez Nicolas Oresme, au 14^{ème} siècle, qui traduit Aristote, la civilité est encore « la manière, ordonnance et gouvernement d'une cité ». Mais selon un glissement de sens que l'on trouve déjà dans les termes grec et latin de *politikos* et de *civilis*, ce terme de civilité va revêtir progressivement une signification plus sociale, psychologique, et morale. Ainsi, chez Stefano Guazzo, en 1574, la civilité dépend des vertus de l'esprit et s'affranchit du cadre originel de la *polis* : -« Le Chev. : Qu'entendez par cette voix, *Civile* ? -An. : Si vous le voulez savoir, il faut premièrement que je vous demande, au contraire, si vous connaissez quelque homme des champs qui vive civilement ? -Le Chev. : J'en connais plusieurs. -An. : Vous voyez donc que nous donnons un sens et signification à cette voix assez étendue, puisque nous voulons inférer que *vivre civilement ne dépend de la cité, mais des qualités de l'esprit*. Ainsi veux-je entendre la conversation civile, non seulement pour le respect de la cité, mais en considération des mœurs et manières qui la rendent civile » [n.i.] (Stefano Guazzo, *La civile conversation*, trad. par Gabriel Chappuys, Lyon, Jean Beraud,, 1580, p. 72).

« sauvagerie », mais aussi le poids des normes rationnelles qui lui imposent une douloureuse ascèse et qui le rapprochent d'une certaine « barbarie » si l'homme en vient à réprimer totalement ses inclinations spontanées, animales et sensibles. Le but fondamental de la culture de l'homme est d'éviter ce divorce entre les normes de la raison et la spontanéité de la nature. La civilité est une norme destinée à éviter à la fois la « sauvagerie » de l'homme, c'est-à-dire la soumission de l'homme à ses passions aveugles, l'absence de normes rationnelles, et la « barbarie » d'un homme écrasé par le poids des normes. Descartes écrit, à propos de sa philosophie morale: « A quoi j'ajouterai seulement encore un mot, qui est que la Philosophie que je cultive n'est pas *si barbare ni si farouche* qu'elle rejette l'usage des passions »⁹[n.i.]. Le terme de « barbare » est ici évocateur : la barbarie est la dépréciation brutale de ce qui en l'homme n'est pas raison, elle signifie la rupture, le déchirement entre les normes morales et la sensibilité spontanée, naturelle, de l'homme.

Notre travail consistera donc à penser une rationalité cartésienne qui ne soit pas perçue comme « barbare » et « farouche ». Nous ferons donc ici dans cette perspective l'hypothèse d'une « civilité de la raison cartésienne » qui aura de multiples aspects. Il est évident que la conception cartésienne de la civilité et de l'honnêteté que nous allons tenter de dégager présentera une incontestable originalité par rapport à la tradition issue de l'humanisme et de la culture antique qui rayonne à l'âge classique. Toutefois, il nous semble utile d'étudier dans un premier temps les bases historiques de ces notions et la genèse de la figure éthique de « l'honnête homme » pour tenter d'en réévaluer philosophiquement le contenu. L'étude de cette tradition permettra à la fois d'éclairer certains aspects de la pensée cartésienne sous un jour original tout en faisant bien ressortir la singularité de cette même pensée. Bien souvent, les commentateurs de Descartes rattachent la civilité et l'honnêteté à une dimension purement rhétorique et superficielle. Nous essaierons de remettre en question cette perspective, tout en défendant l'idée que la réflexion sur la civilité de l'homme est indissociable dans la tradition humaniste d'un questionnement à la fois métaphysique, éthique et « esthétique »¹⁰ substantiel. Le plus remarquable dans cette histoire est peut-être la manière dont certains philosophes comme Platon ont projeté dans l'intériorité de l'âme des normes issues de la civilité et de la convenance pour préserver l'aspect social, esthétique de la vertu tout en évitant la flatterie du simple simulacre, et en conférant à certains arts, aux Muses, ou même à la philosophie un rôle fondateur dans la genèse de la civilisation de l'homme. Certains textes cartésiens offrent des échos incontestables de cette tradition :

« J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette Philosophie, et montré que, *puisque'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue*

⁹AT V, 135, 4-7.

¹⁰ Pour le moment, nous nous permettrons d'utiliser ce terme dans une signification élargie qui ne prend pas en considération la question de la « naissance de l'esthétique » au 18ème siècle.

des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux ; et ainsi que c'est le plus grand bien d'un Etat, que d'avoir de vrais philosophes » (AT IX-2, 3) [n.i.].

Le problème éthique est ici fort simple : négliger l'intériorité de la vertu, c'est risquer de se perdre dans le mensonge de la flatterie, mais ne pas reconnaître la grâce et l'extériorité esthétique dans ses droits, c'est risquer l'inhumain ascétisme et une moralité invivable, coupée de toute vie humaine et sociale. Préserver une certaine « honnêteté du plaie », qui est au fondement par ailleurs d'un souci éducatif en philosophie, tel sera notre objectif. La civilité de type érasmien, qui consiste dans l'exposition d'un code comportemental impersonnel et quasi-physiognomonique, sera ici volontairement laissée de côté, pour privilégier une tradition plus libre et humaniste, visible davantage par exemple chez Castiglione, comme l'a souligné Alain Pons¹¹.

Ce travail se décomposera donc en deux étapes principales : 1. Une réévaluation philosophique des concepts de civilité et d'honnêteté à partir d'une étude historique de leurs bases humanistes. Nous serons obligés dans cette partie de choisir les auteurs qui nous ont paru les plus pertinents et importants pour penser une conception plus libre et ouverte de la civilité.

2. L'exploration de la conception cartésienne de la civilité et de l'honnêteté.

Cette seconde partie se décomposera elle-même en quatre moments principaux :

1. Un premier axe à la fois rhétorique et philosophique consacré à la conception cartésienne de la relation entre raison et discours. Ce sera aussi l'occasion d'amorcer une réflexion sur la dimension renouvelée de l'union entre rhétorique et philosophie telle que Clauberg la développera pleinement dans la seconde partie de sa *Logique ancienne et nouvelle*. On notera d'ailleurs que le terme de « rhétorique » peut ici nous abuser, car Clauberg distingue clairement la rhétorique classique et la réflexion logique et philosophique sur les normes de la bonne exposition et « interprétation » de la pensée rationnelle.

2. Un second axe à la fois méthodologique et épistémologique qui concernera la conception cartésienne de la science. Nous verrons que les normes liées à la politesse et à l'honnêteté investissent le cœur de son élaboration, même en ce qui concerne la pratique des mathématiques. La

conception cartésienne de la méthode s'inscrit dans un moment historique où l'homme entreprend

¹¹Pour une introduction à la notion de civilité, voir :-Alain Pons, *Sur la notion de civilité*, in *Étiquette et politesse*, Alain Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1992.

-Alain Montandon (coll.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, Paris, Seuil, 1997.

-J. de Romilly, « Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne », in *Diogène*, 110, 1980.

-*Civilisation, le mot et l'idée*, Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber, Paris, la Renaissance du livre, 1930.

Précisons immédiatement que nous emploierons également d'autres termes dans notre travail selon le contexte. Nous utiliserons aussi « politesse » et « honnêteté ». Le terme de « civilité » met en avant l'aspect politique de la notion.

de se réappropriier pleinement les normes fondamentales de la connaissance et prend conscience d'une plus grande accessibilité de la vérité. Il en découle notamment une rupture profonde avec une conception parfois élitiste, hautaine et grandiloquente de la connaissance philosophique et scientifique. Ce second axe sera prolongé par la réappropriation des normes humanistes de la politesse et de l'honnêteté dans la première partie de la *Logique* de Clauberg, non pas celle qui est consacrée à « l'interprétation » de la pensée, mais celle qui porte sur la formation méthodique de l'entendement.

3. La partie suivante de notre travail se rapportera à la fondation métaphysique de la civilité cartésienne précédemment étudiée. Les dispositions du sujet cartésien comme la douceur, la facilité, la convenance, la politesse de la distance, le souci de la communauté concrète des hommes ont-elles un fondement métaphysique ? Nous tenterons de répondre à cette question en abordant notamment la question de l'honnêteté et convenance du rapport à Dieu chez Descartes. Un « honnête homme » en contexte cartésien développera en effet une manière singulière de respecter Dieu, qui préserve totalement sa liberté et naît avant tout d'un accord avec soi-même. L'étude de certains auteurs comme Guez de Balzac ou Castiglione nous montrera déjà qu'une possible tension théorique intervient à cette époque entre la figure normative de l'honnête homme et la transcendance divine, car la manifestation de celle-ci dans le cadre d'une totale disproportion ou démesure ne peut manquer de heurter à certains égards le souci de la grâce et de l'urbanité qui caractérise la civilité, lieu naturel de la conversation entre égaux. Le Dieu cartésien est-il violent à l'égard de l'homme, est-il un tyran arbitraire et détestable, comme l'affirmera Leibniz, qui, bien au contraire, défendra le modèle d'un Dieu entrant « en société avec l'homme » ?

4. Un dernier axe de notre travail portera sur la place de la civilité et de l'honnêteté dans la philosophie morale de Descartes. Nous aborderons notamment le refus cartésien d'un certain « stoïcisme cynique », qui relèguerait par exemple les valeurs sociales liées à notre humanité dans une pure indifférence, ou d'une conception transgressive et héroïque (comme le soulignera le Chevalier de Méré, les « héros » ne sont pas faits pour plaire)¹² de la magnanimité (une conception que l'on rencontre chez plusieurs auteurs de cette époque).

Descartes ne s'est pas prononcé explicitement sur des questions comme celle du désenchantement ou de la violence du rapport entre raison et passions, mais il importe de bien saisir la tonalité éthique de son discours pour pouvoir répondre à ces questions. Notre objet ne sera donc pas toujours de commenter les thèses les plus explicites et reconnues de cet auteur, mais aussi d'interroger une disposition philosophique plus discrète qui accompagne l'expression effective de

¹²« Il semble à ce compte-là que le caractère héroïque n'est pas fait pour plaire, au moins comme on le représente ordinairement » (Méré, *Des Agréments*, dans *Œuvres complètes*, tome II, Klincksieck, 2008, p. 15).

ces mêmes thèses. Si l'on devait comparer ce travail à l'étude d'une peinture, il s'agirait de concentrer son attention sur la couleur et la lumière qui donnent chair au tableau mais aussi sur les mouvements qui dans le dessin donnent vie à l'ensemble de l'œuvre tout en manifestant certaines dispositions affectives de l'âme¹³.

¹³ Voir Félibien, *Entretiens*, édition Trévoux, p. 83 : « Je puis vous dire en peu de mots [...] la différence qu'il y a entre ces deux charmantes qualités. C'est que la beauté naît de la proportion et de la simetrie [sic] qui se rencontre entre les parties corporelles et matérielles. Et la grâce s'engendre de l'uniformité des mouvements intérieurs causés par les affections et les sentiments de l'âme ».

I. LES MULTIPLES CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DE LA CIVILITE

1. La refondation philosophique et esthétique de certaines normes civiles chez Platon et Aristote

Comme l'a montré Marc Fumaroli, la conception antique de la civilisation est indissociable du commerce avec les Muses et du libre loisir de la vie contemplative¹⁴. À propos du *sermo*, de la libre « conversation » en tant qu'elle se distingue de l'éloquence civile et en tant qu'elle pourra même désigner la « lecture » à l'époque de Descartes, Marc Fumaroli évoque un « espace de dialogue à la fois civilisé et libre du poids politique de la civilisation »¹⁵. Cette conversation et cette amitié sont comme la contemplation aristotélicienne une fin en elle-même. Le banquet des Phéaciens dans l'*Odyssée* symbolise cette heureuse sociabilité. Les Phéaciens incarnent une « civilisation du loisir contemplatif » qui met à distance par le charme du chant de l'aède la réalité tourmentée et violente de l'histoire, de la vie active, et qui consacre le primat antique de la vie contemplative qui est à elle-même sa propre fin. Le privilège que les Phéaciens accordent à l'art des Muses, à la danse et à l'amour sur la « gymnastique » est également d'une importance essentielle pour comprendre l'idéal antique de *paideia*, et nous retrouverons cet héritage chez certains auteurs de la Renaissance comme Baldassar Castiglione (dans le *Livre du Courtisan*, le maniement des armes devient parfois une véritable « danse » plutôt qu'un instrument de lutte et de combat):

¹⁴Voir Marc Fumaroli, « Les sanglots d'Ulysse », dans *La diplomatie de l'esprit, De Montaigne à La Fontaine*, op. cit., p. 8-11: -« Dans cet ordre que l'on dirait « transcendant à l'histoire » et qui est la vraie patrie humaine, la contemplation est l'activité qui possède tous les traits requis du bonheur [...] Il va de soi que le partage de cette vie contemplative crée, au sein même des sociétés politiques, cette forme plus parfaite de communauté que la *Politique* du Stagirite, s'élevant à la poésie, qualifiait d'*îles des Bienheureux*. Et si l'on songe, évidemment, aux cénacles philosophiques tels que l'Académie et le Lycée, Aristote lui-même propose en modèle idéal de ces sociétés du bonheur le cercle formé autour de l'aède tel que l'évoque Homère, « en abyme » de son propre poème. [...] Les « îles des Bienheureux » que suscite la littérature [...] sont antérieures à l'histoire des régimes politiques, antérieures donc à la rhétorique et à l'éloquence que l'un d'entre eux (la démocratie) a suscitées à leur usage ; elles sont aussi (parce que leur ancrage repose sur les vœux fondamentaux de la nature humaine) toujours prête à resurgir au beau milieu des activités civiques ».

-« Introduit au cœur des cercles concentriques où alternent jardins et palais, miroir de l'harmonie divine de l'univers, Ulysse, qui n'a pas renoncé à poursuivre son voyage, est initié, pour quelques moments hors du temps, à la vie des Bienheureux. Il est un invité à un magnifique banquet [...] Le repos « divin » est bien l'état naturel de cette cité qui s'est établie dans la « fin des fins » poursuivie en vain par toutes les autres : le bonheur. La polarité chez les Phéaciens n'est pas entre la vie active et vie contemplative, mais entre une vie sportive (sans violence) et vie des banquets (dont le point d'orgue est l'écoute en commun de l'aède [...]) À l'abri du loisir contemplatif, en revanche, le « charme » propre à la littérature opère dans le silence des passions, le suspens des arguments persuasifs et pressants dont Ulysse, dans son « odyssee », est si fertile».

¹⁵Marc Fumaroli, *Ibid.*, p. 12.

« Non, la boxe n'est pas notre fort, ni la lutte ; nous sommes de bons coureurs et des marins excellents, mais pour nous, en tout temps, rien ne vaut les festins, la cithare et la danse, le linge toujours frais, les bains chauds et l'amour »¹⁶.

Aristote également partagera cet idéal homérique du « bien-vivre » qui pose la « vie de loisir » comme portant « en elle-même le plaisir et le bonheur de la vie bienheureuse » :

« Il reste donc que la musique est en vue d'une vie passée dans le loisir et c'est manifestement pour cela qu'on l'a introduite dans l'éducation. En effet, on lui donne une place dans ce qu'on pense être l'existence des hommes libres. C'est pourquoi Homère a fait ces vers : “Mais c'est lui qu'il faut inviter au repas abondant”, et après ce premier propos il parle de certains autres en ces termes : “ils invitent un aède qui les charme tous”. Et, ailleurs, Ulysse dit que la meilleure manière de passer sa vie, c'est quand, les hommes se réjouissant, “les convives siègent en file dans la salle pour écouter l'aède” »¹⁷.

Marc Fumaroli peut ainsi distinguer l'espace de la « littérature » (on retrouvera par exemple cet idéal d'une société heureuse et contemplative dans la représentation que fait Castiglione de la Cour d'Urbino) de celui de « l'éloquence » mis au service de la vie active et politique. La distinction entre la « conversation » (*sermo*) et « l'éloquence », tirée notamment de l'œuvre de Cicéron, sera également cruciale. La « conversation civile » de Stefano Guazzo portera également l'empreinte de cette tradition, célébrant notamment le bonheur propre à certaines Académies de Lettrés. C'est aussi dans cet espace de convivialité heureuse et gratuite que Montaigne inscrira la philosophie morale¹⁸.

Nous comprenons pourquoi de nombreux humanistes ont pu se représenter les Lettres (prenant le relais de la « musique » antique) et la philosophie (Charron ajoutera par rapport à Montaigne la « philosophie de la nature »)¹⁹ comme un principe de civilisation : elles favorisent le loisir partagé de la vie contemplative, elles mettent à distance les violentes passions qui

¹⁶*Odyssée*, VIII, 245-249, cité par Marc Fumaroli.

¹⁷Aristote, *Les Politiques*, VIII, 3, 13338-a, p. 523. Rappelons que pour les Grecs, le récit de l'aède est un « chant ». Ce qu'Aristote nomme « musique » a donc un sens plus large que pour nous. Comme pour Platon, il s'agit de « l'art des Muses » en général.

¹⁸ Voir Montaigne, *Essais*, Édition Villey-Saulnier, P.U.F., Paris, 2004, p. 164-165 : « Car de présenter des harangues ou des disputes de rhétorique à une compagnie assemblée pour rire et faire bonne chère, ce serait un mélange de trop mauvais accord. Et autant en pourrait-on dire de toutes les autres sciences. Mais, quant à la philosophie, en la partie où elle traite de l'homme et de ses devoirs et offices, ç'a été le jugement commun de tous les sages que, pour la douceur de sa conversation, elle ne devait être refusée ni aux festins ni aux jeux. Et Platon l'ayant invitée à son convive, nous voyons comme elle entretient l'assistance d'une façon molle et accommodée au temps et au lieu, quoi que ce soit de ses plus hauts discours et plus salutaires ». Montaigne relie ici trois idées liées à notre sujet : la « convenance », l'accord entre l'action et les circonstances, la convivialité libre et heureuse du banquet propre à la civilisation du « noble loisir », et la portée salutaire de la philosophie de ce point de vue.

accompagnent la vie active, elles participent du désir de connaître le vrai et d'atteindre un bonheur « divin », au-delà de toute préoccupation strictement mercenaire et de toute finalité extrinsèque.

Le Banquet des Phéaciens renvoie également à une notion qui peut éclairer sous certains rapports la conception humaniste de la civilité et de l'honnêteté, à savoir l'*aidôs* dont fait preuve Ulysse en cachant ses larmes pendant le récit par l'aède de la guerre de Troie²⁰. Nous retrouverons notamment l'empreinte de cette notion chez Cicéron et Castiglione. La civilité prend dans ce cas une dimension plus sociale et politique, notamment à travers le mythe de Prométhée exposé par Protagoras dans le dialogue éponyme de Platon²¹. Étant donné qu'il est connu de tous, notre développement ne s'étendra pas inutilement, et se contentera de dégager quelques idées principales nécessaires à notre démonstration. Citons précisément le passage du mythe où apparaît la notion d'*aidôs* :

« Parce que l'homme participait au lot divin [Prométhée ayant donné aux hommes les arts du feu qui appartiennent à Héphaïstos et les arts d'Athéna], d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines ; ensuite il eut l'art d'émettre des sons et des mots articulés, il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les aliments qui naissent de la terre. Mais les humains, ainsi pourvus, vécurent d'abord dispersés, et aucune ville n'existait. Aussi étaient-ils détruits par les animaux, toujours et partout plus forts qu'eux, et leur industrie, suffisante pour les nourrir, demeurait impuissante pour la guerre contre les animaux ; car ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient donc à se rassembler et à fonder des villes pour se défendre. Mais, une fois rassemblés, ils se lésaient réciproquement, faute de posséder l'art politique [*technè politikè*] ; de telle sorte qu'ils recommençaient à se disperser et à périr. /Zeus alors, inquiet pour notre espèce menacée de disparaître, envoie Hermès porter aux hommes *la*

¹⁹Voir Charron, *De la Sagesse*, Fayard, Paris, 1986, p. 32 : « Le second moyen est l'étude de la philosophie, je n'entends de toutes ses parties, mais de la morale (*sans toutefois oublier la naturelle*), qui est la lampe, le guide, et la règle de notre vie, qui explique et représente très bien la loi de nature, instruit l'homme universellement à tout, en public et en privé, seul, et en compagnie, à toute conversation domestique et civile, ôte et retranche tout le sauvagin qui est en nous, adoucit et apprivoise le naturel rude, farouche et sauvage, le duit et façonne à la sagesse ».

²⁰Voir sur cette notion: -Douglas L. Cairns, *AIDOS, The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, New York, 1993.

-Bernard Williams, *La honte et la nécessité*, Paris, P.U.F., 1997.

-Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, New York, 2005.

- Elena Irrera, « Immagini della vergogna tra Antico e Moderno », *Intersezioni*, 27 (2007), p. 5-22.

²¹Il y a bien entendu de nombreuses études qui sont consacrées à ce texte et au mythe de Prométhée plus généralement. Voir notamment : -Jean François Balaudé, *Les Théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Nathan-Université, 1996, p. 17-27.

-J-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris, 1996, p. 263-273.

-C. J. Rowe (éd.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995 :- Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 253-273, et M. Narcy, « La critique de Socrate par l'Étranger dans Le Politique », p. 227-235.

-Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, en particulier p. 215 et suivantes.

pudeur et la justice [*aidô te kai dikèn*], afin qu'il y eût dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié [*philiàs*]» [n.i.]²².

L'*aidôs* est ici une condition de la communauté politique. Le culte des dieux, le langage, les arts techniques, toutes ces choses qui semblent également caractériser l'homme sont insuffisantes pour fonder le lien social. Mais il n'est pas facile de déterminer exactement la signification de l'*aidôs* dans ce texte. Pierre-Marie Morel²³, Luc Brisson et d'autres commentateurs comme Marie-Laurence Desclos considèrent qu'elle ne se distingue pas fondamentalement de la tempérance (*sôphrosunè*), elle est donc une vertu morale au sens strict qui renvoie à la maîtrise des passions. Alain Pons et Barbara Cassin suggèrent que l'*aidôs* est davantage une vertu spécifiquement politique et sociale liée au respect de l'opinion publique²⁴. L'*aidôs* constituerait donc une forme de moralité minimale et pratique comparable à ce que l'on appelle le *fair-play* dans le sport.

Il y a cependant une autre manière de distinguer et d'articuler *dikè* et *aidôs*. Cicéron distinguera ainsi dans *Le Traité des offices* la « justice » et le « respect » en traduisant *aidôs* par *verecundia* :

« Ne pas tenir compte de ce qu'on pense de nous, ce n'est pas seulement de l'arrogance, c'est de la dépravation ; or, quand on en tient compte, il faut distinguer entre la justice et le respect d'autrui [*verecundia*] : le rôle de la justice est de ne pas nuire aux hommes, celui du respect de ne pas les heurter ; et c'est là que surtout que se manifeste la convenance [*decorum*] »²⁵.

Selon le concept traditionnel d'*aidôs*, celle-ci est un sentiment de retenue qui fait de nous un bon citoyen respectueux des lois et des normes de la vie sociale. Mais l'analyse de Cicéron est plus fine et inscrit explicitement le concept de *decorum* (dont nous verrons qu'il est essentiel pour comprendre la conception humaniste de la civilité) dans la continuité de la *verecundia* : il distingue explicitement le domaine de la justice, qui interdit de « nuire » à autrui, par exemple en volant son bien, en entravant sa liberté, et la *verecundia* qui interdit de le « heurter », c'est-à-dire de l'offenser, de l'offusquer, de lui déplaire par une inconvenance, par exemple en s'endormant ou en baillant ouvertement pendant qu'il parle en public ou en se vantant avec outrage d'un succès dans une

²²Platon, *Protagoras*, 322b-c, trad. par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 41.

²³Voir l'introduction de Pierre-Marie Morel à l'édition du *Protagoras* que nous consultons, p. XXIII.

²⁴ Voir Barbara Cassin, op. cit., p. 219 : « car la politique, quand on lit Platon, c'est de l'éthique, voyez-vous. À prendre les termes littéralement, les choses sont moins claires. *Aidôs* est cette tenue, à la fois bonne tenue et retenue, qui caractérise ce qu'on appelle parfois « les civilisations de la honte », provoquée par le respect pour le sentiment ou l'opinion des autres [...] De même *dikès*, avant d'être la « justice », donc le « procès » et le « châtement », c'est la règle, l'usage, « la procédure », tout ce dont on peut « faire montre » (*deiknumi*) : norme publique de la conduite, conduite requise en public. L'*aidôs* n'est ainsi que la motivation à respecter la *dikè* et la *dikè* n'a de force que pour autant que chacun éprouve l'*aidôs* ». Voir dans le même sens, Elena Irrera, [2007], op. cit., p. 17-18.

²⁵Cicéron, *Traité des devoirs*, XXVIII, dans *Les Stoïciens*, tome I, p. 529.

entreprise où l'autre a échoué. Il s'agit dès lors du champ de la « politesse » qui se distingue de celui qui est pris en charge par les « lois » juridiques. Le rapport à autrui n'est pas le même selon la justice et selon la *verecundia*. Les lois juridiques et les règles de la civilité sont différentes, mais cela n'implique pas que celles-ci soient négligeables.

L'éducation du citoyen est l'horizon principal du discours de Protagoras, qui entend montrer que l'on peut enseigner la vertu politique. La manière dont Protagoras conçoit l'éducation morale aura un écho incontestable dans la tradition humaniste et dans la conception classique d'une culture de l'honnête homme :

« le maître, de son côté, y donne tous ses soins, et quand les enfants, sachant leurs lettres, sont en état de comprendre les paroles écrites, [...] afin que l'enfant, pris d'émulation, les imite et cherche à se rendre pareil à eux. /Les citharistes, [...] obligeant ainsi les âmes des enfants à se pénétrer des rythmes et des mélodies, à se les assimiler de telle sorte qu'ils en deviennent plus apprivoisés [*Hèmerôteroi*] et que, sous l'influence du rythme et de l'harmonie, ils se forment à la parole et à l'action : *car toute la vie humaine a besoin d'harmonie et de rythme* » [n.i.]²⁶.

Nous constatons tout d'abord que pour Protagoras l'apprentissage de la langue, des lettres, de la musique et l'éducation morale sont indissociables. Il convient ici de souligner l'usage du terme grec *Hèmerôteroi*, qui, selon Jacqueline de Romilly, est lié à la notion de « douceur », idée centrale pour comprendre la conception antique de la civilité et de l'*humanitas*. On dit parfois que la « musique adoucit les mœurs ». Dans *Les Politiques* (VIII, 4), Aristote utilise également le terme *héméros* pour montrer que le véritable courage accompagne la civilité et douceur des mœurs, comme en témoigne l'exemple du lion :

« Ni chez les animaux, en effet, ni chez les peuplades barbares nous ne voyons le courage aller avec les mœurs les plus farouches, mais avec les mœurs les plus douces [*hémérôterois*] et les plus semblables à celles du lion. [...] *De sorte que c'est ce qui est beau et non ce qui est bestial qui doit jouer le premier rôle dans l'éducation*, car ni un loup ni aucune bête sauvage n'affronterait aucun noble danger, mais bien plutôt l'homme de bien » [n.i.]²⁷.

Nous avons l'habitude de considérer le courage aristotélicien comme une simple médiété entre la témérité et la lâcheté. C'est le principe bien connu du juste milieu. Aristote ici réfléchit sur les conditions d'une éducation musicale de la partie irrationnelle de l'âme. Mais précisément, à propos du courage, Aristote manifeste le souci de distinguer cette vertu de toute « sauvagerie » ou

²⁶Platon, *Protagoras*, 325 e-326b, op. cit., p. 51-53.

²⁷Aristote, *Les Politiques*, ibid., VIII 4, p. 525-526. Voir également *L'histoire des animaux*, IX, 44, 629b8), cité par Pierre Pellegrin qui écrit : « le lion est agressif quand il mange, mais autrement très doux. Il est également affectueux et magnanime puisqu'il se contente de faire peur aux hommes qu'il attrape, si ceux-ci ne l'ont pas attaqué ».

« bestialité ». Que le « courage » soit associé le plus souvent à la « douceur des mœurs » et non à la sauvagerie n'est pas une proposition qui relève de la simple distinction entre cette vertu et les deux extrêmes que sont la lâcheté et la témérité. Aristote n'affirme pas non plus ici de manière expresse que c'est la seule « sagacité » qui humanise le courage²⁸. Il évoque des « mœurs douces et semblables à celles du lion ». Le terme grec *hémérôteros* indique qu'il s'agit d'une problématique liée à la civilité de l'homme. Il oppose également « l'amour du beau » à la bestialité et à la « brutalité » dans l'éducation. Ainsi, il s'agit de considérer le courage comme étant en lui-même une vertu liée à notre *humanitas* et plus proche de la civilité qu'on ne le croit communément :

« Il y a, par contre, beaucoup de peuplades facilement portées au meurtre et à l'anthropophagie, comme les Achéens du Pont et les Hénioches, et d'autres parmi les peuplades continentales qui leur sont semblables ou sont encore pires, composées de brigands mais qui n'ont aucune parcelle de courage »²⁹.

Aristote critique ainsi une forme d'éducation violente et « spartiate » qui en visant à inculquer le courage guerrier fait des enfants des « bêtes sauvages » (Aristote parle « d'abrutissement » au sens propre au début de ce chapitre 4). Le « courage » ne peut être la « brutalité ». C'est pourquoi nous pensons que ce n'est pas seulement le travail de l'intellect en tant que tel qui humanise la vertu morale : celle-ci doit d'emblée être pour Aristote une vertu convenable à l'homme. En ce sens, la civilité (qui induit une forme adaptée d'éducation) apparaît comme une condition d'humanisation antérieure à la seule rationalité, et il se pourrait même que toute vertu morale doive respecter cette condition pour s'affirmer en tant que telle. Le courage est aussi une question de politesse esthétique qui implique le sens du beau. Cette réflexion est importante, car nous associons souvent la « politesse » à la simple « pacification » des relations sociales. Or, pour un Grec comme Aristote, la noble «douceur» est une vertu de l'homme « courageux », une vertu du lion, et nous retrouverons cette idée surprenante chez Castiglione. De plus, Aristote s'indigne dans ce chapitre contre une éducation uniquement soucieuse de combat et dédaigneuse des Muses. Cette idée d'une « douceur du lion » permet incidemment de mettre à distance une conception plus nietzschéenne de l'homme noble antique. Nietzsche fait une opposition théorique entre certaines valeurs chrétiennes et une morale aristocratique dont les origines sont plus antiques, et d'autre part, il associe cette figure de l'aristocrate à une dualité entre une pratique raffinée de la civilité, de la délicatesse, qui est posée

²⁸Comme le précise fort bien Richard Bodéüs, la vertu morale aristotélicienne n'est pas en premier lieu conditionnée par l'intellect, mais par une bonne habitude qui se rapporte à la partie irrationnelle de l'âme. Cependant, l'interprétation de Richard Bodéüs va plus loin : il considère que la vie du caractère est proprement animale en nous et n'est humanisée que par le travail de l'intellect pratique. Nous souscrivons à l'idée selon laquelle il ne convient pas de donner une interprétation trop intellectualiste et rationaliste de l'éthique aristotélicienne. Toutefois, il semble que ce texte des *Politiques* permette de nuancer cette lecture qui veut que seul l'intellect permette d'humaniser la vie du caractère.

²⁹Aristote, *Les Politiques*, VIII 4, 1338-b.

comme une simple « contrainte », et une « sauvagerie » de fauve³⁰. Nietzsche se refuse ainsi à penser en termes positifs la civilité de l'homme noble, de ce qu'on appelle traditionnellement un « gentilhomme », c'est-à-dire un être qui unit dans une même complexité l'affirmation de la force d'âme à la « gentillesse ». Plus précisément, si Nietzsche pose explicitement une dualité de l'homme noble, il ne pense pas que le lion soit « doux » et « civil » « en tant que lion ». Le « maître » nietzschéen n'est pas un « gentilhomme », figure traditionnelle de la civilité et de la culture, il est une figure de l'affirmation agressive de soi³¹. Aristote nous permet dès l'Antiquité de penser une forme préchrétienne de la « douceur », qui est celle du « lion », et non de « l'agneau », comme ce sera le cas chez François de Sales par exemple. On prendra soin également de distinguer cette « douceur » de l'*hêméros* de la *praotès* étudiée par Aristote dans le livre IV *l'Éthique à Nicomaque* (1125b22-1126a). La *praotès* est une vertu morale relative à l'affection de la colère, la « douceur » évoquée par le terme *hêméros* est la marque de la civilisation, par opposition à la sauvagerie, à la bestialité, elle signifie une différence qualitative, et se rapporte au sens du beau qui convient à des hommes, ainsi qu'à l'éducation musicale. D'autre part, pour Aristote, si l'on considère la « douceur » de la *praotès*, « l'homme doux et enclin à pardonner » peut très rapidement manifester une attitude servile, s'il n'est pas capable de se mettre en colère quand il faut et pour les motifs convenables.

La musique est donc présentée explicitement par Platon et par Aristote comme un principe de civilisation de l'homme, non pas d'une manière anecdotique et superficielle, mais parce que les notions « d'harmonie », de « rythme » et de « mélodie » ont une dimension à la fois

³⁰Voir par exemple Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Qu'est-ce qui est aristocratique ? », trad. par Cornelius Heim, Paris, Gallimard, p. 180-181 : « La caste aristocratique fut toujours, d'abord, la caste des barbares : sa supériorité ne résidait pas avant tout dans sa force physique, mais dans sa force spirituelle ; ils étaient *plus complètement* hommes (c'est-à-dire aussi, à tous les niveaux, plus complètement des brutes) ». Le présupposé de Nietzsche étant que la « civilisation » telle qu'elle a été mise en œuvre dans l'histoire européenne implique au contraire un aveulement et une domestication de l'homme.

³¹Il est vrai que Nietzsche dans la *Première Dissertation* de *La généalogie de la morale* évoque une image partielle et déformée de cet homme noble : « Il est ici un point que nous serons les derniers à vouloir contester : celui qui n'a connu ces « bons » que comme ennemis n'a certainement connu que des *ennemis méchants*, car ces mêmes hommes qui, *inter pares*, sont si sévèrement tenus dans les bornes par les coutumes, la vénération, l'usage, la gratitude [...] se montrent si ingénieux pour tout ce qui concerne les égards, l'empire sur soi-même, la délicatesse, la fidélité, l'orgueil et l'amitié, -ces mêmes hommes, lorsqu'ils sont hors de leur cercle, là où commencent les étrangers (« l'étranger »), ne valent pas beaucoup mieux que des fauves déchaînés. Alors ils jouissent pleinement de *l'affranchissement de toute contrainte sociale*, [...] ils *retournent* à l'innocente simplicité du fauve, ils redeviennent des monstres triomphants [...] » (Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 11, trad. par Henri Albert, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 84) [n.i.]. On voit à quel point un tel texte interdit de penser la « douceur du lion » chère à Aristote, et pose les normes de la vie sociale et humaine comme une simple « contrainte ». Tout en posant la dualité de l'homme noble, Nietzsche reste tributaire d'un clivage schématique entre la « nature sauvage » du fauve et les normes de la civilité. De fait, Nietzsche est en fait fasciné par « l'image » extérieure de ce « fauve méchant », et il la dirige précisément contre l'idéal humaniste de la civilisation et de la culture : « Si l'on admet comme vrai, ce qui aujourd'hui est tenu pour tel, que le *sens de toute culture* soit justement de domestiquer le fauve « humain », pour en faire, par l'élevage, un animal apprivoisé et civilisé, *un animal domestique*, on devrait sans aucun doute considérer comme les véritables instruments de la culture tous ces instincts de réaction et de ressentiment par quoi les races aristocratiques, tout comme leur idéal, ont été, en fin de compte, humiliées et domptées » (ibid., p. 86). On rappellera à cet égard que le terme grec *hêméros*, fondamental pour notre travail, signifie bien aussi « apprivoisé ».

esthétique et morale pour les Anciens. Nous retrouverons cette idée chez de nombreux auteurs, notamment Cicéron, qui, comme nous le verrons, assimile dans *Le Traité des offices* l'inconvenance à une forme de « dissonance » musicale. On se rapportera en priorité au Livre III de *La République*, aux Livres II et VII des *Lois* de Platon et au Livre VIII des *Politiques* d'Aristote (en particulier le chapitre 5 sur la fonction éducative de la musique). Cette dimension éducative de la musique tient à sa nature mimétique à l'égard des dispositions éthiques et à son effet moral sur l'âme des auditeurs³². On remarquera que cette éducation musicale a aussi le caractère libéral d'un « plaisir naturel et libre » qui est lié en général à celui de la *mimesis*. L'art des Muses est d'abord une éducation du « plaisir » : il s'agit de nous inciter à prendre du « plaisir » dans les « belles activités ». À un second niveau, par le biais de cette imitation des dispositions éthiques, la musique forme notre caractère et induit en nous-mêmes par une forme de « contagion » les mêmes dispositions : une certaine harmonie dispose à « l'enthousiasme », comme le mode phrygien, une autre à la « mesure et à la stabilité », comme l'harmonie dorienne. Aristote comme Platon va jusqu'à supposer une relation intrinsèque et métaphysique entre l'âme humaine et la réalité musicale de l'harmonie : « Et il semblerait que notre âme ait une parenté naturelle avec les harmonies et les rythmes »³³. C'est pourquoi nous concevons parfois la vertu morale comme un état d'harmonie intérieure, d'accord avec soi-même et de « mesure ». Nous retrouverons cette conception de l'éducation musicale chez un auteur humaniste comme Castiglione, qui se montrera également soucieux d'élargir cette dimension éducative à la « peinture » et à la « sculpture ». Il convient de noter que l'éducation musicale concerne avant toute chose les dispositions éthiques, et donc elle affecte en premier lieu la partie irrationnelle de l'âme, qui est le siège des appétits et des passions (elle a donc une importance singulière par rapport à des apprentissages plus théoriques). Il faudra la distinguer de l'éducation proprement intellectuelle, qui pourra par exemple apparaître avec les mathématiques ou la philosophie. Plutarque exprimera d'une manière très claire cette corrélation entre l'éducation musicale et la complexité de l'âme humaine :

« Que l'âme soit elle-même et à l'intérieur d'elle-même un composé dont la nature est double et les parties dissemblables, puisque sa partie irrationnelle a été, comme un second corps, unie et adaptée à la raison par quelque nécessité naturelle, même Pythagore, semble-t-il, ne l'a pas

³²Voir Aristote, *Les Politiques*, VIII 5, 1340 a, op.cit., p. 532 : « Et il faut non seulement, par son intermédiaire [la musique], participer au plaisir commun que tous ressentent (car la musique comporte un plaisir naturel, c'est pourquoi son usage plaît à tous les âges et à tous les caractères), mais aussi voir si d'une manière quelconque elle ne produit pas un effet sur le caractère et l'âme. Cela serait clair si nous acquerions de son fait certaines qualités de caractère. [...] De plus ceux qui ont écouté des sons imitatifs ressentent tous des affections semblables à ces sons, même s'ils ne sont pas accompagnés de rythmes ou de mélodies. Et puisqu'il se trouve que la musique fait partie des choses agréables, et que la vertu concerne le plaisir, l'amour, la haine éprouvées correctement, rien n'est, évidemment, aussi important à apprendre et à faire entrer dans nos habitudes que de juger correctement et d'avoir du plaisir dans des mœurs honnêtes et des belles actions [...] Dans les mélodies, par contre, on rencontre des imitations des dispositions éthiques [...] *Il est manifeste, à partir de cela, que la musique a le pouvoir de doter l'âme d'un certain caractère* » [n.i.]

³³Ibid., 1340b, p. 534-535.

ignoré, à en juger par son goût pour la musique ; il l'avait introduite *dans l'âme en vue de la charmer, de la séduire*, car il s'était aperçu qu'elle n'était pas totalement docile à l'enseignement scientifique, ni susceptible de quitter le vice par la raison, mais qu'elle-même réclamait l'aide d'un autre moyen de persuasion, de formation, d'apprivoisement [*tithaseuseôs*], sans quoi elle serait intraitable et rebelle à la philosophie »[n.i.]³⁴.

Le terme *tithaseusis* peut ici être souligné : il désigne l'action « d'apprivoiser », mais aussi de « cultiver », de « civiliser » et de « polir », en parlant de l'homme. Plutarque nous confirme qu'originellement la civilité de l'homme est liée à la recherche d'une douce harmonie des facultés humaines et à un respect de la complexité de notre âme. Cet auteur permet d'ailleurs explicitement de penser une véritable intériorisation psychologique de la civilité et de l'urbanité (*asteia*), comme nous le verrons en commentant précisément le *Livre du Courtisan* de Castiglione.

Il ne s'agit donc pas ici d'une simple formation morale par les Muses, mais aussi de diffuser la douceur et la civilisation en respectant la complexité de notre âme et en pratiquant une éducation dépourvue d'une inutile violence. C'est dans le même sens que Nicolas Pasquier notamment soulignera à l'âge classique les vertus civilisatrices des « bonnes Lettres » en vue du « bien-vivre »³⁵. On retrouvera aussi dans la conception humaniste de la culture de l'honnête homme le rôle moral de l'émulation et de « l'exemple » à travers la lecture des grandes œuvres. Il importe cependant que cette éducation morale passe par un « libre plaisir » qui convient parfaitement à la formation des jeunes gens. C'est pourquoi à l'âge classique, cette formation morale ne devra pas devenir trop visible et autoritaire, il faut qu'elle se « voile » et se dissimule, comme le réaffirmera notamment Guez de Balzac à plusieurs reprises³⁶.

Il est également tout à fait significatif que Protagoras prenne pour fil conducteur dans sa conception de la *paideia* l'apprentissage de la langue, fondement de tout lien social³⁷. L'art de l'écriture symbolise d'une manière semblable l'éducation politique et morale. Le « respect » des

³⁴Plutarque, *De la vertu morale*, dans *Œuvres morales* [OM], tome VII-1, trad. par J. Dumortier, Les Belles Lettres, Paris, 1975, p. 24.

³⁵Voir Nicolas Pasquier, *Le gentilhomme*, éd. Denise Carabin, Paris, Champion, 2003, p. 159 : « l'expérience luy [au gentilhomme] apprendra, que l'étude des bonnes lettres est le seul et souverain remède pour attacher dans son âme à clous de diamants une forme de bien vivre, pour dompter et adoucir sa nature sauvage et farouche, et embellir le cours de sa vie ».

³⁶À propos de la « comédie », Guez de Balzac écrit que la moralité et l'instruction doivent « s'épandre invisiblement et doucement, comme le sang coule dans les veines, et par tout le corps » (*Œuvres diverses*, (1644), Paris, Honoré Champion, 1995, p. 123.

³⁷Platon, *Protagoras*, 325 d, op. cit., p. 51 : « Dès que l'enfant commence à comprendre le langage, la nourrice, la mère, le pédagogue, le père lui-même font effort sans relâche pour le rendre aussi plus parfait que possible ; à propos de tout ce qu'il fait ou dit, ils lui prodiguent les leçons et les explications : ceci est juste et ceci est injuste, ceci est beau et ceci est laid [...] ».

lettres et de « l'orthographe » résonne avec la vertu du citoyen³⁸. Pour Protagoras, l'homme se définit donc à la fois comme un être de langage et d'éducation. L'*aidôs* est liée d'une manière essentielle au « respect de la langue » comme fondement de la communauté politique et du « texte écrit » comme étant dépositaire de la loi. Le langage semble d'emblée et intrinsèquement la base d'une réalité éthique (c'est pourquoi aujourd'hui encore nous voyons « d'un mauvais œil » ceux qui méprisent l'orthographe). Le « respect de la belle langue » et du « bien-dire » constituera à ce titre une dimension essentielle de la culture du parfait gentilhomme chez Baldassar Castiglione.

Cependant, il est vrai que dans un cadre platonicien, la notion d'*aidôs* peut avoir une valeur ambiguë, dans la mesure où la domination de la honte et de l'honneur sont liées à l'hétéronomie qui domine l'homme « timocratique » dans *La République*. Platon illustre parfaitement le sentiment équivoque que certains philosophes peuvent nourrir à l'égard de certaines normes sociales fondamentales. D'un côté, ils s'en méfient, car ils souhaitent privilégier dans l'évaluation des conduites le libre jugement de la raison, et non le regard social, et de l'autre, ils ne veulent pas les mépriser ou les rejeter tout à fait, car elles participent de l'affirmation de notre humanité. C'est pourquoi comme Platon, ils peuvent envisager de les refonder et de leur donner le sceau d'une plus grande authenticité. D'autre part, le privilège que l'éducation timocratique accorde à l'activité physique et violente qui prépare au combat induit une injuste dévaluation de la formation musicale de l'âme, qui en lui apportant le sens du beau, de l'harmonie et de la mesure la dispose à privilégier la souveraineté de la raison et une conduite dans la vie qui reflète ces normes essentielles:

« Dès lors, Glaucon, repris-je, n'est-ce pas pour les motifs suivants qu'élever les enfants dans la musique et dans la poésie constitue une valeur suprême ? Parce que le rythme et l'harmonie, plus que tout, pénètrent au fond de l'âme, *la touchent avec une force d'une très grande puissance en lui apportant la grâce [euskhèmosunè]*, et l'imprègnent dès lors de cette grâce, si on a été correctement élevé ? [...] À juste titre, on s'en irrite et on fait l'éloge des belles choses, on s'en réjouit et on les recueille au fond de l'âme pour s'en nourrir et devenir un homme de bien, tandis que pour les choses déshonorantes, on a raison de les blâmer et de les détester dès l'enfance, *avant même que de pouvoir entendre raison*. Quand la raison intervient, on la chérit et on la reconnaît du fait même de notre parenté avec elle, et cela d'autant plus qu'on a été élevé de cette manière» [n.i.]³⁹.

Pour Platon, la bonne éducation se doit d'abord de favoriser l'amour des « belles choses » en elles-mêmes et non la « crainte d'être blâmé ». Cet amour nous prédispose dès l'enfance à « chérir » la

³⁸Ibid., 526 d-e: « de même que le maître d'écriture, pour les enfants qui ne savent pas encore écrire, trace d'abord les lettres avec son stylet et leur remet ensuite la page où ils devront suivre docilement l'esquisse des lettres, ainsi la cité, traçant à l'avance le texte des lois, œuvre des bons et anciens législateurs, oblige ceux qui commandent et ceux qui obéissent à s'y conformer ».

³⁹Ibid., 401c-402b, p. 189.

raison et nourrit notre âme. Mais la conception de l'éducation musicale platonicienne a également un arrière-plan métaphysique :

«Ainsi, l'excellence du discours et de l'harmonie, la grâce du geste et du rythme [*euskhèmosunè*] découlent de l'excellence du caractère, [...] de cette réflexion authentique d'un caractère où s'allient le bien et le beau. [...] L'art graphique est aussi d'une certaine façon rempli de ces qualités, comme tout l'artisanat qui relève de cet art ; l'art du tissage, l'art de la broderie, [...] La nature des corps en est aussi remplie, de même que celle des êtres vivants, car dans tout cela, la grâce de l'apparence est présente [*euskhèmosunè*], ou alors l'absence de grâce. *Le défaut de grâce dans l'apparence, le manque de rythme et d'harmonie s'apparentent à la laideur du langage et du caractère*, et les qualités contraires sont à la fois les parentes et les imitations du caractère opposé, celui de l'homme sage et excellent » [n.i.]⁴⁰.

L'harmonie est donc un principe que l'on retrouve aussi bien dans l'art que dans la nature et les choses morales. Il y a une relation de parenté entre la « disgrâce dans l'apparence » et la « laideur du caractère ». L'éducation de l'âme humaine a donc pour objet de l'unir à un ordre qui règne déjà dans le monde⁴¹ et de l'imiter dans la sphère humaine.

Mais ce texte est aussi pour nous l'occasion de découvrir une notion platonicienne importante pour notre travail, l'*euskhèmosunè*, la grâce de l'apparence. Ce terme grec traduit ici par « grâce » signifie plus généralement la décence, la « bonne tenue », le « convenable ». Cependant, elle acquiert avec Platon un sens tout à fait singulier et original. En effet, cette grâce ne dépend plus d'une soumission à des normes sociales plus ou moins contingentes, elle naît d'un amour des choses qui participent de la beauté idéale, et d'une métaphysique de l'harmonie qui illumine toute chose. Il s'agit pour l'homme gracieux non pas ici de flatter le regard des autres ou de le séduire par une simple ruse, mais de manifester un « beau caractère » et une âme formée par la musique. La grâce devient ici la manifestation visible d'une harmonie intérieure et vertueuse de l'âme, elle n'a plus rien à voir avec l'hétéronomie de l'honneur timocratique. De plus, par sa grâce, l'homme de bien participe pleinement d'un cosmos fondé lui-même sur les normes de l'harmonie⁴². La convenance de cette grâce qui réjouit le regard de l'âme n'est plus dès lors un vain simulacre : dans le mouvement même où Platon condamne l'esclavage timocratique à l'égard des apparences sociales, il nous donne les moyens de penser une grâce authentique et métaphysiquement fondée dans le beau. On peut même considérer cette grâce comme une qualité profonde de l'âme elle-

⁴⁰Ibid., 400e-401c, p. 187-188.

⁴¹Voir sur ce rapport entre la conception antique du monde et la formation de l'âme humaine, Rémi Brague, *La Sagesse du monde*, Paris, Le Livre de poche, 2002.

⁴²Voir sur ce point A. Tordesillas, « *Kalos kagathos* dans l'éthique stoïcienne. Une question de tenue », dans Pierre Livet (dir.), *L'éthique à la croisée des savoirs*, Paris, Vrin, 1996, p. 252-260.

même : « Parce que le rythme et l'harmonie, plus que tout, pénètrent au fond de l'âme, *la touchent avec une force d'une très grande puissance en lui apportant la grâce [euskhèmosunè], et l'imprègnent dès lors de cette grâce, si on a été correctement élevé* » [n.i.]

C'est pourquoi la pensée de Platon nous permet de distinguer deux notions différentes de civilité dans le cadre de sa problématique. Il y a la civilité de forme timocratique, fondée sur le primat extérieur de l'honneur et de la honte, et une civilité que l'on pourrait qualifier de « musicale », un art de plaire qui dépend moins d'une société particulière en tant que telle que de « l'art des Muses » et de la contemplation des fruits de la nature et de l'art. Nous parlerons ici d'une « civilité musicale », car c'est seulement à l'époque moderne, comme nous le verrons, que nous pourrions envisager une civilité proprement « esthétique ». Cette « civilité musicale » se nomme en grec *euskhèmosunè*. L'*euskhèmosunè* ne renvoie pas à la simple moralité, il s'agit bien de l'intériorisation par l'âme d'une norme qui a au départ un sens fortement social et artistique. De plus, d'un point de vue plus directement politique, l'harmonie intérieure de l'âme est une condition de l'harmonie civile qui doit régner dans la cité. Il est donc indispensable que les Muses éclairent la vie de la cité car la « concorde » civile est également une question d'harmonie, ainsi que la « douceur des mœurs ». De plus, la grâce de l'*euskhèmosunè* a une dimension à la fois intérieure et extérieure, elle est une politesse de l'âme en ce qu'elle rend un homme profondément digne d'amour, mais elle rayonne aussi dans le langage, dans les gestes, dans les actions. Nous retrouvons ici une des dimensions essentielles de la civilité et de l'honnêteté : elle nous rend digne « d'amour ».

Concluons cette analyse de la civilisation musicale de l'homme par un autre extrait magnifique de *La République* :

« Ne faut-il pas se mettre à la recherche de ces artisans qui se montrent doués d'un talent naturel qui les rend capables de suivre à la trace la nature du beau et du gracieux, afin que, semblables à ceux qui habitent une contrée saine, les jeunes bénéficient de tout et, *quelle que soit la provenance de ce qui émane des belles œuvres pour frapper leurs yeux et leurs oreilles, qu'ils l'accueillent comme une brise apporte la santé de contrées salubres, et dès l'enfance, les dispose insensiblement à la ressemblance, à l'amour et à l'harmonie avec la beauté de la raison* » [n.i.]⁴³.

C'est donc la fréquentation des « belles œuvres » qui constitue un des fondements de la *paideia* classique. Par la beauté que portent en elles ces œuvres, il se produit dans l'âme comme une heureuse contagion, une disposition à la « ressemblance » qui redouble la *mimesis* musicale, et une harmonie qui permettra à la raison d'établir avec douceur sa souveraineté. Notre âme doit en

⁴³Platon, *La République*, 401c-401d, op. cit., p. 188-189.

premier lieu être formée par la rencontre de ces artistes qui ont « suivi le beau à la trace ». Nous verrons que Nicolas Pasquier dans son ouvrage consacré à l'idéal classique du gentilhomme s'inspirera manifestement de cette belle image de la « brise apportant la santé de contrées salubres » pour décrire le développement de sa culture et formation. La musique est le principe même de la civilisation chez Platon car elle est ce qui au sein même de notre âme animale la dispose à « aimer » la raison. La notion « d'harmonie » occupera également une place essentielle dans la réflexion de l'âge classique sur la politesse, même si nous devons prendre garde que certaines normes platoniciennes ne seront plus valides dans un contexte où se développe progressivement une réflexion « esthétique » plus autonome par rapport aux règles intellectuellement définissables⁴⁴.

Ainsi, Platon est dans notre travail le premier exemple d'un philosophe qui s'attache à refonder certaines valeurs et normes sociales fondamentalement liées à l'épanouissement de notre humanité. On peut même suggérer que cette refondation philosophique d'une normativité sociale comprend un arrière-plan métaphysique. En effet, pour Platon, le manque « d'harmonie », « d'unité », de « grâce », marque une forme de déficit métaphysique : une âme instable et discordante participe davantage du devenir et du multiple, donc du néant et de la matérialité. La politesse de l'*euskhèmosunè* est donc liée au sentiment et à l'affirmation de notre existence elle-même, elle exprime une pleine inscription individuelle dans l'être. À la Renaissance également, chez Giovanni Della Casa par exemple, les règles de la civilité sont associées à une hantise presque existentielle de la déperdition de soi. Pour Cicéron, être urbain et convenable ne veut pas dire observer certaines normes conventionnelles de comportement par crainte purement sociale du ridicule, mais se tenir dans la mesure et la tenue qui répondent à mon désir essentiel de constance, d'unité et de stabilité dans l'être. La civilité est une vertu profondément « apollinienne », pour reprendre la notion que Nietzsche développe dans *La Naissance de la tragédie* : elle est liée à la « mesure », à la « belle forme », à l'affirmation métaphysique de la « belle individualité » dans l'élément de la représentation, ce que traduit parfaitement l'idée d'*euskhèmosunè*, qui signifie à la fois convenance, tenue et bel aspect. Nous retiendrons également le motif à la fois platonicien et

⁴⁴Voir notamment Geneviève Haroche-Bouzinac, article « Harmonie » du DRPS, 1995, p. 469-480 :-« L'harmonie est un tout de goût et de sentiment », affirmait-on dans le *Dictionnaire de Trévoux*. Fruit du tact, de la délicatesse, de l'intuition, elle est un accord plus senti que compris. Son caractère de virtuosité doit faire oublier les savants calculs des préséances et de l'éducation. Assimilable à un naturel reconquis, elle est ce qui confère la grâce au ballet des relations humaines. Elle transforme le brouhaha des conversations en un subtil concert. / En reliant le savoir-vivre à une esthétique, elle imprime l'idée que la vie du monde est un spectacle destiné à provoquer dans sa régie bien ordonnée un plaisir à ceux qui l'observent comme à ceux qui y participent » (p. 479). La relation entre « politesse » et « harmonie » musicale est très visible dans le texte de La Rochefoucauld cité par l'auteur p. 472, texte extrait des *Maximes et Réflexions* : « Ce qui fait qu'on déplaît souvent, c'est que personne ne sait accorder son air et ses manières avec sa figure, ni ses tons et ses paroles avec ses pensées et ses sentiments ; on trouble leur harmonie par quelque chose de faux et d'étranger ; on s'oublie soi-même, et on s'en éloigne insensiblement [...], personne n'a l'oreille assez juste pour entendre parfaitement cette sorte de cadence ».

aristotélicien de la « douceur du lion », un thème dont nous retrouverons certaines empreintes chez Castiglione et Gracian, notamment.

Nous avons ainsi pu dégager quelques normes fondamentales liées à l'honnêteté et à la civilité humaniste : la douceur, la grâce, la bonne tenue, et la pudeur ou retenue. La notion cicéronienne de « convenance » doit à présent être explorée car elle nous sera d'une grande utilité dans la suite de notre travail.

2. *Decorum* et beauté chez Cicéron

C'est pendant l'époque romaine que le concept de civilité enrichit considérablement sa constitution, notamment à travers l'œuvre de Cicéron. *L'Orateur parfait* de Cicéron, idéal d'un accomplissement de l'homme, est l'ancêtre du *Cortegiano* de Castiglione, et, comme l'ont souligné plusieurs auteurs, par exemple Marc Fumaroli, Alain Pons ou Emmanuel Bury, la notion de civilité est au départ indissociable de l'art rhétorique, « car pour Cicéron, moins que pour toute autre, la civilisation ne peut en aucun cas être dissociée de l'art de la parole, lien essentiel entre les hommes »⁴⁵. Le célèbre éloge cicéronien de la philosophie dans *Les Tusculanes* porte d'emblée sur la fondation de la société humaine : « Tu as enfanté les villes ; tu as rassemblé en une société les hommes dispersés [...] tu es la maîtresse des mœurs et de l'instruction »⁴⁶. C'est une véritable « rhétorique sociale » (Alain Pons) qui imprènera à la Renaissance les œuvres de Castiglione et de Della Casa, en tant que cette éloquence quotidienne suppose une authentique « culture de l'âme ». Le *Traité des devoirs* occupe une place centrale dans cette culture humaniste de la civilité⁴⁷. La société humaine est pour Cicéron fondée dans la nature même de l'homme, dans la raison et le langage, mais aussi dans le sentiment de l'amitié que l'homme porte à ses semblables.

La pensée de Cicéron se distingue par l'attention toute stoïcienne à la philanthropie et à une société des hommes cosmopolitique:

⁴⁵Emmanuel Bury, op. cit., p. 21.

⁴⁶Cicéron, *Tusculanes*, V, II, 5. Cité par Emmanuel Bury, ibid., p. 21.

⁴⁷On se rapportera au texte d'A. Tordesillas, « *Kalos Kagathos* dans l'éthique stoïcienne, une question de tenue », op. cit., p. 251-252 : « Reprenant cette tradition, les Stoïciens insistent, quant à eux, sur la civilité de l'homme, sur son urbanité. Le sage est urbain [...]. En élargissant la conception de l'homme cultivé à une définition du sage comme *asteios* (*urbanus*), les Stoïciens confèrent à la sagesse le rôle d'une tenue sociale dans le monde. L'urbanité de l'homme, telle est sa sagesse quand elle s'étend à la dimension du monde. La question politique élevée à sa dimension cosmique se pose ainsi d'abord comme une question de style, de rôle à assumer, d'attitude, dont la leçon par geste de Zénon n'est que l'exemple philosophique le plus connu. La cosmopolitie stoïcienne s'inscrit dans une réflexion sur la sagesse qui en est une sur l'art et la manière de se bien tenir dans le monde : être homme, c'est être civil, c'est être homme du monde. Excédant toute limitation à telle ou telle cité et s'étendant au monde en général, la politique stoïcienne devient d'abord et avant tout affaire d'urbanité ». Ce texte rapproche également la civilité du sage stoïcien de l'éthique théâtrale de l'acteur, un lien que nous allons développer dans ce chapitre.

-«Les biens communs à tous les hommes sont du genre de ceux dont Ennius donne un exemple particulier qui peut s'étendre à beaucoup de cas : "l'homme qui indique *aimablement* son chemin à un voyageur égaré agit comme un flambeau où s'allume un autre flambeau ; il n'éclaire pas moins quand il a allumé l'autre" » [n.i.]⁴⁸.

-«De là vient que, en général, les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : *par cela même qu'il est un homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme* »⁴⁹ [n.i.].

La philanthropie est à la fois pour Cicéron le fruit d'une inclination naturelle et le principe d'un devoir moral. L'exemple illustre du « voyageur égaré » est éloquent et fait écho au thème homérique de l'hospitalité et de la *philoxenia*. On remarquera tout d'abord que cette marque d'amabilité et de générosité n'est pas considérée comme le ciment d'une communauté close sur elle-même, elle est l'expression de notre humanité et d'une sensibilité cosmopolitique. Cicéron ne considère pas non plus que cette action soit guidée par le souci de l'utilité. Mais il est aussi remarquable que ce geste se rapporte à une « communauté universelle » de certains « biens ». Il n'est pas ici question de « sacrifice », de se déprendre de quelque chose au profit de quelqu'un d'autre. Il s'agit de partager quelque chose qui est par principe à tout le monde. De quel bien s'agit-il ici ? Peut-être ici du « savoir », selon une métaphore de l'enseignement. Si je donne de l'argent à quelqu'un, j'en perds. Il n'en va pas de même du savoir, de l'opinion vraie concernant le chemin. Cicéron vise peut-être ainsi le rapport intrinsèque entre la vérité, l'enseignement, et une forme de communauté universelle des hommes. Il ne valorise pas ici le sacrifice, mais le don sans perte, comme celui de la lumière. Le flambeau communique sa flamme sans se perdre. Mesurons également la responsabilité éthique que suggère la seconde proposition : les hommes sont « confiés » les uns aux autres. Le voyageur égaré est un être vulnérable, il appelle en moi une responsabilité et une sollicitude « par cela même qu'il est un homme ».

Il convient à présent d'aborder la morale stoïcienne de la civilité qui apparaît dans la notion passionnante de *decorum*. L'idée de *decorum*, de convenance, est essentielle pour comprendre la notion de civilité et le concept de bienséance qui se développeront à la Renaissance, en particulier chez Giovanni Della Casa, mais aussi dans la philosophie de l'art :

« Je dois parler maintenant de la dernière partie de l'honnêteté qui comprend le respect des convenances, et, sorte de parure de la vie, la tempérance, la modération, l'apaisement des passions, la mesure en tout. Ce chapitre contient ce qu'on peut appeler en latin *decorum*, la convenance que les Grecs nomment *prépon*. D'après le sens du mot, elle est inséparable de l'honnêteté ; car ce qui est convenable est honnête, et ce qui est honnête est convenable ; on

⁴⁸Cicéron, *Traité des devoirs*, op. cit., p. 513.

⁴⁹Ibid., p. 285.

peut plus facilement comprendre qu'expliquer la différence de l'un à l'autre : partout où le convenable apparaît, il est précédé de l'honnête : aussi apparaît-il non seulement dans cette espèce de l'honnête que j'expose en ce moment, mais aussi dans les trois précédentes : car il est convenable d'user de la raison et du langage avec prudence, d'agir avec réflexion, de voir et d'observer, en toute circonstance, ce qui est vrai ; et il est contraire à la convenance de se laisser tromper et de commettre des erreurs, de s'égarer et d'être dupe tout autant que de perdre l'esprit ; et comme tout ce qui est juste est convenable, l'injustice est aussi contraire au convenable qu'elle est honteuse. Il en est de même du courage : l'action virile d'une grande âme est digne d'un homme et lui convient ; l'action contraire est aussi inconvenante que honteuse [...] il y a toujours en effet (et cela s'entend de toute vertu) un élément de convenance qui peut se séparer de la vertu par la pensée plutôt qu'en réalité. Comme la grâce et la beauté du corps ne peuvent y être vues à part de la santé, cette convenance dont je parle est toute mêlée à la vertu, bien que, à la réflexion, elle s'en distingue. On peut en déterminer deux aspects : j'entends la convenance en général, celle que l'on trouve en toute action honnête, et une convenance subordonnée à la première, celle qui concerne chaque espèce d'actions honnêtes. La première se définit ordinairement à peu près ainsi : « la convenance est ce qui est conforme à la supériorité de l'homme par où sa nature le distingue du reste des êtres vivants. » Quant à l'espèce subordonnée au genre, on la définit ainsi : « La convenance, dit-on, est ce qui est conforme à la nature, si bien qu'en elle se fait jour la mesure et la tempérance non sans la bienséance d'un homme libre ». [...] Comme la beauté du corps, due à l'arrangement exact des membres, attire les regards et fait plaisir parce que toutes ses parties concourent entre elles avec une certaine grâce, ainsi cette convenance, qui brille dans notre vie, attire l'approbation de ceux avec qui nous vivons, par l'ordre, la constance, la mesure dans toutes nos paroles et tous nos actes. Il faut donc avoir quelque respect pour les hommes, pour les meilleurs et aussi pour les autres »⁵⁰.

Notons tout d'abord que « le respect des convenances » semble être seulement à première vue une partie de l'honnêteté et se distingue de la vertu proprement dite. On peut toutefois considérer légitimement que la notion de convenance et celle d'honnêteté ou de vertu sont en fait plus ou moins coextensives et inséparables⁵¹. La convenance concerne un rapport éthique à sa propre nature, plutôt qu'une tension vers un bien qui serait posé comme un principe transcendant et extérieur. Avec le *decorum* cicéronien, le sage stoïcien s'affirme comme un homme civil, un homme de la « bonne tenue » à l'égard de son rôle défini par un ordre rationnel du monde. Ce texte de

⁵⁰Cicéron, *ibid.*, p. 527-529.

⁵¹Voir sur ce point les remarques de Stephan Vaquero dans *Baltasar Gracian, la civilité ou l'art de vivre en société*, Paris, P. U. F., 2009, p. 70-73 : «Le *decorum* est ainsi davantage un rapport de l'homme à sa propre nature, donc à lui-même, qu'un contenu vertueux déterminé comme peuvent l'être la sagesse et la prudence ainsi que la justice et le courage, qui répondent à des règles déterminées de conduite. Il possède, par conséquent la même extension réelle que celle d'*honestum* : le *decorum* [...] est la dimension esthétique de l'éthique, une manière d'être qui manifeste que l'homme de bien, ou l'homme civil, « se tient bel et bien ». [...] il définit ce qui convient à la dignité de l'homme eu égard à l'ordre et à la mesure des actes et des paroles ».

Cicéron confirme également nos analyses relatives au « courage » chez Aristote : il y a une dimension de « convenance » dans « l'action virile d'une grande âme », convenance qui implique le sens du beau et qui entretient une relation positive à la communauté des autres hommes. Il y a également de la « convenance » dans la réflexion et l'observation attentive de ce qui est vrai.

La définition cicéronienne du *decorum* est donc intéressante en ce qu'elle se décompose en deux moments distincts. Tout d'abord, la notion de *convenance générale* nous permet de comprendre pourquoi l'idée de civilité ne concerne pas seulement le domaine régional des vertus sociales, comme l'amabilité par exemple, car il y a dans toute vertu un élément de convenance. C'est ce qui nous a permis d'élaborer dès l'introduction de ce travail un concept plus général de civilité qui se rapporte à la réappropriation humaine des normes, et non simplement au domaine particulier et régional de certaines vertus sociales. C'est pourquoi Cicéron affirme par exemple que le savoir est une chose qui « convient » à l'honnête homme, de même que le fait de cultiver avec mesure la curiosité, et de maîtriser son assentiment⁵².

Il est également très important de remarquer que la seconde définition de la convenance fait apparaître la notion « d'homme libre ». L'attachement à une vie libérale est en effet un principe essentiel de la convenance cicéronienne, comme nous le verrons régulièrement dans ce travail. L'incivilité est liée souvent à l'expression de la contrainte et de la servitude. Il y a donc une dimension proprement universelle du *decorum* qui repose sur l'idée « d'homme » : il faut agir « comme un homme », c'est-à-dire en premier lieu comme un être de raison, mais aussi une dimension distinctive qui repose sur la notion « d'homme libre ». Cette association entre l'universalité et la distinction est fondamentale et elle aura une riche postérité, puisqu'elle signifie implicitement la possibilité de penser une « noblesse universelle » de l'homme.

Le *decorum* a incontestablement une dimension à la fois éthique et esthétique : une « parure de la vie ». Il faut bien se garder ici de dévaluer cette extériorité et de l'isoler de la vertu elle-même, car le *decorum* est intimement « mêlé » à cette vertu morale et en constitue la manifestation. La convenance confère à la vertu morale une dimension sociale. De plus, seul l'homme est capable d'apprécier ainsi le « beau » d'un point de vue à la fois esthétique et moral, la « politesse » du *decorum* lui est propre :

« Et c'est pour l'homme une importante propriété, due à la nature et à la raison, d'être seul à avoir conscience de ce qu'est l'ordre, de ce qui est convenable dans les actes et les paroles, de ce qu'est la mesure : aussi, dans les objets mêmes sentis par la vue, il est le seul être vivant à percevoir la beauté, la grâce, l'accord des parties entre elles »⁵³.

⁵²Nous reviendrons sur ce point important en étudiant la pensée de Saint Ambroise.

Pour Cicéron, la vertu ne se limite donc pas à la pureté d'une intention intérieure, ni même à un « bon caractère », il s'agit de la déployer dans une vie convenable qui « attire » les regards des autres hommes par sa grâce intrinsèque⁵⁴. Cicéron établit une analogie significative entre le couple beauté-santé et le couple vertu-*decorum*. D'autre part, l'homme vertueux répète dans la vie éthique l'union entre philosophie et rhétorique. Cicéron conçoit en effet la convenance comme un « discours » régi par des normes de « cohérence », « d'accord », « d'ordre », de « grâce » et de « mesure » : « il faut mettre dans notre conduite un ordre [il s'agit de l'*eutaxie*, une notion fondamentale que nous allons étudier par la suite] tel que, comme dans un discours conséquent, toutes les parties de notre vie soient bien adaptées l'une à l'autre et d'accord entre elles »⁵⁵. D'autre part, la convenance est un principe de l'*humanitas*, elle manifeste la nature « distinctive » (la « distinction ») de l'homme. Cette forme primitive de la convenance précède l'idée de citoyenneté, il y a donc une politesse humaine qui est antérieure à la vertu du citoyen.

Il est également remarquable que le *decorum* associe l'accord avec la nature et le respect social des autres hommes. Ainsi, pour Cicéron, la pudeur humaine s'est réglée sur la finalité naturelle elle-même :

« D'abord, la nature même paraît avoir eu grand souci de notre corps, en mettant en évidence sa forme d'ensemble et tout ce qu'on peut montrer honnêtement, tandis qu'elle a couvert et caché les parties qu'elle a données au corps pour des nécessités vitales, mais dont l'aspect aurait été laid et repoussant. La pudeur humaine a pris comme modèle ce procédé si attentif de la nature [...] pour nous [Cicéron s'oppose ici aux Cyniques et à certains Stoïciens qui dédaignent les conventions sociales], « suivons la nature » ; évitons tout ce qui choque les yeux ou les oreilles : dans nos attitudes et notre démarche, dans notre manière de nous asseoir ou de nous coucher, dans nos expressions et dans nos regards, dans le mouvement de nos mains, gardons cette qualité de convenance»⁵⁶.

Nous constatons que Cicéron ne défend nullement ce que nous appelons la « bienséance » au nom d'un processus historique et antinaturel de civilisation : bien au contraire, c'est la nature qui nous enseigne ces normes, la nature qui a veillé à la formation de notre corps, de nos sens, et de notre

⁵³Ibid., p. 500.

⁵⁴Cela d'ailleurs n'implique nullement que l'honnêteté dépende de l'approbation factuelle d'autrui. L'honnêteté cicéronienne n'est pas fragilisée par l'hypothèse d'une situation semblable à celle de Gygès, exposée par Platon : « Or, si un sage possédait cette bague elle-même [celle qui rendait Gygès invisible selon la légende], il estimerait qu'il ne lui est pas plus permis de faillir que s'il ne la possédait pas : c'est l'honnêteté et non la dissimulation que recherchent les hommes de bien » (Cicéron, *ibid.*, p. 598).

⁵⁵Ibid., p. 544.

⁵⁶Cicéron, *ibid.*, p. 538-539.

raison. Il y a des choses qui « choquent » nos sens comme il y a des choses qui « offusquent » notre entendement.

La notion cicéronienne de « nature » est donc fortement normative : « car la nature tend vers la rectitude, l'accord, la constance et elle fuit leurs contraires »⁵⁷. Ainsi, il « faut plus encore faire effort pour empêcher nos émotions de nous faire sortir du naturel : nous y arriverons si nous prenons garde de ne pas nous laisser troubler ni effrayer et si nous tenons nos esprits tendus vers l'observation des convenances »⁵⁸. Nous aurions l'habitude de considérer cette maîtrise des émotions comme une forme de « violence » envers soi-même et non comme une fidélité au « naturel ». De même, notre surprise croît quand nous remarquons que le *decorum* repose sur une forme d'accord avec soi-même bien plus que sur un souci plus ou moins « sacrificiel » de l'autre : « Si la convenance est quelque part, elle est dans l'égalité que l'on conserve avec soi-même dans la vie entière et dans chaque action, et l'on ne pourrait la conserver si l'on imitait le caractère d'autrui »⁵⁹. De même qu'un poète doit se soucier de la « convenance » lorsqu'il prête à un personnage de fiction certaines « actions » et « paroles », nous devons nous soucier d'agir en accord avec la « dignité » du rôle qui nous a été accordé par la nature, à la fois sur un plan universel (la dignité de l'homme en général par rapport aux autres créatures) et à un niveau individuel (il faut connaître son propre caractère sinon, on risque de sombrer dans l'affectation en imitant autrui) :

-« Nous pouvons la comprendre, d'après la convenance que recherchent les poètes, dont on parle plus longuement en d'autres sujets : nous disons qu'un poète observe la convenance lorsqu'il prête à chaque personnage les actions et les paroles répondant à sa dignité [...] pour nous, c'est la nature même qui nous a imposé notre rôle en nous faisant supérieurs au reste des vivants [...] pour nous, à qui la nature a donné comme rôle la constance, la mesure, la tempérance, la dignité, à qui elle enseigne à ne pas négliger de nous conduire comme il faut envers les autres »⁶⁰.

-« Comme nous devons user de la langue que nous parlons de naissance, pour ne pas donner raison aux rieurs en faisant comme les gens qui mettent des mots grecs partout, il ne faut pas davantage introduire le désaccord dans nos actes et dans notre vie »⁶¹.

Nous constatons que cette forme « d'affectation » est une trahison d'ordre éthique à l'égard de notre propre naturel (nous retrouverons ce vice chez Castiglione). Nous avons aussi pour Cicéron le

⁵⁷Ibid., p. 597.

⁵⁸Ibid., p. 540.

⁵⁹Ibid., p. 533.

⁶⁰Ibid., p. 528-529.

⁶¹Ibid., p. 533.

devoir de respecter notre individualité et notre singularité quand elle n'est pas, bien entendu, en contradiction avec la dignité de notre rôle universel d'homme.

La convenance est donc une partie fondamentale de l'éthique⁶², fondée sur la connaissance de soi-même, et elle n'a rien à voir originellement avec une simple répression plus ou moins hypocrite de notre spontanéité naturelle. Avant d'obéir à un devoir moral péremptoire, l'honnête homme cicéronien doit bien jouer son « rôle » d'homme⁶³. C'est dans l'examen réfléchi de la nature de ce rôle que l'homme peut découvrir par la raison son devoir. Il convient également ici de se rapporter à l'œuvre d'Épictète⁶⁴. Ce rôle peut avoir de multiples dimensions. Ainsi, l'imitation d'autrui aboutissant à l'affectation est « inconvenante » aux yeux de Cicéron. La question éthique n'est pas ici dans un sens inconditionné : Que dois-je faire ?, mais bien plutôt : Qu'est-ce qu'il me convient de faire ? (en tant qu'homme, en tant que fils, en tant que citoyen, mais aussi en fonction de mon caractère propre...). La notion de devoir peut dès lors prendre un sens relatif et casuistique, comme en témoigne en I, 31, cette remarque à propos de Caton, que Montaigne reprendra explicitement : « Cette différence entre les caractères a une si grande force que, dans les mêmes circonstances, il arrive que l'un a le devoir de se donner la mort, et non l'autre »⁶⁵.

Il faut également souligner qu'il y a une différence entre une morale qui enseignerait simplement comment être un « bon citoyen » ou un « homme vertueux », et les règles qui sont découvertes par la raison du « fait même » que je suis un homme ou un citoyen. C'est notamment dans *Les Entretien*s (II, 10 en particulier) qu'Épictète expose la théorie de l'*epangelia*, qui est ce à quoi nous engage par définition un certain rôle :

-« Quel est l'engagement (*epangelia*) du citoyen ? De n'avoir aucun intérêt personnel, de ne jamais délibérer sur rien comme s'il n'était lié à personne, mais d'agir comme le feraient la main ou le pied s'ils avaient la capacité de raisonner et de comprendre l'organisation de la

⁶²Une partie qui, bien entendu, n'épuise pas la totalité de l'éthique. Le « bien absolu » n'est pas pris en charge par ce champ.

⁶³La sagesse de l'acteur est aussi bien un motif récurrent dans l'éthique stoïcienne (voir *Le Manuel* d'Épictète notamment) que dans la culture classique de l'honnête homme, en particulier chez Le Chevalier de Méré. Voir notamment la réflexion de Victor Goldschmidt sur l'éthique stoïcienne de l'acteur dans *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989, p. 180 et suivantes et les remarques de Jean-Baptiste Gourinat, « La "prohairesis" chez Épictète », in *Stoïcisme : Physique, Éthique*, éd. par Michel Narcy, Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 118 et suivantes.

⁶⁴Voir ici la citation par Jean Baptiste Gourinat, op. cit., p. 118, de ce texte des *Entretien*s (II, 10, 1-11) : « Examine qui tu es. Tu es d'abord un homme, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a rien de plus important que sa *prohairesis*, mais lui subordonne tout le reste, et la conserve non asservie et non subordonnée. Examine donc de quels êtres tu te distingues par la raison [...] En plus de cela, tu es citoyen du monde et tu en es une partie, [...] Après cela, souviens-toi que tu es fils. Quel est l'engagement de ce rôle ? ».

⁶⁵Ibid., p. 533.

nature : ils n'auraient jamais la moindre impulsion ou le moindre désir, sans les rapporter au tout »⁶⁶.

-« Il y a un but général et un but particulier. Tout d'abord, je dois agir « en homme ». Qu'est-ce que cela implique ? De ne pas agir comme du bétail, bien qu'on agisse avec douceur, ou d'une façon malfaisante, comme une bête sauvage. Le but particulier concerne la vie (*epitedeuma*) de chacun et sa personne morale (*prohairesis*). Le citharède doit agir en citharède, le charpentier en charpentier, le philosophe en philosophe, le rhéteur en rhéteur » [n.i.]⁶⁷.

Ainsi, la morale de la convenance a pour principe de définir ce qu'il est « approprié » de faire ou de ne pas faire en fonction du rôle qui est le nôtre. Il ne s'agit pas tant, au niveau de ce principe, d'être un « homme bon », que de rester « homme », puisque de toutes manières l'engagement est impliqué dans la nature même du rôle. Mais la pensée d'Épictète est également passionnante par la fonction éthique qu'elle accorde au langage : «Car chacun des noms de ce genre [comme fils, citoyen ou homme], ramené à son examen, suggère toujours les actes appropriés [*oikeios*] »⁶⁸. Les convenances semblent réglées par ce que « suggèrent » les noms mêmes qui nous décrivent. Ces noms ont pour signification des universaux, alors que le terme « moi » par exemple me désigne comme un pur individu singulier. De plus, ce sont des termes qui m'inscrivent dans un espace de distinctions et de relations: « homme » se distingue de « dieu » et « d'animal », « citoyen » me définit par rapport à la « cité ». Il semble légitime de penser que les nombreux hommes qui oublient leurs devoirs sont tout simplement des hommes qui oublient qui ils sont et qui ne concentrent plus leur attention sur les significations des noms permettant de les décrire. Par exemple, aux yeux d'Épictète, un citoyen qui se comporte d'une manière purement individualiste, qui se désintéresse de la chose publique et cherche à tout ramener à son profit n'est pas d'abord seulement un « mauvais citoyen », il est en premier lieu un homme qui oublie qu'il est citoyen, ce que cela veut dire, ce que cela « implique » par nature, et il n'agit plus « en tant que citoyen ». Soulignons également l'utilisation par Epictète du terme *oikeios*, car il y a dans le stoïcisme la notion centrale de l'*oikeiôsis* qui décrit à la tendance de tout être vivant à persévérer dans son être et à rechercher ce qui lui est approprié. Nous verrons que cette notion permet de donner à la civilité de l'homme en contexte stoïcien un certain fondement métaphysique, l'essentiel étant ici de comprendre que cette *oikeiôsis* ne constitue pas une simple tendance à persévérer dans l'être au sens neutre et purement existentiel du terme, mais une disposition à persévérer dans « son » « être d'homme », ou même son « être de citoyen ».

⁶⁶Épictète, op.cit., II, 10, 1-11, texte cité par Jean Baptiste Gourinat, op. cit., p. 118.

⁶⁷Ibid, III 23.

⁶⁸Ibid, II 10.

Cependant, cette éthique du *decorum* doit également être éclairée par la riche comparaison entre le « sage stoïcien » et l'acteur, notamment chez Épictète. En effet, la notion de rôle a différentes fonctions théoriques dans l'éthique stoïcienne. Si elle contribue, comme nous l'avons vu, à fonder les prescriptions éthiques relatives liées au principe de convenance, elle a également pour objet d'illustrer métaphoriquement la liberté intérieure du sage stoïcien. En effet, le rapport réflexif du sage stoïcien à ce qu'il « est » du point de vue de son « rôle » implique une mise à distance qui accompagne la distinction entre l'acteur et le personnage. La notion de rôle fonde à la fois la réalité éthique d'un certain devoir (principe de la convenance) tout en renvoyant à la sage liberté de l'acteur qui met à distance son personnage et préserve la légèreté de cette non-identité au sein même de la moralité. Par exemple, celui qui connaît avec sagesse son devoir « en tant que professeur » ne va pas oublier qu'« être professeur » est un « rôle » social, et par conséquent, il ne va pas assimiler ce rôle qu'il joue à la totalité de son être, au point de vouloir « être professeur » comme une chose est ce qu'elle est, et par exemple d'en oublier les convenances et de « faire le professeur » dans une libre conversation entre amis. Il cherchera davantage à exposer clairement et rationnellement sa pensée au lieu de jouer abusivement de son autorité sociale et de faire preuve de pédantisme. Bien jouer son rôle implique de ne pas trop le prendre au « sérieux » pour ainsi dire et ne pas y perdre la liberté de son intériorité liée aussi à la distinction lucide entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Cette distance exclut notamment la confusion entre la réalité sociale et l'essence intime de l'être humain. La sagesse éthique de l'acteur a été commentée notamment par Victor Goldschmidt du point de vue de la temporalité. L'acteur stoïcien n'est pas responsable de son rôle ni du temps que durera sa représentation. Il est seulement soucieux de bien « jouer son rôle » dans une totalité scénique dont il n'est qu'une partie et dont il n'a pas la responsabilité. Contrairement à son personnage, il vit dans le pur présent de son jeu, sans être emporté perpétuellement dans l'avenir ou dans le regret du passé. La notion de rôle en tant qu'elle fonde l'obligation éthique de la convenance est donc à double tranchant. D'un côté, elle m'enseigne par la raison ce qu'il convient de faire en fonction d'une certaine convenance, et de l'autre, elle implique le recul de l'acteur, qui proscrit l'excès de l'affectation, implique la capacité de jouer d'autres rôles, et fonde une véritable tranquillité de l'âme. Il est vrai toutefois que la notion de rôle est problématique. Pour Épictète, le sage en évoquant son rôle doit ainsi se rappeler qui il « est » : citoyen, père, fils, professeur... Mais en même temps, un rôle est ce que je joue, et non ce que je « suis » au sens strict. Il y a une distance irréductible entre l'acteur et le personnage. Il est vrai qu'il faudrait faire une distinction entre les « rôles sociaux » par exemple et l'idée qu'il faut assurer son « rôle d'homme », un rôle naturel. Mais même dans le cas de ce rôle naturel « d'homme », il y a une distance entre l'acteur et le personnage, car je suis un individu unique tandis que l'homme est

un terme universel. De plus, pour Cicéron, j'ai la liberté de me comporter autrement que « comme » un homme : il s'agit bien d'une norme, et non d'une « nature » à laquelle je ne pourrais échapper.

D'ailleurs, dans le *Traité des devoirs*, Cicéron utilise la métaphore de l'acteur dans un sens différent de celui qui est suggéré par Épictète. Le convenable est ce qui convient à mon « rôle », mais il faut aussi choisir des rôles qui nous « conviennent » :

« Que chacun connaisse son caractère ; qu'il se montre juge avisé de ce qu'il y a en lui de bien et de mal ; qu'il ne paraisse pas moins sage que les acteurs de théâtre, qui choisissent pour eux non pas les pièces les meilleures mais les mieux adaptées ; s'ils ont une voix forte, ils joueront les *Epigones* et *Médus* »⁶⁹.

La convenance se rapportait en I 28 à ce qui était digne d'un personnage, d'un rôle. Un poète par exemple ne va pas faire pleurer Achille comme un lâche, et un acteur qui joue Achille évitera de sembler pleutre et faible dans sa démarche. Cicéron considère donc qu'être homme est un rôle que la nature nous a donné, il est donc en tant que tel un principe premier de convenance. Mais en ce qui concerne les autres rôles que nous pouvons être amenés à embrasser dans la vie sociale, il faut qu'ils soient adaptés à notre « nature » individuelle, qui est une forme naturelle et non-choisie de « rôle »⁷⁰. Par exemple, si je n'aime pas lire et si je suis passionné avant toute chose par l'aventure et l'alpinisme, j'évitais de jouer le rôle social de « professeur de littérature ». Il y a donc des formes de convenance différentes chez Cicéron: il y a ce qu'il convient de faire en vertu de tel ou tel rôle et il y a ce qu'il convient de choisir comme « rôle » quand c'est possible de choisir. On ne peut pas non plus mettre sur le même plan le rôle « d'homme » et le rôle social que l'on joue, par exemple être professeur. C'est précisément parce que le fait d'être professeur est second par rapport à notre *humanitas* et à ce qui fait notre dignité principielle que le sage ne doit pas se perdre lui-même dans cette détermination sociale.

La notion éthique de rôle renvoie également à la dimension esthétique et rhétorique de la vertu dans un cadre cicéronien. L'acteur doit être observé par d'autres hommes qui jugent par exemple de sa « grâce » et de son « naturel », et donc de la « convenance » de son jeu. Les élèves répudieront le professeur qui se comporte d'une manière inconvenante et incohérente. Ainsi, la notion de rôle n'est pas dans la morale stoïcienne le support d'une simple métaphore vaine, il s'agit d'unifier dans un même concept la dimension normative du devoir, le bonheur lié à la tranquillité de

⁶⁹Cicéron, op. cit., p. 534.

⁷⁰Cf. Cicéron, ibid., p. 531 : « Il faut comprendre aussi que la nature nous fait jouer deux rôles, l'un commun à tous, puisque tous nous avons part à la raison et ce rang supérieur nous place au-dessus des bêtes ; de lui dérivent l'honnêteté et la convenance ; et d'après lui on recherche une règle pour découvrir les devoirs. *L'autre rôle est celui que la nature attribue en propre à chacun* » [n.i.].

l'âme et à sa liberté, la manifestation esthétique de la vertu. Le sage-acteur unifie ces différentes déterminations.

La conception éthique et cicéronienne de la convenance aura une influence très importante sur la culture classique de l'honnête homme et sur la notion de civilité. En témoigne tout particulièrement l'œuvre du Chevalier de Méré :

« c'est un talent fort rare que d'être bon Acteur dans la vie, il faut bien de l'esprit et de la justesse pour en trouver la perfection [...] Je suis persuadé qu'en beaucoup d'occasions il n'est pas inutile de regarder ce qu'on fait comme une Comédie, et de s'imaginer qu'on joue un personnage de théâtre. Cette pensée empêche d'avoir rien trop à cœur, et donne ensuite une liberté de langage et d'action, qu'on n'a point, quand on est troublé de crainte et d'inquiétude. [...] C'est le moyen de se contenter de son devoir, et de ne prendre que bien peu de part à ce qui dépend de la fortune. *Il est certain qu'un honnête homme ne la doit point reconnaître en ce qui regarde son estime* [cette indépendance à l'égard de la fortune pour ce qui regarde « l'estime de soi » évoque à de nombreux égards la pensée morale de Descartes], et que la pauvre condition de Socrate ne l'empêchait pas de pouvoir être aussi libéral qu'Alexandre » [n.i.]⁷¹.

Il ne faut pas s'étonner du fait qu'il y ait des parentés importantes entre certaines éthiques classiques de l'honnête homme et la tradition stoïcienne, alors même que l'honnête homme semble voué en apparence à la simple sphère superficielle de la sociabilité et de « l'agrément ». C'est l'œuvre même de Cicéron qui constitue le point originaire de cette jonction entre la problématique de la bienséance et la fondation stoïcienne de l'éthique. Il est également remarquable que l'honnête homme constitue à la fois une figure de la convenance et de la liberté, conformément d'ailleurs à la notion stoïcienne de « l'acteur ». La notion de « bienséance »⁷² n'a de fait rien à voir avec l'idée toute faite d'une contrainte pesante et artificielle, non seulement elle est originellement la marque d'une fidélité envers ce que nous sommes naturellement, mais de plus elle implique la « liberté de langage et d'action » qui exclut notamment la confusion entre l'homme et son « rôle », ainsi que l'inquiétude à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous. Il est « inconvenant » pour un soldat de se comporter au combat comme un « moine effarouché », mais il l'est tout autant de refuser de danser dans une soirée sous prétexte que son métier est uniquement de « combattre ». Le « rôle » prescrit le devoir tout en ouvrant l'espace irréductible d'une liberté d'action. L'homme ne « joue un rôle »

⁷¹Le Chevalier de Méré, « Suite du commerce du monde », dans *Œuvres complètes*, tome III, p. 157-160.

⁷²Sur la notion de « bienséance », cf. l'article « Bienséances » du DRPSV (1995), écrit par Alain Montandon :-« Le mot latin *decorum* exprimait cette idée de la bienséance et Cicéron, dans le traité *Des devoirs*, en expose les premiers principes qui seront repris et développés chez les humanistes italiens d'abord, chez les théoriciens de l'honnêteté en France par la suite » (p. 30).

-« La bienséance est l'art de placer tout ce que l'on dit ou fait à l'endroit qui convient en prenant en considération tous les paramètres possibles que sont l'âge de la personne à qui l'on s'adresse, son rang social, le temps et l'occasion ainsi que le lieu » (p. 30). La notion classique de « bienséance » est à la fois éthique, sociale et esthétique.

qu'en tant qu'il « n'est pas » simplement une fonction. C'est pourquoi la comparaison faite par Épictète entre le « citoyen » et le « pied » ou la « main » est incorrecte, car le pied ne « joue » pas son rôle, il « est » totalement sa fonction (même s'il est vrai que la « main » se caractérise justement par sa « plasticité » fonctionnelle ouverte et indéfinie). En « jouant » son rôle, l'homme n'est pas seulement une « partie » de la totalité naturelle et de son ordre, il participe à ce point de vue divin sur le tout par sa sagesse et sa distance réflexive à l'égard de la théâtralité du monde⁷³.

Par rapport à la tradition platonicienne précédemment étudiée, la grâce cicéronienne n'est ni une pure « flatterie » rhétorique, au sens du *Gorgias* de Platon, ni l'expression d'un principe divin et transcendant comme dans le mouvement néoplatonicien. « Ordre », « constance » et « mesure » contribuent à la susciter. En même temps, ces normes intellectuelles fondent un sentiment et investissent la dimension de la sensibilité. Comme nous l'avons déjà souligné, il y a des choses qui « choquent » notre sens de l'harmonie et de la mesure. L'honnête homme de Cicéron ressemble en matière morale à un musicien « sensible au moindre défaut dans une lyre », il se caractérise donc par la finesse de son goût et de sa sensibilité dans l'appréciation des actions humaines, même celles qui paraissent peu importantes. Son goût et son expérience des choses humaines fondent sa délicatesse. C'est pourquoi il est indispensable de distinguer la grâce cicéronienne de toute flatterie vile des passions humaines. L'homme de goût apprécie les « manières » comme un expert en vin habitué à reconnaître toutes sortes de saveurs. Toutefois, la civilité cicéronienne n'est pas encore une « civilité esthétique » dans la mesure où ce sont des normes intellectuelles et rationnelles qui fondent la beauté de la convenance.

Pour comprendre avec davantage de précision la notion cicéronienne d'ordre, il convient d'étudier la très intéressante idée « d'*eutaxia* » :

« Il nous faut parler ensuite de l'ordre dans la conduite et de l'opportunité des actions. C'est le sujet de la science qu'on appelle en grec *eutaxia* ; ce n'est pas l'expression qu'on traduit par « modération », qui contient le mot « mesure » ; il s'agit de l'*eutaxia*, au sens de maintien de l'ordre. C'est pourquoi si nous lui donnons aussi le nom de modération, ajoutons-y la définition donnée par les Stoïciens : « La modération est la science qui consiste à mettre à leur place propre nos actions et nos paroles » : « ordonner » semble avoir le même sens que « mettre à sa place » ; car leur définition de l'ordre est la suivante : « l'ordre est la position des choses aux places qui leur conviennent le mieux » ; d'autre part, disent-ils, « la place d'une action, c'est son opportunité » ; le temps opportun pour agir se dit en grec *eukairia* et en latin « *occasio* ». Ainsi

⁷³Nous nous rapporterons également à la réflexion cartésienne de Pierre Guenancia dans *Le Regard de la pensée, Philosophie de la représentation*, Paris, P.U.F, 2009, p. 291 : « Tant que le moi garde la conscience de jouer des rôles ou des personnages, et même s'il paraît se prendre à son jeu, il joue de sa capacité à faire varier ses propres possibilités, il reste donc lui-même, au sens le plus fort du terme, car il conserve sa liberté et témoigne, par la diversité des usages qu'il en fait, d'une part, que conserver c'est user, d'autre part, qu'il la considère comme son bien le plus propre ».

le mot que je traduis par modération désigne, je l'ai dit, « la science de l'opportunité des circonstances propices à une action »⁷⁴.

Cette science est l'équivalent dans la philosophie morale de l'art rhétorique de la *dispositio*, qui se distingue de l'*inventio* et de l'*elocutio*. Nous avons déjà vu qu'agir selon la convenance, c'est agir d'une manière appropriée à sa nature, ce qui inscrit pour ainsi dire la sphère du devoir dans le champ élargi de l'*oikeiôsis*, de la tendance à persévérer dans son être. Mais cette question de l'appropriation concerne également les « circonstances » de l'action d'une manière générale. Nous disons souvent qu'une action inconvenante est « déplacée », au sens où elle n'est pas à sa place, elle n'est pas « opportune ». Il y a un temps opportun pour agir : l'*eukairia*⁷⁵. Le *kairos* est chez Aristote le bien dans l'ordre du temps. Nous savons tous que pour agir vertueusement⁷⁶, il faut savoir « saisir l'occasion ». La « bonne occasion » est le concours de circonstances qui favorise notre action et la réalisation de nos fins. Cependant, Cicéron fait ici du *kairos* l'objet d'une science à part, bien que le terme de « science » puisse sembler problématique dans un cadre qui nous ouvre à la considération d'une inépuisable particularité. En outre, Cicéron n'aborde pas ici la question du *kairos* sur un plan purement tactique ou stratégique (plan qui se rapporte avant toute chose à l'habileté) : les circonstances de l'action fondent ici le devoir éthique, « le respect de soi-même » et « l'estime de ceux avec qui l'on vit »⁷⁷. L'intersubjectivité devient l'élément central du *kairos*, et non l'efficacité pratique de l'action, comme chez Aristote. De même que le rôle qui est le mien sur la scène du monde suggère une certaine forme d'engagement, la « situation » sociale dans laquelle je suis me « suggère » des règles d'action. Les normes de la bienséance répondent à des questions multiples : Qui agit ? Où ? Quand ? Avec qui ? Nous nous sommes d'abord concentrés sur la première question : Qui agit ? Nous abordons à présent la question de « l'occasion » et de « l'opportunité ». L'*eutaxia* concerne la « place » et le « temps » qui « conviennent » à une action. Considérons les exemples de Cicéron pour mieux cerner cette notion d'*eutaxia*:

« Il faut mettre dans notre conduite un ordre tel que, comme dans un discours conséquent, toutes les parties de notre vie soient adaptées l'une à l'autre et d'accord entre elles : il est choquant et grandement fautif d'introduire dans une affaire sérieuse des propos légers et dignes d'un banquet. [...] Comme dans les lyres ou les flûtes, une discordance, si petite qu'elle soit, est pourtant perçue par un connaisseur, il faut faire attention à éviter les discordances dans la vie, et

⁷⁴Cicéron, *ibid.*, p. 544.

⁷⁵Sur cette notion, il faut bien entendu se rapporter à une abondante littérature, en particulier l'ouvrage classique de Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Quadrige, 1963, chapitre II, §2.

⁷⁶Cicéron prend ici le soin de préciser qu'il ne va pas aborder le thème de l'opportunité du point de vue de la prudence. Ce point est important. Il s'agit véritablement ici du sens des « convenances », de ce que l'on appellera « politesse », plutôt que de prudence en général dans l'accomplissement des actions morales.

⁷⁷*Ibid.*, p. 545.

d'autant plus que l'accord dans la conduite a plus d'importance et de valeur que l'accord entre les sons »⁷⁸.

La méconnaissance des circonstances⁷⁹ est donc une cause fondamentale de l'impolitesse. Cicéron se montre également soucieux de préserver une cohérence et un accord dans les actions. Il y a comme une discordance entre les « propos dignes d'un banquet » et la situation qui consiste à traiter une affaire sérieuse. Inversement, le « banquet » peut être à son tour une situation qui appelle et suggère certaines actions. La valeur de l'action est ici relative et contextuelle. Tenir des « propos légers » n'est pas répréhensible en soi, c'est une question de contexte. Il y a ce qui convient à « banquet » et il y a ce qui convient à un « débat parlementaire sur la justice pénale ». Encore une fois, les règles du devoir sont immanentes aux « noms » qui permettent de décrire telle ou telle situation. Pour savoir quel est mon devoir, il faut que j'examine le plus simplement du monde dans quelle situation je suis pour connaître le rôle que j'ai à jouer : par exemple, je « suis à un banquet ». Apparemment, il s'agit d'un simple « fait » en lui-même étranger à toute prescription éthique, mais pour la morale stoïcienne, ce n'est pas un simple « fait », c'est déjà une « consigne » éthique, la règle d'un rôle, car la signification du nom « banquet » ne renvoie pas seulement à une réalité matérielle et naturelle, elle dessine une « scène à jouer » et une réalité sociale. La morale stoïcienne enseigne à être « digne » de la situation comme de soi-même. Celui qui pendant un banquet se montre trop renfrogné ou professoral n'est pas non plus à la « hauteur » de la situation, comme on dit souvent. La métaphore musicale utilisée par Cicéron est également révélatrice : la politesse renvoie à une évaluation artistique des actions humaines. On peut donc affirmer qu'une conduite gracieuse nous « plaît » par elle-même, en elle-même, d'une manière désintéressée. Si une personne nous « plaît » par sa conduite gracieuse, ce n'est nullement en vertu d'un simple intérêt pratique ou social (cette personne pourrait être « serviable » avec nous, « utile »), il s'agit d'un plaisir comparable à celui d'une « bonne musique » ou d'un discours vraiment éloquent. Le domaine du plaisir et de la grâce n'est donc pas gouverné par un pur relativisme, il a même une dimension rationnelle, en tant qu'expression de normes intellectuelles comme l'ordre, la mesure, dont nous savons qu'elles constituent au départ des normes mathématiques. Les « connaisseurs » qui ont raffiné leur jugement sont comme en art sensibles aux « détails » et aux « petites choses » que les autres ne voient pas :

⁷⁸Ibid., p. 454.

⁷⁹Voir article « Circonstances » du DRPSV, 1995, écrit par Dominique Bertrand : « La théorie de la civilité n'a cessé de requérir l'observation des circonstances, condition *sine qua non* d'une conduite en conformité avec la configuration spécifique du moment, du lieu et des personnes. Savoir vivre se définit comme un art de l'à-propos, tant dans le discours que dans les autres formes du comportement social. Le discours de la civilité a toujours récusé l'uniformité des codes et des modèles pour revendiquer avec insistance une prise en compte sans cesse renouvelée du variable et de l'aléatoire. L'appel à une contextualisation des principes généraux du savoir-vivre a fait la fortune du concept de circonstances, qui, pour avoir évolué au fil des siècles, n'en est pas moins resté une structure fondamentale de la réflexion en matière de politesse » (p. 73).

« Par une fixité du regard, un abaissement ou une contraction des sourcils, un accès de tristesse ou de gaieté, un rire, une parole ou un silence, un ton qui se hausse ou qui baisse, par bien d'autres signes du même genre, il est facile d'apprécier ce qui, dans la conduite, est d'accord, et ce qui est en désaccord avec le devoir et la nature »⁸⁰.

Ainsi, le concept cicéronien de convenance est d'une très grande richesse. Les Stoïciens donnent à travers les notions de « rôle » et de « convenance » une dimension symbolique, langagière et réflexive à la finalité naturelle qu'Aristote envisageait comme une réalité principalement métaphysique et physique. Cette relation essentielle entre moralité et langage confirme l'inscription « publique » au sens large de cette éthique de la convenance, car un « nom » ne nous est connu et donné que par la médiation d'une intersubjectivité sociale, même le nom propre comme Caton.

Il faudra éclairer la conception stoïcienne de l'*eutaxia* par la conception métaphysique de l'ordre rationnel du monde qui gouverne la philosophie stoïcienne et surtout par la théorie de l'*oikeiôsis*. Si nous nous rapportons à la réflexion cicéronienne consacrée à l'*eutaxia* dans *Le Traité des devoirs*, nous constatons que le principe aristotélicien de l'*energeia* et le dynamisme profond qui fondent sa philosophie morale semblent s'effacer devant la juridiction abstraite d'une loi rationnelle qui assigne à chaque chose sa « place » et son « rôle » dans un ordre universel. Le souci de l'ordre et de sa cohérence intrinsèque semble l'emporter sur le souci de l'accomplissement de soi. Le fait est également que les bases conceptuelles pour penser philosophiquement le problème de la convenance et de la politesse sont plus discrètes chez Aristote que chez Cicéron. Le *decorum* cicéronien est l'enjeu d'une intellectualisation plus accentuée, tandis qu'Aristote avait pour souci de mettre en évidence contre Platon les simples vertus morales du bon caractère. Si l'on se rapporte à la théorie aristotélicienne de l'amitié, on remarque que le sentiment heureux de sa propre existence y joue un rôle fondateur. Or, chez Cicéron, ce sentiment fondamental de l'existence comme possession d'une chose bonne pour elle-même semble laisser la place à des exigences « d'ordre », de « constance », de « stabilité » dans la constitution du sujet moral. La référence au divin paraît également s'estomper dans la genèse de la grâce. Il ne s'agit plus ici de la manifestation d'une vie excellente et bienheureuse : la « convenance » privilégie la question de « l'ordre » et de l'adéquation aux circonstances. La grâce naît d'un arrangement architectural et rationnel du tout et des parties, sur le modèle téléologique du corps organique, et non du rayonnement énigmatique d'un principe divin, comme dans une certaine tradition platonicienne. Chez un auteur comme Pic de la Mirandole, à la Renaissance, la grâce manifeste immédiatement la perfection morale de l'âme. Chez Cicéron, l'art rhétorique de l'*eutaxie* s'associe à la vertu de l'honnêteté sans pour autant rompre tout à fait avec l'héritage platonicien. Ainsi, la convenance cicéronienne, comme nous

⁸⁰Cicéron, *ibid.*, p. 545.

l'avons déjà constaté à propos de la plaisanterie et de l'élégance, est indissociable de l'harmonie intérieure de l'âme. On remarquera également que le rapport à l'altérité n'est pas décisif dans cette constitution de la civilité de l'homme: le souci de « l'ordre », de la « forme », de la « stabilité » et de l'accord avec soi-même, l'emporte sur toute sensibilité éthique à l'égard de l'altérité en tant que telle.

À la Renaissance, Giovanni Della Casa constituera un héritier direct de Cicéron et nous permet de préciser la notion de *decorum*:

-«Alors que peut-on croire qu'auraient dit cet évêque et sa noble compagnie à ceux que nous voyons parfois, semblables à des pourceaux, le groin toujours plongé dans leur soupe, sans jamais lever le visage ni bouger les yeux et encore moins les mains de leur nourriture, avec leur deux joues gonflées comme s'ils jouaient de la trompette ou soufflaient sur le feu, *ne pas manger, mais engloutir ?* ».

-« mais à la longue les menteurs non seulement ne sont pas crus, mais ne sont pas écoutés, comme des gens dont les paroles n'ont plus aucune substance, *ni plus ni moins que s'ils ne parlaient pas, mais soufflaient* »⁸¹ .

-« Tu prononceras les lettres et les syllabes avec une douceur bienséante, non pas à la manière d'un maître d'école qui enseigne aux enfants à lire et à épeler, et tu ne les mâcheras pas non plus ni ne les engloutiras *comme si elles étaient attachées ou pétries les unes avec les autres* »⁸²[n.i.].

Della Casa reprend les principes cicéroniens de la bienséance et du *decorum* tout en se délectant en homme de la Renaissance des « métamorphoses » difformes et monstrueuses des hommes. Les actions humaines sont guettées par une inconvenance multiforme qui les dénature : l'homme-pourceau ne « mange » plus, il « engloutit », le menteur ne « parle » plus, il « souffle ». La convenance ne concerne pas seulement le sujet qui agit, mais l'action elle-même. Comme chez Épictète et Cicéron, la morale du *decorum* est inscrite dans les mots : il convient à un homme qui « parle » de « parler » tout simplement, et non de « souffler » ou de « mâcher ». « Parler » n'est pas « souffler » ou « mâcher ». Della Casa reprendra également les normes cicéroniennes de la proportion, de la mesure, de l'ordre, pour définir l'élégance⁸³ du comportement humain qui prend une dimension véritablement à la fois rationnelle et artistique:

⁸¹Ibid., p. 83.

⁸²Ibid., p. 129.

⁸³Voir cette définition de « l'élégance » que donne Giovanni Della Casa : « L'élégance n'est en quelque sorte rien d'autre qu'une certaine lumière qui se dégage de la convenance des choses qui sont bien composées et divisée avec les autres et toutes ensemble : sans cette mesure le bien n'est pas beau, ni la beauté plaisante », *ibid.*, p. 144.

« Mais tu dois savoir en outre *que les hommes sont très désireux de la beauté, de la mesure et de la proportion*, et qu’au contraire *ils fuient les choses laides, contrefaites et difformes* ; [...] là où il y a mesure et proportion d’une partie à l’autre et des parties au tout, là est la beauté ; [...] la beauté veut être une, le plus qu’il est possible, et la laideur, au contraire, est multiple, [...] Et je ne veux pas que tu penses que cela arrive seulement aux visages, aux membres ou aux corps, mais cela se produit tout aussi bien dans la parole et dans les actes. [...] mais ce qui te déplairait serait en soi cette façon d’agir déplacée et inconvenante, et cet acte sans unité »⁸⁴.

Cet attrait pour la beauté et la mesure est le propre de l’homme. Ce qui blesse et offense en premier lieu le regard, c’est la disproportion, le manque d’unité. Ce n’est pas l’absence de paix sociale qui préoccupe en premier lieu Della Casa, ni le refoulement d’un « état de nature » menaçant. Il s’agit avant toute chose de définir une élégance qui diffuse la norme de la beauté dans le comportement humain pour fonder en raison l’amabilité de l’homme.

Les différentes normes qui définissent dans l’Antiquité le champ de l’honnêteté et de la civilité philosophiquement refondées ont été à présent abordées, à savoir la grâce, la bonne tenue, la convenance, la douceur. Mais nous devons à présent justifier notre choix de mettre à distance le modèle érasmien de la civilité, choix qui peut paraître surprenant dans la mesure où Érasme est souvent considéré, notamment par Norbert Elias, comme le fondateur de la « civilité » au sens moderne du terme. Nous allons au contraire privilégier, conformément à la suggestion d’Alain Pons, la conception de la civilisation définie par Castiglione dans *Le Livre du Courtisan*, conception synthétique qui hérite à la fois de la tradition platonicienne et de la pensée cicéronienne. Mais dans un premier temps, il faut répondre à cette question : pourquoi ne pas privilégier l’œuvre d’Érasme pour penser une « civilité humaniste » ?

3. La figure du gentilhomme humaniste chez Baldassare Castiglione

Quelques remarques préliminaires s’imposent avant d’aborder l’étude du *Cortegiano* de Baldassar Castiglione. Nous savons tout d’abord que le terme « humanisme » est très problématique et équivoque. Pour comprendre cette notion dans son contexte historique et philosophique précis, il faut se rapporter à l’idée complexe d’*humanitas*, qui, comme l’a souligné récemment Stéphane

⁸⁴Ibid., p. 140-142.

Toussaint, constitue la synthèse entre l'*eruditio*, la *philanthropia*, et l'*unitas* de l'espèce humaine⁸⁵. Nous avons évoqué dès cette introduction une conception humaniste de la civilité et de la politesse, notamment en nous appuyant sur certaines remarques d'Alain Pons, mais il convient de préciser la distinction entre *humanitas* et *civilitas*. La *civilitas* en effet se rapporte originellement à la cité, et à ce qu'on appelle urbanité. Or, comme le réaffirme Stéphane Toussaint, il est nécessaire de distinguer l'homme et le citoyen, donc l'*humanitas* et la *civilitas*. Le grand humaniste Guillaume Budé lui-même distingue les *litterae humaniores* et l'horizon de la civilité :

« Il s'ensuit qu'on ne peut appeler humaine, mais monstrueuse, la vie qui ne se fonde pas sur la valeur humaine des lettres, cette sorte de sel de Mercure ; [...] Et pour nous, à présent, le prix d'un homme ne s'estime pas aux balances de la vie civile, laquelle a son idéal humain spécifique, façonné, il va de soi, dans l'atelier de l'urbanité [*urbanitatis*], non aussi dans celui de Minerve ; mais c'est à la balance de la philosophie, et de la vérité ciselée, comme on dit, que maintenant nous apprécions le titre d'homme, qui lui-même n'a ni même valeur, ni même rang, selon qu'il signifie « mortel » ou qu'il signifie « homme »⁸⁶.

En même temps, dans les analyses de la *paideia* humaniste que mènent notamment Alain Pons et Emmanuel Bury, la notion de *civilitas* et celle d'*humanitas* paraissent profondément liées : « C'est à partir de cette double acception que le sens moral et psychologique de « doux », « affable », s'impose à l'époque impériale, souvent jumelé avec *humanus*. Chez Ovide, par exemple, l'adverbe *civiliter* signifie « avec modération », « avec douceur ». [...] La cité représente donc l'espace proprement humain, entre le monde sauvage (*thèriodès*, *agroïkos*), qui est sa limite inférieure, toujours menaçante, et le monde divin, qui marque sa limite supérieure, inaccessible. On comprend pourquoi le terme grec qui correspond sans doute à celui de civilité est celui de *douceur* »⁸⁷. Stéphane Toussaint associe quant à lui la même idée de douceur à l'*humanitas* en tant que telle, et non à la simple civilité. Dans *Philosophie et perfection de l'homme* (1998), Emmanuel Faye souligne que Charles de Bovelles « parle de *l'homo studiosus* et non pas comme Boccace, de *l'homo civilis* » (p.118). Il y a donc dans l'humanisme de la Renaissance une tendance à penser la

⁸⁵Voir Stéphane Toussaint, op. cit., p. 48-49 : « Ce que ni l'Antiquité, ni le Moyen Âge, ni l'Âge classique ne formulent avec autant d'insistance que le Quattrocento, est la fusion entre l'*eruditio*, la *philanthropia* et l'*unitas* de l'espèce humaine dans le creuset de l'universalisme philosophique. Voilà exactement la place de l'*humanitas* à Florence, avant l'humanité rationnelle moderne et après l'humanité des grands rhéteurs anciens. [...] Elle [*l'humanitas*] représente tour à tour ce à quoi l'on *appartient*, ce que l'on éprouve et ce que l'on apprend ou apprenait jadis. En pays latin, humanité et humanités sont équivoques. La force synthétique de cette équivocité entretient une relation directe avec les trois significations verbales qui lui sont fortement attachées : quand l'humanité se pense, s'aime et s'apprend. Nous touchons ainsi la spécificité de l'*humanitas*, que les humanistes florentins incarnent à la perfection ». Stéphane Toussaint insiste avec force sur la triplicité de l'*humanitas*, telle qu'elle se trouve affirmée par Marsile Ficin, notamment dans la lettre à Tommaso Minerbetti.

⁸⁶Guillaume Budé, *L'Étude des Lettres* [1532], trad. par Marie-Madeleine de La Garanderie, Les Belles Lettres, Paris, 1988, , p. 68.

⁸⁷Alain Pons, article « civilité » du DRSVP, p. 92-94.

culture de l'âme et l'accomplissement de l'homme indépendamment d'une perspective strictement sociale et politique. Doit-on pour autant séparer radicalement *humanitas* et *civilitas* ? Nous ne le pensons pas. Stéphane Toussaint cite lui-même un texte significatif de Francesco Patrizi⁸⁸. De plus, si dans le *De studio*, Guillaume Budé, en effet, distingue l'humanisation par les Lettres et le savoir de l'idéal urbain qui gouverne la vie civile, c'est dans le *De philologia* de la même année qu'il s'attache à démontrer l'existence d'une relation intime et positive entre les deux. Mais ce sera surtout pour nous dans *Le Livre du Courtisan* de Baldassar Castiglione que cette conception de la civilité et de la politesse sera éclairée d'une manière décisive par la conception humaniste de l'éducation et de la culture. Le « gentilhomme courtisan » incarne en effet un idéal de civilisation et de politesse que l'on associe historiquement au processus de formation de la société de cour décrit par Norbert Elias. L'originalité de Castiglione consiste à transcender ce cadre socio-historique par sa perspective proprement humaniste et notamment la valeur qu'il accorde au savoir et à la culture de l'âme dans la perspective de cette urbanité. L'idéal du « parfait Courtisan » que propose Castiglione dépasse le cadre la société curiale, il est un idéal d'accomplissement de l'homme⁸⁹, comme celui du Sage de Bovelles, mais dans un contexte culturel et théorique différent.

C'est donc tout à fait volontairement que nous laisserons de côté la « civilité » codifiée et arbitraire au sens d'Érasme pour privilégier la réflexion de Castiglione. *Le Cortegiano* est bien différent des traités de civilité qui se multiplieront dans le sillage de l'œuvre érasmienne (*La civilité puérile* de 1530), notamment en vertu de son caractère humaniste et de son ambition philosophique. Les commentateurs comme Carlo Ossola et Alain Pons ont parfaitement souligné la singularité de cette œuvre par rapport à sa prétendue postérité et à la *trattatistica sul comportamento* plus généralement (la comparaison se fera le plus légitimement avec l'œuvre délicate de Baltasar Gracian). Nous avons choisi de privilégier cette œuvre dans notre réflexion, même s'il ne s'agit en aucun cas de dédaigner l'œuvre d'Érasme. La « civilité puérile » d'Érasme constitue quant à elle une véritable sémiologie du comportement fondée sur la notion de « signe » :

« Pour que le bon naturel d'un enfant se trahisse de toutes parts (et il reluit surtout sur le visage), que son regard soit doux, respectueux, honnête [...] qu'ils ne regardent pas de travers,

⁸⁸« Je suis d'avis que [les lettres] non seulement doivent être apprises, mais je peux à peine estimer que dans une ville libre quelqu'un d'illettré mérite le nom de citoyen authentique. Comment pourrions-nous, sans les lettres, apprendre et conserver non seulement les arts libéraux mais les arts mineurs ? Ni le commerce ni l'agriculture ne seraient sauf sans elles [...] En effet, si nous voulons traiter de la meilleure république, il sera de notre ressort de dire par quelles disciplines nous voulons éduquer [*erudiri*] notre citoyen, celui dont nous composons notre cité [...] La grammaire fonde toutes les autres disciplines [...] et je suis surtout d'avis que les lettres doivent être apprises, si possible, par la totalité des citoyens ». (Francesco Patrizi, *De institutione rei publicae libri IX*, cité et trad. par Stéphane Toussaint, op. cit., p. 255-256.)

⁸⁹Voir Maria Teresa Ricci, *Du Cortegiano au discreto : l'homme accompli chez Castiglione et Gracian*, Paris, Honoré Champion, 2009. Cette étude prend remarquablement en compte le contexte historique dans lequel cette idée du parfait courtisan prend forme.

ce qui est d'un sournois, de quelqu'un qui médite une méchanceté [...] des yeux perçants marquent de l'irascibilité ; trop vifs et trop éloquents, ils dénotent un tempérament lascif ; il importe qu'ils reflètent un esprit calme et respectueusement affectueux. Ce n'est pas au hasard, en effet, qu'il a été dit par les anciens sages : *l'âme a son siège dans le regard*. Les vieilles peintures nous apprennent que c'était autrefois le signe d'une modestie singulière que de tenir ses yeux mi-clos [...] Nous savons aussi, par les tableaux, que les lèvres jointes et serrées passaient jadis pour un indice de droiture »⁹⁰.

Érasme radicalise donc la thèse traditionnelle déjà rencontrée chez les Anciens selon laquelle le comportement du corps est le langage de l'âme. Ce langage devient ici un véritable « code », avec sa part de relativité et de pure convention, un code qu'Érasme entend dévoiler dans un but noblement pédagogique et égalitaire. Ce code établit une corrélation relativement arbitraire (et soumise à variations en fonction du contexte social) entre un signe comportemental et une disposition morale de l'âme, comme la méchanceté ou l'hypocrisie. Comparons cette conception de la civilité avec la manière dont par exemple Marsile Ficin se réapproprie la notion de *decorum* dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon* :

«Or il y a une perfection intérieure et une extérieure. Nous disons que l'intérieure, c'est la bonté, l'extérieure, la beauté. [...] Cette différence, nous l'observons en toutes choses. Ainsi, dans les pierres précieuses, à en croire les Physiciens, c'est une parfaite proportion des quatre éléments qui engendre l'éclat extérieur. [...] *Même la vertu de l'âme semble se traduire à travers l'élégance décente [decorum] des paroles, des gestes, des actions*. Les cieux enfin, c'est leur substance sublime qui les inonde d'une lumière éblouissante. En tout cela la perfection intérieure produit la perfection extérieure et nous pouvons appeler l'une bonté, l'autre beauté » [n.i.]⁹¹.

A priori, le texte d'Érasme semble en appeler également à une manifestation extérieure de l'intériorité morale, en particulier par le regard comme « fenêtre de l'âme ». Toutefois, l'inspiration philosophique semble bien différente. Marsile Ficin inscrit le *decorum* dans un contexte métaphysique plus vaste qui dépend d'une articulation platonicienne entre « beauté » et « bonté ». Mais c'est surtout l'utilisation érasmiennne de la notion de « signe » qui modifie la compréhension du *decorum*. Pour Ficin, la manifestation de la vertu puise son modèle dans un mouvement naturel d'engendrement dans lequel on ne peut dissocier l'apparaître de la substance elle-même. Comme chez Cicéron, le *decorum* manifeste la vertu comme la beauté la santé de l'âme et son harmonie intérieure. L'idée érasmiennne d'un « code » que l'on peut apprendre comme un langage impersonnel

⁹⁰Érasme, *La civilité puérile*, Éditions Ramsay, Paris, 1977, p. 59.

⁹¹Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Cinquième discours, trad. par Pierre Laurens, Paris, Vrin, 2005, p. 85.

rompt avec cette idée d'une épiphanie de la vie morale ; l'association extrinsèque entre un contenu signifié et une « marque » extérieure, choses parfaitement dissociables, remplace l'élan naturel et dynamique de la manifestation. Ce n'est plus dans la « nature » mais dans la « convention » linguistique que la civilité érasmienne du *decorum* puise son modèle. De plus, un tel code est d'emblée lié à une irréductible relativité sociale, alors que le *decorum* ficinien a clairement une portée universelle. Le paradigme du langage se substitue également à celui de l'art, de la musique et de la beauté qui attire l'amour. L'*euskhèmosunè* de Platon était indissociable d'une culture musicale et harmonieuse de l'âme : il ne s'agissait pas d'établir un répertoire analytique des « vices » et des « vertus », mais plutôt un régime général et ouvert d'harmonie qui avait sa source dans l'âme elle-même. La grâce, comme Schiller l'expliquera, est l'expression visible d'une harmonie entre la volonté et l'inclination. Ce n'est pas la question qui préoccupe Érasme : il ne s'agit plus d'atteindre un bonheur humain dans sa forme visible et esthétique, mais de se plier à un code comportemental. En fondant la civilité au sens moderne du terme, Érasme tend à en faire une pure grammaire extérieure du comportement. Le *decorum* cicéronien avait incontestablement un arrière-plan métaphysique, notamment à travers la notion d'*oikeiôsis*. La théorie des rôles habite le cœur même de la morale stoïcienne. Avec notre usage moderne du terme de civilité, tel qu'il fut codifié par toutes sortes de traités autoritairement prescriptifs à la suite d'Érasme, le contrôle moralisateur du comportement semble avoir étouffé le rôle principal de l'*humanitas*. La civilité que nous étudions sera donc irréductible à un codage physiognomonique censé figer dans une représentation dogmatique la manifestation corporelle des dispositions de l'âme.

Ainsi, Érasme a tout à fait de raison de penser la question de la civilité dans la perspective d'une relation expressive entre l'âme et le corps, mais ce qui pose problème dans sa définition et sa

description, ce sont les modalités de cette même relation expressive qui tendent à mécaniser la civilité et en ôter toute possibilité de « grâce » et donc d'amabilité véritable, alors que nous allons voir que Castiglione, tout au contraire, prend la « grâce » comme objet central de son propos.

Notre usage philosophique du terme de civilité semble également trouver une confirmation significative dans la notion d'*homo civilis* présente dans *La Généalogie des dieux* (1365) de Boccace⁹², relativement au mythe de Prométhée, dont nous avons vu qu'il était tout à fait essentiel pour comprendre l'idée antique de civilité. Cet usage apparaît dans le contexte d'une certaine rupture humaniste avec la pensée médiévale, comme le souligne Raymond Trousson, même si des auteurs plus tardifs comme Pic de la Mirandole ou Charles de Bovelles mettront en évidence la dignité de l'homme avec davantage de radicalité. Le passage de l'homme naturel à l'*homo civilis* se distingue en effet du rapport de l'homme à Dieu et de la perspective du salut : il s'agit de concevoir un accomplissement de l'homme sous l'angle de la vie civile et non de la rédemption. Il est donc important de comprendre la différence essentielle que l'humanisme de la Renaissance contribue à éclairer avec évidence entre l'accomplissement civil de l'homme cultivé et la perspective d'une « rédemption » religieuse. La civilité est liée à l'ordre humain et immanent de la *polis* et de la culture. Éducation et rédemption sont deux choses distinctes. Comme l'ont souligné notamment Quentin Skinner et Emmanuel Faye, la culture humaniste du *Quattrocento* est marquée par une rupture avec la conception augustinienne de la déchéance humaine et par une confiance nouvelle dans les possibilités de l'homme pour déployer par ses propres moyens une excellence et perfection proprement humaines⁹³. C'est de ce point de vue qu'il faut lire et interpréter le *Cortegiano* de Baldassar Castiglione, au-delà de la dimension sociale et simplement idéologique du propos.

⁹²Voir Boccace, *Genealogia deorum gentilium*, IV, 44, dans *Tutte le opere di Giovanni Boccace*, a cura di V. Branca, VII, Milano, Mondadori, 1998, p. 451-452 : « Quibus sic premissis videndum est quis sit productus homo, quem supra dixi duplicem esse. Est enim homo naturalis, et est homo civilis, ambo tamen anima rationali viventes ». cf. Pierre Caye, « Les Tourments de Prométhée », dans *Pietro Pomponazzi, entre traditions et innovations*, éd. par Joël Biard et Thierry Gontier, p. 129 : « L'être humain, selon Boccace, est ainsi un *homo duplex* composé d'un homme naturel et d'un être de culture, l'*homo civilis*. Le premier Prométhée, le Prométhée divin, a créé un homme naturel parfait ; mais le péché originel nous contraint de recourir à un second Prométhée, à la fois envoyé du premier et son *alter ego* (et l'on voit bien chez Boccace le parallélisme entre la révélation chrétienne et la généalogie païenne) chargé d'instruire les hommes et de les civiliser : la nature a produit l'homme naturel, la doctrine, en particulier sous l'aspect des humanités, a réformé l'*homo civilis*. Prométhée représente ainsi, chez Boccace, le héros humain de la culture, porteur du savoir ainsi que de l'ordre politique et moral de la cité ».

-Raymond Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, 2001, p. 130-131 : « En imaginant ce « second Prométhée », Boccace échappe soudain à la pensée médiévale : c'est déjà la glorification de la culture et du savoir de l'homme, c'est-à-dire des éléments qu'il développe à sa guise par ses propres efforts et sa propre volonté. Le but suprême n'est plus seulement le salut, comme l'a cru tout le Moyen Age, mais aussi l'accomplissement de l'être humain pour lui-même et dans un univers et une existence qui possèdent une finalité en soi ». L'interprétation de Pierre Caye insiste plutôt sur l'idée que le statut de l'homme chez Boccace est moins libérateur que dans d'autres interprétations du mythe de Prométhée, comme chez Charles de Bovelles, que privilégie également Emmanuel Faye : « Quels que soient les parallélismes que l'on peut repérer entre la première et la deuxième interprétations, apparaît cette différence fondamentale que, pour Boccace, il s'agit de fixer la place de l'homme dans un ordre institutionnel, alors que, pour Bovelles ou pour Pic, il s'agit au contraire de l'en libérer » (op. cit., p. 131).

Le choix du *Cortegiano* de Baldassar Castiglione⁹⁴ s'explique par son importance culturelle et historique du point de vue de l'âge classique français (il marquera notamment Guez de Balzac, ami de Descartes, mais aussi Nicolas Faret), mais il est vrai qu'il ne convient pas d'ignorer la vaste littérature humaniste du *Quattrocento* consacrée à la vie civile. Le *Cortegiano* rompt d'ailleurs avec l'humanisme républicain qui florissait à Florence et s'inscrit explicitement dans « l'ère des Princes ». C'est évidemment un point qu'il ne faut pas perdre de vue pour apprécier l'idéologie de Castiglione. Toutefois, cet ouvrage est également un prolongement incontestable et original du premier humanisme, il ne se réduit nullement à cette dimension idéologique. De plus, notre choix s'explique par la volonté de mener des analyses de détail et d'échapper à une orientation trop synthétique et schématique.

L'objet de ce travail sera donc de proposer une réévaluation philosophique de la figure du gentilhomme humaniste et de sa civilité, au-delà d'une sphère simplement mondaine, au lieu de considérer ce portrait idéal comme un simple miroir idéologique et élitiste ayant une fonction strictement sociologique.

Paru en 1528, *Le Livre du Courtisan* est devenu par son succès un « phénomène social et historique », selon l'expression d'Alain Pons⁹⁵, non seulement en vertu de son succès littéraire mais aussi de sa fonction idéologique de miroir culturel. Il connut de nombreuses traductions à travers toute l'Europe, il influença, au-delà de la Renaissance, les œuvres de Baltasar Gracian, et le célèbre ouvrage de Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630), en est une adaptation directe pour le public français. Cependant, comme le remarquent souvent Carlo Ossola et Amedeo Quondam, cette fonction idéologique du *Cortegiano*, reçu comme un modèle normatif et homogène de comportement, a pu dissimuler la complexité de ce texte et sa richesse de sens. De remarquables études ont ainsi dégagé les différentes strates de cet ouvrage classique⁹⁶. Ainsi, nous

⁹³« L'idéal désormais proposé est celui de « l'homme de la Renaissance », celui qui ne vise rien de moins qu'à l'excellence universelle. Il ne possède plus le droit de se penser comme spécialiste, que ce soit dans les arts du gouvernement, du savoir ou de la guerre. Il ne peut désormais considérer son éducation comme achevée que lorsqu'il est parvenu à joindre « l'œil, la langue, l'épée du courtisan, de l'érudit, du soldat ». /Mais l'adoption de l'idéal d'*Uomo universale* eut une conséquence encore, de loin la plus importante : elle amena en effet les humanistes à rejeter entièrement la représentation augustiniennne de la nature humaine. Saint Augustin avait explicitement énoncé dans la *Cité de Dieu* que l'idée de rechercher la *virtus*, c'est-à-dire l'excellence humaine absolue, était fondée sur une vision présomptueuse et faussée de ce que l'homme peut espérer accomplir par ses propres efforts. [...] /Durant tout le Moyen Âge, la prépondérance de cette position est complète : la simple possibilité d'aspirer à conquérir la *virtu* disparaît entièrement de tout débat orthodoxe concernant la nature humaine et ses capacités » (Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. par Jérôme Grossman et Jean-Yves Pouilloux, Albin Michel, 2009, p. 142-143).

⁹⁴Le *Cortegiano* avait déjà ce statut dans l'œuvre classique de Maurice Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France, au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Slatkine, 1925.

⁹⁵Nous consulterons l'introduction d'Alain Pons à l'édition française du *Cortegiano*.

⁹⁶Voir Carlo Ossola, (sous la direction), *La Corte e il « Cortegiano »*, tomes I et II, Roma, Bulzoni, 1980. Et tout particulièrement dans cet ouvrage : -C. Ossola, « Il "Libro del Cortegiano" : esemplarità e diffomità », p. 15-82. -G. Ferroni, « Sprezzatura e simulazione », p. 119-147.

devons garder à l'esprit l'idée que le texte du *Cortegiano* est d'une remarquable complexité et que son unité elle-même fait problème. Toutefois, notre propre lecture se différenciera quelque peu de cette tradition herméneutique, car notre souci sera parfois de nuancer la lecture purement diachronique de cette œuvre⁹⁷ : la « légèreté » riante des premiers livres et le « sérieux » philosophique du Livre IV sont en fait indissociables, formant les deux visages d'une forme de « philosophie civile » qui intègre en son cœur les normes de la politesse et de la *sprezzatura*. Une lecture attentive des premiers Livres montre en effet que l'opposition construite par certains commentateurs entre le Livre IV et les développements précédents peut être nuancée, de même que l'on ne peut résumer la fin du *Cortegiano* à un retour de l'idéalisme néoplatonicien sous une forme purement schématique et dénuée d'originalité. La notion de grâce sera à ce titre tout à fait exemplaire, car elle permet à merveille de mesurer à la fois les tensions et la cohérence profonde du *Cortegiano*, au-delà d'une simple fracture entre l'art rhétorique et le modèle de tradition platonicienne. Nous verrons également que la valeur du savoir et le souci de l'*humanitas* constituent un incontestable facteur de continuité dans le dialogue. Il s'agit donc, grâce à une lecture proprement philosophique du *Cortegiano*, de restituer l'unité dynamique de cet ouvrage, sans simplification abusive et sans retomber dans l'image naïvement néoclassique que certains commentateurs contemporains ont remise en question avec justesse.

-G. Mazzacurati, « percorsi dell'ideologia cortigiana », p. 149-172.

-A. Quondam, « La "Forma del vivere". Schede per l'analisi del discorso cortigiano », tome II, p. 15-68.

-Ghino Ghinassi, « Fasi dell'elaborazione del "Cortegiano", in *Studi di filologia italiana*, Bollettino annuale dell'Accademia della Crusca, vol. XXV, Firenze, Sansoni, 1968.

Le travail pionnier de Ghino Ghinassi a mis en évidence les différentes phases d'écriture de cette œuvre, sur une durée de vingt ans, une historicité qui fait apparaître des évolutions et des tensions au sein de sa rédaction. Carlo Ossola a montré que le *Cortegiano* fut victime de sa fonction littéraire et sociale d'exemplarité, qui dissimule les tensions présentes dans l'historicité du texte, et s'est attaché à dégager les aspects multiples de cette œuvre qui ne coïncident pas avec son image « classique » (le rôle de l'instabilité temporelle dans l'univers du *Cortegiano*, la question de la difformité et de la variété, la conscience de la contrariété présente dans le monde, qui se traduit stylistiquement par le recours fréquent à l'oxymore...). Giulio Ferroni a mis en évidence un conflit entre les premiers Livres du *Cortegiano*, consacrés à la puissance de la rhétorique, et le Livre IV, dans lequel apparaissent une orientation plus idéaliste et une finalité plus politique. Tandis que la *sprezzatura* orchestre dans le Livre I un jeu érotique de la dissimulation et de la simulation (*ambiguo erotismo della simulazione e della dissimulazione*), un véritable *show della facilità*, l'idéalisme politique et amoureux du Livre IV semble propre à un contexte culturel proche de la Contre-Réforme (Juan Carlos d'Amico évoque quant à lui un « néoplatonisme adapté à l'idéologie monarchique ») et de l'épanouissement des grandes monarchies européennes (alors que le modèle premier qu'admire Castiglione est la petite cité d'Urbino marquée par l'héritage du condottiere-lettré Federico di Montefeltro).

⁹⁷ C'est un souci que manifeste également Alain Pons dans ses différents travaux. Voir également Eduardo Saccone, dans *Le Buone e le cattive maniere, Letteratura e Galateo nel Cinquecento*, il Mulino, 1992, Bologna. Eduardo Saccone attribue la paternité de la lecture « discontinuiste » à Jacob Burckardt, dans *Die Kultur der Renaissance in Italien*, a cura di Werner Kaegi, Berlin-Leipzig, 1930. Cette lecture est relayée par J. R. Woodhouse et Wayne A. Rebhorne. Contre Burckhardt qui inscrit l'ouvrage de Castiglione dans la glorification renaissante de l'homme idéal, Saccone rappelle le primat du « service » du Prince dans le *Cortegiano* : « Il cortegiano come opera d'arte ; il cortegiano esempio tipico di self-fashioning rinascimentale, in altre parole. La realtà è invece, e sin dall'inizio, differente, e drammatica. Sin dall'inizio la formazione del cortigiano dipende moltissimo dal pubblico, dagli altri. I suoi obiettivi non sono affatto l'eccellenza autosufficiente e la personalità completamente autonoma : il cortigiano combatte sempre su due fronti, quello della competizione coi suoi parti e rivali, e l'altro del favore del principe » (p. 70). C'est pour d'autres raisons que nous insistons sur la cohérence du *Cortegiano*.

L'autre principe qui gouvernera notre lecture est identique à celui qui guide notre travail depuis le commencement : il s'agit de réinscrire la réflexion sur la politesse et la civilité dans le champ de la philosophie. C'est dans cette optique que nous avons déjà abordé les notions d'harmonie, d'*euskhèmosunè*, d'*oikeiôsis* ou de *decorum*. Notre but est ainsi de mettre à distance une lecture exclusivement rhétorique, idéologique ou sociale de certains concepts centraux dans la conception humaniste de la politesse et de la civilité. Il s'agit plus précisément de respecter l'esprit du cicéronianisme qui renvoie à l'unité entre rhétorique et philosophie, entre vie contemplative et vie civile, entre *humanitas* et civilité. À cet égard, la lecture du *Cortegiano* est pour notre démarche un test décisif, en particulier en ce qui concerne le concept de grâce. Nous essaierons de montrer que la conception de la politesse et de la culture qui anime Castiglione est liée à certains concepts fondamentaux de la philosophie de la Renaissance, comme celui de « transformation », qui accompagne aussi bien la conception mirandolienne de la dignité humaine que certains motifs majeurs dans l'alchimie et la magie naturelle. Un but plus général orientera également notre analyse, à savoir dégager les bases de ce que nous appellerons une « philosophie civile », qui confère à la question de la civilité un statut central dans le déploiement de sa rationalité.

Le Cortegiano met en scène la formation et la culture du parfait homme de cour. Nous y retrouvons les fondements de l'éducation humaniste, car ce gentilhomme accompli doit unir la vertu des Armes et la culture des Lettres :

-« Mais pour en venir à quelque particularité, j'estime que la principale et vraie profession du Courtisan doit être celle des armes ; je veux par-dessus tout qu'il l'exerce avec ardeur, et qu'il soit connu parmi les autres pour être hardi, preux et fidèle à celui qu'il sert »⁹⁸.

-« Mais, outre la bonté, je pense que *le vrai et principal ornement de l'esprit de chacun [il vero e principal ornamento dell'animo]*, ce sont les lettres, [...] Et si je parlais avec eux ou avec d'autres qui fussent d'opinion contraire à la mienne, je m'efforcerais de leur montrer combien les lettres, qui véritablement ont été octroyées par Dieu aux hommes par un don souverain, sont utiles et nécessaires à notre vie et dignité ; et je ne manquerais pas d'exemples de tant d'excellents capitaines anciens, qui tous ont conjoint l'ornement des lettres [*l'ornamento delle lettere*] à la vertu des armes. [...] Je veux que celui-ci soit plus que médiocrement instruit dans les lettres, du moins dans ces études que nous disons d'humanité, et que non seulement il ait connaissance de la langue latine, mais aussi de la grecque, à cause des nombreuses et diverses choses qui sont divinement écrites dans cette langue »⁹⁹.

⁹⁸LC, I XVII, p. 42.

⁹⁹LC, IXLII, p. 81, I, XLIII, p. 82, et I, XLIV, p. 84.

La notion d'*ornamento* est centrale dans le *Cortegiano* : elle exprime le travail de l'art et de la culture qui polit une chose en la rendant plus belle et plus aimable. Traditionnellement, l'*ornamento* peut apparaître comme extérieur à ce qui est essentiel ou naturel dans une chose, et il tend à être dévalué métaphysiquement. Par exemple Marsile Ficin associe davantage la beauté de l'âme à une absence d'ajout, de complément et à une élimination des impuretés :

« Ainsi donc, de même qu'il ne faut rien ajouter à l'or pour qu'il paraisse beau, mais plutôt le débarrasser des impuretés de la terre qui s'y attachent, de même l'âme n'a pas besoin de complément pour apparaître belle, mais il lui faut s'affranchir des soins et soucis trop inquiets du corps et chasser les troubles du désir et de la crainte : alors aussitôt la beauté naturelle de l'âme resplendira »¹⁰⁰.

Chez Castiglione, la perspective cicéronienne de l'*ornamento* tend à remplacer, du moins en ce livre I, la perspective néoplatonicienne et morale de la « purification ». Il s'agit davantage pour lui d'embellissement de l'âme par la culture que d'un retour à l'intégrité originelle. L'univers philosophique de Castiglione n'oppose pas un artifice dévalué à une naturalité pure et originelle :

« C'est plutôt, dit messire Federico, *un ornement*, qui accompagne ce qu'il fait, qu'une tromperie ; et pourtant, si c'est une tromperie, il ne faut pas la blâmer. Ne direz-vous pas aussi que, quand deux hommes manient les armes, celui qui bat son compagnon, le trompe, et cela parce qu'il a plus d'artifice que l'autre ? Et si vous avez une pierre précieuse, qui semble belle quand elle n'est pas sertie, et qui vient ensuite entre les mains d'un bon orfèvre, qui, en l'enchantant bien, la fait paraître beaucoup plus belle, ne direz-vous que cet orfèvre trompe les yeux de celui qui la voit ? Et pourtant, il mérite d'être loué pour cette tromperie, car avec un bon jugement et avec l'art, des mains habiles souvent ajoutent de la grâce et de l'ornement à l'ivoire, à l'argent, ou à une belle pierre en l'entourant d'or fin »¹⁰¹[n.i.].

Nous avons déjà constaté que dans la conception cicéronienne du *decorum*, mais aussi dans la politesse de Plutarque, les notions de « nature » et de « finalité naturelle » occupent une place cruciale dans la fondation philosophique de la civilisation de l'homme. Dans l'humanisme de Castiglione, même si, bien entendu, à certains égards, ce dernier ne peut être compris sans l'influence de ces auteurs antiques, on peut affirmer que ce rôle stoïcien de la « nature », de même que le dogme de tradition platonicienne d'une nature originelle à reconquérir dans toute sa pureté, tendent à s'effacer devant l'éloge de l'artifice¹⁰², de l'*ornamento*, et même d'une certaine *dissimulazione* (la *sprezzatura* est ainsi un « art de cacher l'art » : le naturel est alors posé comme un raffinement et un autodépassement de l'art). La politesse de l'homme accompli y est moins

¹⁰⁰Marsile Ficin, op. cit., p. 108.

¹⁰¹LC, I XL, p. 159.

pensée comme un accomplissement de la nature que comme le fruit de l'art. En ce sens, la conception de la politesse et de la civilité que propose Castiglione rejoint ici la mutation machiavélienne dans la compréhension de la vie politique, même si le *Cortegiano* n'adopte pas consciemment les mêmes positions théoriques. Il y a chez Castiglione une innocence de l'artifice et de l'ornement dans la conception de l'éducation et de la civilisation, une innocence qui n'est pas immédiatement prise en charge par un principe téléologique ou par la recherche d'une pureté originelle. On ne retrouvera pas cette même innocence dans l'honnête homme de Nicolas Faret par exemple. Il ne faut pas oublier à cet égard que Castiglione avait pour grand ami Raphaël qui fit de lui un magnifique et illustre portrait : Castiglione est un amoureux de l'art et de la culture. Il y a encore chez Marsile Ficin un fonds théologique qui maintient des catégories plus morales et religieuses que proprement esthétiques, comme par exemple le « pur » et « l'impur ». Même lorsque Castiglione reprend de Ficin et de Pic la Mirandole la conception néoplatonicienne de la grâce comme influx divin, il dépouille ce charme de sa violence théologique pour privilégier la délectation esthétique suscitée par le fruit de l'art humain :

« Mais pour parler de la beauté dont il est ici question, qui est seulement celle qui apparaît dans les corps et principalement dans les visages humains, et qui excite cet ardent désir que nous appelons l'amour, nous dirons que c'est un influx de la bonté divine, qui bien qu'il se répande sur toutes les choses créées, comme fait la lumière du soleil, *quand néanmoins il trouve un visage bien harmonieux et composé avec un certain heureux accord de couleurs différentes, mises en valeur par les lumières et les ombres*, et par une distance ordonnée et des lignes proportionnées, se coule en lui et apparaît dans toute sa beauté. Il pare alors et illumine le visage où il reluit d'une grâce et d'une splendeur admirables, *comme le rayon du soleil qui frappe un beau vase d'or pur et agrémenté de pierres précieuses*. Il attire ainsi agréablement vers lui les yeux humains, et, pénétrant par eux, il s'imprime dans l'âme, qu'il émeut et délecte *par une douceur nouvelle*, et qu'il enflamme pour se faire désirer d'elle »[n.i.]¹⁰³.

Comparons ce texte avec par exemple la conception de la *charis* que propose Pic de la Mirandole en s'appuyant sur la figure de Moïse et avec la description du coup de foudre amoureux par Ficin :

¹⁰²Sur cette question philosophique des rapports entre nature et artifice, voir Clément Rosset, *L'anti-nature*, P.U.F., Paris, 2011. Voir également, pour Castiglione, Maria Teresa Ricci, op. cit., p. 136-137, où l'idéal du parfait Courtisan est présenté comme un fruit de l'art : « Les théories artistiques de la Renaissance ont insisté sur le fait que l'art doit être une imitation de la réalité, mais en même temps apparaît l'idée d'un triomphe de l'art sur la nature. L'artiste doit choisir et parfaire. Il doit donner à contempler une beauté incomplètement réalisée dans ce qui existe ». Ces auteurs ont davantage insisté sur le rôle de « l'artifice » dans la pensée de Baltasar Gracian, mais on peut considérer que chez Castiglione, l'artifice a déjà une fonction nouvelle sans pour autant générer un « conflit » avec l'idée de « nature ».

¹⁰³LC, p. 381.

-« Quand Moïse descendit du mont Thabor, après sa divine vision, son visage était si resplendissant que le regard du peuple ne pouvait le supporter et qu'il parlait en se voilant sa face »¹⁰⁴.

-« C'est que n'est point humaine la force qui les [les amants] terrifie, les brise, les possède. [...] Mais l'éclair de la divinité brillant dans les êtres doués de beauté, telle une statue divine, contraint les amants au saisissement, au tremblement, à la vénération »¹⁰⁵.

Comme Pic de la Mirandole et Marsile Ficin, Castiglione conçoit ici la grâce comme une manifestation du divin dans le sensible qui enflamme l'amour, mais il semble que chez lui cette manifestation épouse avec davantage de douceur les conditions immanentes de l'expérience humaine (la « délectation » se substitue au « tremblement », à la « vénération » qui accompagnent parfois la manifestation soudaine du divin dans le monde chez Ficin). De plus, l'univers de l'art humain, de la peinture et de l'ornementation, semble se substituer au cadre théologique et moral qui accompagne la réflexion mirandolienne. Chez Pic de la Mirandole, il semble que la grâce constitue d'abord la manifestation de la bonté de l'âme. De même chez Ficin, la lumière du soleil est avant toute chose ramenée à sa source divine, elle est « un signe divin renvoyant l'image de Dieu dans ce temple qu'est le monde »¹⁰⁶, alors que chez Castiglione, couleurs, ombres, pierreries et or purs nous renvoient davantage à une délectation esthétique qu'à une édification théologique. Considérons ce passage du chapitre LVIII du Livre IV du *Cortegiano*, où l'unité du gracieux et de l'utile se retrouve aussi bien dans l'art humain que dans le monde :

« Voyez comment est constituée cette grande machine du monde [...] Ces choses ont entre elles une telle force par la connexion d'un ordre si nécessairement composé, que si on les changeait d'un pouce, elles ne pourraient plus tenir ensemble, et le monde périrait. [...] Considérez maintenant la figure de l'homme, dont on peut dire que c'est un petit monde ; on y voit que chaque partie du corps est nécessairement composée par l'art et non par le hasard [...] Voyez les plumes chez les oiseaux, les feuilles et les branches chez les arbres, qui leur sont donnés par la nature pour conserver leur être, et ont pourtant aussi une très grande beauté. Laissez la nature et venez à l'art. Qu'y-a-t-il de plus nécessaire dans les navires que la proue, les flancs, les antennes, le mât, les voiles, le gouvernail, les avirons, les ancres et les cordages ? Et pourtant toutes ces choses sont si belles qu'il semble à celui qui les regarde qu'elles aient été trouvées aussi bien pour le plaisir que pour l'utilité »¹⁰⁷.

¹⁰⁴Pic de la Mirandole, *Commento*, trad. Par Stéphane Toussaint, L'Age d'Homme, 1989, p. 168.

¹⁰⁵Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, op.cit., p. 36.

¹⁰⁶Marsile Ficin, *Quid sit lumen*, chap. X, Paris, Allia, 1998, p. 36.

¹⁰⁷LC, IV, LVIII, p. 387-388.

Cette parfaite union entre la gratuité de la grâce, ordonnée comme la *charis* antique au seul plaisir, au « plaire » esthétique, et l'utilité est au cœur de l'humanisme, comme l'a souligné Stéphane Toussaint. L'association entre finalité naturelle et plaisir esthétique nous fait ici retrouver un élément central du *decorum* cicéronien dans sa dimension métaphysique : la grâce y est la manifestation d'une forme à la fois belle et ordonnée. La notion de *cosmos* illustre parfaitement cet ensemble théorique traditionnel. Cependant, on peut aussi remarquer que ce modèle de compréhension du *cosmos* qui accorde une fois de plus à l'art tant divin qu'humain un rôle paradigmatique, singularise le texte de Castiglione par rapport à certains aspects de l'œuvre de Ficin. En effet, il semble que chez Castiglione, l'accent n'est plus mis sur la manifestation ravissante du divin dans le monde, sur un mode théophanique très visible dans la métaphysique ficinienne de la lumière, mais sur la connexion et l'ordre immanents qui règnent dans la « machine du monde ». De plus, Castiglione puise d'abord ses exemples dans le monde de l'art humain, qui se rapporte à des choses qui sont à la fois utiles pour les hommes et esthétiquement réjouissantes : « Les colonnes et les architraves soutiennent les galeries et les palais, et pourtant elles ne sont pas moins plaisantes aux yeux de ceux qui les regardent qu'utiles aux bâtiments »¹⁰⁸. Nous avons le sentiment que chez Ficin, le *cosmos* a d'abord pour objet de chanter et de manifester la gloire de Dieu, alors que tout naturellement le regard de Castiglione est attiré par les fruits de l'art et par les choses qui sont à l'usage des hommes. C'est l'activité humaine de l'architecture qui par exemple est mise au premier plan pour illustrer l'union humaniste du gracieux et de l'utile¹⁰⁹. C'est moins cette humaine utilité qui semble parfois préoccuper Marsile Ficin que le retour au principe divin de notre existence ou une forme glorieuse de théophanie¹¹⁰. Le modèle expressif et symbolique du *cosmos* semble ici l'emporter sur le paradigme architectonique qui gouverne le texte de Castiglione. C'est d'ailleurs un point qui semblait déjà différencier la conception cicéronienne de la grâce par rapport à la tradition strictement platonicienne. Nous avons également constaté que Marsile Ficin avait une conception très intéressante du *decorum* et de la « perfection extérieure ». Pour lui, la beauté est un rayonnement du Bien : dans le texte de Castiglione, en tout cas dans ce bref passage, c'est l'utile qui se substitue au Bien, et l'intelligence de l'art remplace la naturalité du processus ficinien de manifestation. Castiglione se concentre davantage sur l'intelligente et artistique ornementation des

¹⁰⁸LC IV, LVIII, p. 388.

¹⁰⁹ Voir LC IV, LVIII, p. 388 : « Quand les hommes commencèrent pour la première fois à construire, ils placèrent sur les temples et sur les maisons des toits à arête, non pour donner aux édifices plus de grâce, mais afin que les eaux pussent s'écouler commodément d'un côté et de l'autre ; néanmoins à l'utilité fut aussitôt jointe la beauté, [...] »

¹¹⁰ Voir Marsile Ficin, *Métaphysique de la lumière*, trad. par Julie Reynaud et Sébastien Galland, Chambéry, L'Act Mem, 2008, p. 137 : « Que la lumière soit le rire du ciel émanant de la joie des esprits célestes est confirmé par l'observation des hommes, lesquels, toutes les fois qu'ils réjouissent en esprit et rient avec leur visage, resplendissent assurément de l'intérieur, s'ouvrent par leur esprit, paraissent aussi resplendir par leur visage, et plus encore par leurs yeux qui sont essentiellement célestes et qui, dans le rire, décrivent un mouvement circulaire à l'instar du ciel ».

« pierres précieuses » que sur la perfection intérieure que leur éclat décèle dans un mouvement épiphanique de manifestation.

On peut donc déjà dégager une certaine originalité dans la sensibilité métaphysique de Castiglione par rapport à certains auteurs qui l'ont inspiré et qu'il reprend parfois littéralement. L'enthousiasme néoplatonicien de Bembo à la fin du *Cortegiano* (ce texte est en partie une reprise du *Commento* de Pic de la Mirandole dans la manière dont il décrit l'élévation de l'âme vers le divin ; « en partie », car Castiglione tente de concilier la douceur ficinienne et séductrice d'un divin plus accessible avec le mysticisme dionysiaque de Pic) peut sembler un moment menacer la civilité de la conversation : « Bembo, qui avait parlé jusqu'ici avec tant de véhémence qu'il semblait être dans un état de ravissement et presque hors de lui, restait silencieux et immobile, les yeux tournés vers le ciel, comme frappé de stupeur »¹¹¹. Mais Emilia Pia se charge par une douce dérision de rétablir une certaine distance du jugement : « Prenez garde, messire Pietro, qu'avec ces pensées, votre âme à vous aussi ne se sépare pas de votre corps »¹¹². Toutefois, cet humour n'a aucunement pour but de disqualifier le discours du poète :

« Alors madame la Duchesse et tous les autres commencèrent de nouveau à prier instamment Bembo de poursuivre son propos, car chacun avait l'impression *de sentir dans son âme en quelque sorte une certaine étincelle de cet amour divin et d'être aiguillonné par elle*, et ils désiraient tous en entendre davantage »¹¹³[n.i.].

On remarquera que si l'enthousiasme de Bembo est ainsi quelque peu mis à distance, c'est pour faire apparaître en chaque âme une « étincelle » de cet amour divin et « l'aiguillon » qu'elle suscite. Chacun ne peut vivre ce désir qu'en le redécouvrant dans sa propre intériorité sous une forme encore naissante. « L'étincelle » semble prête à embraser un fonds latent qui attendait cette sollicitation. C'est pourquoi l'humour d'Emilia Pia tend non pas à repousser le propos de Bembo sur l'amour du divin, mais plutôt à préserver la libéralité de cet éveil philosophique qui reconduit chacun à la liberté de son intériorité. À cet égard, il y a une évidente différence entre l'enthousiasme de Bembo et l'effet que suscite Moïse chez Pic de la Mirandole, lui aussi dépositaire d'une « divine vision ». Moïse suscitait un véritable « effroi » dans le peuple, alors qu'ici Bembo ne « violente » pas son public, il rend au contraire hommage à l'art de la *sprezzatura* : «Messeigneurs, j'ai dit ce que la sainte fureur amoureuse m'a dicté à l'improviste »¹¹⁴.

¹¹¹LC, LXXXI, p. 402.

¹¹²Ibid., p. 403.

¹¹³Ibid., p. 403.

¹¹⁴Ibid., p. 403.

Cependant, Castiglione ne pose pas les normes de l'éducation humaniste comme une évidence indiscutable. Aussi bien en ce qui concerne l'éducation du parfait Courtisan que celle du Prince, Castiglione doit défendre les Lettres, la philosophie et les arts contre un certain reproche d'inconvenance par rapport aux mœurs aristocratiques traditionnelles :

-« Je pense, dit alors le seigneur Gasparo, que la musique, avec bien d'autres vanités, convient aux dames, et peut-être aussi à certains qui ressemblent à des hommes, [...] / Ne dites pas cela, répondit le Comte, parce que je vais me mettre à louer sans fin la musique, [...] que notre âme est formée selon cette même raison, et que pour cela elle se réveille et pour ainsi dire vivifie ses vertus par le moyen de la musique. / C'est pourquoi il est écrit qu'Alexandre était parfois si ardemment excité par celle-ci que, presque contre son vouloir, il était forcé de se lever des banquets et de courir aux armes ; et puis, quand le musicien venait à changer de ton il s'apaisait et retournait à la table »¹¹⁵.

-« Je ne sais pas, dit alors messire Cesare Gonzaga, quelles vertus convenables à un seigneur peuvent naître de cette tempérance, vu que c'est elle qui ôte les affections du cœur, comme vous dites, ce qui peut-être conviendrait bien à quelque moine ou ermite ; mais je ne sais comment il conviendrait à un prince magnanime, libéral et vaillant sous les armes, [...] Je n'ai pas dit, répondit le seigneur Ottaviano, que la tempérance ôte totalement et déracine les affections des esprits humains, [...] car quand un esprit est accordé selon cette harmonie, il reçoit ensuite aisément, *par le moyen de la raison, la véritable force qui le rend hardi et ferme contre tout danger*, et le place pour ainsi dire au-dessus des passions humaines »¹¹⁶[n.i.].

La convenance de l'éducation et de la morale qui la guide est matière à discussion dans le *Cortegiano*. C'est régulièrement que certains interlocuteurs reprochent à la pensée humaniste portée par les représentants de Castiglione d'être inconvenante par rapport aux figures du Prince ou du gentilhomme. Castiglione est tout à fait conscient de certains arguments que l'on retrouvera plus tard chez Montaigne ou chez Nietzsche par exemple : cette culture du gentilhomme favoriserait tout simplement une dévirilisation de l'individu, la civilisation humaniste aboutirait à un aveulissement moral de l'homme. Cette critique du concept humaniste de civilité se retrouve d'une manière plus clandestine dans la vision stéréotypée d'un processus de civilisation qui mènerait directement d'une aristocratie féodale guerrière à une courtoisie de palais et de mondanités. Castiglione reste manifestement attaché au modèle culturel d'un gentilhomme armé et viril, l'exemple d'Alexandre le Grand en témoigne. La relation entre les Armes et les Lettres n'est pas pour lui une relation conflictuelle, bien au contraire. Le « courage » reste pour lui la vertu première du parfait gentilhomme. Il ne conçoit pas non plus la vertu de « tempérance » comme une vertu de moine ou

¹¹⁵LC I XLVII, p. 89.

¹¹⁶LC, IV XVIII, p. 342-341.

d'ascète, ou comme une répression des affections qui affaiblirait l'individu. D'une certaine manière, Castiglione reste tout à fait fidèle au modèle aristotélicien de la « douceur du lion », comme en témoigne au livre IV sa propre conception du « pouvoir doux et humain ». Ce n'est donc nullement un hasard si dans le Livre IV l'art du courtisan doit finalement s'unir au courage de la *parrêsia*, de la franchise, dans ses rapports avec le Prince, Castiglione reprenant en partie les enseignements de Plutarque en la matière. Pour Castiglione, la tempérance repose sur le pouvoir de la raison dans la complexité harmonieuse de l'âme, d'une manière tout à fait traditionnelle, mais il se montre également soucieux d'observer que cette tempérance ou harmonie est le principe d'une « véritable force », *una vera fortezza*. Castiglione semble ainsi soumettre des aspects fondamentaux de la culture aristocratique comme le courage guerrier ou le respect du pouvoir royal, à des principes humanistes et philosophiques. Il s'agit moins d'une simple idéologie qui ornerait fallacieusement le déclin de l'aristocratie féodale et guerrière que de la réélaboration humaniste d'un certain idéal de civilisation qui tend à unir parfaitement *humanitas* et force d'âme. Ainsi, le pouvoir tempérant de la raison est assimilé à une forme de royauté primitive et fondamentale à laquelle la royauté de fait doit être subordonnée :

« mais la tempérance libre de tout trouble ressemble au capitaine qui, sans rencontrer de résistance, vainc et règne ; et ayant non seulement apaisé, mais même éteint totalement le feu de la convoitise dans l'esprit où elle se trouve, elle détruit, comme fait un bon prince pendant une guerre civile, les ennemis séditieux de l'intérieur, *et donne le sceptre et l'entière domination à la raison*. [...] *Cette vertu donc est très parfaite et convient principalement aux princes, parce que beaucoup d'autres procèdent d'elle* »¹¹⁷[n.i.].

Un prince ne peut être accompli que s'il établit tout d'abord en lui-même la principauté de la raison, ce qui suppose en premier lieu une éducation par la philosophie, seul savoir véritablement susceptible de le protéger contre les effets corrupteurs du pouvoir.

Cette valeur humaine et cette utilité du savoir, du *sapere*, rayonnent d'ailleurs dans l'ensemble du *Cortegiano* :

-«J'estime donc que la chose qui importe le plus et qui est nécessaire au Courtisan pour parler et écrire bien est *le savoir* »¹¹⁸.

-« De même, dans la danse, un seul pas, un seul mouvement du corps fait avec grâce et sans être forcé, manifeste aussitôt *le savoir* de celui qui danse »¹¹⁹.

¹¹⁷LC IV, XVII, p. 341.

¹¹⁸LC I, XXXIII, p. 66.

¹¹⁹LC I XXVIII, p. 58.

-« car par nature il n’y a rien de plus désirable ni de plus propre aux hommes que *le savoir*, et ce serait grande folie que de dire ou de croire que le savoir n’est pas toujours bon »¹²⁰.

-« C’est pourquoi si le Prince veut s’acquitter bien de ces charges, il faut qu’il mette tous ses soins et toute sa diligence à *savoir* »¹²¹[n.i.].

Le savoir est exalté par Castiglione selon ses deux versants que sont la connaissance et le savoir-faire. Le « savoir » de la danse concerne d’abord l’éducation du corps et le développement des habitudes. La politesse du gentilhomme est également fondée sur le savoir en tant que culture de l’âme, conformément à la tradition issue de Cicéron. On remarquera que Castiglione est moins préoccupé par les bonnes manières en tant que telles, dans leur pure relativité sociale, que par le « bien écrire et le bien parler », ainsi que par l’épanouissement de notre humanité: le savoir est ce qu’il y a de plus propre aux hommes. Castiglione nous permet également de redonner toute sa valeur à la fois culturelle et éthique à l’art du discours en tant que celui-ci exprime une belle pensée¹²². La noblesse de l’art et de la langue est le fondement de cette culture et éducation.

Ainsi, même s’il est tout à fait juste d’insister sur la dimension rhétorique du *Cortegiano*, et tout particulièrement du concept de *sprezzatura*, il convient de noter que la notion d’éloquence doit ici être reliée d’une manière cicéronienne à la culture de l’âme qui la fonde. D’autre part, nous pensons que les commentateurs ont souvent négligé d’autres angles de lecture du *Cortegiano*, pour privilégier les textes qui renvoient à l’artifice du jeu rhétorique ou à la mystification idéologique et sociale. De nombreux commentaires insistent notamment sur le jeu de la dissimulation et de la simulation¹²³ qui définit la *sprezzatura* du Courtisan, fondement de la grâce qui le rend aimable et apprécié dans le monde.

Nous allons à présent tenter d’étudier les notions de grâce et de *sprezzatura* selon d’autres perspectives :

¹²⁰LC I, XLIII, p. 82.

¹²¹LC IV, XXIII, p. 348.

¹²² « Ensuite il faut disposer en bon ordre ce que l’on a à dire ou à écrire, puis bien l’exprimer avec des mots qui, si je ne me trompe, doivent être propres, choisis, élégants et bien composés, mais surtout employés aussi par le peuple ; car ces mêmes mots font la grandeur et la pompe du discours, si celui qui parle est pourvu d’un bon jugement et d’attention, et s’il sait choisir ceux qui expriment le mieux ce qu’il veut dire, les ennoblir et, en les modelant comme la cire à son gré, les placer à de tels endroits et dans tel ordre qu’à première vue ils montrent et fassent connaître leur dignité et leur splendeur, *comme des tableaux de peinture placés dans leur bonne et naturelle lumière* » (LC, I, 33, p. 66-67) [n.i.].

¹²³Voir notamment Giulio Ferroni, dans « Sprezzatura e simulazione », op. cit., et Eduardo Saccone, « Grazia, Sprezzatura, Affettazione in the Courtier », in Castiglione, *The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, (1983), p.45-67. Cette lecture d’une certaine manière s’oppose à la vision « idéalisante » du *Cortegiano* proposé par Burckhardt. Le Courtisan n’est plus un modèle de l’homme accompli, il est une forme de « professionnel » des simulacres. Notre propos se distingue de ces deux lectures. À propos de la notion de *sprezzatura* et du précepte classique *ars est celare artem*, cf. D’Angelo P., « celare l’arte ». Per una storia del precetto « ars est celare artem », in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, n.6, p. 321-341.

1. La *sprezzatura* de Castiglione, terme très difficile à traduire¹²⁴, est souvent perçue aujourd'hui à travers le prisme des réflexions sociologiques de Pierre Bourdieu, si bien qu'on la conçoit avant tout comme un *habitus* élitiste, un principe de distinction sociale, et comme une simple dissimulation rhétorique de l'artifice. Cette analyse peut paraître réductrice et elle risque d'appauvrir le texte de Castiglione. Ainsi, il ne faut pas oublier la dimension artistique de cette grâce :

« Ne voyez-vous pas combien a plus de grâce une femme qui, si elle s'apprête, le fait si rarement et si peu que celui qui la regarde doute si elle est fardée ou non, qu'une autre tellement emplâtrée qu'elle semble porter un masque sur le visage, et qui n'ose pas rire, de peur de le faire craqueler ; [...] et demeure ensuite tout le reste du jour *comme une statue de bois immobile*, se laissant seulement voir à la clarté des torches, [...] Combien aussi plaît plus que toutes les autres une femme qui n'est pas laide et dont on sait manifestement qu'elle n'a rien mis sur son visage, bien qu'elle ne soit ni trop blanche, ni trop vermeille, mais légèrement pâle, de sa couleur naturelle, et parfois peinte d'une honnête rougeur par la honte ou par quelque autre accident, et des gestes simples et naturels, sans montrer de recherche et de souci d'être belle ? » (LC, I, 40, p. 79).

Ce texte montre clairement que l'absence de grâce et l'affectation sont esthétiquement comparables à une forme de pétrification, de privation de vitalité. Le motif du « masque » comme emblème d'une forme physique dévitalisée et dissociée de toute vie, de toute âme, se retrouvera précisément chez Félibien pour décrire l'échec que constitue la réduction de la représentation à une « ressemblance morte et insensible ». On opposera à cette pétrification la vitalité induite non seulement par le « naturel » ici valorisé, mais aussi par cette « honnête rougeur » qui rend visible l'émotion de l'âme et qui manifeste aussi les mouvements intérieurs du corps. On soulignera également l'importance de cette autre expression : « ou par quelque autre accident », expression qui montre que la grâce de ce naturel implique l'irréductibilité de la manifestation de l'âme à une préméditation scientifique. Il est vrai que cette vitalité de l'accident ne doit pas non plus être trop violente et chaotique, auquel cas la grâce disparaîtrait, mais en même temps, il n'y a de grâce que par le dépassement de l'alternative entre une perfection morte, totalement prédéfinie, et une spontanéité sauvage dénuée de toute norme. L'exemple du « rougissement » est classique (Érasme l'utilise également), d'autant plus qu'il est associé à la thématique antique de la pudeur et de l'*aidôs*. Pour être gracieux, ce phénomène doit paraître obligatoirement non prémédité et exposer la pensée à une certaine passivité. Érasme évoquait dans les tableaux anciens les « yeux mi-clos » ou les « lèvres jointes » comme signes de modestie ou de droiture, mais Castiglione semble avoir un regard artistique plus moderne qui prend en considération la vitalité et le dynamisme de la

¹²⁴ On le traduit souvent par « désinvolture », « nonchalance » ou « négligence », mais ces termes ont une signification trop négative.

manifestation de l'état émotionnel (« une statue de bois immobile »), alors que le premier a plutôt une vision statique de l'expression de l'âme.

Pour illustrer davantage cette conception dynamique de la grâce chez Castiglione, citons ce petit extrait du Livre I :

«Souvent aussi en peinture une seule ligne non travaillée, un seul coup de pinceau aisément donné, de manière *qu'il semble que la main, sans être guidée par aucun art, aille d'elle-même à son but suivant l'intention du peintre*, démontre clairement l'excellence de l'artiste » (LC, I, 24, 58).

Ce texte annonce les réflexions plus approfondies de Schiller sur le fait que la grâce caractérise en fait certains mouvements volontaires et contrôlés par le sujet. Un mouvement purement involontaire de la main ne peut être gracieux. Mais en même temps, et c'est là tout le charme de la grâce, ce contrôle volontaire du mouvement semble dépourvu de toute violence ou contrainte, et paraît respecter la spontanéité du corps. Le mouvement volontaire est gracieux quand il ne rencontre dans la dimension corporelle de l'involontaire aucune résistance qui l'obligerait à triompher douloureusement d'un certain obstacle. De plus, dans l'absence de grâce ou « affectation », par exemple dans le cas du mauvais danseur, il semble que l'âme calcule et veuille contrôler chaque mouvement du corps qui perd ainsi toute spontanéité. Dans l'affectation se produit une réflexion dans laquelle je prends mon propre corps comme objet au lieu de vivre pleinement mon union complice avec lui. Le mauvais danseur semble pour ainsi dire empêtré dans un corps étranger et il semble « se regarder danser », expression ordinaire qui montre bien que l'affectation est liée à une forme de déchirure réflexive entre soi et son propre corps. La réflexion de Castiglione sur la *sprezzatura* et la grâce indique donc déjà une dimension où pourra s'épanouir la question du « je ne sais quoi » comme « nœud secret » entre l'âme et le corps, pour reprendre l'expression de Félibien¹²⁵.

2. Nous avons également tendance à négliger la dimension éthique et humaniste de la politesse courtisane. Considérons l'exemple classique du soldat qui affecte son courage en toutes circonstances :

« Car à des hommes de cette espèce on peut dire à bon droit ce qu'une dame de haut rang, dans une noble compagnie, dit plaisamment à quelqu'un que je ne veux pas nommer pour l'instant. Comme elle l'avait invité à danser, pour lui faire honneur, il refusa, et refusa de même d'écouter de la musique et plusieurs autres divertissements qui lui étaient offerts, disant toujours que des

¹²⁵ Sur la relation entre la « notion primitive » de l'union entre l'âme et le corps chez Descartes et le développement progressif d'un discours esthétique autonome, voir notamment Daniel Dauvois, « Beauté et grâce chez Félibien », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2/2009, n.4, p. 41-47.

futilités de ce genre n'étaient pas de son métier, de manière que finalement la dame lui demanda : « Quel est donc votre métier ? » ; et il répondit avec un visage rébarbatif : « combattre ». « Je pense », répondit aussitôt la dame, « que maintenant que vous n'êtes pas à la guerre ni sur le point de combattre, il serait bon que vous vous fassiez bien graisser et ranger dans une armoire avec tous vos harnais de guerre jusqu'à ce qu'on ait de nouveau besoin de vous, de peur que ne deveniez plus rouillé que vous n'êtes »¹²⁶.

Si la profession des armes et le courage sont ce qui convient en premier lieu au courtisan, il ne faut pas que celui-ci soit comme réifié dans sa spécialité et fonction (équivalent éthique de la « pétrification » esthétique précédente). Ce refus de perdre son humanité et sa liberté dans une forme d'instrumentalisation est au cœur de la tradition humaniste, que l'on retrouvera chez un auteur plus moderne comme Schiller. La figure de « l'honnête homme » à l'âge classique, notamment chez Gracian, reprendra cette thématique. Le gentilhomme humaniste est une figure de la liberté humaine, il ne doit pas être « courageux » comme une chose est ce qu'elle est, il doit entretenir une certaine « distance » par rapport à ses propres déterminations sociales ou même ses dispositions vertueuses. L'affectation du courage est au contraire une forme de déshumanisation des dispositions. L'homme substitue à des qualités vivantes une pure « image » sociale et une fonction qui l'assujettissent. Il se perd dans une forme de représentation figée de lui-même. Le Chevalier de Méré attendra également de son « honnête homme » une liberté d'action et de paroles qu'il fondera sur la liberté du regard théâtral, une mise à distance du monde que l'on trouvait déjà sous différents modes chez Cicéron, Descartes ou Montaigne. La vertu morale du courage implique de l'exercer quand il convient de le faire :

« Que celui que nous recherchons soit donc très fier et agressif quand il sera devant les ennemis, et toujours parmi les premiers ; mais en tout autre lieu, qu'il soit humain, modéré et posé, fuyant plus que tout l'ostentation et l'impudente louange de soi-même, par où l'homme suscite toujours contre soi la haine et le dégoût de ceux qui l'écourent »¹²⁷.

Nous retrouvons ici le paradigme du « lion civil et *hêmeros* » présent chez Aristote, dans *Les Politiques*, qui unit en lui le véritable courage et la douceur de l'*humanitas*. Il est certain que Castiglione ne perd pas de vue le rapport de dépendance entre le Courtisan et le regard des autres, comme l'a souligné Eduardo Saccone, mais cette dépendance est en même temps ce qui appelle en lui une indéniable liberté. Le regard des autres n'est pas fondamentalement ici ce qui le « réifierait », conformément à des analyses philosophiques plus contemporaines qui insistent sur la manière dont l'autre pourrait nous figer dans une représentation sociale (par exemple chez Sartre, à

¹²⁶LC I, XVII, p. 43.

¹²⁷LC I, XVII, p. 43.

propos du célèbre exemple du « garçon de café »)¹²⁸, il appelle en nous une affirmation de notre liberté, de la distance de l'homme par rapport à toute chose. C'est l'absence de liberté est laide et sans grâce. C'est pourquoi la liberté est ici portée et soutenue par l'altérité dans le contexte de la civilité et de la grâce.

2. Il est également important de ne pas perdre de vue la relation qui peut exister chez Castiglione entre la grâce, l'*humanitas* et la magnanimité, ce qui signifie que la *sprezzatura* a un sens éthique et pas seulement rhétorique ou social :

«Car il n'y a pas longtemps que, me trouvant à la cour, je vis ce seigneur, qui me sembla, outre l'harmonie de son corps et la beauté de son visage, avoir dans son aspect une telle grandeur, conjointe néanmoins avec une certaine *humanité gracieuse*, que le Royaume de France devait toujours lui paraître peu de chose »¹²⁹[n.i.]. Castiglione associe ici la grâce esthétique du *kaloskagathos* à la magnanimité aristotélicienne : «l'homme magnanime ne se jette pas dans les dangers qui n'en valent pas la peine, pas plus qu'il n'aime les dangers en eux-mêmes, car il y a peu de choses qu'il apprécie ».

-« Il n'est pas non plus enclin à l'admiration, car rien n'est grand pour lui ».

-« l'agitation ne convient pas à qui ne prend à cœur que peu de choses, ni l'excitation à qui pense que rien n'a d'importance »¹³⁰.

« L'humanité gracieuse » met ici à distance le bien extérieur que représente le pouvoir politique et symbolique. Cette relation intrinsèque entre *sprezzatura*, grâce et grandeur d'âme sera également manifeste chez des auteurs postérieurs comme Gracian et le Chevalier de Méré :

¹²⁸ Rapportons-nous ici à la conception que Sartre propose de la politesse dans *L'Être et le Néant*, pour mesurer à le gouffre qui le sépare de l'humanisme de Castiglione : « Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. *La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer* » (Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 99). Ce texte montre à quel point la pensée de Sartre est éloignée du *Cortegiano* de Castiglione, pour lequel la politesse n'est précisément pas l'identification de l'homme à son rôle ou à sa condition. Cependant, la légèreté de la *sprezzatura* se distingue de tout vertige qui serait lié à la négativité de la conscience, une négativité qui chez Sartre lui interdit l'immobilité de la chose et selon laquelle chaque résolution est hantée par sa propre négation. Il s'agit moins d'une « angoisse » de la liberté que d'une aisance dans l'usage et l'exercice de nos facultés. La liberté de la *sprezzatura* n'est pas la liberté de l'angoisse, ce n'est pas la liberté de nier, mais une liberté de l'aisance et de l'usage.

¹²⁹LC I, XLII, p. 81.

¹³⁰Aristote, EN, IV, p. 191-193.

-« Héroïque, la désinvolture du Thésée français, Henri IV, car, grâce à ce fil d'or, il se sut dégager du labyrinthe le plus serré [Gracian pense au célèbre mot : « Paris vaut bien une messe »] »¹³¹.

-« ces maîtres du mondes [Méré parle de César dans la *Sixième Conversation*], qui sont comme au-dessus de la fortune, ne regardent qu'indifféremment la plupart des choses que nous admirons, et parce qu'ils en sont peu touchés, *ils n'en parlent que négligemment* »¹³².

Ces différents extraits montrent bien que la grâce de la *sprezzatura* ne constitue pas simplement un fruit de « l'habitude », elle est aussi la belle manifestation de la grandeur d'âme, elle implique une attitude éthique. De plus, le goût de Gracian pour la « désinvolture » d'Henri IV confirme la relation intime entre la grâce civile et la mise à distance d'un certain sérieux « religieux ».

3. Nous avons déjà constaté que la politesse et la civilité du *decorum* pouvaient avoir un fondement proprement métaphysique. *A priori*, la *sprezzatura* nous ramène bien au contraire à une conception extrêmement profane, immanente et rhétorique de la grâce et de la civilité. En même temps, cette lecture peut être nuancée. Il convient en effet de noter que la *sprezzatura* et la grâce sont liées pour Castiglione à la notion essentielle de « facilité ». Or, cette idée de « facilité » a à la Renaissance un arrière-plan métaphysique et théologique, tout particulièrement dans le Livre II de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* de Marsile Ficin. Selon ce dernier, une souveraine « facilité » caractérise l'action de Dieu et plus généralement ce que Ficin nomme « action par l'être seul » :

« Mais de peur qu'un épicurien ne vienne dire que si Dieu agit beaucoup, il est troublé par la réflexion et accablé de travail, il faut se rappeler que Dieu n'a ni besoin de réflexion ni de choix, parce qu'il peut lui-même réaliser son œuvre par son seul être [*per suum esse solum opus suum potest efficere*] [...] Est-ce en vertu d'un choix plutôt qu'en fonction de l'être [*per electionem potius quam per esse*] que le soleil éclaire l'univers, que le feu chauffe, que l'âme entretient le corps ? Par conséquent, même les choses qui agissent par choix font aussi quelque chose par leur être naturel, c'est-à-dire par une puissance qui est enracinée dans l'être même. L'âme de l'homme en effet, bien qu'elle fasse beaucoup de choses par choix, donne néanmoins la vie au corps sans choix, par son être même. [...] L'action qui est faite par l'être est exécutée sans souci et sans effort. C'est ainsi que le soleil éclaire très facilement [*facillime*], par un acte unique des êtres en quelque sorte infinis et les engendre en les éclairant. Le feu chauffe très facilement un grand nombre d'êtres en même temps. [...] Ainsi Dieu, par son être [*per esse suum*], qui est une

¹³¹ Baltasar Gracian, *Le Héros*, XIII, dans *Traité, Politiques, Esthétiques, Éthiques*, trad. par Benito Pelegrin, Paris, Seuil, 2005, p. 100-101.

¹³² Chevalier de Méré, *Sixième Conversation*, dans *Œuvres complètes*, tome I, op. cit., p. 89.

sorte de centre très simple des choses, duquel partent comme des droites toutes les autres choses, met en branle d'un simple signe tout ce qui en dépend »¹³³.

La « facilité » accompagne chez Marsile Ficin ce qu'il appelle une action qui est faite par « l'être seul », accomplie sans effort et sans souci. La « puissance » dont dépend cette action est enracinée dans l'être même de la chose qui agit. Une telle action se distingue de ce qui est accompli par choix et par réflexion. D'autre part, cette facilité caractérise au plus haut point et souverainement l'action divine, aussi bien l'engendrement des choses que le gouvernement du monde : « Or, il gouverne tout avec une facilité étonnante [*facilitate mirabili*] »¹³⁴. D'un côté donc, la facilité est la manifestation de la spontanéité qui caractérise l'action purement naturelle, celle du soleil, du feu ou de l'âme, et de l'autre elle est intimement associée à la divinité, dont l'action exclut les contingences de la fatigue, de la réflexion, du labeur mais aussi de la contrainte extérieure. En même temps, il convient de préciser que le feu, l'âme ou le soleil ne sont pas des choses naturelles quelconques: la facilité de l'action leur attribue une certaine souveraineté dans le monde. Nous savons que le « soleil » a chez Marsile Ficin un statut royal et divin, comme le montre sa *Métaphysique de la lumière* :

«Notre divin Platon qui avait contemplé ces phénomènes avec la plus grande attention appela le Soleil « fils visible du Bien en soi ». Il pensa également que le Soleil était la statue visible de Dieu, érigée dans ce temple cosmique par Dieu en personne pour qu'elle soit, par-dessus tout, admirée en tout lieu par ceux qui la regardent »¹³⁵.

La facilité n'est donc pas seulement la manifestation d'une action « par l'être seul », elle trouve son accomplissement privilégié dans des réalités qui participent plus particulièrement de Dieu. Il y a donc une dimension à la fois métaphysique et théologique dans ce concept ficinien de facilité : elle est le cœur de toute action effectuée en vertu de « l'être seul », contrairement aux actions qui supposent réflexion, choix et travail au sens large. Elle est en même temps ce qui rapproche du divin, apothéose de cette même facilité¹³⁶. Toutefois, cette association entre facilité, action « par l'être seul », et œuvre divine pose problème, car on risque de ne plus penser Dieu comme une cause intelligente mais comme une cause aveugle et purement naturelle dénuée de pensée. Affirmer en effet que Dieu n'agit pas par « choix », n'est-ce pas le priver de toute liberté ? Ne risque-t-on pas de

¹³³Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, tome II, Livre II, trad. par R. Marcel, Les Belles Lettres, 1964-1970, p. 97 et 98.

¹³⁴ Marsile Ficin, op. cit., p. 121.

¹³⁵Marsile Ficin, *Métaphysique de la lumière*, op. cit., p. 103.

¹³⁶On pourrait peut-être rapprocher cette notion de « facilité » de la causalité adéquate au sens spinoziste. La « facilité » ne signifie pas, en effet, une simple action spontanée, mais une action « libre » en ce que la chose agit ici par sa seule « nature ».

soumettre le divin à une forme de pure nécessité naturelle aveugle ? De fait, Plotin lui-même s'est efforcé de penser la liberté de l'auto-production et de la *causa sui* au niveau de l'Un (*Traité 39*). Ficin suit parfaitement Plotin sur ce point : « Mais en s'appuyant sur lui-même [Dieu], il se produit *en quelque sorte [quodammodo seipsum agit]* »¹³⁷[n.i.]. Notons la restriction introduite par le « en quelque sorte » : *quodammodo*, un terme que Descartes emploie régulièrement dans des contextes très importants, comme nous le verrons. La *causa sui* néoplatonicienne n'est appliquée à Dieu qu'en vertu d'une nuance décisive (*quodammodo*) que l'on retrouvera d'ailleurs chez Descartes à propos de cette même *causa sui* dans les *Quatrièmes Réponses*¹³⁸. Ainsi, d'un certain côté, Dieu agit « en vertu de son être seul », par le seul fait qu'il est, mais, en même temps, il se produit lui-même, « en quelque sorte », et donc se donne à lui-même l'être. La question est dès lors de savoir si d'autres réalités participent dans une certaine mesure de cette liberté divine. Il semble que le texte de Ficin nous permette une réponse positive, bien que sa pensée soit difficile à bien comprendre :

« Le mouvement interne, c'est la vie, il se donne donc la vie à lui-même et, parce qu'il ne s'abandonne jamais, puisqu'en toute nature il y a un perpétuel amour de soi, jamais il ne cesse de vivre »¹³⁹. Ficin évoque ici le mouvement circulaire et perpétuel des âmes raisonnables et immortelles.

-« puisque le mouvement de l'animal, ne vient pas du corps, qui de sa nature est paresseux, ni du seul composé, [...] il vient nécessairement de l'âme qui, si elle donne à l'être vivant le pouvoir de passer du repos à l'acte, se donne à elle-même a fortiori et en premier lieu ce pouvoir. Tout bien et tout acte vital qui passent de la cause à l'effet sont d'abord réalisés dans la cause : c'est ainsi que la chaleur est chaude et se chauffe elle-même avant de communiquer la chaleur à une matière étrangère »¹⁴⁰.

Ficin ne dit pas que l'âme raisonnable ou animale se donne à elle-même l'être, mais seulement qu'elle se meut par elle-même. Cela montre toutefois que l'âme participe *dans une certaine mesure* de la liberté par laquelle Dieu se produit lui-même.

¹³⁷Marsile Ficin, tome II, livre II, op. cit., p. 115.

¹³⁸ « Car, par cela même, j'ai nié ce qui lui semble un peu hardi et n'être pas véritable (c'est-à-dire la considération de la *causa sui* divine comme causalité efficiente), à savoir, que Dieu soit la cause efficiente de soi-même, parce qu'en disant qu'il fait en quelque façon [*quodammodo*] la même chose, j'ai montré que je ne croyais pas que ce fût entièrement la même » (AT IX, 182, AT VII, 235).

¹³⁹Ibid., tome I, Livre V, p. 174.

¹⁴⁰Ibid., tome I, Livre VI, p. 255. Voir Jean-Marc Narbonne, « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », *Archives de Philosophie*, 56, 1993, 177-195; Thierry Gontier, « Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », dans *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, dir. Par P. Magnard, Paris, Vrin, p. 69-89, mais aussi *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005.

Afin d'éviter la réduction de la facilité à la nécessité aveugle, Marsile Ficin en vient également à penser la facilité et la spontanéité des mouvements naturels et vivants comme une forme supérieure d'art et de gouvernement divin, fondée sur une « intuition » dénuée de toute hésitation et non sur un simple dynamisme naturel :

« Toutes les parties de l'univers, issues de germes déterminés, douées de figures distinctes, atteignent et regagnent en toute beauté et facilité [*pulcherrime et commodissime*], par une voie directe, au moment et dans l'ordre convenable, les buts qui leur sont fixés, il en résulte qu'elles se meuvent toutes de la même manière que ce qui est mû par la technique et par le conseil de l'homme. [...] conseil, dis-je, non pas indécis et variable, mais tout à fait sûr et prompt et plus par intuition que par raisonnement, car s'il n'y a dans cet ouvrage ni retard, ni infraction, ni retouche, il n'y a pas d'hésitation dans l'ouvrier »¹⁴¹.

Ficin distingue donc le « raisonnement » qui est le propre de l'homme et qui entraîne effort, difficulté, délibération, et « l'intuition » qui fonde l'œuvre divine. L'art divin se « cache » dans la spontanéité de la vie et de la nature. Les différentes « parties de l'univers » semblent agir d'elles-mêmes, tout en atteignant le but « convenable ». L'art et le gouvernement divin ne « pèsent » en rien sur le monde, Dieu n'agit pas « de l'extérieur » et comme un artisan sur les choses. La « facilité » accompagne une action qui ne « contraint » pas la matière sur laquelle elle s'exerce et qui exclut un pur rapport d'extériorité entre le principe agissant et les choses qui sont soumises à cette action.

La question qui nous occupe est dès lors de savoir si cette métaphysique ficinienne de la facilité éclaire d'une manière intéressante la réflexion sur la grâce que mène Castiglione dans le *Cortegiano*. Telle est notre position. L'idée de facilité est centrale pour comprendre la notion de *sprezzatura* :

« Et pour reprendre les mêmes exemples, voici un homme qui manie les armes : si, pour lancer un trait, ou bien quand il tient une épée ou une autre arme dans la main, il prend avec aisance et sans y penser une attitude adéquate, avec une *telle facilité* qu'il semble que son corps et tous ses membres se trouvent naturellement et sans aucune peine dans cette disposition, même s'il ne fait rien d'autre, il montre à chacun qu'il est très parfait dans cet exercice. De même, dans la danse, un seul pas, un seul mouvement du corps fait avec grâce et sans être forcé, manifeste aussitôt le savoir de celui danse. /Si un musicien en chantant émet une seule note finissant avec un doux accent par un gruppetto redoublé, *avec tant de facilité* qu'il semble avoir fait cela par hasard, ce seul point permet de connaître qu'il sait beaucoup plus que ce qu'il fait. /Souvent en peinture une seule ligne non travaillée, un seul coup de pinceau aisément donné, [...] » [n.i.]¹⁴².

¹⁴¹Marsile Ficin, op. cit., p. 123.

Les normes de facilité et de douceur régissent à la fois chez Castiglione la relation entre l'âme et le corps (la main du peintre qui d'elle-même obéit à son intention) et la relation entre la raison et l'esprit dans le cadre de la tempérance. C'est la même idée qui apparaît dans le gouvernement divin du monde chez Ficin et dans le concept de « pouvoir doux et humain » cher à Castiglione, ainsi que dans sa réappropriation déjà évoquée de la *charis* néoplatonicienne. Les rapports en question sont hiérarchiques mais excluent la violence de la « tyrannie » et de la pure « contrainte » extérieure. La distinction entre pouvoir civil et pouvoir despotique est une actualisation parmi d'autres de cette différence constitutive, qualitative entre un rapport libre, humain, et un violent rapport de contrainte.

En ce qui concerne la distinction entre « pouvoir civil » et « pouvoir despotique », Castiglione réutilise dans le Livre IV les arguments d'Aristote. Le terme *civile* a pour Castiglione la même spécificité que le terme « politique » pour Aristote :

-Aristote : -« Le vivant est d'abord composé d'une âme et d'un corps, celle-là étant par nature la partie qui commande, celui-ci celle qui est commandée [...] d'après nous, c'est d'abord chez l'homme comme vivant qu'on peut voir un pouvoir aussi bien magistral que politique ; l'âme, en effet, exerce un pouvoir magistral sur le corps, et l'intellect *un pouvoir politique et royal sur le désir*. [...] Il en est nécessairement de même chez tous les hommes. Ceux qui sont aussi éloignés des autres hommes qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur parti que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves »¹⁴³.

-« Il découle de tout cela que ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le pouvoir politique (...) Car l'un s'exerce sur des hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves, et le pouvoir du chef de famille est une monarchie (car toute famille est au pouvoir d'un seul), alors que *le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux* »¹⁴⁴[n.i.].

-Castiglione : -« Il est vrai qu'il y a deux moyens d'exercer le pouvoir : l'un est impérieux et violent, comme celui des maîtres sur leurs esclaves, et c'est de cette manière que l'âme commande au corps ; *l'autre est plus doux et tranquille*, comme celui des bons princes, qui gouvernent les citoyens par le moyen des lois, et c'est de cette manière que la raison commande à l'appétit ; et l'une et l'autre de ces deux manières sont utiles, parce que le corps est né par nature apte à obéir à l'âme, comme l'appétit est fait pour obéir à la raison »¹⁴⁵.

¹⁴²LC I, XXVIII, p. 58.

¹⁴³Ibid., p. 102.

¹⁴⁴Ibid., p. 108.

¹⁴⁵LC, IV, XXI, p. 388.

-« De quelle manière doit-on donc commander à ceux qui sont discrets, vertueux, et qui ne sont pas des serviteurs par nature ? “”*Avec le paisible commandement royal et civil*”, répondit le seigneur Ottaviano » [n.i.].

Le pouvoir « politique » d’Aristote devient donc chez Castiglione un pouvoir « doux » et « civil ». Cette forme de pouvoir se distingue du pouvoir magistral qui pose une relation de « maître » à « esclave ». La « douceur », c’est d’abord ici le refus de la « tyrannie ». Cette notion humaniste de « douceur » est pour nous difficile à comprendre, car nous concevons souvent la « douceur » comme un simple agrément superficiel, alors qu’ici cette manière d’exercer le pouvoir l’humanise dans un sens fort, et introduit une distinction qualitative radicale entre deux formes de « commandement ». La douceur est ici une dimension essentielle de l’*humanitas*, et non une simple façade. Le « commandement civil » suppose la distinction fondamentale entre le rapport de maître à esclave et le pouvoir proprement humain et politique. C’est seulement le « pouvoir politique » qui convient proprement à des hommes. La notion de « douceur » signifie que ce n’est pas seulement la légalité rationnelle du pouvoir qui repousse le despotisme ou la tyrannie, mais aussi une certaine disposition affective de l’âme, la condition de la *philia*. Ce n’est pas seulement la loi qui rompt avec le pouvoir despotique, c’est l’affirmation affective d’une commune humanité.

Il faut bien comprendre que la civilité, même quand elle prendra une signification plus sociale et moins strictement politique, gardera le plus souvent une empreinte liée à ce refus fondateur de la tyrannie et du rapport de maître à esclave. Notons toutefois qu’Aristote ne défend pas non plus un rapport de pure violence avec l’esclave. Le fait même que, pour lui, l’esclavage « convienne » à certains êtres par nature exclut que le maître doive les traiter avec une inhumaine brutalité. D’ailleurs, chez Castiglione également, la relation entre l’âme et le corps (qui est comparée au pouvoir du maître sur le « serviteur ») n’exclut pas une certaine « douceur ».

Si la douceur prend une signification plus psychologique que le terme « politique », il n’en demeure pas moins que cette notion est d’emblée la disposition de l’âme non-tyrannique. Pour Castiglione, la douceur royale n’est pas synonyme d’impuissance ou de faiblesse : elle est au contraire la sérénité qui accompagne le pouvoir « tranquille ». C’est bien plutôt l’incivilité de l’âme tyrannique qui révèle sa faiblesse et son esclavage intérieur. Le Tyran est sans doute la figure principielle de ce qu’on appelle l’incivilité, l’être dépourvu de toute « douceur » et par là même de toute véritable autorité et humanité. Le tyran devient seul, haï des autres hommes ou honteusement flatté par des menteurs, il ne réalise pas sa nature « d’animal politique ». Citons sur ce point Stefano Guazzo :

« Du nombre des ambitieux sont les hautains et superbes, *la compagnie desquels est merveilleusement odieuse, et ennemie de notre nature, à laquelle est propre l’humanité ; et*

m'est avis que de telles gens se peuvent comparer aux tyrans qui ne se soucient pas d'être haïs pourvu qu'ils soient redoutés : et pour cette cause cette manière d'hommes font toujours difficulté de s'abaisser, craignant, s'ils se démontrent bons compagnons, et s'ils s'humilient, que cela ne soit cause de les faire dépriser, de manière que leur honneur en soit diminué ; mais combien qu'ils soient fiers et présomptueux, croyez néanmoins qu'il y a plus de vent que de vertu et valeur en leurs cœurs » [n.i.]¹⁴⁶.

Mais le plus remarquable est que cette distinction entre contrainte despotique et « pouvoir civil » s'inscrit dans un cadre théorique plus vaste qui concerne le gouvernement divin du monde ou encore la relation dans l'homme entre les différentes dimensions de l'âme. Ainsi, dans le geste gracieux de l'homme d'armes, les membres du corps semblent d'eux-mêmes adopter la posture convenable et adéquate. Liberté et conformité à une règle sont ici inséparables, et nous retrouverons un paradigme semblable chez Schiller en ce qui concerne la définition de la beauté esthétique : la contrainte et la tyrannie sont laides et disgracieuses.

Relativement à la conception de la tempérance et à la question de l'harmonie entre les différentes parties de l'âme, Castiglione reprend les enseignements de Plutarque :

-« Ceux qui s'étonnent qu'elle soit irrationnelle [la partie qui est le siège des passions] et obéisse néanmoins à la raison ne réfléchissent pas, je crois au pouvoir de la raison, à sa grandeur, à sa portée pour gouverner et conduire, non pas avec une méthode dure et inflexible, mais souple, avec une insinuante persuasion [nous retrouvons une idée analogue dans le Cortegiano en IV 17, avec una veemente persuasione] qui arrive à ses fins mieux que toute espèce de contrainte et de violence » [n.i.]¹⁴⁷.

-« mais dans l'âme de l'homme tempérant il règne en toute occasion égalité d'humeur, calme, santé, grâce auxquels l'élément irrationnel s'harmonise et se mêle avec le raisonnement, bien discipliné, comme il l'est, par une douce persuasion [eupeitheia kai praotèti]. [...] et faisant que chaque impulsion se laisse bien guider, /«comme un poulain sevré gambade près de sa mère»/ et confirme le mot que Xénocrate avait prononcé à propos des philosophes authentiques : ils sont les seuls à faire volontairement ce que les autres font sous la contrainte de la loi [ton nomon], comme les chiens sous la menace d'un coup ou les chats quand ils entendent du bruit : se détourner de leurs plaisirs et soupçonner le danger »¹⁴⁸[n.i.]

Ainsi, pour Plutarque, la vertu morale accomplie consiste dans l'harmonie entre la raison pratique et les impulsions qui procèdent de la partie irrationnelle de l'âme. Ce « gouvernement » de la raison ne

¹⁴⁶Stefano Guazzo, *La conversation civile*, op. cit., p. 125.

¹⁴⁷Ibid., p. 26.

¹⁴⁸Ibid., p. 35.

doit pas être violent et l'exclusion civile de la tyrannie concerne tout d'abord la vie psychologique de l'âme. Plutarque considère que la tempérance est moralement supérieure à la simple continence ou maîtrise de soi qui suppose difficulté et violence. L'image du « poulain et de sa mère » montre qu'il s'agit d'établir comme un véritable et intime amour entre les différentes parties de l'âme. Cette image est effectivement reprise par Castiglione au Livre IV du *Cortegiano* :

« Ainsi cette vertu [la tempérance], *qui ne force pas l'esprit*, mais qui fait naître en lui par les voies les plus tranquilles *une véhémence persuasion* qui l'incline à l'honnêteté, le rend calme et en repos, égal et bien mesuré en tout, et de tout côté doté d'une tranquillité si sereine qu'il ne se trouble jamais, et devient en toute chose parfaitement obéissant à la raison, prompt à diriger vers elle tous ses mouvements et à la suivre partout où elle veut le conduire, sans aucune résistance, *comme le petit agneau qui court, s'arrête et va toujours près de sa mère, et la suit dans tous ses mouvements* », LC IV, 17, p. 341) [n.i.].

On notera la récurrence positive de la notion de « persuasion » dans ces différents textes. Cette idée qui appartient au champ de la rhétorique est transposée dans le domaine de l'éthique.

À travers l'expérience de la grâce, il s'agit bien pour l'homme de retrouver la « facilité » qui caractérise chez Ficin l'action par l'être suprêmement réalisée en Dieu et la « douceur » royale qui est propre à l'action de ce dernier. De fait, l'homme chez Castiglione semble dans un premier temps arraché à cette innocence de l'être et de la facilité : il est un être de « réflexion » et de « volonté », comme en témoigne sa tendance à l'affectation, il est exposé au temps, au labeur, à la solitude et à la mort. Par la facilité de la grâce, l'homme tend à retrouver par l'art une inscription dans l'être et une liberté qui sont menacées et fragiles. La « bonne tenue », quand elle prend une dimension éthique qui concerne l'intériorité de l'âme, a comme chez Platon une dimension métaphysique : « se tenir », c'est aussi s'affirmer dans l'être, dans son être individuel. Nous retrouvons également dans la *sprezzatura* de Castiglione cette puissance déterminante de l'unité dans la genèse de la grâce : « un seul pas, un seul mouvement du corps fait avec grâce », « un seul coup de pinceau ». La grâce n'est pas à rechercher dans la profusion ou dans la dispersion temporelle d'une multiplicité. Il s'agit d'unifier un certain processus dans l'instant fulgurant d'une « intuition », pour reprendre une idée ficinienne.

Ainsi, même s'il est tout à fait vrai que Castiglione ne perd jamais de vue la dimension rhétorique de la *sprezzatura*, il ne convient pas d'ignorer l'arrière-plan à la fois métaphysique et humaniste qui éclaire la signification de la grâce dans le *Cortegiano*. Cet arrière-plan est également visible dans l'usage (discret il est vrai, mais selon nous très signifiant) que fait Castiglione de la notion de « transformation », une notion tout à fait centrale dans la pensée de la Renaissance,

puisqu'elle renvoie à la fois à la « magie naturelle », à l'alchimie, et à une conception de la liberté humaine héritée notamment du *De hominis dignitate* de Pic de la Mirandole :

-« dans le cœur de tous naissait un grand contentement toutes les fois que nous venions en la présence de madame la Duchesse, qui semblait être une chaîne qui nous eût tous unis dans l'amour, [...] Il en allait de même avec les femmes, avec lesquelles on pouvait *librement et honnêtement* converser, car il était permis à chacun de parler, de s'asseoir, de plaisanter et de rire avec qui bon lui semblait. [...] Pour cette raison, en ce lieu, *les mœurs les plus honnêtes étaient conjointes avec la plus grande liberté*, [...] Et ainsi, marquant *son empreinte sur ceux qui l'entouraient, elle semblait tous les modeler selon sa propre qualité et sa forme. Aussi chacun tâchait-il d'imiter sa façons, tirant pour ainsi dire de la présence d'une dame si grande et si vertueuse une règle des bonnes manières* » [n.i.].

-« Quiconque veut donc être un bon disciple doit non seulement faire bien les choses, mais aussi toujours *mettre toute son application à ressembler à son maître, et, si c'est possible, à se transformer en lui* »¹⁴⁹.

-« Voyez comme un cavalier a mauvaise grâce, quand il s'efforce d'aller tout raide sur sa selle, et, comme nous avons l'habitude de le dire, à la vénitienne, au regard d'un autre qui semble ne pas y penser, et qui se tient à cheval aussi libre et assuré que s'il était à pied »¹⁵⁰.

-«en somme, il [le Prince bien éduqué] sera très glorieux et très aimé des hommes et de Dieu, par la grâce de qui il acquerra cette vertu héroïque qui le fera dépasser les limites de l'humanité, au point qu'on pourra l'appeler plutôt un demi-dieu qu'un homme mortel. Car Dieu fait ses délices et est le protecteur non pas des princes *qui veulent l'imiter en montrant leur grande puissance et en se faisant adorer par les hommes, mais de ceux qui outre la puissance par laquelle ils peuvent, s'efforcent de se rendre semblables à lui aussi par la bonté et la sagesse*, par laquelle ils veulent et savent bien agir et être ses ministres, en distribuant les biens et les dons qu'ils reçoivent de lui pour le salut des mortels »¹⁵¹.

-« Car on ne saurait imaginer plus noble philosophie que d'amener à la vie civile des peuples aussi sauvages que l'étaient ceux qui habitaient Bactres et le Caucase, l'Inde, la Scythie, et de leur enseigner le mariage, l'agriculture, à honorer leurs parents, à s'abstenir de voler et de tuer, [...] *si bien que par ces lois une infinité d'hommes furent amenés de la vie bestiale à la vie humaine* »¹⁵².

¹⁴⁹LC I, XXVI, p. 53.

¹⁵⁰LC I, XXVII, p. 56.

¹⁵¹LC IV, XXII, p. 347.

¹⁵²LC IV, XLVII, p. 375-376.

-«brûle-les dans cette flamme vive qui consume toute laideur matérielle, afin qu'entièrement séparées du corps, elles soient unies par un lien perpétuel et très doux avec la beauté divine, et que nous, libérés de nous-mêmes, nous puissions, comme de vrais amants, *être transformés en la personne aimée*, pour être enlevés de la terre et admis au banquet des anges, où, repus d'ambrosie et de nectar immortel, nous mourrons enfin d'une très heureuse et vivante mort »¹⁵³.

Les idées de « transformation », de « ressemblance », et de « d'imitation » jouent un rôle important dans la conception de l'éducation et de la culture que propose Castiglione. Il s'agit bien entendu du reflet d'un contexte théorique qui lui est contemporain et d'une certaine conception du *cosmos* influencée notamment par la tradition néoplatonicienne. Nous savons que chez certains auteurs de la Renaissance comme Pic de la Mirandole, l'homme se définit par sa capacité de libre métamorphose, il n'a pas de « forme » prédéterminée, il est protéiforme. C'est cette liberté qui donne son caractère dramatique et crucial à la dynamique (fondamentalement transformatrice) de l'amour : certaines passions peuvent nous transformer en bêtes brutes (Pic de la Mirandole associe souvent les passions humaines à la magie de Circé qui transforme les hommes en porcs ou en bêtes, alors qu'au contraire, dans les extraits ici rapportés du *Cortegiano*, Alexandre le Grand apparaît comme un « anti-Circé » qui transforme les bêtes en hommes), alors que l'amour orienté vers les objets intelligibles fonde une véritable « transformation » angélique de l'homme, délivré de la pesanteur matérielle dans une forme de purification alchimique de l'âme. Même Descartes, qui n'appartient pourtant plus à cet horizon culturel, se souvient de cette définition de l'amour quand il écrit à Chanut : « à cause qu'il y a plus de danger d'être joint à une chose qui est mauvaise, *et d'être comme transformé en elle*, qu'il n'y en a d'être séparé de volonté d'une qui est bonne » (Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647). À dire vrai, ces auteurs de la Renaissance radicalisent et approfondissent un principe classique, présent sous différentes formes chez Platon, Aristote, et Thomas d'Aquin, selon laquelle l'âme humaine peut « en quelque manière » devenir toute chose par l'acte de connaissance, car cet acte est conçu par eux comme l'acquisition et la réception d'une ressemblance de la chose elle-même. Comme le précise Thomas d'Aquin, il ne s'agit pas de concevoir ce devenir de l'âme comme une transformation au sens matériel du terme. L'espèce intentionnelle qui est reçue dans l'âme l'est sur le mode intelligible qui convient à l'âme. Il faut également souligner que la culture de la Renaissance présente l'alchimie comme un art des transformations destiné à extraire la quintessence des choses ainsi cultivées (en l'occurrence ici, la quintessence concernera la part divine de notre être). Le boulanger et le vigneron sont pour Paracelse des « alchimistes »¹⁵⁴. Originellement, le terme de « culture » est une métaphore agricole.

¹⁵³LC IV, LXX, p. 402.

Cependant, pour Castiglione, l'imitation et la ressemblance ne doivent pas être serviles et aveugles. Par exemple, il ne s'agit pas chez le bon roi d'imiter la « Toute-puissance » de Dieu, mais sa justice et sa sagesse, tout en relayant la distribution gracieuse des dons divins aux hommes. Le spectre de l'omnipotence est ainsi écarté. En ce qui concerne l'éducation, il n'est pas question d'imiter n'importe quoi chez le maître dont on est un disciple :

« Et comme l'abeille dans les prés verdoyants va toujours cueillant parmi les herbes, ainsi notre Courtisan doit cueillir et voler cette grâce à ceux qui lui sembleront la posséder, et prendre à chacun ce qui chez lui est le plus louable, en ne faisant pas comme un de nos amis, que vous connaissez tous, qui croyait ressembler beaucoup au roi Ferdinand le Jeune d'Aragon, et qui s'attachait à l'imiter uniquement en levant souvent la tête et en tordant un coin de sa bouche, ce qui était une habitude que le roi avait contractée à la suite d'une maladie » (LC, I, 26, p. 53-54).

La métaphore de l'abeille qui butine est d'ailleurs une illustration traditionnelle des vertus de la « bonne lecture » effectuée avec discernement. Pour certains humanistes, l'éducation est d'abord une fréquentation des autres hommes, notamment des grands hommes du passé, par le biais de la lecture. En ce sens, l'idée de « transformation » en vient à qualifier aussi la vraie culture qui repose sur la « digestion » du savoir (selon une métaphore classique que l'on rencontrera aussi chez Montaigne). L'imitation des Anciens doit aussi pour les Modernes constituer une opération réciproque et double de transformation comme l'écrit Nicolas Pasquier, fortement inspiré de Castiglione :

« puisons toutes ces belles sentences des Grecs qu'ils emprunterent des estrangers, et les rendons nostres en les transplantant chez nous : prenons le beau et le meilleur des Latins, *transformons nous en eux et eux en nous*. Et après les avoir bien digerez, convertissons les en sang et nourriture, qui ne soient autre chose que nous »¹⁵⁵[n.i.].

Se transformer en une autre chose par le biais de l'amour, mais aussi, donc, transformer l'autre en soi-même. La culture est ici une question de « transformation », et non d'identité à soi (notons l'idée de « transplantation » ou de « greffe » dans le propos de Pasquier, selon une idée d'ailleurs très classique que l'on rencontre déjà dans la littérature romaine, à propos de la culture grecque). Le rapport à l'altérité mais aussi à la transcendance apparaît comme constitutif de cette réalisation de notre humanité. Pour Ficin, par exemple, la transformation amoureuse en Dieu n'est pas une perte de soi-même pour l'homme, mais un retour de l'homme à sa forme vraie et essentielle :

¹⁵⁴Voir Paracelse, *De l'Alchimie*, trad. par Lucien Braun, Broché, Paris, 2000. L'introduction de Lucien Braun pose les bases d'une problématique de la « transformation » à la Renaissance.

¹⁵⁵Nicolas Pasquier, *Le gentilhomme*, op. cit., p. 163.

« Et quiconque ici-bas se consacrera à Dieu par amour, se retrouvera en Dieu. Car il retournera à sa propre idée, grâce à laquelle il fut créé. Et là, de nouveau, s'il lui manque quelque chose, il sera reformé et pour toujours adhèrera à son idée. L'homme véritable et l'idée d'homme sont la même chose »¹⁵⁶.

Le concept de transformation est donc très riche et complexe à la Renaissance. Pour Castiglione, l'homme cultivé est d'abord un homme aimant qui à la fois se transforme en un autre et retourne à sa propre idée.

Notons également chez Castiglione l'influence de ces motifs en ce qui concerne la conception des liens civils. La petite Cour d'Urbino est décrite comme une « chaîne » amoureuse autour de la Duchesse Elisabetta. Mais ce qui importe dans cette description pour notre sujet, c'est aussi l'association répétée entre le terme « honnêtement » et le terme « librement ». L'essentiel en effet dans cette atmosphère de « conversation civile » réside en ce souci d'unir la présence de la norme à un sentiment de plaisante liberté. L'honnêteté est cette norme particulière qui implique dans sa réalisation la mise à distance de la norme pesante et étouffante. C'est précisément le rôle de l'amour ici : donner à la norme une réalisation heureuse de spontanéité et de grâce. Pour Ficin déjà, l'amour ne peut être qu'un libre don et il ne peut être forcé (ce que Schiller réaffirmera).

Ainsi, à travers les notions d'ornement, de savoir, de grâce, de facilité et de transformation, nous avons tenté de réévaluer philosophiquement la conception du gentilhomme civil que dessine Castiglione. Cet ouvrage est à certains égards d'une grande actualité. Il nous protège contre certaines dévalorisations idéologiques de la culture, rétablit dans ses droits la grandeur de la langue et du discours éclairé, mais surtout, il montre comment le rapport aimant à l'altérité est constitutif de la culture et comment celle-ci repose sur une certaine alchimie qui se définit par sa capacité de faire apparaître des formes nouvelles et surprenantes (comme cette espèce de cavalier-Centaure évoqué par Castiglione à propos de l'art équestre, cavalier qui semble à cheval cheminer à pied).

Cependant, l'ouvrage de Castiglione souffre de certains manques et de certaines tensions internes. C'est cette incomplétude qui doit nous amener à progresser dans notre réflexion et à étudier d'autres auteurs comme Montaigne et Descartes :

1. Tout d'abord, alors que Castiglione théorise et décrit la grâce de la facilité et de la *sprezzatura* dans les exercices du corps, cette notion disparaît quand il aborde la culture de l'âme du gentilhomme dans le Livre I. Castiglione n'a pas de conception profonde de ce que Montaigne nommera le « pédantisme », l'incivilité dans la vie de l'esprit.

¹⁵⁶Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, op. cit., VI, 19, p. 202.

2. Il y a une tension incontestable entre le « délire amoureux » de Bembo à la fin du livre IV et l'univers libre de la « conversation civile ». De plus, cette idée d'une « mort amoureuse » en Dieu pourrait être soupçonnée de constituer une sorte d'affectation angélique pour le moins inconvenante et ridicule pour des êtres humains rivés à une condition charnelle. Nous verrons que Montaigne condamne justement cette volonté de certains platoniciens de se « transformer » en anges. Plus généralement, Castiglione est influencé par la théorie mirandolienne de l'homme comme un « prodige » de liberté dans la Création : cet homme « protéiforme » a un caractère « monstrueux » qui contraste avec la perspective cicéronienne de la convenance ou bonne tenue dans la dimension métaphysique de la « forme » apollinienne.

3. La tradition à la fois humaniste et platonicienne que Castiglione synthétise pour dessiner sa figure du gentilhomme idéal renvoie à une conception métaphysique du *cosmos* harmonieux et fini qui ne peut manquer d'être bouleversée par l'apparition des « Temps modernes » et le développement de la révolution scientifique. Castiglione rêve d'une forme d'aristocratie contemplative sur le modèle antique, mais l'honnête homme de l'âge classique sera une figure plus modeste, plus accessible, et peut-être aussi, comme nous le verrons, plus proche de la rationalité scientifique.

C'est pourquoi nous allons à présent étudier le thème de la civilité et de l'honnêteté chez Montaigne, car ce dernier se montre à la fois critique envers une certaine tradition humaniste, et intéressant dans la reconstruction qu'il propose de certains concepts déjà étudiés.

4. Le statut équivoque de la civilité chez Montaigne

Pour comprendre le statut de la civilité dans les *Essais* de Montaigne, il convient de distinguer ce que lui-même tend à critiquer par ce terme et le concept humaniste que nous avons étudié précédemment. Nous allons tout d'abord exposer les arguments qui tendent à montrer que Montaigne rejette le poids d'une certaine compréhension de la civilité, cérémonielle et consensuelle, puis dans un second temps, nous montrerons que sa pensée reste dans une certaine mesure fidèle à certains principes humanistes de la « civile conversation » et de la convenance du *decorum*, ou plus précisément va s'attacher à les redéfinir d'une manière très intéressante. Exposons tout d'abord les raisons qui nous incitent à séparer Montaigne de la littérature ayant pris la civilité pour objet privilégié, dans le sillage de l'œuvre cicéronienne.

1. Montaigne affiche à plusieurs reprises dans *Les Essais* son dédain pour une civilité cérémonieuse, superficielle et purement rhétorique¹⁵⁷. Il est donc évident que Montaigne ne participe nullement d'une certaine apologie consensuelle et rhétorique de la civilité. Son « stile » de converser et de commercer avec autrui se définit d'abord par son caractère particulier et privé (d'une « forme mienne »). Cette affirmation sincère de soi semble rompre pour Montaigne avec la soumission de l'individu aux normes pesantes et artificielles de la vie sociale et civile. Notons également que ce texte est extrait de l'*Essai* XL qui met radicalement à distance le modèle culturel de Cicéron, une référence cruciale, comme nous l'avons constaté, pour comprendre le concept humaniste de civilité¹⁵⁸. Mais au-delà de son cas singulier, c'est en traitant de *L'Art de conférer* que Montaigne semble tout à fait dissocier la conversation humaine qui met en exercice les âmes et un principe contraignant, esthétique et rhétorique de civilité¹⁵⁹ :

« J'aime, entre les galans hommes, qu'on s'exprime courageusement, que les mots aillent où va la pensée. Il nous faut fortifier l'ouïe et la durcir contre cette tandreur du son ceremonieux des parolles. J'ayme une société et familiarité forte et virile, une amitié qui se flatte en l'aspreté et vigueur de son commerce, comme l'amour, és morsures et esgratigneures sanglantes. / Elle n'est pas assez vigoureuse et genereuse, si elle n'est querelleuse, *si elle est civilisée et artiste*, si elle craint le heurt et a ses allures contreintes » [n.i.]¹⁶⁰.

Il semble que la « conversation civile » soit ici proprement récusée pour privilégier un régime agonistique et viril du converser. La vigueur sauvage de l'amitié et de l'amour l'emporte sur le modèle esthétique d'un *decorum* supposé civilisateur. C'est le plaisir viril du combat et de l'épreuve qui exerce l'âme humaine, bien davantage qu'une cérémonieuse et trop tendre politesse des manières.

¹⁵⁷Voir par exemple Montaigne, III, 40, 252-253 : « J'ai naturellement un stile comique et privé, mais c'est d'une forme mienne, inepte aux négociations publiques, comme en toutes façons est mon langage : trop serré, desordonné, coupé, particulier ; et ne m'entends pas en lettres ceremonieuses, qui n'ont d'autre substance que d'une belle enfilure de paroles courtoises. [...] C'est bien loin de l'usage présent : car il ne fut jamais si abjecte et servile prostitution de présentations [...] Je hay à mort de sentir au flateur : qui faict que je me jette naturellement à un parler sec, rond et cru qui tire, à qui ne me connaît d'ailleurs un peu vers le dedaigneux. J'honore le plus ceux que j'honore le moins ; et, où mon ame marche d'une grande allegresse, j'oublie les pas de la contenance. [...] A bienviennier, à prendre congé, à remercier, à saluer, à présenter mon service, et tels compliments verbeux des lois ceremonieuses de nostre civilité, je ne connais personne si sottement sterile de langage que moi ». Nos références aux *Essais* de Montaigne se rapportent à l'édition de Pierre Villey en un volume (Paris, Presses universitaires de France, 2004).

¹⁵⁸Voir le début de cet *Essai* XL : « Mais cecy surpasse toute bassesse de cœur, en personnes de tel rang, d'avoir voulu tirer quelque principale gloire du caquet et de la parlerie, jusques à y employer les lettres privées écriptes à leurs amis [...] Si les gestes de Xenophon et de César n'eussent de bien loin surpassé leur éloquence, je ne croy pas qu'ils les eussent jamais escrits » (I, 40, 249).

¹⁵⁹Nous remercions Thierry Gontier d'avoir attiré notre attention sur ce point, lors d'un colloque international organisé par Nicola Panichi et Gianni Paganini à Urbino, « La "Civil Conversazione" tra Rinascimento ed Età Moderna », 6-7 avril 2011.

¹⁶⁰Montaigne, III, 8, 924.

2. Cette prise de distance à l'égard de la conception humaniste, cicéronienne et italienne de la civilité est confirmée par la mise en question montaignienne de l'unité harmonieuse, chère à Castiglione, entre les Armes et les Lettres :

« Les exemples nous apprennent, et en cette martiale police et en toutes ses semblables, que l'étude des sciences amollit et effemine les courages, plus qu'il ne les fermit et aguerrit. Le plus fort Estat qui paroisse pour le present au monde, est celuy des Turcs : peuples egaleme[n]t duicts à l'estimation des armes et mespris des lettres. Je trouve Rome plus vaillante avant qu'elle fust sçavante. Les plus belliqueuses nations en nos jours sont les plus grossières et ignorantes. Les Scythes, les Parthes, Tamburlan nous servent à cette preuve. [...] Quand nostre Roy Charles huictième, sans tirer l'espée du fourreau, se veid maistre du Royaume de Naples et d'une bonne partie de la Toscane, les seigneurs de sa suite attribuèrent cette inespérée facilité de conquête à ce que les princes et la noblesse d'Italie s'amusoient plus à se rendre ingénieux et sçavants que vigoureux et guerriers » (I, 25, 141-142).

Le modèle aristotélien de la « douceur du lion » qui associait l'authentique courage, le sens du beau et la civilité athénienne de l'*hêmeros*, semble ici désavoué. Montaigne s'attache régulièrement à opposer la valeur humaine et morale d'une certaine « vigueur » virile (comme dans *L'Art de conférer*) au dogme traditionnel de la civilité et à la célébration humaniste des Lettres, du savoir. Nous avons d'ailleurs constaté que Castiglione déjà est parfaitement conscient de ces arguments quand il expose son dialogue.

3. Cette mise à distance de la culture humaniste italienne résonne parfois avec la conception montaignienne de la vertu morale, qui semble accorder à la dimension agonistique et « virile » de la psychologie humaine une importance remarquable :

-1. « Mais la vertu sonne je ne sais quoi de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. Celui qui, d'une douceur et facilité naturelle, mépriserait les offenses reçues, ferait chose très belle et digne de louange ; mais celui qui, piqué et outré jusqu'au vif d'une offense, s'armerait des armes de la raison contre ce furieux appétit de vengeance, et après un grand conflit s'en rendrait maître, serait sans doute beaucoup plus » (II, 11, 422). Dans le même essai, à propos du suicide de Caton, Montaigne évoque une « volupté virile » (424) : « Il me semble lire en cette action je ne sais quelle éjouissance de son âme, et une émotion de plaisir extraordinaire et *d'une volupté virile*, lorsqu'elle considérait la noblesse et hauteur de son entreprise » [n.i.].

-2. « Mais il est digne d'être considéré que nostre nation donne à la vaillance le premier degré des vertus, comme son nom montre, qui vient de valeur ; et que, à notre usage, quand nous disons un homme qui vaut beaucoup, ou un homme de bien, au stile de notre court et de nostre noblesse, ce n'est à dire autre chose qu'un vaillant homme, d'une façon pareille à la Romaine.

Car la générale appellation de vertu prend chez eux etymologie de la force. La forme propre, et seule, et essentielle, de noblesse en France, c'est la vacation militaire. Il est vraisemblable que la première vertu qui se soit fait paroistre entre les hommes et qui a donné advantage aux uns sur les autres, çà esté cette-cy, par laquelle les plus forts et courageux se sont rendus maistres des plus foibles, et ont acquis reng et reputation particuliere, d'où luy est demeuré cet honneur et dignité de langage » [n.i.] (II, 7, 384).

Ces deux extraits sont très éloquentes. Le second développe une forme de généalogie philosophique et philologique des notions de « vertu » et de « valeur » que n'aurait sans doute pas désavouée le Nietzsche de *La Généalogie de la Morale*. La vertu pour Montaigne est donc liée à l'idée de « force », une force qui se manifeste en premier lieu dans la « vaillance », dans le courage, dans la vigueur de l'âme. Dans le rapport à soi et à ses propres passions, Montaigne valorise également le « combat armé » de la raison (même si en fait, dans ce même essai, nous verrons que Montaigne ne retient pas tout à fait cette position éthique). La raison semble donc se réapproprier la « vertu des armes » associée traditionnellement à la figure du gentilhomme, au-delà de tout relativisme social. D'autre part, Montaigne relie dans le second extrait le primat de la vertu de « vaillance » à un stade de l'humanité où les plus forts et courageux dominent les plus faibles : nous sommes loin de la conception classique de l'*humanitas* et de la civilité qui tend à établir un rapport de liberté et d'amitié entre les hommes. Pour Montaigne, l'homme bon, l'homme de valeur, c'est d'abord et originellement l'homme vaillant dans son âme, l'homme fort, courageux, et dominateur, le noble romain, ce qui n'a *a priori* plus rien à voir avec l'apologie humaniste de l'homme civil et bien éduqué, l'homme de la pudeur et de la courtoisie. La réflexion de Montaigne semble pointer du doigt une tension potentiellement problématique pour la compréhension de notre humanité et de son accomplissement moral entre la civilité de l'homme et sa virilité éthique, entre l'ouverture hospitalière à l'altérité et l'affirmation de sa force face à l'obstacle qui lui résiste, entre les exigences d'une certaine douceur, humanité, harmonie, et le besoin de s'éprouver dans le danger, dans la vigueur excitée par la rencontre d'une adversité et d'une contradiction. Le *decorum* cicéronien était conçu comme une manifestation extérieure et sociale de la vertu morale : Montaigne semble briser cette unité pour privilégier la vertu comme *virtu*. Notons que cette tension doit être affranchie d'une réalité sociale et empirique toute relative pour être retravaillée philosophiquement d'un point de vue moral. La notion de « force » doit ici être spiritualisée et inscrite dans l'âme humaine :

« L'estimation et le pris d'un homme consiste au cœur et en la volonté ; c'est là où gît son vrai honneur; la vaillance, c'est la fermeté, non pas des jambes et des bras, mais du courage et de l'âme ; elle ne consiste pas en la valeur de notre cheval, ni de nos armes, mais en la nôtre ». (I, 26, 211)

C'est la force d'âme qui chez Montaigne se réapproprie la « vertu des Armes », la « vertu virile », tandis que dans *L'Art de conférer*, c'est l'esprit à la recherche de la vérité qui s'exerce et se développe dans l'épreuve de la contradiction. Les notions de « force » et de *virtu* semblent se substituer aux normes classiques de la douceur et de la convenance.

4. C'est le projet même des *Essais* de Montaigne qui peut être considéré comme potentiellement incivil, inconvenant et présomptueux, comme l'ont souligné Pierre Manent et Marie-Luce Demonet, en ce que tout simplement l'auteur entreprend de « parler de soi » et de se décrire lui-même, dans une démarche qui peut paraître fort présomptueuse :

« Il y a plusieurs années que je n'ay que moy pour visée à mes pensées, que je ne contrerolle et estudie que moy, et, si j'estudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moy, ou en moy, pour mieux dire [...] Or je me pare sans cesse, car je me descriis sans cesse. *La coustume a fait le parler de soi vicieux, et le prohibe obstineement en hayne de la ventance qui semble tousjours estre attachée aux propres tesmoignages* » [n.i.] (II,6, 378).

Descartes rencontrera un problème analogue dans la genèse du *Discours de la méthode*, comme l'a montré Marc Fumaroli¹⁶¹ (en s'appuyant très justement sur les développements précédents de Plutarque et de Castiglione), car cette manière de bien conduire son entendement est d'abord le fruit d'une démarche individuelle et naît en partie d'une réflexion sur sa pratique spontanée de recherche de la vérité. Ce problème s'approfondira au cours de l'âge classique, et concerne la question de ce que nous pourrions appeler « l'incivilité du moi », du « moi » d'abord en tant qu'objet de discours, comme si tout simplement, « dire moi était incivil ». Cette question a été parfaitement posée par Vincent Carraud, du point de vue de la proposition pascalienne selon laquelle le « moi est

¹⁶¹Voir Marc Fumaroli, « La diplomatie au service de la méthode », op. cit., p. 395 et suivantes : « Parler à la première personne, c'est en d'autres termes se louer, puisque c'est s'attribuer l'importance d'une autorité. C'est donc à la fois pécher par vanité et pécher par imprudence : la vanité irrite autrui et détruit la crédibilité du discours. [...] La vanité n'est donc pas à confondre avec la juste estime de soi, qui convient au magnanime, au *virtuoso*, qui "se sent valoir" et qui est donc en droit de "se découvrir", de "se faire valoir", de peur que la jalousie d'autrui n'abuse d'un excès de modestie et n'"enterre" son mérite, ses œuvres et la juste récompense d'honneur qui leur est due ». Marc Fumaroli se rapporte d'une manière très pertinente aux chapitre XVIII du Livre I du *Cortegiano* de Castiglione, qui aborde la même question, à savoir de déterminer quand il peut être convenable de parler de soi et d'affirmer sa valeur : « Je dis plutôt que celui qui, en se louant soi-même, ne tombe pas dans l'erreur, ni n'engendre l'ennui ou la haine de celui qui l'écoute, est un homme de grande discrétion, et que, outre les louanges qu'il s'attribue lui-même, il en mérite aussi de la part des autres, car la chose est très difficile ». (LC, I, XVIII, p. 44).

haïssable »¹⁶². On se rapportera également à un extrait révélateur de *La Logique* d'Arnauld et Nicole¹⁶³.

5. Nous savons que le pédantisme est vivement critiqué au nom de la civilité et de l'honnêteté par toute une tradition littéraire issue notamment de Castiglione et de Stefano Guazzo. Il semblerait donc que l'*Essai* I 25 que Montaigne consacre au pédantisme puisse établir une forme de continuité avec cette tradition, mais il n'en est rien, car les motivations de Montaigne n'ont rien à voir avec le souci de l'altérité en tant que telle ou de l'humanité, comme chez Guazzo par exemple :

«Nous prenons en garde les opinions et le savoir d'autrui, et puis c'est tout. Il les faut faire nostres. [...] Que nous sert-il d'avoir la panse pleine de viande, si elle ne se digere ? si elle ne se transforme en nous ? si elle ne nous augmente et fortifie ? [...] Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'autrui, que nous aneantissons nos forces. Me veus-je armer contre la crainte de la mort ? c'est aux despens de Seneca. Veus-je tirer de la consolation pour moy, ou pour un autre ? je l'emprunte de Cicero. Je l'eusse prise en moy-mesme si on m'y eust exercé. Je n'ayme point cette suffisance relative et mendrée » (I, 25, 137-138).

L'anti-pédantisme de Montaigne n'est pas justifié par le souci de la civilité mais par la recherche d'une pleine appropriation et « digestion » du savoir. C'est la servitude à l'égard d'autrui qui est rejetée et la diminution de notre force d'âme. Il n'est pas question d'une vaine affectation qui nous rendrait odieux aux yeux des autres : c'est dans le rapport à soi-même que s'évalue ici notre liberté ou notre faiblesse. Dès lors Montaigne ne préconise pas une « dissimulation » rhétorique du savoir ou de l'art, à l'instar de Castiglione ou de Guazzo¹⁶⁴, mais une véritable « transformation » en soi-même de la matière reçue. Montaigne illustrera notamment cette « science mienne » par sa réflexion en II 6 sur sa chute de cheval et sur la proximité avec la mort qu'elle suscita :

« Ce conte d'un événement si legier est assez vain, n'estoit l'instruction que j'en ay tirée pour moy : car, à la vérité, pour s'apriver à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner. Or, comme dict Pline, chacun est à soy-mesme une très-bonne discipline, pourveu qu'il ait la

¹⁶²Nous reviendrons sur cette question. Voir Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 16 et suivantes : «Commençons par examiner la formule la plus fameuse, “Le moi est haïssable”, publiée dès la première édition des *Pensées*, au chapitre XXIX, “Pensées morales”. Sur quoi porte le propos de Pascal? D'abord sur les usages mondains de “moi”, point crucial des débats contemporains autour de l'honnêteté – et plus technique qu'on ne l'imagine aujourd'hui-, inaugurés, du moins en Français, par l'ouvrage de Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour* (1630). Et dans ce cadre de l'honnêteté ou civilité, il s'agit particulièrement de *conversation* ».

¹⁶³« C'est ce qui fait voir qu'un des caractères des plus indignes d'un honnête homme, est celui que Montaigne a affecté, de n'entretenir ses Lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus et de ses vices; et qu'il ne naît que d'un défaut de jugement aussi bien que d'un violent amour de soi-même » [n.i.] (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, III, 20, Paris, GF-Flammarion, 1970, p. 330).

¹⁶⁴Il est vrai que selon nous la position de Castiglione est plus complexe, mais il n'empêche qu'un certain contraste peut être dégagé entre cet auteur et Montaigne, notamment par rapport à la dimension rhétorique de la civilité.

suffisance de s'espier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude, et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne » (II, 6, 377).

L'anti-pédantisme de Montaigne aboutit donc à la volonté de puiser en soi-même une certaine « science » et « étude » dont la nature exacte reste à préciser¹⁶⁵ («Je peins principalement mes cogitations, subject informe, qui ne peut tomber en production ouvragère » [II, 6, 379], ou encore, « Je m'estudie plus qu'autre sujet. C'est ma metaphysique, c'est ma physique » [III, 13, 1072]).

Cet anti-pédantisme montaignien influença directement Descartes, même si ce dernier va se situer sur le terrain de la science rationnelle. Dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Descartes s'est en effet « proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder » (AT X, 496) [n.i.] Montaigne a écrit : « Si les bien-nées me croient, elles se contenteront de faire valoir leurs propres et naturelles richesses » (III, 3, 822) [n.i.].

Nous retrouvons ici l'opposition montaignienne entre un savoir « d'emprunt », puisé à une source étrangère, et une « science », un ensemble de « richesses » qui sont nôtres (les « richesses » de nos âmes s'opposent directement à la « suffisance relative et mendrée » évoquée par Montaigne), ensevelies dans notre âme, et que l'on peut tirer de soi-même sans s'asservir au « secours d'autrui ». Il en allait très différemment dans la « conversation civile » de Stefano Guazzo, qui ne cessait de souligner le besoin que nous avons du « secours des autres », précisément, aussi bien pour la connaissance de la vérité que pour la connaissance de soi-même. C'est l'autre homme qui nous libérait d'une solitude vouée plus ou moins à la paresse de l'âme et à la présomption¹⁶⁶.

Ainsi, la pensée de Montaigne semble mettre radicalement à distance le principe humaniste de civilité, aussi bien en ce qui concerne le rapport à la fécondité de la conversation, que dans le

¹⁶⁵Voir Vincent Carraud, « De L'Expérience : Montaigne et la métaphysique », dans V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, P. U. F., 2004,

¹⁶⁶ Voir par exemple Stefano Guazzo, op. cit., p. 39 : «Mais sur toutes autres choses ont force de réveiller les esprits les vertueuses contentions, qui naissent entre les hommes lettrés, lesquels en disputant apprennent, et savent mieux, exposent mieux, et retiennent mieux ce qu'ils apprennent en cette manière, et tandis qu'ils disputent par vives raisons : tâchant l'un l'autre d'avoir le dessus, on vient à la parfaite connaissance des choses : et pour cette cause l'on a coutume de dire que la dispute est le crible de la vérité : et pour autant que la vérité se tire des communes intelligences, ces intelligences là ne se peuvent apprendre, sinon par la fréquentation et compagnie [...] Véritablement celui se hasarde trop, qui se fie en son propre jugement : et est le dire commun, que celui fait bien, qui bien se conseille : et pour cette cause le conseil est estimé une chose sacrée».

développement de la vertu morale et dans la relation au savoir¹⁶⁷. Une incivilité multiple semble même pouvoir être associée à la pensée et au discours de Montaigne :

1. Une « incivilité de la force » dans le cadre d'une constitution agonistique du sujet qui s'exerce et se ressaisit lui-même dans l'épreuve « vaillante » et « vigoureuse » d'une altérité et d'une résistance. Cette « force » ou *virtu* de l'âme s'exprime également dans le refus du « pédantisme » et dans la « transformation » digestive en soi-même du savoir.

2. Une « incivilité du moi » qui apparaît aussi bien dans le mode montaignien de discours que dans l'élaboration de la « science » qui est ici recherchée, contre toute forme de « pédantisme ». Il sera au demeurant nécessaire de distinguer ces deux versants de l'incivilité du moi, rhétorique et philosophique.

Cependant, certains arguments vont nous permettre de nuancer cette lecture et de dépasser le constat d'une pure « incivilité montaignienne », ce qui nous permettra également de comprendre pourquoi la pensée de Montaigne influença directement l'élaboration française et classique de « l'honnête homme », rival, à certains égards, de son ancêtre italien :

1. Il est tout à fait juste que dans *L'Art de conférer* Montaigne récuse une civilité « artiste » et contraignante pour privilégier l'exercice de l'âme et une amitié tant vigoureuse que virile. Mais en même temps, Montaigne réactive certains principes fondamentaux de la civilité comme la distinction essentielle entre « conformance » et « rejance » : « Nous fuyons à la correction; il s'y faudrait présenter et produire, *notamment quand elle vient par forme de conformance, non de rejance* » [n.i.] (III, 8, 924). Montaigne rejette une hiérarchie magistrale qui corromprait la liberté de la conversation, ce qui est tout à fait fidèle à certains développements de Della Casa ou de Guazzo : « Et, *pourveu qu'on n'y procede d'une troigne trop imperieuse et magistrale*, je preste l'espaule aux reprehensions que l'on faict en mes escrits » [n.i.] (III, 8, 924). À cet égard, la réflexion de Montaigne a bien un statut fondateur pour la culture classique de « l'honnête homme » qui tend à plier la doctrine et l'exercice de l'âme aux exigences de la « conversation civile » que sont gaieté, liberté et amitié :

« Les hommes de la société et familiarité desquels je suis en quête, sont ceux qu'on appelle honnestes et habiles hommes : l'image de ceux cy me degouste des autres. C'est, à le bien prendre, de nos formes la plus rare, et forme qui se doit principalement à la nature. La fin de ce

¹⁶⁷On pourrait citer parmi les auteurs qui ont pu influencer Montaigne en la matière *Le Philosophe de Court* (1547) de Philibert de Vienne, une satire anti-aulique reposant sur le procédé littéraire de l'ironie. Ce texte moque vigoureusement la littérature de cour incarnée d'une manière privilégiée par Castiglione, notamment du point de vue de ses références cicéroniennes. Voir Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, édition critique avec introduction, commentaires et glossaire, par P. M. Smith, Droz, 1990. Voir également P. M. Smith, « *Le Philosophe de Court* : Philibert de Vienne, Cicéron et Castiglione. Les avatars d'un idéal », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome LIV, 1992, n 2, p. 461-475.

commerce, c'est simplement la privauté, fréquentation et conférence : l'exercice des âmes, sans autre fruit. [...] Tout y est teint d'un jugement meur et constant, et meslé de bonté, de franchise, de gayeté et d'amitié. [...] S'il plaist à la doctrine de se mesler à nos devis, elle n'en sera point refusée : *non magistrale, imperieuse et importune comme de coutume, mais suffragante et docile d'elle mesme*. Qu'elle se demette à nous pour ce coup, s'il luy plaist : car, toute utile et desirable qu'elle est, *je presuppose qu'encore au besoing nous en pourrions nous bien du tout passer, et faire nostre effect sans elle*. Une âme bien née et exercée à la pratique des hommes se rend pleinement agreable d'elle mesme » [n.i.] (III, 3, 824) [n.i.].

Nous avons déjà constaté que la philosophie morale pour Montaigne pouvait être conviée, grâce à la « douceur de sa conversation », à un agréable banquet. Le rapport à la « doctrine » est teinté d'une honnête *sprezzatura*, distance et liberté qui préservent de tout pédantisme: « je presuppose qu'encore au besoing nous en pourrions nous bien du tout passer ». Dans *L'Art de conférer*, Montaigne écrit également qu'il hait « toute sorte de tyrannie, et la parlière, et l'effectuelle » (III, 8, 931). Une autre norme traditionnelle de la civilité est l'amour de la vérité qui transcende l'ardeur du combat: «Je festoye et caresse la verité en quelque main que je la trouve, et m'y rends alaigrement, et luy tends mes armes vaincues, de loing que je la vois approcher » (III, 8, 924). Montaigne critique également les moyens artificiels et pédants de régir, de contraindre le discours et la raison des hommes :

« On ne faict point tort au subject, quand on le quicte pour voir du moyen de le traicter ; *je ne dis pas moyen scholastique et artiste, je dis moyen naturel, d'un sain entendement*. [...] Ce dernier ne voit rien en la raison, mais il vous tient assiegé *sur la closture dialectique de ses clauses et sur les formules de son art*. [...] Il me semble, de cette implication et entrelasseure de langage, par où ils nous pressent, qu'il en va comme des joueurs de passe-passe : leur souplesse combat et force nos sens, mais elle n'esbranle aucunement nostre creance; hors ce bastelage, *ils ne font rien qui ne soit commun et vile* » (III, 8, 926-927) [n.i.].

Ainsi, il semblerait que Montaigne, au lieu de récuser totalement le principe humaniste de civilité, rompe avec sa dimension principalement esthétique, « artiste », pour en renouveler un noyau essentiel, en le réinscrivant dans une naturalité plus naïve et en le dépouillant d'un discours édifiant et trompeur qui opposerait frontalement en l'homme le « sauvage » et le « civilisé » (ce dont témoigne bien entendu d'une manière admirable l'Essai I 31 *Des cannibales*). Ce n'est pas sur « l'art » et sur « l'artifice », fussent-ils savamment occultés, que Montaigne fonde ce que d'autres nommeront après lui « l'honnêteté », mais sur une « bonne nature » et sur une pratique libre et aisée du commerce des hommes : «Une âme bien née et exercée à la pratique des hommes se rend pleinement agreable d'elle mesme ». Au demeurant, il convient de préciser que la critique montaignienne de la civilité artificielle ne doit pas nous inciter à donner une image trompeuse et

caricaturale de la politesse prônée par Castiglione par exemple. Chez Castiglione, la première des vertus du Courtisan est bien le courage, et il serait abusif, réducteur, comme nous avons tenté de le démontrer, de faire du *Cortegiano* un instrument d'aveulissement et d'affaiblissement moral de l'homme¹⁶⁸. Rappelons également que pour Cicéron, « l'action virile d'une grande âme » est précisément un exemple de « convenance ».

En fait, nous ne devons pas oublier que dans le ton polémique de Montaigne s'exprime aussi une rivalité historique entre la France et l'Italie de la Renaissance, une rivalité qui manifeste le besoin de se réapproprier un certain héritage. De fait, Montaigne marque une incontestable rupture entre ce que sera un certain visage de l'honnête homme français de l'âge classique et le gentilhomme italien de la Renaissance. Une différence remarquable concerne la notion de « naturel » : les français n'ont pas la même sensibilité « artiste » que l'italien Castiglione, pour lequel « l'artifice » et même la *dissimulazione* sont très souvent de bonnes choses pourvu que cela contribue à un beau tableau. Le « naturel » de l'âge classique français est souvent perçu comme « authentiquement » naturel bien que pourtant il constitue aussi l'intériorisation de normes très précises et un sommet de la culture.

C'est pourquoi le rapport complexe de Montaigne à l'égard de la civilité humaniste nous semble en fait confirmer une des idées centrales de ce travail, à savoir qu'il y a une « civilité de la force » : l'affirmation de soi telle que Montaigne la conçoit, à travers l'épreuve morale, le développement de la *virtu*, ou la mise en exercice de l'esprit, n'est pas du tout en tant que telle une négation de la civilité humaine. Bien au contraire, les êtres les plus incivils dans le contexte de la conversation sont les pédants au « mauvais naturel », qui font un mauvais usage de la science, dépourvu de noblesse (Montaigne évoque souvent un usage vil et bas moralement du savoir¹⁶⁹, ce qui implique une distinction éthique des âmes), et surtout qui vivent dans une forme de servitude inconvenante à l'égard des autres, de leur savoir et autorité. Il y a pour Montaigne dans le pédantisme une forme de servilité repoussante qui nous reconduit aux origines profondes de la

¹⁶⁸Marc Fumaroli a montré que Montaigne n'était pas si éloigné de Castiglione qu'on pourrait le supposer en se fiant à une première impression : « Avec plus de discrétion chez Castiglione, l'un et l'autre se montrent attentifs à créer, entre gens d'esprit, les conditions d'un dialogue à la fois civilisé et libre, à la fois respectueux de l'autre et soucieux de franchise. C'est que Castiglione, mieux que Muret et surtout mieux que les cicéroniens selon Paolo Cortesi, est attentif à la leçon complète de Cicéron : pour lui, même restreint à un petit cercle d'élus, la parole s'enracine dans la totalité d'un sujet à la fois « bien né » et « bien nourri », dont l'expérience des affaires et l'existence cosmopolite ont mûri le jugement et le goût. Le cicéronianisme de Castiglione est donc loin de se renfermer dans une invention convenue ou dans une élocution visant à l'effet. Comme l'anti-cicéronianisme de Montaigne est avant tout polémique et ne s'en prend qu'au Cicéron appauvri de son temps, du *Courtisan* aux *Essais*, la « rencontre » n'est pas impossible. Elle se produira chez le chevalier de Méré, et, déjà, chez le Sévère de Corneille » (« Les Essais de Montaigne : l'éloquence du for intérieur, dans *La Diplomatie de l'esprit*, op. cit., p. 135).

¹⁶⁹Voir I, 26, 149: « À la vérité, elle [la science] n'a point son vrai usage en mains viles et basses ». Voir également I, 25, 141 : « Les boiteux sont mal propres aux exercices du corps ; et aux exercices de l'esprit les âmes boiteuses ; les bastardes et vulgaires sont indignes de la philosophie ».

convenance. L'être « noble », l'homme « libre », est au contraire celui qui à la fois cultive une véritable affirmation de soi, notamment dans le rapport au savoir, en le digérant, en se l'appropriant, et qui s'ouvre dans un même mouvement à la rencontre de l'altérité, de la contradiction, dans la mesure où cette affirmation de soi n'a rien d'une célébration pédante et présomptueuse de soi. Précisons toutefois que l'idée « d'une affirmation de soi » doit être nuancée par une pensée qui insiste souvent sur la dissemblance à l'égard de soi-même et la multiplicité de la personne humaine: « Mon imagination se contredit elle mesme si souvent et condamne, que ce m'est tout un qu'un autre le face : veu principalement que je ne donne à sa reprehension que l'autorité que je veux » (III, 8, 925). Cette phrase nous semble révélatrice : d'un côté, il y a chez Montaigne une distance à l'égard de soi qui empêche son esprit de se figer dans une identité monolithique agressive, cette distance fondant l'ouverture à l'altérité, et de l'autre, Montaigne se refuse à soumettre sa liberté, il donne à l'autre son autorité : l'ouverture à l'autre n'est jamais un renoncement à sa propre liberté et affirmation (« je veux »).

2. Eu égard à l'incivilité du parler de soi, Montaigne oppose son mode de discours à la présomption pédante, et s'inscrit dans la tradition incarnée par Socrate, une tradition qui constituera une référence incontournable pour la culture classique de l'honnête homme et de la civilité, comme l'a notamment souligné Emmanuel Bury¹⁷⁰ :

A. « Dequoy traite Socrates plus largement que de soy ? A quoy achemine il plus souvent les propos de ses disciples, qu'à parler d'eux, non pas de la leçon de leur livre, mais de l'estre et branle de leur ame ? [...] Par ce que Socrates avoit seul mordu certes au precepte de son Dieu, de se connoistre, et par cette estude estoit arrivé à se mespriser, il fut estimé seul digne du surnom de Sage. Qui se connoistra ainsi, qu'il se donne hardiment à connoistre par sa bouche » (II, 6, 378-380).

B. « L'avertissement à chacun de se connaître doit être d'un important effet, puisque ce Dieu de science et de lumière le fit planter au front de son temple, comme comprenant tout ce qu'il avait à nous conseiller. [...] Moi qui ne fais autre profession [de se connaître soi-même sur un mode socratique], y trouve une profondeur et variété si infinie, que mon apprentissage n'a d'autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre. A ma faiblesse si souvent reconnue je dois l'inclination *que j'ai à la modestie, à l'obéissance des créances qui me sont prescrites, à une constante froideur et modération d'opinions, et la haine de cette arrogance importune et querelleuse, se croyant et fiant toute à soi, ennemie capitale de discipline et de vérité. Oyez les régents [ceux qui font les régents] : les premières sottises qu'ils mettent en avant, c'est au style qu'on établit les religions et les lois*» [n.i.] (III, 13, 1075).

¹⁷⁰Voir Emmanuel Bury, « Le sourire de Socrate ou peut-on être à la fois philosophe et honnête homme ? », dans *Le loisir lettré à l'âge classique*, op. cit., p. 197-212, et « L'honnête homme et le philosophe : l'école de Socrate » dans *Littérature et politesse*, op.cit, p. 170-175.

Montaigne souligne donc que son projet de se connaître lui-même selon la tradition socratique exclut toute vaine présomption et va tout à fait dans le sens de l'honnêteté civile qui récuse « l'arrogance importune et querelleuse » et privilégie l'amour de la vérité. Montaigne critique le pédantisme de ceux qui « veulent faire les régents », et qui adoptent dans leur discours le style abusivement prescriptif des « lois » et des « religions » : cette passion de la « réjance » est évidemment une marque fondamentale d'incivilité au sens classique, mais il ne s'agit pas seulement, de rhétorique du discours, il s'agit d'un vice plus profond qui découle d'une mauvaise connaissance de soi et de la « variété » qui constitue le monde.

Charron¹⁷¹ utilisera également dans le même ordre d'idées l'expression intéressante de « syndic » :

« Le méditer et entretenir ses pensées est chose sur toutes *facile, ordinaire, naturelle, la pâture, l'entretien, la vie de l'esprit, cujus vivere est cogitare*. Or, par où commencera, et puis continuera-t-il à méditer, à s'entretenir *plus justement et naturellement* que par soi-même ? A a-t-il quelque chose qui lui touche de plus près ? Certes, aller ailleurs et s'oublier est chose *dénaturée* et très injuste. *C'est à chacun sa vraie et principale vacation que se penser et bien tenir à soi*. [...] Et toi, homme, qui veux embrasser l'univers, tout connaître, contreroller et juger, ne te connais et ni études : et *ainsi en voulant faire l'habile et le scindic de nature*, tu demeures le seul sot au monde »¹⁷²[n.i.].

S'il est vrai que l'homme passe son temps à s'oublier lui-même, à se détourner de la connaissance et étude de soi, Charron n'en considère pas moins que ce retour à soi est en fait le véritable « naturel » de l'esprit. Se connaître soi-même pour Charron, c'est « faire bien l'homme », c'est accomplir une « vraie et principale vacation » (c'est donc un « office » de l'homme dans le monde, au sens de Cicéron, ce n'est pas simplement un retour en soi, c'est ce que la scène de la Création attend de l'homme comme tel). La méditation n'est pas perçue par Charron ici comme un simple retour réflexif sur soi-même, mais comme un « office », une « vacation », qui accompagne notre titre « d'homme » dans le monde. On remarquera également ce souci d'inscrire le « méditer » dans le registre du « facile », du « naturel », et de « l'ordinaire » : nous y reconnaissons le goût de « l'homme libre » antique pour la tranquillité du loisir méditatif. Il suffit d'ouvrir les « exercices spirituels » d'Ignace de Loyola pour voir un tout autre concept du « méditer », laborieux et mortifiant. Soulignons également cette expression éloquente qui va tout à fait dans le sens de nos analyses précédentes : « faire l'habile et le syndic ». À la grâce naturelle de l'entretien de soi-même s'oppose l'affectation présomptueuse de celui qui veut « faire l'habile et le syndic ». Un « syndic »

¹⁷¹ Dans les limites du présent travail, nous effectuons ce rapprochement sans suggérer que la pensée de Charron n'aurait pas d'originalité par rapport à Montaigne.

¹⁷²Ibid., p. 44-45.

est dans l'Ancien Régime une personne qui représente une communauté et qui est chargée de défendre ses intérêts, mais c'est aussi une fonction importante dans la Faculté de Théologie, qui peut avoir un caractère de « censeur » à l'époque de Charron. On ne saurait mettre plus clairement en avant l'inconvenance de la position humaine du « syndic » et du « censeur » dans le champ de la connaissance et du rapport au monde (l'homme considérant la nature comme son domaine et sa paroisse), inconvenance ridicule à laquelle s'oppose la vraie « vacation de l'homme » qui réside d'abord dans la connaissance de soi-même. Charron annonce ici clairement une caractéristique majeure de la « civilité cartésienne », à savoir la mise à distance d'une violence et d'une arrogance théologiques ou religieuses.

Pour Montaigne, la présomption découle en partie d'un rapport superficiel à soi-même, alors que sa propre attitude philosophique consiste à rechercher son « essence », à se connaître lui-même en deçà de l'extériorité immédiatement offerte aux regards et des chimères de l'imagination (qui nourrissent la vanité de l'homme):

«Ce ne sont mes gestes que j'escris, c'est moy, c'est mon essence. [...] *De s'amuser à soy, il leur semble que c'est se plaire en soy* ; de se hanter et pratiquer, que c'est se trop cherir. Mais cet excès naist seulement en ceux qui ne se tastent que superficiellement ; qui se voyent apres leurs affaires ; qui appellent resverie et oysiveté s'entretenir de soy ; et s'estoffer et bastir, faire des chasteaux en Espagne : *s'estimant chose tierce et estrangere à eux mesmes*» [n.i.] (II, 6, 378-379).

On soulignera la différence entre le « s'amuser à soi », qui exprime la distance, la légèreté désinvolte et libre du loisir, et le « se plaire en soi ». C'est « l'étrangeté à soi-même » qui engendre la présomption, non la « connaissance » philosophique et socratique de soi-même. Cependant, « l'essence » en question n'offre pas au regard de la pensée une identité substantielle et permanente, il s'agit d'un perpétuel mouvement qui récuse la forme et stabilité de l'être¹⁷³.

3. Nous allons à présent montrer que Montaigne a une manière très intéressante de redéfinir l'éthique de la convenance que nous avons déjà étudiée :

«*Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment*, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage c'est mépriser son être » (III, 13, 1110) [n.i.].

¹⁷³ « Les autres forment l'homme ; je le recite et en représente un particulier bien mal formé, [...] Le monde n'est qu'une branloire perenne. [...] La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. [...] C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginationes irresolues et, quand il y eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considérations » (III, 2, 805).

Il convient de préciser que cette phrase s'inscrit dans un éloge de la « mesure » et des « choses moyennes », de la douce et humaine tempérance (« L'intempérance est peste de la volupté, et la tempérance n'est pas son fléau : c'est son assaisonnement », 1110). L'idée de « faire bien l'homme et dûment » semble tout à fait résonner avec la thématique cicéronienne de la convenance¹⁷⁴. Montaigne incontestablement adhère parfois à ce principe moral de la « convenance » qu'il se réapproprie, notamment à propos de Caton, un exemple également utilisé par Cicéron dans *Le Traité des devoirs* dans la même optique: « La philosophie m'a fait plaisir de juger qu'une si belle action [il s'agit de son suicide] eût été *indécemment* logée en toute autre vie qu'en celle de Caton, et qu'à la sienne seule il appartenait de finir ainsi » [n.i.] (II, 11, 425). Dans ce cas, l'éthique de la convenance rompt avec une morale fondée sur l'impersonnalité du devoir, elle prend en compte la distinction entre les caractères et les choix de vie des individus. On ne va pas exiger la même chose d'un Caton que d'un jeune homme qui a toujours vécu dans le giron familial et le plus grand confort. Les hommes ont aussi des devoirs en fonction de la cohérence de leur propre existence : ils se doivent des choses à « eux-mêmes ». Le sens commun exprime cette moralité quand nous disons par exemple : « cela est indigne de toi ».

Le terme de « sauvage » accentue encore cette parenté en s'opposant à la traditionnelle *humanitas* de l'homme. Il s'agit bien de vivre « comme un homme », de « faire l'homme comme il se doit », et de vivre « à la manière d'un homme ». Mais Montaigne conçoit-il cette « manière humaine de vivre » comme Cicéron ou Platon ? De fait, la convenance et l'honnêteté n'ont plus ici tout à fait le même contenu. Cicéron évoquait des normes intellectuelles, esthétiques et morales « d'ordre », de « constance », de « cohérence », de « stabilité », dont certaines ont disparu chez Montaigne (il faudra nuancer cette analyse, dans la mesure où Montaigne se réfère toujours aux idées de « mesure » et « d'ordre »). Chez Platon, nous avons vu que la constance métaphysique de l'être immuable constituait à certains égards le fondement de la beauté et de la convenance. Chez Castiglione également, la grâce de la facilité est à certains égards une réaffirmation de l'individu dans l'être. Il en va de même de la grâce au sens néoplatonicien: elle vise à manifester dans le flux du devenir un principe éternel et immuable. C'est tout l'inverse chez Montaigne : la manière de vivre digne d'un homme récuse par principe l'inconvenance néoplatonicienne qui consiste à tendre vers une transformation dans une condition divine et transcendante par rapport au devenir (« Ils [les platoniciens] veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie : au lieu de se transformer en anges [transformation explicitement décrite chez Pic de la Mirandole ou chez

¹⁷⁴Marc Fumaroli a également montré que Montaigne développait une « éthique des rôles » tout à fait analogue à celle que nous avons rencontrée en étudiant Cicéron : « L'exercice du stoïcisme ou la métaphore du monde comme théâtre et du sage comme acteur de rôles auxquels il se prête, mais ne se donne pas, n'a fait que renforcer ce don naturel de Montaigne, cette générosité identificatrice et ouverte à la diversité du monde. [...] De spectateur de comédies dans son enfance, de comédien dans son adolescence, de disciple du stoïcisme romain dans son âge adulte, Montaigne, acquis au scepticisme, reste fidèle au jeu des rôles » (Op. cit., p. 152).

Castiglione], ils se transforment en bestes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent », III, 13, 1115). Il s'agit bien au contraire ici d'affirmer la mobilité temporelle de notre vie, son irrégularité, sa « variété », et par conséquent, notre étrangeté à l'être comme permanence élatique du Même :

« Mais quoi, nous sommes par tout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'aime à bruire, à s'agiter, et *se contente en ses propres offices*, sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes » (I, 13, 1106-1007) [n.i.]. Remarquons que Montaigne utilise bien le terme « d'offices ».

Il est ensuite question de vivre notre vie comme une âme irréductiblement unie à un corps, et d'apprendre à « jouir de cette vie » selon le « bien-vivre ». Montaigne dissocie ainsi la convenance du vivre proprement humain, du vivre « en homme », de la tension vers l'être immuable et vers une forme immatérielle qui caractérisait la tradition néoplatonicienne, il pose comme une « démesure » ce qui constituait pour Platon une paradoxale et problématique « mesure », restaurant dans sa dignité la part divine de notre âme. C'est pourquoi Montaigne défend également un idéal d'honnêteté plus proche de Socrate que du Philosophe-Roi de Platon ou du Sage-Prophète de Pic de la Mirandole. Nous connaissons la célèbre pensée de Pascal selon laquelle « l'homme n'est ni ange, ni bête ». Cette pensée est une application très claire du principe moral de convenance. « Faire l'ange » est un exemple particulièrement significatif d'affectation inhumaine, qui humilie notre nature et nous couvre de ridicule. La dignité de l'homme ne repose pas seulement sur sa raison, mais concerne aussi sa nature charnelle, passionnelle et sensible. C'est aussi pour cette raison que Montaigne, comme Descartes, est très sensible à la « convenance » qui doit régir la distinction entre le discours philosophique qui est le sien et le discours théologique :

« Que les raisons divines se considèrent plus vénérablement et révéramment seules et en leur stile, qu'appariées aux discours humains ; Qu'il se voit plus souvent cette faute que les Théologiens escrivent trop humainement, que cette'autre que les humanistes escrivent trop peu théologalement [...] Je propose *les fantaisies humaines et miennes*, simplement comme humaines fantaisies, et séparément considérées, non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste, incapables de doute et d'altercation [...] *d'une manière laïque, non cléricale, mais très religieuse toujours* » (*Essais*, I, LVI, p. 323) [n.i.].

La métaphysique montaignienne de la variété et de l'instabilité héraclitéenne¹⁷⁵ est irréductible aux normes platoniciennes d'harmonie et de constance qui influençaient au plus haut point la conception humaniste de la convenance et de la grâce. À cet égard, c'est un fait que la pensée de Montaigne n'est plus soumise au cadre de la civilité traditionnelle, elle marque dans notre travail une véritable rupture historique, inaugurale, sans que cela implique qu'il faille ignorer les relations subtiles qui unissent Montaigne à Castiglione ou à Stefano Guazzo. Il y a toute une tradition d'origine platonicienne qui recherche dans la grâce une manifestation sensible et esthétique du principe d'organisation du monde. C'est le cas chez Ficin, par exemple : la « métaphysique de la facilité » que nous avons étudiée fonde une beauté gracieuse de la Création et du gouvernement divin. Pourquoi le *cosmos* est-il beau pour Ficin ? Parce que le gouvernement du monde par Dieu ne « pèse » pas sur le monde, le mouvement des corps conforme à la finalité du convenable semble tout naturel, spontané et même « aimant ». Dieu agit de l'intérieur sur le monde. Le soleil éclaire le monde avec la plus grande facilité, il n'obéit à aucune contrainte, et en même temps, se conforme librement à l'harmonieuse finalité du Tout. Le monde de Castiglione est une véritable « machine » dotée de la plus grande connexion interne (dont Dieu est l'artisan), mais en même temps, la grâce y ajoute la gratuité du plaisir esthétique, le « jeu » libre des formes et du beau (cette liberté suppose une « connexion » interne et comme « amoureuse » entre les êtres qui exclut que cette machine soit un « mécanisme » au sens de l'âge classique).

La « variété » montaignienne est bien différente : elle n'est plus redevable en tant que telle à la convenance comme accord harmonieux des parties d'un Tout. Cependant, il ne s'agit pas pour Montaigne de récuser les normes humanistes que nous avons étudiées, mais de les redéfinir sur de nouvelles bases. Considérons ce passage très significatif des *Essais* où intervient la notion de grâce, mais d'une façon très différente que dans la tradition platonicienne ou même cicéronienne qui nous a occupés précédemment :

« Si elle [l'âme] ne va *gaiement et librement*, elle ne va rien qui vaille. Nous disons d'aucuns ouvrages qu'ils puent l'huile et la lampe, pour certaine âpreté et rudesse que le travail imprime en ceux où il a grande part. Mais, outre cela, la sollicitude de bien faire, et cette contention de l'âme trop bandée et trop tendue à son entreprise, la met au rouet, la rompt et l'empêche, [...]

¹⁷⁵Le « scepticisme héraclitéen » de Montaigne est particulièrement visible dans cet extrait de *L'Apologie de Raymond Sebon* : « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle » (II, 12, 601). Ce texte de Montaigne est également très moderne en ce qu'il annonce par sa critique des « espèces scolastiques » certains arguments de Berkeley relatifs au « réalisme représentatif » : « Nostre fantaisie ne s'applique pas aux choses estrangeres, ainsi elle est conceue par l'entremise des sens ; et les sens ne comprennent pas le subject estrange, ains seulement leurs propres passions [...] Et de dire que les passions des sens rapportent à l'ame la qualité des subjects estrangers par ressemblance, comment se peut l'ame et l'entendement assurer de cette ressemblance, n'ayant de soy nul commerce avec les subjects estrangers ? Tout ainsi comme, qui ne cognoit pas Socrates, voyant son pourtraict, ne peut dire qu'il luy ressemble » (II, 12, 601).

elle veut être réveillée par les occasions étrangères, présentes et fortuites. Si elle va toute seule, elle ne fait que traîner et languir. *L'agitation est sa vie et sa grâce* » [n.i.] (I, 10, 40).

Ce passage nous semble très significatif : il est tout d'abord évident que Montaigne à certains égards se montre fidèle à l'éthique humaniste de la *sprezzatura* qui récusait cet excès de « tension » et de « rudesse » dans l'effort de l'âme (nous reviendrons sur cette question). Mais la fin de ce passage nous offre clairement la rupture qu'institue ici la pensée montaignienne : « l'agitation est sa vie et sa grâce ». Or, il est clair que jamais des auteurs comme Ficin, Castiglione, ou Cicéron avant eux, n'auraient défini la « grâce » par l'agitation, un mouvement qui se définit par son irrégularité et son absence d'harmonie. De plus, la sollicitation diverse des occasions étrangères introduit une dimension d'extériorité empirique qui semblait exclue par le modèle « organiciste » qu'utilisait Cicéron pour décrire le *decorum*. D'un côté, donc, Montaigne se montre fidèle à certains aspects de la civilité humaniste, mais en même temps, il la définit d'une manière complètement différente, en s'appuyant sur une réalité héraclitéenne travaillée par une extériorité empirique, et non sur les normes d'origine platonicienne qui gouvernaient traditionnellement la conception de la grâce. D'une certaine façon, Montaigne n'a pas oublié la norme humaniste de la grâce, mais il a rompu avec l'arrière-plan métaphysique qui la fondait, et avec l'exaltation de l'art rhétorique qui lui donnait sens.

Chez Montaigne, la grâce ne sert plus à justifier par la douceur une hiérarchie métaphysique ou politique, comme chez Castiglione par exemple, elle accomplit la liberté dynamique d'un mouvement ponctué de « hasards » et « d'occasions fortuites ». En ce sens, Montaigne annonce clairement la conception bergsonienne de la grâce, en tant que celle-ci se définit davantage par l'irréductibilité métaphysique du mouvement vivant et libre à toute immobilité que par la volonté d'harmonie qui guidera encore un auteur comme Schiller. Nous sommes passés, dans une certaine mesure, de la « grâce-harmonie » à la « grâce-mouvement ». On remarquera également que l'âme montaignienne n'a pas du tout ici la figure d'un sujet isolé et abstrait de toute extériorité, symbole d'une indépendance absolue, elle est sans cesse « sollicitée », « échauffée », et « réveillée » par les occasions étrangères, dans leur multiplicité fortuite, dont la « conversation » bien entendu fait partie (« L'occasion, la compagnie, le branle mesme de ma voix, tire plus de mon esprit, que je n'y trouve lors que je le sonde et emploie à part moi », I, 10, 40). Notons cette phrase de Montaigne qui semble un écho à la pensée de Guazzo : « Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous » (I, 26, 157).

Relativement au refus d'un certain idéalisme qui méconnaît l'inscription de notre vie dans le devenir et l'irréductibilité de la « variété » qui affecte le monde, Montaigne n'est d'ailleurs pas sans parenté avec Castiglione. Castiglione déjà l'avait parfaitement illustré à propos de la

question de la langue qui anime une partie du Livre I du *Cortegiano*. Cette question est absolument décisive à l'époque où fut écrit le *Cortegiano*, et elle est débattue par Federico Fregoso et le Comte Ludovico dans le premier Livre (chap. XXIX-XXXVIII). Nous pensons que ce débat peut éclairer la pensée de Montaigne. D'un point de vue théorique, comme le souligne à nouveau la Dédicace à Don Michel de Silva, Castiglione s'oppose au culte bembiste de la langue toscane, et défend une langue plus libre, plus fidèle à « l'instinct naturel » et qui sait s'ouvrir à la variété des usages. L'invocation autoritaire du modèle toscan (qui historiquement l'emporta) ressemble pour Castiglione à une forme de sacralisation pédante du lexique, qui ignore le fait que la langue a d'abord pour fonction d'incarner une pensée claire, belle et ingénieuse :

-« Et puisque vous dites que les mots anciens, par la seule splendeur de leur ancienneté (littéralement, antiquité), ornent tellement chaque sujet aussi bas soit-il, qu'ils peuvent le rendre digne des plus grands éloges, je dirai, moi, que je ne fais pas cas des mots anciens, et même des mots qui sont bons en eux-mêmes, au point d'estimer qu'ils doivent être appréciés raisonnablement sans le suc des belles pensées. Car séparer les pensées des mots est séparer l'âme du corps »¹⁷⁶.

-« Mais aujourd'hui il y a certains scrupuleux, qui, faisant en quelque sorte de leur langue toscane une religion aux mystères ineffables, épouvantent ceux qui les écoutent de manière qu'ils amènent même beaucoup d'homme nobles à une si grande timidité qu'ils n'osent pas ouvrir la bouche et confessent ne pas savoir parler dans la langue qu'ils ont apprise dès leur berceau »¹⁷⁷.

Alors que les pédants qui défendent la suprématie du toscan, langue de Dante et de Boccace, procèdent à une véritable intimidation aux accents quasi religieux (les *misterii ineffabili* qualifient ironiquement une langue qui devrait avoir pour but premier l'expression de l'âme humaine), Castiglione ne cesse d'insister, par la voix du Comte Ludovico, sur l'homme pensant, parlant, et sur la manière dont son être éclaire l'essence même de la langue : l'union de l'âme et du corps est ainsi évoquée, pour souligner l'inséparabilité de la pensée et du mot. Cette inscription humaniste de la langue, opposée à un culte intimidant et idéalisant du langage, est également visible dans ce rapport établi par Castiglione entre l'évolution des mots, la temporalité qui emporte la nature, et la pensée que « nous sommes mortels » :

« Mais parmi les mots certains restent bons quelque temps, et puis vieillissent et perdent leur grâce ; d'autres prennent de la force et deviennent appréciés, car, de même que les saisons de l'année dépouillent la terre de ses fleurs et de ses fruits, et puis de nouveau la revêtent d'autres,

¹⁷⁶LC, I, XXXIII, p. 73.

¹⁷⁷LC I, XXXVII, p. 83.

[...] jusqu'à ce qu'étant peu à peu rongés par la morsure envieuse du temps, ils finissent eux aussi par mourir, parce que, finalement, nous-mêmes et tout ce qui nous appartient, nous sommes mortels »¹⁷⁸.

On soulignera la fin de ce passage : *e noi ed ogni nostra cosa è mortale*. La temporalité et les métamorphoses qui emportent les usages linguistiques trouvent finalement leur principe dans la mortalité de l'homme, qui n'est pas évoquée ici comme la promesse d'un au-delà, d'une rédemption, ou d'une « mort amoureuse », à l'instar de l'union avec Dieu qui sera dépeinte à la fin du Livre IV par Bembo, mais comme un fait indépassable de notre condition. On comprend mieux dès lors pourquoi cette inscription humaine de la langue, dépositaire de la pensée et du sens, s'oppose pour Castiglione au culte d'un modèle idéalisé et comme arraché au temps dans sa déshumanisation pédante. Plus généralement, la sensibilité métaphysique de Castiglione se singularise par ce souci de la fuite du temps et de la variété qui affecte les choses humaines, une sensibilité qui s'accompagne d'une méfiance critique envers les idéalizations nostalgiques qui voudraient nier les principes de notre condition : le commencement du Livre II, consacré aux illusions de la vieillesse calomnieuse à l'égard du présent, constitue une critique fondamentale des idéalizations nostalgiques et de leur emprise sur l'esprit. Il y a bien entendu l'idéalisation du passé liée à notre impuissance présente, mais aussi, sans doute plus profondément, l'idéalisation qui naît du refus d'affirmer les métamorphoses du devenir et d'accepter la mortalité qui nous définit, ainsi que les « choses qui nous appartiennent ». Nous préférons calomnier le monde qu'accepter notre propre mortalité.

Une autre idée relie ici Castiglione et Montaigne. Au commencement du Livre II du *Cortegiano*, Castiglione critique les idéalizations nostalgiques du passé qui visent à exalter un monde illusoirement dépourvu de contrariété et de maux, idéalizations liées d'ailleurs à un vieillissement mental et physiologique :

«Mais il me semble qu'ils discernent mal la cause de cette différence, et qu'ils sont sots en ce qu'ils voudraient qu'il n'y eût que du bien dans ce monde, sans aucun mal, ce qui est impossible. Car le mal étant contraire au bien, et le bien au mal, il est quasi nécessaire que par l'opposition et par un certain contrepois l'un soutienne et fortifie l'autre, et lorsque l'un diminue ou croît, l'autre diminue ou croît pareillement, puisque aucun contraire n'est sans l'autre son contraire »¹⁷⁹.

C'est une illusion analogue que condamne Montaigne à la fin des *Essais* :

¹⁷⁸LC I, XXXVI, p. 79.

¹⁷⁹LC II, II, p. 108-109.

« Nostre vie est composée, comme l'armonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, douz et aspres, aigus et plats, mols et graves. Le musicien qui n'en aimerait que les uns, que voudrait-il dire ? Il faut qu'il s'en sçache servir en commun et les mesler. Et nous aussi les biens et les maux, qui sont consubstantiels à nostre vie » (III, XIII, 1089-1090).

Comme Castiglione, Montaigne récuse une certaine forme de condamnation idéaliste du monde et de la vie humaine, condamnation que le *Cortegiano* relie généalogiquement à un certain dépérissement physiologique. Ainsi, il apparaît que le « pédantisme » n'est pas seulement un vice rhétorique ou littéraire, il marque un oubli et une méconnaissance de notre condition humaine, méconnaissance qui nous affecte d'une sorte de « ridicule » existentiel. La « grâce » civile est au contraire la marque d'une existence authentiquement inscrite dans le devenir, alors que pour Platon, l'*euskhèmosunè* privilégiait l'affirmation de l'individu dans la stabilité de l'être et la recherche d'une forme qui le dessine parfaitement dans sa belle apparence.

4. Montaigne est également à de nombreux égards un héritier de la *sprezzatura* chère à Castiglione. Ainsi, il y a une étrange forme d'insouciance dans le rapport à soi montaignien: « en l'instant que je m'amuse à lui ». C'est à plusieurs reprises que Montaigne décrit le rapport à soi comme un « amusement » et cette tonalité de la réflexion est très importante, elle exclut d'autres manières plus pesantes d'effectuer ce retour à soi. « L'instant », le « fortuit », et le « non-prémédité » semblent faire partie intégrante d'une attitude philosophique originale, tout en évoquant des caractéristiques centrales de la *sprezzatura* de Castiglione: « Nouvelle figure : un philosophe impremedité et fortuite » (II, 12, 546). À propos de Montaigne, Jocelyn Benoist a écrit : « Une telle métaphysique empiriste conduit à une éthique du relâchement qui contraste avec toute la rhétorique de la tension qui traverse l'épopée du Soi de la pensée occidentale »¹⁸⁰. Nous souscrivons tout à fait à cette idée, et nous aimerions la préciser en comparant la pensée de Montaigne avec l'éthique de la *sprezzatura* chère à Castiglione. Donnons tout d'abord quelques extraits des *Essais* qui mettent en évidence la manière dont Montaigne s'est réapproprié cette éthique du gentilhomme qui tend à récuser une figure « guindée et tendue » de la subjectivité, comme l'extrait de I, 10 en témoignait déjà fortement :

« J'ai volontiers imité cette débauche qui se voit en notre jeunesse, au port de leurs vêtements : un manteau en écharpe, la cape sur une épaule, un bas mal tendu, qui représente une fierté dédaigneuse de ces parements étrangers, et nonchalante de l'art. Toute affectation, nommément en la gaieté et liberté françoise, est mésavenante au courtisan » [n.i.] (I, 26, 172).

¹⁸⁰Jocelyn Benoist, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendante ? », dans *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit., p. 227.

Cet extrait confirme que Montaigne a lu le *Cortegiano* et souscrit à son refus de l'affectation tout en l'associant à la valeur de liberté et au motif éthique de la « gaieté », de la « bonne humeur ». Notons cette reprise par rapport à I, 10, de la « liberté » et «gaieté » comme normes d'un bon rapport non seulement à soi-même, mais aussi au sujet qu'il faut entreprendre de « juger » :

« Je ne fais rien sans gaieté ; et la continuation et la contention trop ferme éblouit mon jugement, l'attriste et le lasse. Ma vue s'y confond et s'y dissipe. Il faut que je le retire et que je l'y remette à secousses : tout ainsi que, pour juger du lustre de l'écarlate, on nous ordonne de passer les yeux par-dessus, en la parcourant à diverses vues, soudaines, reprises, et réitérées » (II, 10, 409).

Comme en I, 10, le refus d'une contention trop violente et d'une contrainte abusive devient un principe dans la conduite de l'âme et dans l'art du jugement, il ne s'agit plus d'une simple rhétorique. La « gaieté » et le mouvement irrégulier des « secousses » deviennent en quelque sorte une condition *a priori* pour le bon exercice du jugement. L'âme ne doit pas être tristement accablée et violentée quand elle entreprend de juger d'une chose. La « diversité » est une norme directrice du jugement et de l'appréciation des choses, et pas seulement une réalité métaphysique.

Cette éthique de la facilité et de la *sprezzatura* imprègne la conception montaignienne de la moralité et de la vertu :

« L'âme qui loge la philosophie, doit par sa santé rendre sain encore le corps. [...] C'est « Barroco » et « Baralipon » qui rendent leurs suppôts ainsi crotés et enfumés, ce n'est pas elle : ils ne la connaissent que par ouï-dire. [...] Elle a pour son but la vertu, qui n'est pas, comme dit l'école, plantée à la tête d'un mont coupé, raboteux, et inaccessible. Ceux qui l'ont approchée, la tiennent, au rebours, logée dans une belle plaine fertile et fleurissante, d'où elle voit bien sous soi toutes choses ; mais si peut on y arriver, qui en sait l'adresse, par des routes ombrageuses, gazonnées et fleurantes, plaisamment et d'une pente facile et polie, suprême, belle, triomphante, amoureuse, [...] *ennemie professe et irréconciliable d'aigreur, de déplaisir, de crainte et de contrainte, ayant pour guide nature, fortune et volupté pour compagnes; ils sont allés, selon leur faiblesse, feindre cette sottise image, triste, querelleuse, dépite, menaceuse, mineuse, et la placer sur un rocher, à l'écart, parmi les ronces, fantômes à étonner les gens.* [...] *Il lui fera cette nouvelle leçon, que le prix et hauteur de la vraie vertu est en la facilité, utilité et plaisir de son exercice, si éloigné de difficulté, que les enfants y peuvent comme les hommes, les simples comme les subtils. Socrate, son premier mignon, quitte à escient sa force, pour glisser en la naïveté et aisance de son progrès* [...] Elle aime la vie, elle aime la beauté et la gloire et la santé. Mais son office propre et particulier c'est savoir user de ces biens là règlement, et les savoir perdre constamment : *office bien plus noble qu'âpre, sans lequel tout*

cours de vie est dénaturé, turbulent et difforme, et y peut on justement attacher ces écueils, ces haliers et ces monstres » (I, 26, 161-162) [n.i.].

Montaigne récuse une moralité ascétique fondée sur l'épreuve de la contrainte et de la pure « difficulté ». Il y oppose une conception de la vertu « joyeuse », « voluptueuse » et « gracieuse », qui fait appel à la valeur déjà étudiée de la « facilité », la vraie facilité du bon naturel et non celle du « laisser-aller ». Montaigne ne fait pas ici une comparaison entre les simples « continents » et la « douce tempérance ». Il condamne une conception ascétique et trompeuse de la vertu, qui lui attache par définition une dimension de contrainte, de violence, et de souffrance antinaturelle.

On notera par ailleurs que cet éloge de la vertu naturelle et enjouée, alliée à l'évocation ironique des formes scolastiques du syllogisme, se retrouvera chez Pascal au siècle suivant, mais du point de vue de la conduite de l'esprit, et non de la vertu morale :

«La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. / Je ne fais donc pas de doute que ces règles, étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipon* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sottise présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse »¹⁸¹.

Ce texte de Pascal manifeste clairement la relation profonde entre les manières de la civilité et la pensée philosophique: la « sottise présomption »¹⁸², l'« élévation étrangère », l'« enflure vaine et ridicule », sont des traits de pédantisme, et, sans constituer ici le principe d'un art de plaire, cette description intériorise parfaitement les normes de la politesse en les unissant à celles de la rationalité vraie. Il convient également de souligner le rôle à la fois normatif et polémique de la « nature » aussi bien chez Montaigne que chez Pascal, un rôle que l'on retrouve dans la morale et dans la connaissance. Cette bonté de la nature est opposée à la « violence » des mauvaises méthodes pour atteindre la vertu morale ou la connaissance de la vérité, mais aussi à la présupposition augustinienne d'un état naturel pour l'homme de « difficulté et d'ignorance », et nous verrons que la pensée cartésienne s'inscrit également dans ce mouvement de l'anti-pédantisme.

Pour Montaigne, la vraie vertu a donc la volupté pour compagne, elle ne constitue pas une répression violente de notre humanité. En ce sens, Montaigne est bien un fondateur de l'honnêteté classique, qui exige une vertu enjouée qui puisse à la fois satisfaire les normes morales et les exigences immanentes de notre humanité. On remarquera que Montaigne s'attache à définir la vertu

¹⁸¹Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, Œuvres Complètes*, édition Lafuma, Paris, édition du Seuil, 1963, p. 359.

¹⁸²Nous aurons l'occasion de commenter le motif de la « présomption impertinente » chez Descartes.

par un « bon usage des biens ». Le « bon usage » des biens et de la vie est un concept très important dans l'éthique montaignienne, car « l'usage » implique tout d'abord un certain recul par rapport à ces biens, et la capacité de les « perdre avec constance ». D'autre part, c'est seulement le « mauvais usage » d'une chose qui peut la rendre « mauvaise », l'homme peut être heureux de la vie et des biens qui lui sont donnés, le mal n'est pas par exemple dans la nature même de la « gloire » ou des passions humaines. Nous verrons que le concept de « bon usage » est également très important chez Descartes, et qu'il s'oppose à toute volonté de développer une « philosophie barbare » qui nierait les fondements de notre humanité.

Il s'agit donc pour Montaigne de dissiper une « fausse image » de la vertu (dont « l'école » est pour Montaigne en partie responsable) qui éloigne les hommes de la philosophie et d'une sagesse, ou vertu jugée inaccessible et fort peu réjouissante (car les hommes recherchent spontanément ce dont ils attendent du plaisir ou de la joie)¹⁸³. Montaigne s'attache à dépouiller le devoir de bien user de la vie de toute moralité abusivement prescriptive : « office bien plus noble qu'âpre ». L'idée de « noblesse » exclut toute contrainte morale purement répressive : ce qui est « noble » n'est pas tout simplement ce qui est « moralement bon », il y a dans la « noblesse » une certaine manière de se rapporter à la vertu et au bien qui exclut une moralité de type sacrificiel ou barbare. Un autre point important de ce passage est la relation entre « vertu » et « nature ». Pour Montaigne, la vertu vraie est « facile » dans la mesure où elle a la « nature » pour guide et principe. Une vie « dérégulée » est une vie « dénaturée », selon lui. En ce sens, il y a une incontestable parenté entre le rôle normatif de la « nature » dans la conception stoïcienne de l'*oikeiôsis* et la morale montaignienne. De plus, cette volonté d'ancrer la vertu dans une « bonne nature » s'oppose à l'idée d'une refondation purement légale et prescriptive de la moralité, comme le devoir kantien en donnera un très bon exemple.

Nous constatons donc bien chez Montaigne ce refus d'une éthique qui serait fondée sur une tension violente et omniprésente de la volonté : « Les moins tendues et plus naturelles allures de notre âme sont les plus belles, les meilleures occupations, les moins efforcées » (III, 3, 820). Nous pouvons ici constater que Montaigne n'a pas tout à fait rompu avec certaines normes de la convenance humaniste : il y a une beauté du « naturel » et d'un certain relâchement. Sa singularité réside ici plutôt dans son refus de mettre ce « naturel » au compte d'un artifice raffiné, rhétorique, et dans sa conception métaphysique de cette « nature ». D'autre part, il faut remarquer que lorsque

¹⁸³Voir sur ce thème, que l'on retrouvera chez Descartes, la ruse éducative du Courtisan dans l'institution du Prince au Livre IV du *Cortegiano* : « En outre, il pourra peu à peu faire naître dans son cœur la bonté et lui enseigner la continence, la force, la justice, la tempérance, lui faisant goûter la douceur qui est cachée sous ce peu d'amertume qui au premier abord s'offre à celui qui combat contre les vices, qui sont toujours nuisibles, déplaisants, et accompagnés de déshonneur et de blâme, de la même façon que les vertus sont utiles, plaisantes et très louables » (LC, IV, IX, p. 332-333).

Castiglione théorise la *sprezzatura*, il s'attache d'abord à décrire des exercices corporels, destinés à être observés par d'autres hommes, comme la danse ou la manière de monter à cheval, de manier des armes. C'est seulement dans un second temps que Castiglione concentre son attention sur la culture de l'âme. On s'attendrait par conséquent à ce qu'il conceptualise aussi pour les exercices de l'esprit une véritable *sprezzatura*, une activité conforme à son naturel et guidée par la bonne facilité. Or, il n'en n'est rien. Lorsque dans le Livre I du *Cortegiano*, Castiglione aborde l'importance des Lettres, de la peinture et de la musique pour la formation du courtisan, la beauté du « naturel » n'est plus un thème central du discours, et nous pouvons interpréter cette disparition comme une véritable privation : il n'y a pas véritablement de critique profonde du « pédantisme » intellectuel chez Castiglione, ou plus précisément une application rigoureuse de la *sprezzatura* à la vie de l'âme, alors que Montaigne réalise cette application. Il importe également de souligner que dans la description de la tension amoureuse vers le divin dans le Livre IV du *Cortegiano*, le concept de « facilité » a également disparu et l'on peut même supposer que cette initiation sacrificielle de l'âme a quelque chose de pour le moins difficile, problématique et violent.

Citons également ce texte très révélateur qui influencera beaucoup Guez de Balzac et qui dévoile bien la souplesse et la gaieté de la sagesse montaignienne :

« Ainsi ont vécu les sages ; et cette inimitable contention à la vertu qui nous étonne en l'un et l'autre Caton, *cett'humour sévère jusqu'à l'importunité, s'est ainsi mollement soumise et plie aux lois de l'humaine condition et de Venus et de Bacchus [...]* Le relâchement et facilité honore, ce semble, à merveilles et sied mieux à une âme forte et généreuse [nous retrouvons ici l'idée de « facilité »]. [...] Ni chose plus remarquable en Socrate que ce que, tout vieil, il trouve le temps de se faire instruire à baller et jouer des instruments, et le tient pour bien employé. / [...] *Mais cet homme là était-il convié de boire à lut par devoir de civilité, c'était aussi celui de l'armée à qui en demeurait l'avantage ; et ne refusait ni à jouer aux noisettes avec les enfants, ni à courir avec eux sur un cheval de bois ; et y avait bonne grâce ; car toutes actions, dit la philosophie, siéent également bien et honorent également le sage* » (III, 13, 1109-1110) [n.i.].

Ce texte peint admirablement l'idéal montaignien d'une sagesse enjouée, humaine, tout en s'appuyant à nouveau sur la figure de Socrate. Montaigne récuse un sujet éthique guindé dans sa tension et son esprit de sérieux : il faut épouser les variations de la vie dans leur intégralité et ne pas récuser la dimension riante, ludique et corporelle de notre humanité. Le « courage » le plus élevé peut ainsi s'unir dans une âme à « plusieurs étages »¹⁸⁴ au goût de la « danse » et de la « musique », ou à la politesse de la convivialité. La « variété » est une réalité métaphysique mais elle est aussi la norme éthique de « l'honnête homme » montaignien : « C'est être, mais ce n'est pas vivre, que se

¹⁸⁴Voir III, 3, 821 : « Je louerais une âme à divers étages qui sache et se tendre et se démonter, qui soit bien par où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bâtiment, de sa chasse et de sa querelle, [...] ».

tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. /Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse » (III, 3, 818). Montaigne transforme ainsi en profondeur l'éthique de la convenance et de la dignité humaine que nous avons déjà étudiée.

Nous allons à présent aborder un texte qui nous semble révéler très clairement ce que Montaigne a en commun avec Castiglione et ce en quoi il s'écarte radicalement de sa réflexion :

« Il en est de même en la peinture, *qu'il échappe parfois des traits de la main du peintre*, surpassant sa conception et sa science, qui le tirent lui-même en admiration, et qui l'étonnent. Mais la fortune montre bien encore plus évidemment la part qu'elle a en tous ces ouvrages, par les grâces et beautés qui s'y trouvent, non seulement sans l'intention, mais sans la connaissance même de l'ouvrier » (I, XXIV, 127) [n.i.].

Comparons ce texte avec ce passage déjà évoqué du *Cortegiano* relatif à la grâce et à la *sprezzatura* :

«Souvent aussi en peinture une seule ligne non travaillée, un seul coup de pinceau aisément donné, de manière qu'il semble que la main, sans être guidée par aucun art, aille d'elle-même à son but suivant l'intention du peintre, démontre clairement l'excellence de l'artiste » (LC, I, 24, 58).

Ces deux textes ont tout d'abord quelque chose en commun en ce qu'ils décrivent tous deux la manière dont un certain « affranchissement » de la « main du peintre » par rapport à l'intention et à l'effort subjectif peut avoir l'effet le plus beau et le plus gracieux¹⁸⁵. Mais de fait, la réflexion de Castiglione et celle de Montaigne sont très différentes : alors que chez Castiglione, la liberté de la main épouse l'intention de l'artiste et la suit, même si cette main semble faire sienne ce but, chez Montaigne, la main « surprend » le peintre, lui « échappe », et même s'il peut ensuite constater la « beauté » qui en résulte, c'est davantage le pouvoir de la fortune qui est ici démontré que l'excellence de son propre savoir-faire. La « main » de Castiglione en sa liberté gracieuse ne déstabilise pas le peintre, contrairement à celle décrite par Montaigne, elle confirme une parfaite souveraineté de l'intention portée par la spontanéité du corps. Le mouvement montaignien de la main a beau être une réussite esthétique (du point de vue de l'œuvre et non du « geste » lui-même), il ne semble pas être véritablement contrôlé par le sujet.

¹⁸⁵Voir également pour Montaigne cet extrait révélateur de l'essai I, XXI *De la force de l'imagination* : «car je vous donne à penser, s'il y a une seule des parties de nostre corps qui ne refuse à nostre volonté souvent son operation, et qui souvent ne l'exerce contre nostre volonté. Elles ont chacune des passions propres, qui les esveillent et endorment sans nostre congé. A quant de fois tesmoignent les mouvements forcés de nostre visage les pensées que nous tenions secrettes, et nous trahissent aux assistans. [...] La main se porte souvent où nous ne l'envoyons pas » (I, XXI, 102). Notons cette allusion aux « mouvements involontaires » de notre visage qui trahissent nos pensées.

Nous avons pour lors abordé la civilité montaignienne indépendamment du rapport à Dieu. Or, cette civilité ne peut manquer selon nous d'affecter ce rapport. Alain Pons a souligné que le concept antique de *charis* peut éclairer la genèse du concept humaniste de civilité. Ce terme est généralement traduit par « grâce », et sa signification est riche et multiple. Le concept de *charis* est fondamentalement lié à l'amour et à l'affection. La grâce est ce qui nous rend proprement « aimable ». Elle attire l'amour, l'amitié ou même la simple affection, mais elle est aussi liée à la dynamique intersubjective de la faveur et de la reconnaissance, du don et du « contre-don », une dynamique qui, comme la civilité, transcende la sphère du devoir défini de manière contraignante et contractuelle. Ainsi, le motif des Trois Grâces aura une postérité très importante à la Renaissance, notamment chez Marsile Ficin et Botticelli, comme l'ont souligné Edgar Wind et Stéphane Toussaint¹⁸⁶. On se rapportera chez Ficin à la triade *Pulchritudo-Amor-Voluptas*¹⁸⁷. Relativement à cette triade néoplatonicienne des grâces, une remarque de Stéphane Toussaint est pour notre travail très éclairante puisqu'elle se rapporte à la trinité du « donner-recevoir-remercier » qui fonde à la fois la communauté humaine et ce mouvement amoureux de reconnaissance envers Dieu. Marsile Ficin affirme souvent que l'amour ne peut être qu'un libre don, sa dimension naturelle est la gratuité, mais en même temps, il s'agit bien d'une relation réciproque et d'un mouvement de reconnaissance. Ce qui est proprement lié à la civilité et à l'honnêteté humaniste dans ce rapport est précisément son caractère « gracieux » et libéral. L'élégance de cette relation éthique est conditionnée par l'absence de contrainte et par la spontanéité du plaisir, de la donation. La reconnaissance et l'humilité envers Dieu ne sont pas en tant que tels des actes de civilité. La civilité

¹⁸⁶Voir Edgar Wind, *Les mystères païens de la Renaissance*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, Paris, 1992 ; Stéphane Toussaint, *Humanisme/antihumanismes* [2008], chapitre 10, « l'Économie et les Grâces », p. 294-295 : « Mais qui sont les Grâces ? les déesses du don. Elles sont familières aux historiens d'art et aux sociologues, moins aux philosophes, quoique le néoplatonisme florentin leur assigne une place importante parmi les grandes structures causales de l'univers. Les Trois Grâces symbolisent ce qui, procédant d'une cause divine, se déploie sur le triple rythme de l'émanation, de la conversion et du retour, *emanatio-conversio-remeatio*. Le *De beneficiis*, I, 3, de Sénèque, dans une page souvent paraphrasée sur la libéralité, transmet l'harmonieux enchaînement des sœurs divines aux mythologues et aux poètes comme Boccace, qui associèrent la triade gracieuse au triple mouvement des générosités : donner, recevoir, remercier. Il est remarquable que la moderne sociologie du don se soit emparée des Trois Grâces. Il est encore plus remarquable que Ficin ait été le premier, et presque l'unique philosophe, l'autre étant Pic, à réunir au XV^e siècle la triade causale et la triade morale des Grâces en une trinité érotique. *Emanatio-conversio-remeatio* et *dare-accidere-reddere* sont des verbes et des gestes confondus dans l'amour universel, dans la *charitas* cosmique exaltée par le *De amore* en 1469. [...] Les Grâces ficiniennes sont les piliers du monde vivant et de la communauté humaine. [...] Ce symbolisme sert un projet socio-politique nettement tracé dans la spéculation ficinienne. Mécénat et philosophie, indissolublement liées par le don et la reconnaissance, se correspondent dans une réciprocité parfaite ». Voir notamment Jean Pic de la Mirandole, *Commento*, I, 18, « Des Trois Grâces, compagnes de Vénus, et de leurs trois noms ».

¹⁸⁷Voir Marsile Ficin, *Commentaire sur Le Banquet de Platon*, trad. par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002, livre II, p. 23-24 : « Or cette divine Beauté crée en tous les êtres l'Amour, qui est désir d'elle-même. Car si Dieu ravit à soi le monde et si le monde est ravi, il y a une seule attraction continue qui, partant de Dieu, passant dans le monde et finissant en Dieu, à la manière d'un cercle, revient au point d'où elle est partie. Ce seul et même cercle, qui va de Dieu au monde et du monde à Dieu, est appelé de trois noms. En tant qu'il part de Dieu et attire, il est Beauté ; en tant qu'il passe dans le monde et le ravit, il est Amour ; en tant que retournant à son créateur il unit à lui la créature, il est Plaisir ».

du rapport à Dieu réside plutôt dans le caractère libre et non servile de cette relation, et dans la douce séduction qui fonde celle-ci.

Cependant, Montaigne va se réapproprier ce triple motif du don, de la réception et de la reconnaissance pour le transformer en profondeur :

-« J'estime pareille injustice prendre à contre cœur les voluptés naturelles que de les prendre trop à cœur. [...] Mais non guère moins fat est celui qui retranche celles que nature lui a trouvées. Il ne les faut ni suivre, ni fuir, il les faut recevoir [...] Mais quoi, nous sommes par tout vent» (I, 13, 1106-1107).

-« Pour moi donc, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroier [...] Ce sont plaintes ingrates et iniques. J'accepte de bon cœur, et reconnaissant, ce que nature a fait pour moi, et m'en agrée et m'en loue. On fait tort à ce grand et puissant donneur de refuser son don, l'annuler et le défigurer. Tout bon, il a fait tout bon. "*Omnia quae secundum naturam sunt, aestimatione digna sunt*"» (III, 13, 1113).

Commentant ces différents passages, Jean-Luc Marion a souligné le concept à la fois métaphysique et éthique de « donation » qui se manifeste dans l'amour montaignien de la vie. C'est en recevant la vie comme un don gracieux que l'homme peut s'affranchir d'une vaine nostalgie à l'égard de l'être immuable et rendre grâces de ce qui lui est ainsi donné. Montaigne semble également considérer que les hommes passent leur temps à « défigurer » et « annuler » ce don fait par le « grand donateur ». L'ingratitude est la méconnaissance du don qui s'oppose au mouvement fondamental du « donner-recevoir-mercier ». Avant d'être « moralement mauvais » ou corrompu, l'homme bas se « plaint », « réclame », et ne voit pas la « gratuité » amoureuse des choses qui lui sont données. De plus, il faut constater que la bienveillance antique de la nature n'est jamais véritablement dissociée chez Montaigne de l'invocation du « grand donateur » : « ce que nature a fait pour moi ». Dès lors, la reconnaissance de Montaigne envers Dieu s'unit immédiatement à l'amour de la « nature » immanente, et par là même de ce qui est proprement « naturel » en l'homme, ce qui exclut toute forme de négation à la fois ascétique et inconvenante de notre condition. La « grâce » de Dieu est donc dissociée ici de tout rabaissement du « naturel ». La remarque sur le « vent » est tout à fait révélatrice : il s'agit tout simplement aussi de « se contenter de ses propres offices », c'est-à-dire, dans un langage cicéronien, comme nous l'avons constaté, d'agir conformément à sa « nature », celle-ci ayant par ailleurs une dimension normative.

Dès lors, la grâce de Dieu chez Montaigne n'a pas le même sens que la *charis* chez Platon ou chez Ficin, qui a elle aussi un double caractère de don et de reconnaissance, comme les études de Stéphane Toussaint et d'Edgar Wind l'ont démontré. Certes, le mouvement néoplatonicien de

conversion et de retour vers le Principe divin de notre existence est un mouvement de réception et de reconnaissance lié à la grâce divine multiple qui rayonne dans le monde; la *charis* est toujours un don qui appelle librement la reconnaissance. Chaque être tend gracieusement à se retourner vers le principe de son existence, en particulier vers le principe solaire à la fois intelligible et sensible qui l'éclaire, lui donne la vie et l'exercice de l'intelligence (et cela dans une « facilité » spontanée, gracieuse et elle-même amoureuse). Pour Ficin, le divin se définit avant tout par la générosité aimante, et non par la Toute-puissance comme dans l'absolutisme théologique. Mais en même temps, cette grâce nous appelle à une forme de « mort amoureuse », à un dépassement de cette vie humaine, incarnée, et sensible. Par exemple, le don de la « beauté » est simultanément une mise en accusation de toute la « laideur » que comporte cette vie de changement, de devenir, de matérialité et de contradictions. C'est pourquoi la « reconnaissance » de Montaigne ne peut s'inscrire dans cette tradition néoplatonicienne qui irradie la culture de la Renaissance, car cette reconnaissance est une affirmation de « cette » vie telle qu'elle nous est donnée, elle exclut toute volonté de se « transformer en Dieu », de retrouver sa « Forme » essentielle dans une dimension transcendante au devenir. Ainsi, Montaigne défend une affirmation intégrale de notre vie humaine : « Il n'y a pièce indigne de notre soin en ce présent que Dieu nous a fait ; nous en devons compte jusqu'à un poil » (III, 13, 1114). L'amour de Dieu a changé de sens : pour Ficin, il s'agit de se retrouver soi-même en Dieu, mais l'amour est lié pour ces auteurs à une forme de « mort », à un transport de l'âme hors du corps, comme c'est encore plus visible chez Pic de la Mirandole et Castiglione. Aimer, c'est pour eux ne plus penser à soi, mourir à soi-même, et en même temps se retrouver dans l'autre sous une forme plus haute, plus pure et plus vraie. Il est clair que cette dialectique du sacrifice amoureux est étrangère à Montaigne. C'est pour lui en vivant bien cette « vie d'homme » et en faisant un bon usage de ce don que nous rendons grâce à Dieu de ce qu'il nous a donné. Dans l'amour néoplatonicien du divin, il y aurait sans doute pour lui une secrète ingratitude et une volonté présomptueuse de s'unir à lui sur un mode ivre et furieux qui exclut la convenance humaine : « C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est *merveilleusement* corporelle » (III, 8, 930) [n.i.]. On notera ici l'adverbe « merveilleusement », qui semble annoncer le caractère incompréhensible de l'union humaine entre l'âme et le corps.

La toute fin des *Essais* éclaire parfaitement ce sens proprement montaignien du « faire bien l'homme » :

« La gentille inscription de quoi les Athéniens honorèrent la venue de Pompeius en leur ville, se conforme à mon sens : /D'autant es tu Dieu comme Tu te reconnais homme./ C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être. [...] Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun, et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance. Or la vieillesse a un peu besoin d'être traitée plus tendrement.

Recommandons là à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse, *mais gaie et sociale* » [n.i.] (III, 13, 1115-1116).

Certes, la sagesse nous apporte une « absolue et divine perfection », mais en même temps, « jouir loyalement de son être » exclut tout arrachement à notre condition d'homme, et l'inconvenance radicale, pour Montaigne, de vouloir se dépouiller de notre humanité pour s'unir ontologiquement au divin. Nous ne devenons « divins » qu'en « jouissant de notre être d'homme ». Nous sommes par conséquent très éloignés de cette tension vers la perfection divine qui pouvait animer une certaine tradition philosophique issue en partie de Platon. La « sagesse » se veut également ici « gaie et sociale », tout à fait dans l'esprit de « l'honnête homme ».

5. Nous allons à présent achever ce chapitre sur Montaigne en évoquant sa conception de l'éducation, car celle-ci touche de près notre sujet de réflexion. Montaigne écrit en II, 8, 392 :

« J'essaierai, par *une douce conversation* de nourrir en mes enfants une vive amitié et bienveillance non feinte en mon endroit, ce qu'on gagne aisément en une nature bien née : car si ce sont bêtes furieuses comme notre siècle en produit à foison, il les faut haïr et fuir pour telles » [n.i.].

Notons que ce souci de la *philia* éducative exclut un attachement aveugle et indifférencié aux enfants, et élit les « natures bien nées », ce qui confirme que la culture de la *philia* s'accompagne d'un choix réfléchi et se distingue de tout lien purement animal. Plus généralement, Montaigne réactive dans ses pensées sur l'éducation l'idée antique de « douceur » que nous avons déjà étudiée :

-« Au demeurant, cette institution se doit conduire *par une severe douceur*, non comme il se fait. Au lieu de convier les enfans aux lettres, on ne leur presente, à la verité, que horreur et cruauté. Ostez moy la violence et la force: il n'est rien à mon advis qui abastardisse et estourdisse si fort une nature bien née. Si vous avez envie qu'il craigne la honte et le chastiment, ne l'y endurez pas. Endurez le à la sueur et au froid, au vent, au soleil et aux hazards qu'il luy faut mespriser; [...] Que ce ne soit pas un beau garçon et dameret, mais un garçon vert et vigoureux » (I, 26, 165).

-« Car, entre autres choses, il avoit esté conseillé de me faire goustier la science et le devoir *par une volonté non forcée et de mon propre désir; et d'élever mon ame en toute douceur et liberté, sans rigueur et contrainte* » (I, 26, 174).

-« J'accuse toute violence en l'éducation d'une ame tendre, qu'on dresse pour l'honneur et la liberté. *Il y a je ne sçay quoy de servile en la rigueur et en la contraincte* ; et tiens que ce qui ne

se peut faire par la raison, et par prudence et adresse, ne se faict jamais par la force » (II, 8, 389)
[n.i.].

Ces extraits appellent plusieurs remarques:

1. La douceur de l'éducation n'est pas la mollesse ou la complaisance, elle est compatible avec une forme juste de sévérité, et surtout, avec le souci de la mise à l'épreuve de soi et de la vigueur virile. Montaigne nous invite à distinguer l'épreuve qui rend plus vigoureux, comme le « froid », les « hazards naturels » qu'il faut savoir mépriser, et la violence des coups ou du fouet qui va tout au contraire « abâtardir » l'enfant. Il y a une différence fondamentale entre la mise à l'épreuve qui excite la vigueur et la violence du châtiment répété qui suscite la crainte et la bassesse.

2. Montaigne s'oppose donc à la privation de liberté et à une forme de pouvoir qui ressemble au pouvoir du maître sur l'esclave. Montaigne retrouve ici les fondements de l'antique douceur et civilité. La douceur est ce qui convient à l'éducation d'un homme libre et *a fortiori* d'un gentilhomme.

Il y a donc une corrélation profonde entre l'humanité de la douceur et la conception montaignienne de l'éducation. Cette humanité est parfaitement compatible avec le souci de la mise à l'épreuve virile de soi. Nous essaierons de montrer que cette conception de l'éducation va influencer directement la manière dont Descartes et d'autres auteurs de l'âge classique comme Clauberg vont concevoir la formation et la « bonne conduite » de l'entendement.

Ainsi, nous avons pu constater que Montaigne s'attache à redéfinir les normes qui constituent la civilité et l'honnêteté humanistes que nous avons précédemment étudiée : la « douceur », la « convenance », la « grâce », le « naturel », la « *charis* ». Cette redéfinition est liée en partie à des changements dans la compréhension métaphysique du monde et dans la méditation que mène Montaigne sur un concept à la fois sceptique et moderne de représentation et de phénomène, méditation qui contribuera à l'avènement du sujet moderne¹⁸⁸. Cette pensée fait apparaître un visage de la civilité qui éclairera directement la philosophie de Descartes. En effet, nous constatons que chez Montaigne se profilent une civilité et un respect de l'autre qui sont indissociables de l'affirmation d'un sujet individuel séparé, libre, et qui cultive d'une manière socratique la connaissance de soi-même au lieu de vouloir ridiculement « faire l'habile et le régent » de ce monde. L'indépendance de l'individu et sa liberté de jugement (indépendance qui s'oppose à la laide servitude du pédant) sont ici un principe de civilité. Montaigne nous permet également de

¹⁸⁸Voir sur ce point Gianni Paganini, *Skepsis, le débat des Modernes sur le scepticisme, Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

penser une « mauvaise manière de se porter aux lettres et aux sciences », comme le dira Charron¹⁸⁹, ce que ne pouvait véritablement enseigner Castiglione. Le pédant devient ici un véritable ennemi du Sage honnête homme qui bien au contraire, comme Socrate, est une « âme à plusieurs étages » qui sait cultiver une « sagesse gaie et sociale », s'ouvrir à la variété de la vie et aux métamorphoses du devenir. Pour Montaigne, l'inconvenance ridicule consiste bien plutôt à vouloir comme les platoniciens « se transformer » en anges. Or, il est également intéressant de constater que pour Montaigne, cette acceptation heureuse de notre condition métaphysique et le refus d'aspirer à une inhumaine immuabilité est conditionnée aussi par un gracieux rapport de reconnaissance envers Dieu. Cela signifie que la grâce existentielle et convenable de « l'honnête homme » montaignien, grâce d'une vie ouverte aux multiples sollicitations de l'expérience et en accord avec sa propre variété interne, est une vie éclairée par la bienveillance divine. Nous retrouverons cette idée sous une forme modifiée chez Descartes, dans la mesure où le déploiement de la convenance dans sa pensée est indissociable d'une juridiction divine et d'une reconnaissance d'homme libre envers Dieu. La réflexion renouvelée de Montaigne sur la convenance du « faire bien l'homme » rend également visible le fait que cette affirmation du sujet individuel qui accompagne l'avènement des Temps Modernes n'est pas le fruit d'une *hybris* terrifiante et prométhéenne du moi mais répond à une exigence fondée en raison dans une normativité sereine qui dépend de la nature des choses et d'un espace humain intersubjectif. Ainsi, il se pourrait que la figure nouvelle du sujet moderne soit intrinsèquement sociale et traversée par l'intersubjectivité.

¹⁸⁹Citons cet extrait saisissant de la *Sagesse* sur le pédantisme : « La science est un tresbon et utile baston, mais qui ne se laisse pas manier à toutes mains : et qui ne le sçait bien manier, en reçoit plus de dommage que de profit, elle enteste et affolite, dit bien un grand habile homme, les esprits foibles et malades, polit et parfait les forts et bons naturels : L'esprit foible ne sçait pas posséder la science, s'en escrimer, et s'en servir comme il faut [...] l'esprit fort et sage la manie en maistre [...] Or à tels esprits foibles de nature, preoccupez, enflez, et empechez de l'acquis, comme ennemis formels de sagesse, je fais la guerre par exprez dans mon livre ; et c'est souvent sous ce mot de *pédant*, n'en trouvant point d'autre plus propre, et qui est usurpé en ce sens par plusieurs bons auteurs. En son origine grecque, il se prend en bonne part ; mais es autres langues postérieures, à cause de l'abus et mauvaise façon de se prendre et porter aux lettres et sciences, vile, sordide, quêteuse, querelleuse, opiniâtre, ostentative, et présomptueuse, pratiquée par plusieurs, il a été usurpé comme en dérision et injure. [...] Mais le pédant, au sens que nous le prenons, comprend tout cela, et encore plus, car il désigne celui, lequel non seulement est dissemblable et contraire au sage, comme les précédents, mais qui roguement et fièrement lui résiste en face, et comme armé de toutes pièces s'élève contre lui et l'attaque, *parlant par résolution et magistralement* [nous retrouvons ici l'incivilité typique du discours magistral]. Et pource qu'aucunement il le redoute, à cause qu'il se sent découvert par lui, il le poursuit d'une certaine et intestine haine, entreprend de le censurer, décrier, condamner, s'estimant et portant pour le vrai sage, combien qu'il soit le fol non pareil » [n.i.] (Charron, op. cit., p. 38-40).

Nous avons pour lors étudié une conception humaniste de la civilité et de l'honnêteté qui trouve sa source principale, mais non exclusive, dans le monde antique, même s'il ne s'agissait en aucun cas d'exclure le rapport au divin dans cette perspective. Cependant, nous devons aussi étudier la manière très intéressante dont certains auteurs chrétiens ont élaboré l'idée d'une « civilité chrétienne » et une dévotion à l'usage de l'honnête homme. Ce travail sera très utile pour éclairer certaines interprétations de la pensée cartésienne et nécessaire pour comprendre la tension éthique et théorique que certains auteurs chrétiens, notamment jansénistes et augustiniens comme Nicole, ont pu éprouver à l'égard de « l'honnête homme », « idole des Païens », tout en tentant de se réapproprier la norme de civilité à leur avantage. Il est vrai que penser une « civilité chrétienne » ne va pas de soi. Nous savons que la vertu de l'honnête homme est liée en général à la conscience d'un « bon naturel », à l'estime de soi (dans le cas de la « convenance » cicéronienne tout particulièrement), à la « facilité » dans l'exercice de la vertu, au goût pour une société civile libre dans son commerce. La moralité de l'honnête homme ne peut être *a priori* puritaine, violente, souffrante, ou laborieuse. L'honnête homme n'aime pas non plus les sermons et le trop grand sérieux qui accompagne le discours religieux (rappelons à cet égard « l'héroïque désinvolture » du Henri IV de Gracian). Chez Stefano Guazzo, l'exaltation de la « conversation civile » va de pair avec la mise à distance de tout idéal de retraite contemplative et monastique. Chez Della Casa, la conversation est d'essence libérale et doit préserver l'égalité naturelle entre les hommes, ce qui convient peu à un ton prédicateur, religieux ou édifiant dans le discours. Le concept humaniste de civilité participe donc d'une réévaluation du monde immanent et urbain des hommes, ce qui ne peut manquer de mettre à distance un certain idéal religieux.

5. Essais de constitution d'une « civilité chrétienne »

L'âge classique inaugure, en partie sous l'influence de la Contre-réforme catholique et jésuite, une réflexion nouvelle sur la relation entre « dévotion », « piété », et « civilité ». Certains auteurs se montrent soucieux de concilier les exigences de la « vie dévote » avec les normes de la vie civile issue notamment de la tradition italienne de la Renaissance. Nous allons essayer de montrer qu'à l'image du geste qu'accomplit Saint Ambroise en son temps, une certaine moralité chrétienne ne peut manquer de transformer profondément le concept humaniste de civilité.

A. L'adaptation chrétienne de l'humanisme cicéronien chez Saint Ambroise

Le *De Officiis* de Saint Ambroise¹⁹⁰ constitue la transposition dans l'époque chrétienne de la réflexion cicéronienne sur les devoirs et tout particulièrement sur le *decorum*. Il convient immédiatement de souligner la continuité relative et partielle de certains motifs que nous étudions dans la culture chrétienne¹⁹¹. Cet ouvrage traduit clairement la manière dont une certaine sensibilité chrétienne va se réapproprier des normes éthiques liées à la civilité antique pour en même temps en modifier profondément les fondations.

Saint Ambroise a divisé son ouvrage en trois Livres, consacrés respectivement à la beauté morale, *honestas*, au *decorum*, puis à l'utilité qui accompagne la vertu, et enfin à la question du rapport entre beauté morale et utilité (il s'agira notamment de savoir comme pour Cicéron si l'utilité peut véritablement s'opposer à l'honnêteté). Comme chez Cicéron, l'*honestas* est la qualité de ce qui est moralement recherché pour soi-même, en vertu de sa beauté intrinsèque. En même temps, Saint Ambroise ne rejette nullement la notion d'*utilitas* hors du champ de sa réflexion morale et se montre soucieux de les réconcilier.

Nous rencontrons chez Saint Ambroise la plupart des idées qui ont suscité jusqu'à présent notre intérêt mais dans un contexte religieux et culturel différent :

1. Le rôle à la fois expressif et moral des « mouvements du corps » et plus généralement du « style », de la manière d'être qui révèle l'âme :

« Il faut encore, dans le mouvement, le geste, la démarche eux-mêmes, observer la modestie. On discerne en effet, dans l'attitude du corps, la disposition de l'âme. [...] et ainsi le mouvement du corps est une sorte de langage de l'âme [...] Vous vous rappelez, chers fils, un certain ami : bien qu'il parût se recommander par l'application à ses devoirs, cependant je ne l'admis pas dans le clergé pour ce seul motif que son geste était très inconvenant. Vous vous rappelez un autre aussi : l'ayant trouvé déjà clerc, j'ordonnai que jamais il ne me précédât, car il blessait mes yeux comme par une sorte de coup que me portait sa démarche insolente. C'est ce que je dis, en le rendant après l'incident à sa fonction. Je ne retins que cela et mon jugement ne me trompa pas : l'un et l'autre en effet se retirèrent de l'Église, de telle sorte que la félonie de l'âme se manifestait telle qu'elle se révélait par la démarche»¹⁹² [n.i.].

Cette réflexion de Saint Ambroise annonce clairement la sémiologie comportementale d'Érasme.

¹⁹⁰Sur la vie de Saint Ambroise (340-397), voir notice biographique et l'introduction de Maurice Testard à l'édition du *De Officiis* que nous consultons : *Les Devoirs*, I 2, tome I, trad. par Maurice Testard, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

¹⁹¹Sur l'histoire du *De Officiis* de Saint Ambroise pendant l'époque médiévale, voir Maurice Testard, op. cit., p. 52 et suivantes.

¹⁹²Ibid., p. 131.

2. Le *decorum* :

-« Le convenable-qui se dit *πρέπον* en grec- se rencontre en premier lieu dans nos Écritures, nous en sommes instruits et nous l'apprenons en lisant : -« C'est à toi que convient, ô Dieu, l'hymne de louange, en Sion » [...] L'apôtre aussi dit : « Exprime ce qui convient à la saine doctrine »¹⁹³.

-« Or à tout âge il faut respecter la convenance dans ce que l'on fait, l'harmonie et l'équilibre interne dans l'ordre de sa vie »¹⁹⁴.

-« On trouve cela dans nos Écritures de façon sensiblement plus nette. David dit en effet : «Le Seigneur a établi son règne, il a revêtu l'éclat de la convenance [*decorem*]. Et l'apôtre déclare : « Comme en plein jour, marchez dans la beauté [*honestas*], *ce qu'on exprime en grec par ευσχημως*. Or ce terme signifie proprement : avec bonne tenue, avec bon aspect. [...] il est convenable [*est decorum*] de croire supérieur, pour ainsi dire, à toutes les autres choses, ce que nous présentons à Dieu »¹⁹⁵.

-« Tu as devant les yeux ce convenable général [*decorum*], puisque Dieu a fait la beauté de ce monde. Tu as aussi le convenable dans les parties, puisque, lorsque Dieu fit la lumière et distingua le jour et la nuit, lorsqu'il créa le ciel, lorsqu'il sépara les terres et la mer, [...] Dieu trouva bonne chacune de ces choses. Ainsi donc ce convenable qui brillait en chacune des parties du monde, resplendit dans l'ensemble, [...] Il en va de la même façon, par conséquent, dans la structure du corps humain : la partie que constitue chacun des membres est un agrément, mais la disposition appropriée des membres, pour former un ensemble, charme davantage, parce qu'on voit alors qu'ils se complètent et s'harmonisent »¹⁹⁶.

L'idée platonicienne d'*euskhèmosunè* (la bonne tenue, le bon aspect) réapparaît dans ce texte. Saint Ambroise reprend également de Cicéron l'analogie entre l'*honestas*, la beauté de la disposition appropriée des membres du corps humain, et la beauté du monde, substituant le Dieu biblique au principe architecte de la nature stoïcienne. Nous avons également ici la confirmation transparente que la réflexion sur le *decorum* et la convenance dépend d'une conception plus vaste et métaphysique du *cosmos* : la beauté est un accord harmonieux entre les parties d'un Tout selon certains principes de proportion, et il y a à la fois une beauté du monde créé par Dieu, une grâce du corps humain, et une beauté de la vie humaine.

¹⁹³Ibid., p. 110.

¹⁹⁴Ibid., p. 136.

¹⁹⁵Ibid., p. 202.

¹⁹⁶Ibid., p. 204.

3. La grâce comme *charis* : « Je ne revendique pas la grâce des prophètes [*prophetarum gratiam*]¹⁹⁷. Cette *gratia prophetarum* sera évoquée tout particulièrement dans le *Commento* de Pic de la Mirandole, relativement à Moïse. Le Dieu chrétien devient la source de la grâce alors que c'était Athéna chez Homère qui nimbaît Ulysse de *charis*. Le christianisme, contrairement à ce l'on aurait pu supposer dans un premier temps, ne renonce nullement à la joie artistique qui caractérisait la mythologie grecque. Saint Ambroise souligne également l'humanité et la « douceur » de Moïse :

«Que d'affronts de la part du peuple essayait Moïse ! Et alors que le Seigneur voulait sévir contre les rebelles, lui cependant se présentait souvent, plaidant en faveur du peuple, afin de soustraire la population à la colère divine. Avec quelle douceur dans les propos, après les outrages, il s'adressait au peuple, le réconfortait dans ses peines, le calmait par ses oracles, l'encourageait par ses travaux ! Et alors qu'il parlait constamment à Dieu, cependant il avait l'habitude d'adresser la parole aux hommes sur un ton humble et agréable. À juste titre il fut jugé supérieur aux hommes, à tel point que l'on ne pouvait regarder son visage [idée reprise textuellement par Pic de la Mirandole p. 168 du *Commento* à propos de la « grâce » de Moïse] et que l'on croyait que sa tombe n'avait pas été découverte ; car il s'était attaché les âmes de toute la population, en telle sorte qu'on le chérissait plus pour sa bienveillance qu'on ne l'admirait pour ses actions » [n.i.]¹⁹⁸.

-La grâce comme libre faveur et comme reconnaissance : -« Accorder une faveur [*gratia*] est bien, mais celui qui ne sait pas rendre, est un homme très dur. La terre elle-même fournit un exemple d'humanité : elle sert des fruits spontanés que tu n'as pas semés, rend aussi, après l'avoir multiplié, ce qu'elle a reçu »¹⁹⁹.

4. Saint Ambroise ne dédaigne pas non plus, de même que Xénophon ou Cicéron, l'utilité sociale et politique qui découle de la bonté d'âme et de la politesse qui l'exprime :

« Et tout d'abord, sachons que rien n'est aussi utile que d'être tenu en affection et que rien n'est aussi nuisible que de ne pas être aimé [...] La bonté [*bonitas*] est en effet appréciée du peuple et agréable à tous, il n'est rien qui s'insinue aussi facilement dans les sentiments des hommes. Si cette bonté est aidée par la douceur et la facilité de caractère, puis par la modération dans le commandement et par l'affabilité de la conversation, par la déférence des termes, [...] Nous lisons en effet, non seulement en ce qui concerne les particuliers, *mais aussi les rois eux-mêmes*, combien

¹⁹⁷Ibid., p. 96.

¹⁹⁸Ibid., p. 24.

¹⁹⁹Ibid., p. 174.

fut profitable l'aisance d'une séduisante affabilité, ou combien furent dommageables l'orgueil et la hauteur des paroles, au point d'ébranler les royaumes eux-mêmes et de briser la puissance»²⁰⁰[n.i.].

Soulignons le charme tout cicéronien propre à l'affabilité de la conversation : *adfabilitate sermonis*. Saint Ambroise ne quitte donc nullement le terrain de l'amitié et de la civilité vertueuse qui, comme chez Xénophon, est une vertu qui convient aux rois eux-mêmes. Moïse, comme nous l'avons constaté, savait converser avec douceur et sans la hauteur insupportable qui évoque le tyran.

Ainsi, Saint Ambroise donne au *decorum* une ampleur théorique significative, reprenant dans un cadre chrétien des normes et des valeurs qui ont leur source dans le monde antique. Les héros de la Bible se substituent d'une manière intéressante aux héros païens, tout en faisant souvent preuve de vertus comparables, notamment en ce qui concerne l'*honestas* et l'élégance de l'*humanitas*.

Toutefois, il y a bien des différences importantes qui séparent Saint Ambroise de l'héritage cicéronien²⁰¹ et antique:

1. Le rapport institué par le *decorum* lui-même à la connaissance et au savoir n'est plus le même que chez Cicéron :

« Et ainsi ils exposent [il s'agit en fait de Cicéron qui est ici attaqué] que dans la découverte du vrai il faut observer ce convenable, qui consiste à rechercher avec un zèle extrême ce qu'est le vrai, à ne pas tenir des choses fausses pour vraies, à ne pas envelopper d'obscurités les choses vraies, à ne pas encombrer l'esprit de choses superflues ou compliquées et incertaines. Mais qu'y a-t-il d'aussi contraire au convenable que de révéler des morceaux de bois, ce qu'eux-mêmes font ? Qu'y a-t-il d'aussi obscur que de traiter d'astronomie et de géométrie, ce qu'ils essayent, et de mesurer les espaces de l'altitude éthérée, d'enfermer dans des nombres le ciel aussi et la mer, d'abandonner les affaires du salut, et de chercher des erreurs ? / Est-ce que cet homme instruit dans toute la sagesse des Égyptiens, Moïse, n'essaya pas tout cela ? *Mais il jugea cette sagesse préjudice et sottise et, se détournant d'elle, il chercha Dieu du fond du cœur* ; et c'est pour cette raison qu'il le vit, l'interrogea et l'entendit parler [...] ceux qui, pour eux-mêmes, jugent qu'il n'est ni contraire à la nature, ni laid moralement, d'adorer des pierres et de demander du secours à des statues qui ne peuvent avoir aucun sentiment. [...] Ainsi donc il est inhérent à tous les hommes de tâcher à découvrir le vrai, conformément à la nature humaine qui nous entraîne à l'étude de la connaissance et de la science, et répand en nous le désir de la recherche. [...] En réalité, les études relatives à la science, sans les actes, je ne sais si elles ne sont pas bien plutôt une entrave»²⁰²[n.i.].

²⁰⁰Ibid., p. 23-24.

²⁰¹Nous soulignerons celles qui nous semblent particulièrement pertinentes pour notre travail.

²⁰²Ibid., tome I, p. 154.

Nous constatons que Saint Ambroise ne peut ici rester fidèle au texte de Cicéron qui l'inspire et que souvent il recopie, car même si ce dernier se montre distant à l'égard d'une conception purement théorique de la sagesse, et refuse de rabaisser la vie pratique par rapport à la vie contemplative, il est évident que d'un autre côté, il met au fondement de l'*honestas* la recherche proprement humaine de la vérité :

« La qualité propre de l'homme, c'est surtout la recherche soigneuse de la vérité : dès que nous sommes délivrés des affaires indispensables et des soucis, nous désirons voir, entendre, apprendre ; nous tenons comme nécessaire au bonheur de la vie la connaissance des choses cachées et des faits étonnants. [...] Des quatre motifs que j'ai distingués dans l'honnêteté, prise dans sa nature et son essence, le premier, celui consiste dans la connaissance du vrai, est celui qui tient le plus à la nature humaine. [...] En cette matière, qui touche à la fois à la nature et à l'honnêteté, il est deux défauts à éviter : l'un est ne pas considérer comme connues des choses inconnues et de ne pas donner notre assentiment au hasard ; *qui voudra échapper à ce défaut (et tous doivent le vouloir) emploiera beaucoup de temps et de soin à l'examen des objets*. Le second défaut est d'apporter une trop grande application et un trop grand travail à des sujets obscurs, difficiles et qu'il n'est pas nécessaire d'étudier. *Ces vices évités, on louera justement tout ce qui sera mis de travail et de soin à de beaux sujets dignes d'être connus, tels que l'astronomie, dont j'ai su que s'occupait C. Sulpicius, la géométrie que je vois Sextus Pompée cultiver, comme je vois que beaucoup s'adonnent à la dialectique et plus encore au droit civil ;* [...] mais il est contraire à notre devoir de nous laisser détourner par leur étude de la conduite de nos affaires ; car tout le mérite de la vertu réside dans l'action. Pourtant l'action nous laisse souvent un répit qui nous permet de retourner à nos études ; alors la pensée, qui ne se repose jamais, peut nous retenir sur les objets de nos études même sans travail de notre part » [n.i.]²⁰³.

Il est clair que tout en reprenant littéralement certains passages de Cicéron, Saint Ambroise modifie considérablement sa pensée : la dépréciation du savoir et de la science dans la réflexion du chrétien est sans commune mesure avec le point de vue nuancé et équilibré du Romain. La recherche soigneuse et attentive de la vérité est un devoir fondateur de l'*honestas* pour Cicéron (cela signifie que la recherche de la vérité n'est pas seulement l'expression d'une « curiosité » théorique mais constitue une chose que l'homme se doit à lui-même et à sa propre dignité). Les normes qu'il s'agit ici d'observer du point de vue du « convenable » : maîtriser son assentiment et ne pas s'occuper d'emblée de sujets trop obscurs et trop difficiles, sont précisément des règles que nous retrouverons chez Descartes. De plus, Cicéron exalte les nobles occupations que sont la « géométrie » et « l'astronomie ». Il précise seulement que la vertu elle-même réside dans l'action et non dans la contemplation. Il ne convient donc pas qu'un « honnête homme » se détourne totalement des « affaires ». En inscrivant la « science » dans la sphère de l'honnêteté, et même dans le champ du

²⁰³Cicéron, op. cit., IV 13, 18-19, p. 499-502.

decorum, de ce qui convient à l'homme en tant que tel, ce texte montre que la volonté cartésienne d'associer la figure de « l'honnête homme » à la recherche de la vérité n'est pas du tout une aberrante singularité. La « géométrie » n'est pas en contexte cicéronien indigne d'un « honnête homme », bien au contraire. Ce qu'il faut éviter, c'est de donner trop d'application à des sujets « qu'il n'est pas nécessaire d'étudier ». En tout cas, il est clair que l'humanisme cicéronien n'a rien à voir avec une condamnation religieuse de la sagesse contemplative, ni avec la mise à distance radicale de la « Sagesse des Égyptiens » (« préjudice et sottise ») par Moïse.

Le fait que Cicéron inscrive la recherche de la vérité dans la sphère du *decorum* et du convenable doit retenir un instant notre attention. Cette affirmation signifie que cette recherche est pour l'homme une forme de devoir lié à la dignité de sa propre nature, mais aussi qu'il s'agit d'une activité belle et source de grâce, pourvu qu'elle soit menée dans les conditions appropriées. Ainsi, Cicéron se montre d'associer tout « honnête homme » à cette recherche de la vérité, au lieu de la réserver à une élite séparée des autres hommes. De plus, cette recherche doit respecter certaines normes pour convenir à l'honnête homme. Il faudra donc éviter certains sujets trop obscurs et vains, et ne pas non plus dédaigner la sphère irréductible de la vie pratique.

On soulignera également que la relation entre science et *decorum* est l'occasion pour Saint Ambroise d'aborder « l'idolâtrie » comme la plus grande des « inconvenances ». Sa réflexion semble associer la « science » des païens et leur tendance idolâtrique. Chez Saint Ambroise déjà semble se dessiner une certaine inconvenance du savoir scientifique lié obscurément à l'idolâtrie païenne. Pour lui il y a une forme de lien coupable entre la science et l'*hybris* de l'homme. Le *decorum* de Saint Ambroise, contrairement à celui de Cicéron, tend à dissocier les valeurs qui fonderont l'humanisme, comme la douceur, la grâce et la *philoxenia*, de l'amour du savoir et de la vérité (mais aussi de l'art ou de la musique) pour les refonder dans la foi chrétienne. Il ne s'agit pas simplement ici pour Saint Ambroise d'introduire le rapport au divin dans la sphère de l'*humanitas*. Cette ouverture au divin est constitutive de nombreux développements antiques et humanistes relatifs à l'accomplissement de l'homme. Même chez un néo-humaniste plus tardif comme Schiller la grâce de la « belle âme » est à certains égards une imitation humaine de la libre et innocente insouciance qui caractérise les dieux antiques²⁰⁴. Mais Ambroise de Milan n'a pas la même conception du divin. Sa représentation de Dieu est liée en premier lieu à des notions comme le « sacrifice », « l'amour », la « volonté », la « loi ».

²⁰⁴ Voir Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1943, p. 207 : « Ils [les Grecs] affranchissaient ceux qui vivent dans la béatitude éternelle, des chaînes inséparables de toutes les fins, de tous les devoirs et de tous les soucis ; ils faisaient de l'oisiveté et de l'indifférence le sort de la condition divine que les mortels envient ; celle-ci n'était qu'un nom tout humain pour désigner l'existence la plus libre et la plus sublime ».

2. Du fait même que Saint Ambroise entreprend de former des clercs, certaines vertus sociales qui auront une importance non négligeable dans la culture humaniste sont proscrites, comme l'*eutrapélie* et l'art de la plaisanterie :

«Les hommes de ce monde donnent en outre un grand nombre de préceptes sur la façon de parler, qu'il nous faut, à mon avis, laisser de côté, par exemple sur les règles de la plaisanterie. De fait, bien que les plaisanteries soient parfois belles moralement et agréables, cependant elles répugnent à la discipline ecclésiastique, car, ce que nous n'avons pas trouvé dans les Écritures, comment pouvons-nous en faire usage ? Il faut s'en garder en effet, même dans les conversations, de peur qu'elles ne rabaissent la dignité d'un dessein de vie plus austère. « Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez » dit le Seigneur ; et nous, nous cherchons matière à rire afin que, riant ici-bas, nous pleurons là-haut ! »²⁰⁵.

Encore une fois, même si le discours de Saint Ambroise reprend certaines idées cicéroniennes, un ton plus édifiant n'est jamais loin. Alors que Cicéron louait dans le *Traité des devoirs* la mesure et l'art de la bonne plaisanterie qui conviennent à un homme bien éduqué, Saint Ambroise justifie une purification morale par un commandement biblique des plus intimidants.

3. L'*eutaxia* cicéronienne, la science de l'opportunité, est vidée de toute substance dans le propos de Saint Ambroise, ce qui marque sans doute un plus grand éloignement à l'égard de la vie mondaine et active, mais surtout un refus d'adapter le commandement moral à la particularité variable des circonstances : « Je pense qu'il faut ne pas passer sous silence non plus la question de l'ordre des choses et de l'opportunité des moments »²⁰⁶. Ayant rappelé ce principe de l'*eutaxia* cicéronienne, Saint Ambroise n'approfondit nullement son propos et tous les exemples qu'il convoque dans la suite de son développement portent sur la maîtrise plus ou moins sacrificielle du désir, et non sur la science du *kairos*:

« Mais ce premier point est pour ainsi dire le fondement de tous, à savoir que le désir obéisse à la raison. Le second et le troisième sont identiques : il s'agit dans l'un et l'autre cas de la mesure ; *vaine est en effet pour nous la considération de l'apparence extérieure de la vie libérale-que l'on tient pour beauté- et de la dignité [...]* Tout d'abord notre père Abraham en personne, qui fut formé et instruit pour l'enseignement d'une postérité à venir, quand il reçut l'ordre de quitter sa terre natale, sa parenté et la maison de son père, est-ce que, tout lié qu'il fût par l'attachement de multiples affections, il ne montra pas cependant l'obéissance de son désir à la raison ? »²⁰⁷[n.i.].

²⁰⁵Saint Ambroise, *Ibid.*, p. 145-146.

²⁰⁶*Ibid.*, p. 147.

²⁰⁷*Ibid.*, p. 147.

Le concept de *kairos* ne fait plus ici l'objet d'un développement conséquent : il s'agit avant toute chose de mettre en avant la maîtrise radicale du désir humain. Mais cette maîtrise n'a plus le sens de la « juste mesure », comme chez Plutarque et Cicéron, mesure qui repose sur un bon usage des affections, il s'agit d'une répression héroïque et sainte de soi-même :

« Que dirai-je de Joseph qui avait assurément le désir de la liberté et supporta une servitude inévitable ? *Quelle soumission dans l'esclavage, quelle constance dans la vertu, quelle obligeance dans sa prison...* [*Quam subditus in servitute, quam in virtute constans, quam benignus in carcere*]²⁰⁸[n.i.].

Le courage du martyr a remplacé la « douceur du lion » ou encore l'*aidôs* du guerrier homérique. Le sage antique doit maîtriser des passions susceptibles de l'animaliser, de le rabaisser, il affirme la royauté douce de la raison, celui-là doit dompter et réprimer un désir proprement humain, celui de la liberté. La « tenue » musicale et gracieuse de l'*euskhèmosunè* tend à s'effacer devant la sublimité du martyr et du sacrifice. Mais nous observons aussi l'apparition décisive d'une valeur que des auteurs comme Cicéron ou Plutarque ne pouvaient imaginer, à savoir la valeur de la « soumission », de « l'obligeance dans l'esclavage ». Ce n'est nullement un hasard si dans ce même texte Saint Ambroise rejette explicitement la relation cicéronienne entre honnêteté, convenance, et « vie libérale », c'est-à-dire vie d'homme libre : « vaine est en effet pour nous la considération de l'apparence extérieure de la vie libérale-que l'on tient pour beauté- et de la dignité ». Ce point est évidemment décisif.

Nous n'allons pas analyser davantage les différences entre la pensée de Saint Ambroise et la tradition cicéronienne. L'étude de Saint Ambroise nous permet de mesurer dans *un certain* christianisme une véritable révolution culturelle et éthique. Incontestablement, Saint Ambroise à la fois se réapproprie et liquide un héritage. Il diffuse des valeurs tout à fait étrangères à la littérature précédemment étudiée, comme la « soumission », le « martyr » du saint, et défait la relation intime entre l'amour philosophique du savoir, de la connaissance, de la culture, et les normes antiques liées à l'*humanitas*. Ce ne sont plus les Muses qui nourrissent ces vertus qui composent l'honnêteté, mais l'amour de Dieu et la soumission envers sa Loi. Nombre d'auteurs chrétiens de ce type vont se montrer au cours de ce travail très habiles. Ils rédigent leurs textes en ayant sous la main une œuvre païenne dont ils se réapproprient le contenu tout en modifiant certaines bases essentielles du propos original pour les adapter à la religion chrétienne.

²⁰⁸Ibid., p. 149.

B. La « dévotion civile » de François de Sales (1619)

La définition salésienne de la dévotion est une remarquable tentative de synthèse entre certains enseignements de Montaigne, de Castiglione et les normes de la pieuse dévotion :

« La vraie et vivante dévotion, o Philothée, présuppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vrai amour de Dieu ; [...] mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait opérer soigneusement, fréquemment et promptement, alors il s'appelle dévotion. [...] Bref la *dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnément* ; et comme il appartient à la charité de nous faire généralement et universellement pratiquer tous les commandements de Dieu, il appartient aussi à la dévotion de les nous faire faire promptement et diligemment. [...] pour être dévot il faut avoir, outre la charité, *une grande vivacité et promptitude aux actions charitables* »²⁰⁹[n.i.].

Nous pouvons constater que l'auteur se réapproprie pour ainsi-dire la « grâce-mouvement » de Montaigne pour la soumettre aux exigences de la charité : « l'agilité » remplace toutefois « l'agitation » de Montaigne. François de Sales, à l'instar de Montaigne dans sa description de la vertu morale, souligne la « douceur » profonde de la dévotion, derrière l'image trompeuse d'une piété triste, sacrificielle, pesante :

« Le monde voit que les dévots jeûnent, prient et souffrent les injures, servent les malades, contraignent leur colère, suffoquent et étouffent leurs passions, [...] lesquelles en elles-mêmes et de leur propre substance et qualité sont âpres et rigoureuses ; mais le monde ne voit pas la *dévotion intérieure et cordiale, laquelle rend toutes ces actions agréables, douces et faciles*. [...] O mondains, les âmes dévotes trouvent beaucoup d'amertume en leurs exercices de mortification, il est vrai, *mais en les faisant elles les convertissent en douceur et suavité*. Les feux, les flammes, les roues et les épées semblaient des fleurs et des parfums aux martyrs, parce qu'ils étaient dévots ; *que si la dévotion peut donner de la douceur aux plus cruels tourments et à la mort même, qu'est-ce qu'elle fera pour les actions de la vertu ?* »²¹⁰[n.i.].

Il convient toutefois de préciser, bien entendu, que cette dévotion est en même temps fort éloignée de la grâce et vertu montaignienne, et ce pour diverses raisons :

1.« L'agilité » dans l'exécution des commandements de Dieu est bien différente de « l'agitation » toute libre et insouciant de l'âme montaignienne, qui s'exerce au gré des hasards et des occasions.

²⁰⁹Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Nelson, p. 14-15. Sur cet auteur, voir en particulier Hélène Michon, *Saint François de Sales, Une nouvelle mystique*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

²¹⁰Ibid., p. 17-18.

Il y a dans l'agilité la perfection d'une obéissance plutôt que l'affirmation d'une insouciance libérée, même si l'agilité exclut comme l'agitation la pesanteur d'une contention et contrainte trop violente.

2. Chez Montaigne, la vertu est immédiatement sœur de la volupté, et précède toute considération de dévotion. Cette vertu est également fondée sur la bonté de la « nature ». Chez François de Sales, il y a bien une phase proprement ascétique, religieuse, qui appelle dans un second temps seulement une « conversion » de cette âpreté par la douceur de la dévotion, une conversion qui a presque un caractère miraculeux. Chez Montaigne, la douceur de la vertu consiste seulement à suivre fidèlement la nature et à ne pas la violenter. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de croire que la facilité et la grâce de Castiglione et de Montaigne seraient immédiates et excluraient le travail de l'expérience ou de l'habitude. Mais il y a une différence essentielle, que nous retrouverons d'ailleurs en contexte cartésien, entre un effort, un travail libre et d'emblée animé d'une confiance régulatrice dans les capacités naturelles de l'homme, et un labeur torturant posé comme une « mortification ». De ce point de vue, la « grâce » montaignienne n'est pas un simple « résultat » ou une fin promise, elle suppose d'emblée l'estime de son propre naturel. De la même façon, la tempérance facile et douce de Castiglione n'est pas un simple résultat qui pourrait présupposer un travail antérieur de pure contrainte et de mortification. On a ainsi le sentiment que la grâce dévote de François de Sales « convertit » miraculeusement « l'anti-nature » en nature. La dévotion semble ici constituer une puissance de transmutation magique des contraires, ce que n'est pas du tout la douce et facile vertu de Montaigne. Jamais Montaigne n'aurait évoqué la possibilité pour des « flammes » et des « épées » de devenir des « fleurs ». Ce dernier rejetterait sans doute à la fois la position platonicienne et aristotélicienne relative au bonheur contemplatif : « vivre comme un dieu », que la transfiguration dévote de l'anti-nature chez Saint-François de Sales. Il convient d'ailleurs de distinguer ces deux dernières figures de la grâce : s'il y a une grâce à « vivre comme un Dieu » pour Aristote, c'est parce que l'homme s'identifie à la partie la plus noble et divine de son être, l'intellect pur. La dévotion salésienne n'est pas la « contemplation » grecque, elle suppose bel et bien des « exercices de mortification », des actions « âpres et rigoureuses », ou la « maîtrise violente » des passions (« souffrir les injures », « réprimer toute colère »), alors que la contemplation est pour Aristote une pure joie positive et le déploiement naturel, la « vie » de l'intellect théorétique, une vie qui convient au loisir de « l'homme libre ». La vie contemplative, même si elle tend chez certains auteurs à libérer notre esprit de sa condition corporelle et mortelle, semble donc plus aisément naturelle et libérale que la « dévotion » chrétienne (c'est pourquoi Charron, quand il souligne la « naturalité » du méditer, se réfère à Aristote selon lequel penser c'est pour l'esprit « vivre » : *cujus vivere est cogitare* ; on ne trouvera pas ici l'idée salésienne pour le moins surprenante d'une « douceur de la mort » !) qui quant à elle se pose en premier lieu comme une violence à l'égard de la nature. La vie contemplative antique exige avant toute chose le « loisir », une privation de

« labeur », le plaisir libéral du bien-vivre, et il n'y est pas question de « mortification » comme dans la tradition chrétienne.

Il est donc tout à fait remarquable que François de Sales cherche à rendre « civile » une dévotion dont les normes fondamentales semblent contredire frontalement les règles antiques que nous avons étudiées:

-« Ce n'est plus honneur d'être beau, quand on s'en regarde : la beauté pour avoir bonne grâce doit être négligée ; la science nous déshonore quand elle nous enfle et qu'elle dégénère en pédanterie [il s'agit d'un écho de Castiglione et de Montaigne, bien entendu]. [...] Quand le paon fait sa roue pour se voir, en levant ses belles plumes, il se hérisse de tout le reste, et montre de part et d'autre ce qu'il a d'infâme [Gracian reprend cette figure du paon dans un sens divergent, en louant la sage ostentation de sa beauté, pourvu, il est vrai, que le paon n'oublie pas la laideur de ses pieds]²¹¹.

-« L'humilité nous perfectionne envers Dieu, et la douceur envers le prochain. [...] Il faut voirement résister au mal et réprimer les vices de ceux que nous avons en charge, constamment et vaillamment, *mais doucement et paisiblement. Rien ne mate tant l'éléphant courroucé que la vue d'un agnelet, et rien ne rompt si aisément la force des cannonades que la laine.* [...] car l'âme raisonnable étant naturellement sujette à la raison, elle n'est sujette à la passion que par tyrannie ; et partant, quand la raison est accompagnée de passions, elle se rend odieuse, sa juste domination étant avilie par la tyrannie. [...] Ainsi, tandis que la raison règne et exerce paisiblement les châtiments, corrections et répréhensions, [...] chacun l'aime et l'approuve, mais quand elle conduit avec soi l'ire, la colère et le courroux, qui sont, dit Saint Augustin, ses soldats, [...] Il est donc mieux d'entreprendre de savoir vivre sans colère que de vouloir user modérément et sagement de la colère »[n.i.]²¹².

Ce texte semble au premier abord s'accorder avec l'éloge de la douce tempérance qui « règne » paisiblement dans l'âme royale chez Castiglione, sans aucune tyrannie, mais il n'en est rien. Aristote se méfiait déjà considérablement de la « douceur servile » de celui qui ne sait pas se mettre en colère. Castiglione quant à lui, fidèle à une certaine tradition antique, valorise la partie irascible de l'âme quand elle est réglée par la tempérance : « Les affections donc, modérées par la tempérance, sont favorables à la vertu ; c'est ainsi que la colère aide à la force morale, [...] qui si elles [les affections] étaient entièrement enlevées, laisseraient la raison très faible et languissante » (LC IV, XVIII, 342).

²¹¹Ibid., p. 145.

²¹²Ibid., p. 164-165.

De plus, la douceur chrétienne est celle de « l'agnelet », alors qu'Aristote nous avait permis de penser la « douceur du lion », une vertu proprement royale. La « douceur » chrétienne est également sœur de « l'humilité », de l'abaissement devant Dieu et l'autre en général, alors que la « douceur » antique a d'abord un sens simplement « politique » (au sens noble du terme, comme instauration de la vie proprement humaine dans la relation avec l'autre) et découle de notre seule *humanitas*. En même temps, il s'agit toujours d'une certaine « force » ou puissance: l'agnelet « mate » l'éléphant courroucé par sa douceur même, alors que la « douceur du lion » le prédispose à la convenance vertueuse du courage et donc du combat. Le gentilhomme de Castiglione n'est « doux et humain » que pour être parfois « fier » et « agressif », quand il convient de l'être, de même que la vertu montaignienne est liée à la notion de *virtu*, de force et de vaillance militaire. Précisons toutefois : il ne s'agit pas pour le gentilhomme d'observer une douceur de surface pour ensuite se départir de toute civilité, le sens du beau et de la « tenue » doit l'accompagner dans toute sa vie, même au combat, comme en témoignent les remarques de certains auteurs comme Schiller et Gracian sur la « bonne tenue » au combat des soldats des armées « civilisées ». Encore une fois, la confusion qu'exerce l'agnelet sur l'éléphant, ce triomphe par l'absence même de combat, ressemble à un renversement magique des contraires. Qu'est-ce qui fonde la puissance chrétienne de l'agneau ? Il s'agit sans doute de la Loi divine qui donne à la vulnérabilité innocente et impuissante de l'agneau le sceau de la plus grande majesté. François de Sales exclut la complexité grecque de l'*aidôs* aristocratique, entre ouverture à l'autre et combat viril, et le sens antique de la « mesure » aussi bien dans la colère que dans l'exercice traditionnel du courage. Pour Aristote, il était parfois « indigne d'un homme libre » de ne pas se mettre en colère, une telle abstention était pour lui laide et servile, de même qu'un lion doit parfois savoir rugir. Cette antique « inconvenance » est devenue la plus grande beauté et même la plus grande des forces (étrangement celle d'un Roi sans armée et sans soldats selon la métaphore ici présente) : François de Sales détruit tout à fait l'idéal moral et esthétique du gentilhomme civil pour lui substituer une étonnante majesté de l'innocence et de la vulnérabilité.

Ainsi, la tentative salésienne de fonder une « dévotion civile » réconciliant la charité et la grâce humaniste s'appuie sur une certaine rhétorique de la « transmutation des contraires » (le martyr converti en douceur, les feux et les lames devenant des fleurs, l'impuissance de l'agnelet qui refusant même de se mettre en colère et de combattre devient le Roi souverain qui règne sur le plus fort...), une argumentation étrangère aux auteurs humanistes que nous avons étudiés (on connaît d'ailleurs les affinités entre la pensée dialectique et la pensée chrétienne, en ce que précisément la dialectique s'appuie sur un perpétuel renversement réciproque des contraires et des extrêmes). Il y a dans ce christianisme salésien une passionnante mythologie du renversement des extrêmes qui s'associe à une vive condamnation implicite de l'idéal aristocratique et humaniste du

gentilhomme. Mais François de Sales a beau nimbé de « douceur » la dévotion, elle n'en devient pas pour autant la « sagesse gaie et sociale » de Montaigne : il y a une différence immense entre la tentative d'humanisation d'une âpreté radicale et l'épanouissement de la vie naturelle dans une sagesse qui se définit comme « éjouissance constante ». François de Sales cherche à se réapproprier la norme antique de la civilité et de la douceur pour la rendre compatible avec les exigences de la dévotion chrétienne. Mais il s'agit aussi d'une profonde mutation morale et conceptuelle, signalée notamment par le fait que l'autorité miraculeuse de la grâce s'est substituée à la voix de la bonne nature généreuse et donatrice.

C. La « civilité chrétienne » de Pierre Nicole

La conception augustinienne de la civilité est très intéressante et nous introduit dans un débat philosophique important autour de cette notion, dans sa relation avec celle de charité. Cette conception doit être exposée en deux temps : tout d'abord, la redéfinition de la civilité par Pierre Nicole, dont nous allons constater la spécificité radicale par rapport à la tradition, et ensuite la refondation possible de la civilité par la charité.

a. La civilité comme dissimulation de l'amour-propre

Pour comprendre le concept augustinien de civilité, il faut évidemment s'appuyer sur l'idée d'amour-propre. Ce dernier n'est pas un simple amour de soi, il est un amour démesuré, sans bornes, infini, un amour propre à l'homme « corrompu », un amour qui prend « le moi » pour objet, ce dernier prenant littéralement la place de Dieu :

« Ces qualités sont, que l'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais qu'il s'aime *sans borne et sans mesure, qu'il n'aime que soi, qu'il rapporte tout à soi.* [...] Il se fait *le centre de tout* : il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du

cœur de tous les hommes, [...] il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur »²¹³.

On notera que Pierre Nicole souligne la « disposition tyrannique » qui est impliquée par l'amour-propre. Nous avons vu que cette disposition est elle-même le principe de toute incivilité et ne peut que nous rendre odieux pour les autres. Étant donné que le désir d'être aimé et admiré des autres hommes est un enfant naturel de notre amour-propre (« Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le désir d'être aimé des autres, parce qu'il n'y a rien de si naturel que de s'aimer soi-même »²¹⁴), notre amour-propre ne peut être satisfait s'il ne dissimule pas sa nature et ce par quoi il suscitera l'aversion des autres (« le moi est haïssable », « rien n'attire tant l'aversion que l'amour-propre »²¹⁵). C'est le fondement de toute civilité et honnêteté entre les hommes. Pierre Nicole explique également que la volonté de domination qui habite l'amour-propre engendre l'état de guerre qui ne peut que nous faire craindre la mort et aller à l'encontre de notre « amour-propre de commodité » (Christian Lazzeri)²¹⁶. Étant donné que dans la société civile qui écarte par des lois et la justice cet « état de guerre » potentiel, notre volonté de domination ne peut plus s'exprimer d'une manière ouverte, nous allons substituer « l'artifice à la force », par exemple en employant la ruse et la flatterie pour être aimé des autres hommes dont on veut qu'ils nous servent et nous soient utiles. Il est vrai toutefois que cette volonté de dominer n'est pas ce qui guide exclusivement l'intérêt de l'amour-propre ; le désir d'être aimé en est le prolongement le plus général, et il ne convient pas d'ailleurs de minimiser sa gravité aux yeux de Nicole, il s'agit d'une véritable « usurpation de Dieu » : « Quiconque désire que les autres s'attachent à lui, veut leur tenir la place de Dieu (ce qui est le comble de l'injustice) et recevoir d'eux le tribut qui n'est dû qu'à Dieu, *ce qui est une usurpation criminelle* »²¹⁷[n.i.]. Cette idée que « le moi » prend ici la « place de Dieu » doit être distinguée de la notion que nous avons rencontrée plusieurs fois dans ce travail, celle d'une « participation » au divin. Participer davantage du divin, ce qui peut engager une certaine

²¹³Pierre Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, dans *Essais de morale*, Paris, P. U. F., 2003, p. 382. Voir également Pascal, « À Monsieur et Madame Périer », 17 octobre 1651, *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 277 : « Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché ».

²¹⁴Pierre Nicole, *De la civilité chrétienne*, chap. I, dans *Essais de morale*, op. cit., p. 181.

²¹⁵Ibid., p. 389.

²¹⁶Voir Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 15-17.

²¹⁷Pierre Nicole, *De la civilité chrétienne*, op. cit., p. 183.

« imitation », ou une véritable « transformation », comme chez Castiglione ou Ficin, cela ne signifie pas « prendre la place de Dieu », même si un auteur comme Montaigne peut déjà considérer cette tentative comme une inconvenance radicale. La participation et la « réminiscence » qu'elle implique (donc le réveil de ce qu'il y a en nous de divin) ne constitue pas une « usurpation ». Bien au contraire, ce n'est pas « moi » qui suis aimable dans la tradition que nous avons étudiée, mais ce qu'il y a de divin en moi, ou le simple reflet du divin projeté sur moi. On notera également que si la pensée de Nicole présente certaines ressemblances superficielles avec celle de Hobbes, en fait, elle en est profondément distincte, comme l'a souligné notamment Dominique Weber, car le concept d'amour-propre ne joue pas une fonction essentielle dans l'anthropologie hobbesienne, bien moins que le « désir » ou « l'anxiété » par exemple, et d'autre part, la pensée de Nicole n'est pas une fondation de l'Etat absolu, mais une fondation de la civilité, qui renvoie à une démarche autonome des individus et à une certaine autorégulation des rapports sociaux.

Donnons à présent les définitions que Nicole propose de la civilité et de l'honnêteté :

-«C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soi-même de l'affection »²¹⁸. On retiendra la métaphore commerciale du « trafic de civilités » qui se développe chez Nicole comme chez Gracian dans un autre contexte.

-«Cette suppression [qui en fait veut dire « dissimulation »] de l'amour-propre est proprement ce qui fait l'honnêteté humaine, et en quoi elle consiste ; et c'est ce qui a donné lieu à un grand esprit de ce siècle [Pascal], de dire que la vertu chrétienne détruit et anéantit l'amour-propre, et que l'honnêteté humaine le cache et le supprime »²¹⁹.

Le but de Pierre Nicole est de montrer que la civilité est radicalement distincte de la charité et qu'en même temps elle en constitue une trompeuse et extrêmement subtile imitation (une imitation qui est en même temps orchestrée par la Providence divine et qui a sa propre justification théologique conforme à la tradition augustinienne), de même que la « flatterie » pouvait chez Plutarque admirablement contrefaire la véritable « amitié » :

« Mais il n'en est pas de même de la recherche de l'amour et de l'estime des hommes. Cette inclination est si fine et si subtile, et en même temps si étendue, qu'il n'y a rien où elle ne se puisse glisser ; et elle sait si bien se revêtir des apparences de la charité, qu'il est presque impossible de connaître nettement ce qui l'en distingue »²²⁰.

²¹⁸Ibid. , p. 182.

²¹⁹Ibid., p. 389.

²²⁰Ibid., p. 388.

Donnons quelques exemples :

-l'imitation de l'humilité :-« Non seulement l'honnêteté fait éviter les vanités basses et grossières, et les louanges déclarées que l'on se donne à soi-même, [...] Elle ne se produit ni ne se montre par aucun endroit, et elle a pour règle de ne parler jamais de soi, ou d'en parler avec plus de froideur et d'indifférence qu'elle ne ferait des autres »²²¹.

-l'imitation de l'équité par rapport aux qualités d'autrui: -«Elle [l'honnêteté] fait que nous affectons de paraître au-dehors d'une extrême équité, de louer volontiers ce qui est louable, de faire valoir autant que nous le pouvons les qualités des autres, et ne refuser pas même à nos ennemis les témoignages d'estime qu'ils méritent. Et par là on réussit dans le dessein de se faire aimer »²²².

Il convient de souligner le véritable objectif de Pierre Nicole dans ces divers textes. En effet, de nombreux commentateurs ont souligné la parenté entre la réflexion augustinienne de Nicole et le développement postérieur de l'utilitarisme moral et du libéralisme économique²²³, notamment en étudiant le libre jeu des intérêts privés chez un auteur comme Mandeville, indépendamment de la morale. Toutefois, dans la perspective qui est ici la nôtre, il faut rappeler que l'objectif fondamental de Nicole est tout simplement de détruire une « idole » païenne qui n'est autre que la « civilité » ou « l'honnêteté » :

«Ainsi, cette honnêteté qui a été l'idole des sages païens, n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à

²²¹Ibid., p. 391.

²²²Ibid., p. 402.

²²³Voir Dominique Weber, *Le « commerce d'amour-propre » selon Pierre Nicole, Astérian* [En ligne], 5 | 2007:« Pris hors de leur contexte doctrinal et historique propre, ces textes semblent à ce point convergents que de très nombreux historiens, d'horizons pourtant fort différents, ont cru pouvoir apercevoir dans les thèses de Nicole comme une sorte d'affirmation d'une morale utilitariste, esquissant, préfigurant et même anticipant les grandes lignes directrices d'une théorie socio-économique de type libéral ou même capitaliste. Une telle approche constitue un véritable lieu commun, qui réunit aussi bien les historiens de la pensée philosophique que les historiens de la pensée économique, les historiens de langue anglaise que les historiens de langue française. Gilbert Faccarello, pour ne prendre qu'un exemple parmi beaucoup, souligne ainsi que si, chez Nicole, « le lien social reste politique et moral », « un grand pas en avant a néanmoins été fait au plan analytique grâce à l'accent placé sur l'"amour-propre éclairé" et sur les activités de marché qui lui sont liées ». Sans méconnaître, ni dissimuler, ni minimiser les importantes différences qui peuvent séparer les interprètes, on soulignera toutefois que, pour illustrer une telle thèse, on aurait pu tout aussi bien convoquer, du côté anglo-saxon, les travaux de Lionel Rothkrug, de Nannerl O. Keohane, d'Albert O. Hirschman, de Dale van Kleyou de Terence Hutchison ; du côté français, on aurait pu mentionner Gilbert Chinard, Marcel Raymond, Jean-Claude Perrot ou, plus récemment, Patrick Laude, Jean Rohou, Pierre Force et Serge Latouche. Avec des accentuations certes diverses, tous ces auteurs ont néanmoins en commun de soutenir que l'utilitarisme moral moderne et le libéralisme économique ont trouvé leur origine dans l'augustinisme, notamment port-royaliste, lequel, au sein d'une vision providentielle de l'histoire, a conféré un rôle moteur et du coup décisif à l'amour-propre dans l'organisation de la Cité terrestre. Dans une telle optique, le jansénisme constituerait d'une certaine façon comme le pendant, en terre française et en milieu catholique, du puritanisme dans l'épanouissement de « l'esprit du capitalisme ». Cela, notons-le, à l'encontre de la pourtant très ferme distinction entre jansénisme et puritanisme opérée par Max Weber lui-même, suivant en cela Paul Honigsheim ».

ses desseins, et qui tend à son but-qui est l'estime et l'amour des hommes-par une voie plus droite et plus raisonnable »²²⁴[n.i.].

Ainsi, Nicole veut montrer que sans la charité, l'amour authentique de Dieu qui anéantit le principe de l'amour-propre, il n'y a pas de moralité vraie mais seulement une ruse de l'amour-propre. L'amour de Dieu seul nous fait haïr l'injustice radicale que constitue l'amour-propre, mettant le moi au centre du monde :

« Car nous faisant aimer la justice qui est Dieu même, elle nous fait haïr l'injustice qui lui est contraire. [...] Non seulement il n'est juste que le pécheur soit honoré, mais il est juste qu'il soit abaissé et humilié. C'est la loi éternelle qui l'ordonne »²²⁵.

La question qui se pose dès lors est celle-ci : cette définition augustinienne de la civilité et de l'honnêteté délivre-t-elle la vérité subversive de « l'idole » païenne en question, celle que nous avons étudiée depuis le commencement de ce travail ?²²⁶ Ou bien est-elle une théorisation nouvelle de la civilité qui vise en fait à sa dévaluation radicale? Nous pensons que c'est la seconde hypothèse qui est la bonne.

Tout d'abord, il est évident que le désir d'être aimé et estimé des hommes a le plus souvent accompagné la civilité de l'homme. L'honnêteté jésuite et baroque de Gracian en témoigne tout particulièrement : jamais la vertu n'y est vraiment séparée de sa glorieuse « ostentation ». En même temps, la définition augustinienne de la civilité constitue une remarquable réduction théorique par rapport à son ancêtre humaniste (si l'on accepte provisoirement cette simplification). Voici en effet quelques éléments qui ont disparu de l'honnêteté :

1. La notion de « beauté ». En effet, il n'est jamais question de « beauté » dans l'argumentation de Nicole. Or, cette notion occupe une position centrale dans le dispositif humaniste de la civilité, ce qui ne doit pas être négligé dans le présent débat. Ainsi, le désir de plaire chez l'honnête homme traditionnel est d'abord un désir de beauté, une tension vers les belles choses, ce qui suppose également une distinction entre l'élégance purement extérieure et celle qui est plus noble, plus intérieure, celle de l'âme cultivée par les Muses, par exemple. Ainsi, chez Platon, l'*euskhèmosunè* est moins un désir d'attirer l'amour d'autrui par n'importe quel moyen qu'un désir et amour de la beauté, qui implique une harmonie intérieure de l'âme et une culture musicale. Mais même chez un auteur moins platonicien comme Della Casa, inspiré par Cicéron, la civilité est une certaine manière
²²⁴Ibid., p. 389-390.

²²⁵Ibid., p. 390.

²²⁶Remarquons par exemple que Vincent Carraud, dans *L'invention du moi*, semble considérer comme allant de soi que la civilité n'est qu'une affaire de « conversation », et donc de « rhétorique », voire de dissimulation, si bien que le propos de Nicole n'est pas perçu comme une théorie spécifique de la civilité humaine.

d'honorer le sens proprement humain de la beauté et de la mesure. L'homme civil chez Della Casa ne veut plaire ou être aimé qu'en tant qu'il actualise ou instancie une certaine beauté universelle qui le dépasse. C'est également toute la différence entre la *philautia* aristotélicienne, qui aspire pour soi-même au « quelque chose de beau »²²⁷, et l'amour-propre augustinien qui pose le moi comme un centre absolu, l'objet d'un amour infini, sans mesure (l'homme aristotélicien ne s'aime que dans la mesure où il participe du beau). L'homme de la civilité humaniste participe d'un ordre qui le dépasse, il n'est pas le centre du monde, malgré son désir de plaire et l'utilité sociale qu'apporte avec elle la politesse, ce que de nombreux auteurs ont déjà souligné. La « mesure » vertueuse des Grecs est d'emblée un principe d'élégance, alors que Pierre Nicole veut séparer radicalement civilité et moralité. Si l'honnête homme traditionnel veut plaire, c'est en tant qu'il participe d'une transcendance, celle de la beauté ou du divin (car tout ce qui est vraiment aimable doit participer du divin, la seule chose souverainement et véritablement aimable)²²⁸, ou même c'est en tant qu'il joue bien son rôle d'homme, ce n'est pas en tant que « moi ». Rappelons que Cicéron définit le *decorum* en se référant au modèle de l'acteur qui joue un « rôle ». Or, on ne reprochera pas à un acteur d'apprécier les applaudissements, cela ne veut pas dire qu'il n'est pas d'abord soucieux de « bien jouer son rôle », d'être digne de la mise en scène, tout en sachant qu'il n'est pas son personnage et qu'il n'est pas le centre de la pièce. L'honnête homme humaniste ne cherche pas à se faire aimer en tant qu'il est un pur « moi », une abstraction vide, un centre du monde, mais à travers lui, les hommes aimeront autre chose, par exemple une liberté qui reflète celle de Dieu. Chez Cicéron, on aime l'honnête homme comme on aime une belle musique, c'est un plaisir naturel et qui ne vise pas un simple « moi ». Le gentilhomme de Castiglione recherche certes l'admiration, la faveur, mais comme un « artiste » qui à travers lui fait aimer autre chose ; par exemple la « facilité » qui renvoie à la beauté du monde gouverné par Dieu.

Ainsi, l'originalité de Nicole ne consiste pas à supposer que la civilité soit fondamentalement « intéressée » et soucieuse d'une certaine efficacité sociale. C'est la manière très spécifique dont il conçoit cet intérêt qui est importante et surtout l'utilisation nouvelle de la notion de « moi ». Les universaux ont un rôle décisif dans la conception classique de la civilité. Ce sont les noms qui chez Cicéron et Epictète nous suggèrent la normativité du *decorum*. Même le nom propre Caton entre dans ce cadre, surtout s'il traduit un sentiment de dette à l'égard des aïeux. Chez Charron, comme

²²⁷Voir par exemple Aristote, EN, IX, 1168b 13-27, op.cit., p. 477-478 : « Car supposons quelqu'un qui s'empresse toujours de passer lui-même avant tout le monde pour exécuter ce qui est juste ou ce qui est tempérant ou n'importe quoi pourvu que cela traduise la vertu ; et, supposons quelqu'un qui, en somme, revendique toujours la beauté du geste : personne n'ira dire de l'intéressé qu'il cultive l'amour de soi et personne n'ira le blâmer. / Pourtant, on peut penser que c'est chez ce genre d'individu que se trouve l'amour de soi. En tout cas, il se réserve à lui-même la plus belle part, c'est-à-dire ce qui est bon au suprême degré. Il cède aussi de bonne grâce à la partie de lui-même qui est la plus souveraine et il lui accorde obéissance en tout ».

²²⁸Même un auteur plus « mondain » comme Nicolas Faret reprend cette idée d'inspiration néoplatonicienne.

chez Cicéron, l'amour de soi n'est pas un amour du seul « moi », c'est un amour qui dépend de ma participation à des formes universelles comme l'humanité, la raison, ou à une dimension comme la « Nature » qui est l'œuvre de Dieu.

2. On remarquera également que la fondation de la convenance et de l'honnêteté dans la « nature » est exclue de l'argumentation, car Pierre Nicole considère que la « nature » de l'homme est radicalement corrompue par le péché originel. Dans la tradition cicéronienne, c'est l'estime de soi-même qui constitue le fondement de l'éthique. Pour Nicole, la condition de la moralité est à l'inverse à rechercher dans la charité, qui constitue une humiliation de l'homme « pécheur » devant Dieu et sa justice (« elle embrasse avec joie toutes les humiliations et les abaissements »²²⁹). Des auteurs comme Montaigne et Charron ont beau moqué la « présomption » de l'homme, notamment par rapport à Dieu, ils ne peuvent satisfaire un augustinien qui conçoit d'une toute autre manière cette même « présomption » de l'homme : il ne s'agit plus pour ce dernier d'un homme qui « sort de sa condition » d'une manière inconvenante ou qui traite Dieu comme un ingrat, mais d'un homme qui commet « l'usurpation criminelle » de se mettre à la place de Dieu. Alors que le présomptueux de Montaigne est dans le fond un être « ridicule », bas et qui n'arrête pas de se plaindre, un être, en un mot, sans noblesse, le moi augustinien de l'homme pécheur est à prendre bien plus au sérieux : il est un véritable « criminel ».

3. Pierre Nicole dissout la relation entre *humanitas* et civilité. Il voit parfaitement que la tyrannie est l'incivilité originelle, mais pour lui, le Tyran n'est plus la figure de l'âme esclave de ses passions, ruinant la souveraineté royale de la raison, c'est le moi en tant que tel qui ramène tout à lui et à sa domination. Le moi a ici remplacé la complexité psychique traditionnelle des parties de l'âme. Ce n'est plus simplement un désordre, le renversement d'une hiérarchie, ou la haine de la vérité, mais le règne d'un centre absolu qui rapporte tout à lui et qui habite en tout homme. La notion de *philia* est également vidée de son sens : pour les Grecs, la *philia* excluait la tyrannie et la relation maître-esclave à un niveau purement humain, et la philanthropie envers le « voyageur égaré » n'avait pas besoin d'une transcendance absolue, elle était fondée dans une conception normative de la nature et de la communauté humaine. Cicéron respectait l'autre homme « par cela seul qu'il est un homme », « comme moi », l'augustinien Nicole respecte l'autre homme du seul fait qu'il « n'est pas moi ».

Pour Nicole, l'amitié qui préside à la vie civile n'est plus qu'une ruse pour avoir des « serviteurs », c'est un moyen déguisé de prolonger notre volonté de domination égocentrique. Et même si l'on admet que le désir d'être aimé n'est pas un pur fruit de la volonté de domination, il est lui-même radicalement subordonné à l'amour du moi, et n'induit aucune solidarité réelle entre les hommes. Il n'y a pas pour Nicole de vraie rupture avec la « tyrannie » du moi sans la « charité ».

²²⁹Ibid., p. 390.

Cela revient à dire que la civilité est dans son fond une illusion car son principe était de rompre d'une manière décisive avec la laideur inhumaine de la tyrannie et de l'esclavage. Comme le soulignera Schiller, le « désir de plaire » est d'abord un renoncement à « contraindre », il s'adresse à une autre liberté et constitue un principe de la politesse. Ce renoncement n'est qu'un « masque » pour Nicole car il est toujours au service du moi et de l'amour-propre. Pour Schiller, il y aura une véritable discontinuité entre le règne de la force et celui de la libre apparence, car celui-ci instaure la liberté du jeu et de la représentation esthétique au-delà de tout amour exclusif pour le moi. Mais l'harmonie des facultés de l'homme n'est pas ce qui préoccupe Nicole : pour lui, le problème est la relation entre le « moi » et « Dieu ».

4. Il est également connu que Pierre Nicole s'attaque ici à la morale aristocratique de la grandeur d'âme, de la noblesse, et de la générosité qui est indissociable de la réflexion de l'âge classique sur l'honnêteté²³⁰. Le paradigme généalogique du gentilhomme n'est plus ici d'actualité, comme chez François de Sales. D'ailleurs, on remarquera que Nicole considère le moi de l'amour-propre comme un pur « calculateur », comme un marchand qui fait du commerce et du trafic, et qui calcule sans cesse son intérêt. La valeur de la beauté s'efface devant celle de l'utilité. On devine chez Nicole une mercantilisation intégrale de la civilité :

«Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières. Car on ne fait pas seulement trafic de marchandises ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités ; et l'on échange tout cela, ou contre des choses de même nature, ou contre des biens plus réels, comme quand par de vaines complaisances on obtient des commodités effectives »²³¹.

Autant dire que les notions de « gratuité », de « grâce » et de « plaisir désintéressé » sont ici effacées de la notion de civilité. Il y a une différence fondamentale entre le type du gentilhomme-orateur cicéronien et le modèle du marchand qui fait son trafic. Même si Della Casa n'oublie jamais l'utilité de la civilité et sa dimension rhétorique, il inscrit d'emblée la « conversation » dans un espace distinct des autres intérêts humains, un espace où règnent une certaine gratuité, un plaisir libéral du divertissement et de la bonne compagnie. Chez le Chevalier de Méré, par exemple, la conversation honnête a pour but principal le « divertissement » (dans un sens qui n'a évidemment rien de péjoratif) et le bonheur, et non la flatterie de son moi ou l'extension de sa puissance. Le désir d'être heureux est plus important chez Méré que l'égoïsme, la vanité ou la pure satisfaction d'intérêts particuliers. Une belle conversation nous rend heureux sans forcément être le résultat d'un

²³⁰Voir l'ouvrage classique de Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

²³¹Pierre Nicole, op. cit., p. 384.

« calcul » intéressé. La politesse pour Nicole n'est plus qu'un « échange de bons procédés » : le plaisir de la sociabilité en tant que tel s'est évanoui. Le moi est seul comme Dieu est seul, il constitue une forme d'usurpation criminelle de la place de Dieu, il devient le principe auquel tout renvoie.

5. Il nous semble tout à fait significatif que Nicole utilise le modèle cartésien du mécanisme pour penser la genèse de la société civile. Il est inévitable que la révolution de la philosophie naturelle affecte directement la conception de la civilité, comme nous l'avions déjà constaté en étudiant Aristote et Cicéron, mais aussi Castiglione, dans son rapport à la philosophie de la « transformation » :

«Rien n'est plus propre pour représenter ce monde spirituel formé par la concupiscence, que le monde matériel formé par la nature, c'est-à-dire cet assemblage de corps qui composent l'univers. [...] *C'est l'image de la contrainte où l'amour-propre de chaque particulier est réduit par celui des autres, qui ne lui permet pas de se mettre au large autant qu'il voudrait.* Et l'on va voir tous ses autres mouvements représentés dans la suite de cette comparaison. Car, comme ces petits corps emprisonnés venant à unir leurs forces et leurs mouvements forment de grands amas de matière que l'on appelle tourbillons, qui sont comme les États et les royaumes ; et que ces tourbillons étant eux-mêmes pressés et emprisonnés par d'autres tourbillons, comme par des royaumes voisins, il se forme de petits tourbillons dans chaque grand tourbillon, qui suivant le mouvement général du grand corps qui les entraîne, ne laissent pas d'avoir un mouvement particulier et de forcer encore d'autres petits corps de tourner autour d'eux : de même les Grands d'un État suivent tellement le mouvement, [...] celle de l'État ne laissent pas, dans tous les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres, de se regarder eux-mêmes, et d'avoir toujours en vue leur propre intérêt »²³² [n.i.].

Ce texte nous montre le souci de purifier les fondements de la société civile de toute organisation téléologique qui exprimerait une vigilance attentive de la nature. Chaque corps est tout entier absorbé dans l'inertie de sa propre tendance au mouvement. La seule limite qui est imposée à l'amour-propre et à son mouvement lui vient d'une « force » contraire, il n'y a aucune autolimitation de cette force. Sans cette « contrainte » d'un autre amour-propre, ce dernier tend tout simplement vers l'infini de la plus grande démesure. D'autre part, ce mécanisme ne repose pas le moins du monde sur la libre initiative des individus ou sur une volonté morale : ils suivent le mouvement qui leur est imposé par ce même mécanisme et par leur propre impulsion. Ainsi, pour Pierre Nicole, il n'y a plus rien dans la civilité de l'homme de proprement « libre », de « gratuit », de « beau », il ne reste que l'égoïsme, le calcul marchand, et la mécanique aveugle des rapports

²³²Ibid., p. 385-386.

humains. Il s'agit bien semble-t-il d'une destruction radicale de l'idéal humaniste d'honnêteté et de civilité qui a pour but de servir l'ordre augustinien de la charité.

Le *cosmos* de Castiglione unissait l'utilité, la connexion de la « machine » et la grâce, la gratuité qui réjouit le regard des hommes. La notion ficinienne de « facilité » avait aussi pour but d'éviter les rapports de « contrainte » pour donner le sentiment d'une dynamique spontanée du réel au sein même de sa mise en forme hiérarchisée et harmonieuse. Le mécanisme ne peut être en tant que tel « beau » aux yeux de ces humanistes, car il est fondé sur la « contrainte » précisément et non sur un « concert » (« l'harmonie » de Leibniz devra précisément surmonter le mécanisme pour redonner au monde sa beauté souveraine et sa bonté intrinsèque). Dans le mécanisme, un corps ne fait rien « volontiers » si ce n'est persévérer dans son mouvement, dans son être propre. L'organisation ne peut être dès lors originellement qu'un jeu de contraintes réciproques et de forces brutes.

On pourrait également souligner l'éloignement radical du « monde » de Nicole par rapport à la métaphysique ficinienne de l'amour :

«L'opération de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu d'une affinité naturelle. Or les parties de ce monde, comme les membres d'un seul et même être vivant, dépendant toutes d'un même créateur, sont liées entre elles par la communauté d'une unique nature. [...] De leur commune parenté naît amour commun et de cet amour une commune attraction. Or il s'agit là d'une véritable magie. Ainsi le feu est-il attiré par la concavité de l'orbe de la Lune, en raison d'une affinité de nature, et l'air par la concavité du feu, [...] *Ainsi l'aimant attire-t-il le fer, l'ambre la paille, le soufre le feu, le soleil tourne vers lui bien des fleurs et des feuilles,* [...] tandis que la variété des herbes invitent aussi à les goûter la grande variété des êtres vivants. *Dans les choses humaines aussi, chacun cède à son plaisir* » [n.i.]²³³.

Il est vrai que le mécanisme nous libère d'une illusion holistique et organiciste. Mais ce texte ne se réduit pas à cette dimension. En effet, ce qui est important dans la pensée de Ficin réside également dans le thème magique de « l'attraction »: l'attraction amoureuse exclut précisément la « contrainte extérieure » qui est le ressort du mécanisme. Le principe ficinien que dans les choses humaines aussi « chacun cède à son plaisir » s'oppose diamétralement à la « contrainte » répressive de l'amour-propre décrite par Nicole. C'est que pour Ficin, les êtres de la nature ont une relation essentielle et constitutive à d'autres choses qui les attirent et qui les lient amoureusement. Il n'y a pour Ficin de beauté du *cosmos* que par la liberté de l'attraction amoureuse, que par le déploiement de sa spontanéité. Le monde humain que décrit Nicole est au contraire un monde de « haine rentrée », refoulée, qui finit toujours plus ou moins par se trahir.

²³³Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, op. cit., p. 166.

Considérons également ce beau texte de Ficin issu de *La métaphysique de la Lumière* :

«Rien ne représente mieux la nature du Bien que la lumière. Premièrement, dans le genre sensible, la lumière apparaît être la réalité la plus pure et la plus éminente. [...] Quatrièmement, la chaleur qui l'accompagne, presque toujours nourricière, réchauffe, engendre et meut toutes choses. [...] De la même manière, le Bien en soi surpasse tout l'ordre des choses, se dilate avec le plus d'ampleur, apaise et attire tout à soi. *Il ne contraint rien et partout a pour partenaire l'amour, qui est comme une chaleur par laquelle chaque chose singulière est partout séduite et adopte volontiers le Bien.* [...] Ainsi enfin, les choses invisibles de Dieu, c'est-à-dire les divinités angéliques, sont principalement connues par l'entremise des étoiles ; quant aux sempiternelles vertus et divinité de Dieu, elles le sont également, mais par l'entremise du Soleil »²³⁴.

Ce texte montre à l'évidence qu'au-delà de la comparaison entre le *cosmos* et un grand animal, les créatures et les êtres du monde ficinien sont avant tout « séduits » et « attirés » par le Bien transcendant et divin (qui « surpasse l'ordre des choses »), douceur amoureuse qui exclut l'obsession de la contrainte et de l'emprisonnement qui apparaît dans le texte de Nicole. Il en va du monde ici comme de la *philia* grecque : le sentiment de la « communauté » est en fait dépassé, sans être nié, par la tension vers la transcendance du Bien et du Divin. Il n'y a dans ce *cosmos* aucune clôture sur soi et aucun repli sur sa totalité. Notons une fois de plus l'absence de contrainte qui est propre à l'attraction de la transcendance : « Il ne contraint rien et a partout pour partenaire l'amour »²³⁵. L'amour pour Ficin est un acte de liberté. Ce principe divin n'est pas la Volonté toute-puissante de « l'absolutisme théologique », c'est une transcendance amoureuse et platonicienne qui nous « séduit »²³⁶. Dieu est comparable au soleil dont participent autant qu'elles peuvent les diverses créatures, un Soleil qui donne à voir, source de vérité, mais aussi de vie, de chaleur, de joie. Ainsi, la Bonté, la Beauté, la Vérité, transcendent l'horizon immanent de la parenté et de la communauté précédemment décrit. Si nous « aimons » la lumière du Soleil, c'est seulement en tant qu'elle représente la lumière de Dieu et participe du Bien en soi. Cette attraction du Principe est fondée pour Ficin sur la force dynamique d'un retour de toutes choses à leur Origine transcendante.

²³⁴Marsile Ficin, *La métaphysique de la lumière*, «Du Soleil », trad. Par J. Renaud et S. Galland, L'act mem, 2008, p. 8.

²³⁵Il faudrait également, bien entendu, se rapporter à la théorie aristotélicienne du Premier Moteur : « C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. [...] Mais le Bien en soi et le Désirable en soi rentrent aussi l'un et l'autre dans la même série, et ce qui est premier dans cette série est toujours le meilleur [...] *La cause finale, prise en ce sens, meut donc comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent parce qu'elles sont mues elles-mêmes* » [n.i.] (Aristote, *Métaphysique*, livre Λ, trad. par J. Tricot, tome II, Paris, Vrin, 1991, p. 172-173.

²³⁶ Voir Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, op. cit., II, 3, p. 26 : « En tant qu'il est acte universel et qu'il fortifie, on l'appelle Bon. En tant qu'il vivifie, adoucit, charme et excite, on le nomme Beau. En tant que sur les objets à connaître il attire les trois puissances de l'âme cognitive, intelligence, vue et ouïe, il est beauté. En tant que, dans la puissance cognitive, il applique celle-ci à l'objet connu, il est vérité ».

Nous pouvons dès lors constater une hétérogénéité profonde entre la *charis* de Ficin et la charité de Nicole. Pour Ficin, la *charis* est profondément liée à la générosité, à la prodigalité séduisante du don, qui est traditionnellement un attribut de la noblesse véritable. Pour Nicole, nous allons voir que la charité se définit avant tout par la « soumission », par l'acceptation d'une « humiliation ». Un gouffre sépare la *charis* de Ficin de la charité augustinienne de Nicole.

Ainsi, Pierre Nicole pose les fondements d'une interprétation de la civilité moderne comme simple « répression » de l'égoïsme fondamental du moi (et même comme une sorte de « refoulement » avant l'heure). Étant donné que cette « répression » s'appuie originairement sur une contrainte extérieure, même si celle-ci est intériorisée et justifiée par un « calcul », la grâce du naturel semble définitivement s'éloigner : seule la charité peut nous faire véritablement atteindre la grâce et la beauté, comme nous le verrons.

C'est donc une véritable démolition de la civilité classique que nous propose Nicole. Nicole rompt tout à fait avec la tradition platonicienne selon laquelle la civilité de l'homme avait pour condition ultime la contemplation philosophique de la vérité et le désir du divin. L'augustinisme brise ici radicalement le lien antique entre le divin, la transcendance, et le monde civil, humain.

b. La refondation de la civilité par la charité : la civilité chrétienne

Mais Pierre Nicole ne se contente pas de rejeter « l'idole » païenne de l'honnêteté et de la civilité, il souhaite refonder la civilité par la charité :

« Il n'y a aussi que la charité qui nous fournisse des raisons générales d'aimer tous les hommes, et de nous soumettre à eux. [...] Mais la charité embrasse tous les hommes dans son amour et sa soumission. Elle les regarde tous comme les ouvrages du Dieu qu'elle adore, [...] Elle possède donc en elle les vraies sources de la civilité, qui sont un amour et une soumission intérieure envers les autres : et quand elle les fait paraître au dehors, ce n'est qu'une effusion toute naturelle qu'elle imprime dans le cœur. / La civilité consiste à céder aux autres, autant que l'ordre du monde le peut permettre, à les préférer à soi, à les considérer au-dessus de soi. [...] La charité a donc tout ce qui lui est nécessaire pour être sincèrement civile ; et l'on peut dire qu'elle enferme une civilité intérieure envers tous les hommes, qui leur serait infiniment agréable s'ils la voyaient » [n.i.]²³⁷.

Ce texte nous permet de bien comprendre une certaine réappropriation chrétienne de la notion de civilité. Nous avons déjà remarqué ce fait en étudiant l'œuvre pourtant bien antérieure de Saint Ambroise : apparaît dans ces textes une valeur ignorée des auteurs classiques comme Plutarque,

²³⁷Pierre Nicole, op. cit., p. 188-189.

Cicéron ou Platon, et à plus forte raison Aristote, à savoir la valeur de la « soumission ». L'argumentation de Nicole peut être trompeuse dans la mesure où elle semble faussement aller de soi : Nicole en effet fait comme s'il était assez naturel de penser que « sans la charité », la « civilité » n'est qu'une dissimulation, une apparence. Mais quand on considère l'histoire de la notion humaniste de civilité, il est évident que la civilité hypocrite et purement superficielle a toujours été critiquée et rejetée, sans que pour cela on ait besoin de la « charité ». Par exemple, chez Platon, l'*euskhèmosunè* et la grâce n'ont rien à voir avec la seule flatterie de l'apparence, mais même chez un auteur qui semble plus « machiavélien » et rhéteur comme Gracian, l'exigence d'une « élégance d'âme » et d'une « politesse intérieure » est constante. Il est vrai que chez Nicole, la notion de « dissimulation » prend une dimension nouvelle et abyssale dans la mesure où les ruses de l'amour-propre semblent dans cette tradition augustinienne préfigurer parfois une forme « d'inconscient » moderne qui va jusqu'à tromper le sujet lui-même. Ce n'est pas un hasard si nous avons constaté que la pensée de Nicole esquisse une conception moderne de la civilité fondée sur une espèce de « refoulement ». La compréhension de la « charité » comme une « civilité intérieure » est au demeurant très intéressante, car un tel geste théorique est comparable à l'intériorisation platonicienne de l'*euskhèmosunè*. Mais alors que l'âme platonicienne intériorisait l'idée esthétique d'un bel aspect, d'une convenance gracieuse, l'âme augustinienne intériorise le fait de « céder aux autres ».

Comme François de Sales, Nicole veut se réapproprier les normes antiques de l'honnêteté, comme la grâce, la douceur, la convenance, le naturel, mais en faisant dépendre celles-ci de la « soumission » et de « l'humiliation ». Or, nous avons vu que la civilité traditionnelle, notamment à travers la notion de « grâce », constitue la manifestation de notre liberté et de notre dignité. Mais comment la « soumission » et « l'humiliation » pourraient-elles être douces et convenables pour un homme qui se définit d'abord par la liberté ? Sans nul doute qu'Aristote n'aurait pas jugé belle une semblable « humilité », mais plutôt inconvenante, laide et servile. Mais la « soumission » ne peut-elle être « convenable » en contexte aristotélicien ? Bien entendu, mais elle sera « convenable » à l'homme qui est « esclave » par nature. Selon la conception aristotélicienne de la convenance, seul un « esclave par nature » peut manifester une sorte de « soumission » gracieuse, car il y réalise sa vocation, son office, et se tient en son rang dans l'ordre du monde. La pensée de Nicole est évidemment différente. Pour lui, l'humiliation et la soumission « conviennent » à un homme pécheur, naturellement corrompu. L'idée du « péché originel » permet de généraliser la « convenance » de la soumission, et donc sa potentielle « douceur ». En même temps, cet homme pécheur se caractérise par la tyrannie de l'amour-propre, non pas par un caractère naturellement servile. Par conséquent, pour l'homme pécheur, la « soumission » et « l'humiliation » constituent la pire des violences, et il ne pourra les embrasser « avec joie » que par la médiation de la grâce

divine. « L'esclave » d'Aristote n'a pas besoin de la grâce divine pour que sa soumission soit « douce ». Comme chez François de Sales, la « charité » de Nicole transmue miraculeusement en « douceur » la « mortification » de l'homme.

Dans le *Galatée*, Giovanni Della Casa partait du principe que les hommes désirent naturellement la liberté et l'égalité. Nicole part au contraire du principe que les autres hommes « aimeraient » ma propre humilité réelle, ma soumission envers eux, la conscience que je prends de ma misère : c'est évidemment une présupposition inquiétante et qui est étrangère à la tradition que nous avons étudiée. Chez Cicéron ou Della Casa, les autres hommes n'attendent nullement que je « m'humilie », que je me « soumette », que je les considère comme « au-dessus de moi », mais que j'agisse conformément à ma dignité d'homme, qui se conçoit d'abord par l'éminence de la raison par rapport à ma nature bestiale.

Un autre point fondamental doit être souligné : la « civilité chrétienne » de Nicole est totalement dissociée de la valeur humaniste du savoir ou des Muses. Nicole répète un geste analogue à celui de Saint Ambroise, mais avec davantage de radicalité : il disloque le concept antique de civilité pour ne retenir que ce qu'il a de proprement moral, même si Nicole va encore plus loin que son prédécesseur, en écartant également la normativité « esthétique ».

Dans la tradition humaniste et classique que nous avons étudiée, la civilité n'est pas seulement une façade rhétorique, elle est une manière d'agir « en homme libre » et de se réapproprier pleinement les normes qui gouvernent son esprit et son action, elle est une modalité essentielle de la culture et de la *paideia* classique. Ce qui est « incivil » dans le pédant, c'est la manifestation de sa « soumission », son absence de liberté. Le « savoir pédant » ne « convient » pas à un homme libre et à sa dignité. Chez Ficin, l'amour est d'abord l'expression de la liberté et de la puissance du don, ce n'est pas du tout un acte de « soumission ». Il y a une manière d'aimer qui ne convient pas à un homme qui se définit par la liberté. Du mouvement généreux d'un être libre, l'amour est devenu un mouvement de soumission. De plus, l'amour de Nicole est une effusion du « cœur », il ne concerne plus la pensée métaphysique, le mouvement dynamique de l'âme vers la vérité.

Rappelons également que chez Cicéron (contrairement à ce que conçoit Aristote), la considération de « l'homme libre » est précédée par la convenance à l'égard du concept universel « d'homme », ce qui suggère la possibilité de penser une universalisation du statut de l'homme libre, une « noblesse universelle », au lieu, comme le fait à certains égards Nicole, de penser une universalisation de « l'homme servile ». Chez Cicéron, ce sont les notions de « raison » et de « liberté » qui peuvent permettre de penser une idée de « dignité universelle ». Chez Nicole, ce sont les idées de « péché originel », « d'amour-propre » et de « grâce divine », qui permettent de penser

une «soumission universelle ». Pour Nicole, la « grâce » divine est ce qui me rendra douce et joyeuse la soumission.

Mais c'est à la fin de ce texte que Nicole nous permettra de définir avec une précision complète la « civilité chrétienne » qu'il loue :

« qu'elle [la civilité chrétienne] inspire la piété, et qu'elle ressente la modestie ; et que si elle fait paraître aux hommes la bonté et la douceur de Jésus-Christ, ce ne soit que pour leur inspirer la fuite et l'aversion de l'esprit du monde, et pour les porter à mener une vie toute chrétienne »²³⁸.

Nous avons déjà rencontré diverses figures exemplaires de la civilité de l'homme : Socrate, le philosophe-Roi, Moïse, Alexandre le Grand, César, le Gentilhomme-courtisan... Mais pour Nicole, il s'agit bien de manifester par la vraie civilité la « bonté et la douceur de Jésus Christ ». Ce n'est plus, bien entendu, la « douceur du lion ». Le Moïse de Pic de la Mirandole avait une « divine vision », il était encore une figure de la sagesse contemplative, même si son expérience était plus mystique que chez Platon. Le Jésus Christ de Nicole est simplement l'incarnation de la bonté et de la pure douceur, il est le règne des « humbles » et du « cœur », il n'a plus la grandeur royale et politique de Moïse, et il n'est plus un philosophe-Roi éclairé par la contemplation de la vérité, et il n'est certainement pas un gentilhomme courageux.

En devenant purement « chrétienne », la civilité est devenue une pure civilité du cœur et de la bonté, rompant avec une histoire humaniste riche et complexe. Cette civilité n'a plus besoin de la raison, de la métaphysique, de la contemplation, ou tout simplement du « savoir » et des Muses, elle repose principalement sur un acte d'abnégation. Le gentilhomme de Castiglione était avant tout défini par le « savoir », l'art, l'amour de la langue, et le courage, et non par « le cœur » au sens de Nicole. C'est en ce point que gît la grande différence entre la civilité de Nicole et par exemple celle de Castiglione, ce n'est nullement une différence entre la simple « apparence », l'hypocrisie mondaine, et l'authenticité. La « civilité chrétienne » n'est pas plus « authentique » que les conceptions qui l'ont précédée, elle est seulement une redéfinition radicale de ses fondements métaphysiques et moraux, une redéfinition qui ouvre sur une partie de notre modernité, ce dont témoignent parfaitement aussi bien les théories utilitaristes de la morale sociale que les conceptions de la civilisation qui influencent Nietzsche, Freud, ou Elias.

²³⁸Ibid., p. 195.

CONCLUSION DE L'ETUDE DU CONCEPT HUMANISTE DE CIVILITÉ

Cette étude ne pouvait bien entendu prétendre à l'exhaustivité historique et avait simplement pour but de dégager la valeur philosophique du concept de civilité et de l'ensemble des normes qui lui sont associées. Le concept de civilité nous a semblé travaillé par une vraie diversité théorique et une multiplicité d'héritages philosophiques :

1. La civilité de forme érasmienne est un véritable code sémiologique et en partie conventionnel du comportement humain.
2. Le *decorum* néoplatonicien est une beauté constituée par la manifestation d'un principe intelligible, d'une bonté supérieure, ou par la présence sensible de normes intellectuelles comme l'ordre, la mesure, la proportion. Chez Castiglione, c'est plutôt la « facilité » de « l'action par l'être » qui constitue l'arrière-plan métaphysique de la grâce civile.
3. La rhétorique cicéronienne a également fortement influencé la constitution de la notion de civilité, comme en témoigne chez Castiglione la définition de la *sprezzatura* comme dissimulation savante de l'art. Cependant, cette rhétorique a une forme moins stéréotypée et plus vivante que le langage corporel érasmien. Elle semble même autoriser chez Castiglione l'esquisse de ce que nous appellerons par la suite une « civilité esthétique »²³⁹.
4. La civilité est également la manifestation sociale et aimable de la grandeur d'âme, elle est liée originellement à la « douceur du lion ».
5. La « civilité chrétienne » est une reprise surprenante des normes constitutives de l'honnêteté dans un cadre qui lui semble opposé.
6. La « civilité montaignienne » rompt avec une certaine tradition humaniste et néoplatonicienne pour bâtir une forme nouvelle de convenance et de sociabilité dans un cadre empiriste, socratique et héraclitéen.

Plus généralement, il semble bien que la civilité et surtout la grâce jouent un rôle fondamental dans l'affirmation heureuse de notre subjectivité, car elles concernent d'abord les modalités de notre contrôle, de notre maîtrise de notre corps et de nos passions. La grâce trouve en effet son fondement dans le gouvernement non violent et doux du corps par l'esprit.

²³⁹Cette étude de la constitution plus moderne d'une « civilité esthétique » sera abordée à la fin de notre travail sur la pensée cartésienne avec l'étude d'auteurs comme Méré et Schiller.

Deux phénomènes historiques et conceptuels doivent également retenir notre attention :

1. Certains philosophes et auteurs ne se sont pas contentés de penser la civilité et l'honnêteté comme des façades extérieures, mais ont tenté de penser une intériorisation morale de certaines normes civiles. Il suffit de songer à l'*euskhèmosunè* de Platon, à la grâce nonchalante de Montaigne, à la « civilité de l'entendement » de Baltasar Gracian²⁴⁰, à la « douce persuasion » de Castiglione et de Plutarque, et à la « civilité intérieure » de Nicole. Fondamentalement, cette intériorisation de la civilisation est orientée vers une réconciliation plus achevée en l'homme de sa partie rationnelle et de sa partie sensible ou passionnelle.

2. La conception philosophique de la civilité et de l'honnêteté a un arrière-plan métaphysique certain. Par exemple, le concept de *decorum* renvoie directement à l'organisation harmonieuse du *cosmos*, tandis que la civilité du gentilhomme de Castiglione est inséparable de la métaphysique de l'amour qui se déploie à la Renaissance chez d'autres auteurs. Nous avons constaté une rupture majeure à cet égard liée à la crise de cette conception cosmologique : chez Montaigne, la convenance gracieuse du « faire bien l'homme » rompt avec la recherche de la stabilité et de l'immobilité qui structurait le convenable chez Platon ou Cicéron. Mais la civilité montaignienne apporte un élément supplémentaire par rapport à cette rupture métaphysique, à savoir l'idée d'une civilité fondée dans l'indépendance du sujet individuel et dans son retour réflexif sur elle-même. Le « je m'amuse à moi-même » de Montaigne est sur ce point emblématique : d'un certain côté, il souligne la nécessité du retour à soi-même, et de l'autre, il lui applique la norme civile de la grâce et de la nonchalance propre à une vie libérale. Le retour à soi ne peut être élégant et convenable pour l'honnête homme que s'il met à distance une certaine pesanteur ascétique et religieuse.

D'autre part, cette histoire des notions de civilité et d'honnêteté dégage une tension fondamentale entre une civilité humaniste qui trouve sa source première dans la culture antique, une civilité originellement aristocratique, qui est avant tout une affirmation gracieuse de la liberté humaine, et une autre modalité de la civilité, qui est associée à des valeurs tout à fait différentes, comme la soumission, l'ignorance, l'humiliation. Mais il s'agit moins d'une simple succession entre deux formes qualitativement distinctes d'honnêteté que d'une reconstruction de cette notion sur la base d'une certaine répression et démolition de l'idéal initial de l'honnête homme antique. Le concept traditionnel de civilité est d'emblée tourné en effet vers le monde immanent, humain et politique, monde d'égalité, de liberté et de douceur. Le discours religieux a au contraire une tendance régulière à l'édification et à l'exhortation qui sont désagréables à un honnête homme. En

²⁴⁰ Voir Baltasar Gracian, *L'honnête homme (Discreto)*, dans *Traité, politiques, esthétiques, éthiques*, op. cit., p. 258 : «Ce n'est pas seulement l'entendement seul qui doit avoir ses agréments [Gracian pense sans doute à son art conceptiste de la pointe], la volonté aussi. Les opérations de ces deux puissances de l'âme doivent avoir leur civilité. Si le savoir doit être poli, pourquoi le vouloir serait-il barbare et grossier ? »[n.i.].

outre, certains auteurs chrétiens sont obligés de modifier en profondeur le dispositif normatif et conceptuel de l'honnêteté originelle, notamment en donnant le sceau du naturel ou de la douceur à des choses qui semblent totalement les nier.

Cependant, cette tension historique et philosophique peut être reliée à des distinctions conceptuelles d'ordre plus métaphysique. De même que la fracture entre la recherche traditionnelle de stabilité ontologique et l'affirmation du mouvement comme un état positif est pertinente pour penser un certain bouleversement moderne de l'honnêteté, on peut également considérer que la civilité que nous avons étudiée en premier, de type principalement humaniste, est fondée sur une auto-affirmation de l'individu et de sa liberté, dans l'être ou le devenir, tandis que la dite « civilité chrétienne » est fondée sur une auto-négation. L'idée salésienne d'une « douceur de la mort » radicalise au plus haut point cette intuition étonnante qui est au cœur de la « civilité chrétienne » (à cette « douceur de la mort » s'oppose radicalement par exemple, l'idée ficinienne d'une facilité gracieuse de l'« action par l'être »).

Rappelons enfin que la civilité et l'honnêteté se distinguent de la moralité au sens strict, notamment de la définition du bien et du mal dans l'absolu. Ainsi, le « convenable » dépend fortement de la nature du sujet qui agit, mais aussi par exemple des circonstances de l'action. C'est d'ailleurs pour cette raison que cette étude du concept de civilité ne dégage pas une opposition entre des valeurs morales objectives. L'idée d'un « renversement des valeurs » ne serait pas ici pertinente. Il s'agit plutôt d'une multiplicité dans les manières de vivre et de réaliser certaines valeurs. C'est pourquoi notre démarche généalogique est compatible avec un réalisme axiologique.

La civilité est indissociable de l'amabilité et du désir de plaire, de susciter l'affection, voire l'amour des autres personnes, sans les contraindre et les opprimer. La civilité a toujours plus ou moins une dimension érotique qui dépend aussi du libre jeu esthétique des apparences, indépendamment d'un certain « principe de réalité » et d'un sérieux moral trop pesant. En témoigne par exemple chez Castiglione la valeur qui est accordée à la liberté de « l'ornement » et de l'apparence contre un culte de la pure authenticité naturelle. C'est pourquoi elle est naturellement opposée à une certaine forme de puritanisme dans la conception des normes rationnelles et éthiques.

La grâce civile est toujours liée à une production de plaisir, que ce soit chez le sujet qui agit, ou chez le spectateur du comportement aimable, même si ce plaisir doit être honnête et raisonnable²⁴¹.

²⁴¹Nous reprendrons à notre compte ici la question soulevée par Herbert Marcuse dans *Eros et civilisation* : comment une civilisation esthétique et non répressive est-elle possible ? C'est dans la tradition humaniste que nous avons précisément recherché les traces d'une conception plus libre et moins violente de la civilisation, alors que par exemple la « civilité chrétienne » qui gouverne sous de nombreux rapports un certain pan de notre modernité tend à rendre aimable et désirable le « renoncement », la « soumission », ou même « l'humiliation ». Chez des auteurs contemporains comme Nietzsche, Freud et Norbert Elias, c'est manifestement une conception répressive de la civilité et de la civilisation qui l'a emporté. Elle est dès lors posée comme la simple intériorisation d'une contrainte répressive, alors que nous tentons de la concevoir comme une affirmation de notre liberté et de notre humanité. Herbert Marcuse associe cette « civilisation répressive » à une conception traditionnelle et occidentale de la rationalité, qui repose notamment sur la répression des passions, le « prométhéisme » technique, et un « principe de réalité » fondé sur la frustration et l'exaltation du labeur contraignant. Nous souhaitons à présent montrer que la conception cartésienne de la raison humaine échappe à cette critique contemporaine.

Cette étude des notions de civilité et d'honnêteté a pour lors laissé en suspens certaines questions dont l'examen justifie l'étude de la pensée cartésienne. Tout d'abord, nous n'avons pas encore abordé la relation théorique entre rationalité et civilité, ce qui laisse ouverte la question d'une relation entre la figure de « l'honnête homme » et la constitution de la science moderne. L'hypothèse d'une « civilité de la raison » n'a pas encore été pleinement envisagée. Ainsi, le gentilhomme de Castiglione est un héritier direct de l'Orateur cicéronien, ce qui peut être problématique du point de vue de la raison, car cet Orateur a aussi pour objet d'exciter chez autrui de nombreuses passions : « de la même façon, qu'il sache parler avec dignité et véhémence, quand ce sera nécessaire, et exciter les affections qui sont en nos coeurs, les échauffer ou les émouvoir, selon qu'il en saura besoin... » (LC I, XXXIV, p. 68). Nous savons de plus que l'honnête homme humaniste est souvent associé à la culture des Lettres et de la rhétorique : qu'en est-il de la relation entre civilité et science moderne ? Comment se construit à l'âge classique l'opposition de la philosophie rationnelle au « pédantisme », au-delà d'une sphère simplement rhétorique ? Rappelons à cet égard que l'honnête homme cicéronien devait aussi s'occuper de « géométrie » et « d'astronomie ». D'autre part, notre étude tend à montrer que des normes sociales et civiles ont très souvent guidé la compréhension morale et pratique de l'homme. La question de la « recherche de la vérité » a bien été associée à la norme de « convenance » dans un cadre cicéronien, mais cette association exige encore un véritable approfondissement. C'est seulement avec « l'honnête homme » cartésien que nous allons pouvoir aborder pleinement cette question.

Mais c'est aussi du point de vue de la conception du sujet et de l'homme que nous devons étudier la présence de la civilité et de l'honnêteté dans la philosophie de Descartes. En effet, cette philosophie peut sembler au premier abord constituer une pensée solipsiste qui paraît accorder au moi pensant solitaire un statut tout à fait fondamental en épistémologie, en métaphysique et en morale, tout en faisant abstraction de toute sociabilité et de toute convivialité humaine. Cette image est-elle pleinement justifiée ? Notre travail sur la civilité et l'honnêteté peut-il contribuer à remettre en question cette vision ? La pensée cartésienne constitue-t-elle vraiment dans l'histoire de la philosophie l'avènement d'une solitude égologique fondatrice ? Selon cette vision de la philosophie cartésienne, il est évident que l'inscription sociale et civile de l'homme telle que nous l'avons étudiée précédemment devrait être chez Descartes radicalement mise à distance pour penser les fondements de notre essence et de notre rationalité. Mais il est également envisageable que Descartes s'attache non pas à répudier cette inscription sociale et intersubjective de notre humanité, mais à la repenser selon des termes nouveaux qui prennent en compte ce statut révolutionnaire du sujet pensant.

II. CIVILITÉ, RATIONALITÉ ET LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

A priori, la philosophie de Descartes peut sembler sous certains rapports totalement opposée à la tradition humaniste que nous avons étudiée. Sa distance à l'égard de la vie civile va de pair avec son peu d'engagement explicite dans la philosophie esthétique (même si le *Compendium Musicae* de 1618 suffirait en lui-même à nuancer ce point de vue). De plus, certains commentateurs ont évoqué à son propos aussi bien un héroïsme moral qu'une ascèse hyperbolique et violente dans la méditation métaphysique. Cet « héroïsme de la volonté et de la liberté »²⁴² peut sembler plus proche de Kant que de la pensée médiatrice et pédagogique de Schiller ou de Castiglione. Certains commentateurs évoquent aussi un combat violent de la raison cartésienne contre les passions issues de la sensibilité humaine. Les humanistes comme Stefano Guazzo et Castiglione sont de plus amoureux, dans la recherche de la vérité, de la « conversation civile » et de la mise à l'épreuve dialectique des jugements alors que Descartes se soucie avant toute chose en la matière de l'expérience évidente d'une conscience solitaire qui éprouve la clarté et la distinction de ses conceptions. On pourrait ajouter que l'art de plaire qui se déploie à l'âge classique se constitue aussi contre la législation exclusive d'une rationalité théorique, de règles formelles, pour défendre l'autonomie esthétique du sentiment, comme en témoigne la relation intime entre honnêteté et le charme du « je ne sais quoi ».

Ainsi, de nombreux éléments d'analyse et d'interprétation peuvent nous inciter à considérer la pensée cartésienne comme une philosophie « barbare et farouche », opposée à la tradition humaniste de civilité et d'honnêteté que nous avons étudiée. C'est précisément cette opinion que nous allons tenter de remettre en question dans la seconde partie de ce travail. Certes, Descartes ne thématise pas les notions de civilité et d'honnête homme, ce ne sont pas des concepts centraux de sa théorie. Pourtant, nous verrons que sa pensée et ses textes portent l'empreinte de cette normativité et de cette culture, indépendamment parfois, sans doute, d'une volonté pleinement consciente de sa part. Notre commentaire, comme nous l'avons précisé dès l'introduction de ce travail, ne portera pas toujours directement sur l'architecture spéculative des thèses et arguments explicites de Descartes, mais aussi sur l'*ethos* philosophique qui leur donne une certaine tonalité et un sens que nous devons étudier. Descartes par exemple peut croire que la raison doit maîtriser les passions pour préserver la liberté de l'esprit, il s'agit de savoir si cette maîtrise a la sombre tonalité d'un « combat ». Il peut également affirmer que la raison doit connaître scientifiquement et mécaniquement la nature pour

²⁴²Voir par exemple Philippe Soual, « L'héroïsme de la liberté chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 4/2004 (Tome 129), p. 403-422.

en permettre la maîtrise technique et empêcher les excès de l'admiration, la question demeure de savoir si cette maîtrise a le sens d'une pure « domination » du sujet pensant sur un « monde crépusculaire » et d'une pure éradication de l'émerveillement.

Cette remarque étant faite, il importe de proposer quelques justifications préalables de notre projet :

1. D'un point de vue strictement contextuel tout d'abord, Descartes écrit son œuvre à une époque où la culture de l'honnêteté et de la civilité atteint son plein essor, dans le sillage de Castiglione, de Della Casa, et de Montaigne. Guez de Balzac, ami proche de Descartes (ce dernier prit sa défense dans la « Querelle des Lettres ») est un grand lecteur de ces différents auteurs. L'idée que la littérature doit avoir une portée éducative à l'égard de l'honnête homme est clairement réassumée par Descartes dans la formulation du titre complet de *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, et nous verrons que cet ouvrage renvoie régulièrement à la pensée de Montaigne. Descartes dans sa jeunesse a fréquenté le même milieu parisien que Guez de Balzac ou Nicolas Faret, lecteur de Castiglione et auteur de *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630). Descartes lui-même apparaît parfois historiquement comme un « philosophe-gentilhomme » qui porta l'épée, cultivait l'escrime et l'art équestre avec plaisir. Malheureusement, le Traité que Descartes écrivit sur l'art de l'escrime fut perdu. On notera également que Descartes s'est occupé de musique et qu'à son époque, il existe un prolongement musical de la civilité, de la grâce et de la *sprezzatura*, comme en témoignent les *Nuove Musiche* (1601) de Giulio Caccini (« Dans cette manière de chant, j'ai fait usage d'une certaine *sprezzatura* »). On ne voit pas pourquoi si cette thématique de la civilité et de la *sprezzatura* a influencé tant de champs de la culture, elle n'aurait pas influencé aussi le discours philosophique. De multiples arguments culturels, biographiques, et contextuels peuvent donc justifier notre entreprise.

2. D'un point de vue plus théorique, nous avons déjà constaté que des normes liées directement à la conception humaniste de l'honnêteté et de la civilité se trouvaient chez Descartes, comme le « naturel », la « facilité », et la « douceur ». La question qui se pose est de savoir quel statut philosophique et théorique conférer à ces normes. S'agit-il d'un simple ornement pour séduire stratégiquement un public d'honnêtes gens étrangers à l'École, ou va-t-on pouvoir par cette perspective sur l'œuvre cartésienne éclairer d'une manière originale et pertinente la constitution du sujet qui s'y déploie ? Notre but n'est pas en effet simplement de nous interroger sur la civilité et l'honnêteté de la personne Descartes, mais bien de considérer le sujet cartésien dans les dimensions à la fois épistémique, méthodologique, métaphysique et morale qui concerne tout homme. Qu'il y ait une certaine solitude du sujet cartésien, notamment du point de vue de l'établissement du critère de la vérité, c'est un fait indéniable (par rapport par exemple à une épistémologie qui attribuerait

d'emblée au « témoignage » intersubjectif une valeur justifiante). Mais notre questionnement vise à savoir notamment si cette « solitude » est un acte agressif de réclusion, de pure négation de la convivialité des êtres, ou si, comme chez Montaigne, elle est toute imprégnée de normes civiles et ouvre amicalement sur une intersubjectivité renouvelée. L'indépendance de la conscience cartésienne se conçoit-elle comme un acte de négation à l'égard d'une immersion collective à laquelle il faudrait échapper par tous les moyens ? Certains textes de Malebranche vont dans ce sens, le retour à soi y prend un tour édifiant et rédempteur, la vie sociale des hommes étant le lieu d'une certaine corruption généralisée. Ou faut-il considérer que cette libre indépendance est l'objet d'une satisfaction positive qui n'a pas besoin de « combattre » un champ de perdition ou de se bâtir sur la négation d'une altérité ? Cette positivité permettant précisément (d'une manière analogue à la « douceur du lion ») de considérer amicalement et sereinement cette même altérité ? Ces questions ne sont pas chez Descartes l'objet de thèses et de réponses tout à fait explicites et pourtant, nous pensons qu'il est tout à fait raisonnable et justifié de les rechercher dans les textes. Le fait que Descartes s'abstienne d'un discours religieux, édifiant, abusivement prescriptif ou accusatoire n'est pas un simple fait de rhétorique, cette politesse discursive fait partie de la finesse de sa pensée et rend possible la constitution d'une forme très complexe de subjectivité. C'est en effet dans un même mouvement que Descartes s'abstient d'un discours que cultivera davantage Malebranche, notamment dans *Le Traité de morale*, et donne à sa pensée une tonalité et structure singulière qui en modifie et en affine la portée. Ici, la pensée philosophique ne peut être abstraite du travail effectif et concret de l'écriture qui aboutit à un texte et qui s'adresse à un lecteur. De même que la tonalité expressive ou la grâce d'une action ne peut exister que dans son déroulement effectif, irréductible à une intention préexistante, de même la tonalité éthique que nous allons étudier n'existe que dans le déploiement effectif du texte même dans sa vitalité. C'est en étudiant ces modalités plus fines et moins immédiatement perceptibles du discours philosophique que l'on peut se rendre compte que deux philosophes qui semblent partager la même thèse n'ont en fait pas la même pensée.

Dans cette optique, le concept de civilité concernera pour nous deux choses différentes :

1. La modalité du discours cartésien dans sa dimension à la fois rhétorique et philosophique. C'est le fait par exemple que Descartes s'abstienne d'un discours édifiant et abusivement prescriptif à l'égard des autres hommes.
2. La structure du sujet cartésien lui-même dans ses multiples dimensions.

Il est tout à fait logique que notre travail débute à présent par une étude du rapport entre rhétorique et philosophie chez Descartes, dans la mesure où la notion de civilité repose traditionnellement sur une telle articulation. Le gentilhomme de Castiglione est un héritier direct de

l'Orateur cicéronien, en tant que cette éloquence est fondée sur une authentique culture de l'âme. Aborder Descartes comme un « philosophe-gentilhomme » exige donc dans un premier temps d'analyser sa conception de la rhétorique. Nous savons par des auteurs comme Emmanuel Bury et Marc Fumaroli qu'à l'époque de Descartes, la civilité et l'honnêteté concernent directement la relation de l'auteur à son lecteur. La civilité est une modalité du discours littéraire à l'époque classique mais aussi le but visé par cette forme de *paideia*, comme le souligne par exemple Nicolas Pasquier, à propos de son gentilhomme (les Lettres doivent le civiliser, lui inculquer la douceur et embellir son existence). Même si Descartes ne thématise pas le concept de civilité, notre étude n'est donc pas historiquement contingente.

Cependant, le discours philosophique doit articuler pleinement le souci de la vérité, de la rationalité et celui de la civilité. C'est pourquoi nous ferons ici l'hypothèse d'une « civilité de la raison » :

1. La raison doit jouer un rôle fondateur dans la civilisation de l'homme. Cette fondation met à distance des bases étatiques ou purement sociales, comme chez Hobbes et Norbert Elias. Ainsi, chez Clauberg, les mathématiques bien cultivées comme la vraie philosophie pour Descartes doivent former les esprits à la « douceur et à la concorde ». Il semblerait que pour lui le fait de repaître l'âme de perceptions claires et distinctes ait un effet apaisant sur l'âme et implique une mise à distance de l'agressivité qui caractérise la *disputatio* et le règne des opinions obscures et confuses. Locke soulignera également dans *De la conduite de l'entendement* qu'un esprit qui jouit d'une conception solide, claire, distincte, est par là-même disposé à accepter avec politesse et patience sa libre mise à l'épreuve, alors que les esprits qui ont dans le fond conscience de l'obscurité de leur pensées compensent leur faiblesse par la violence du propos²⁴³. Ce texte de Locke montre clairement que le souci d'une conduite rationnelle de l'entendement engage aussi des déterminations affectives qui ont des conséquences sociales fortes comme la « confiance en soi » et la « peur ». Rappelons que chez Platon, Aristote ou Castiglione, la « douceur royale du lion » est fondée sur le bon gouvernement de la raison.

Il est vrai que dans l'absolu on peut envisager un homme qui fasse dans un débat un raisonnement parfaitement correct et clair tout en hurlant sur son interlocuteur et en le traitant de la

²⁴³ « Celui qui est fortement d'une opinion doit penser (à moins qu'il ne se condamne lui-même) que sa persuasion est construite sur de bonnes bases, que son assentiment n'est pas plus fort que ce que l'évidence de la vérité qu'il professe lui commande et que ce sont des arguments et non pas l'inclination ou la fantaisie qui le rendent confiant et affirmatif dans ses positions. Maintenant, si après cette profession, il ne peut souffrir aucune opposition, s'il ne peut même pas lui donner une attention patiente, encore moins examiner et peser les arguments de l'autre partie, n'avoue-t-il pas tout uniment que c'est le préjugé qui le gouverne ? Et ce n'est pas dans l'évidence de la vérité mais dans quelque prévention paresseuse, quelque présomption bien aimée qu'il désire rester non troublé. Car si ce à quoi il tient est bien protégé par l'évidence et s'il en voit la vérité, pourquoi faut-il qu'il redoute la mise à l'épreuve ? » (Locke, *De la conduite de l'entendement*, trad. par Yves Michaud, p. 51).

manière la plus incivile qui soit, avec la plus extrême arrogance. Le tyran le plus haïssable peut bien comprendre la démonstration du théorème de Pythagore et la restituer avec la plus grande clarté tout en menaçant du regard son public. Ce fait semble souligner l'hétérogénéité entre rationalité et civilité. La vérité et la rationalité concernent tout homme, quelles que soient ses dispositions sociales. Descartes lui-même traite parfois ses interlocuteurs avec un souverain mépris, même des personnes comme Beeckman qui lui ont appris beaucoup de choses. Mais la question est de savoir si des philosophes comme Descartes, Clauberg ou Locke ont une conception aussi restrictive du bon usage de la raison. Le fait est que bien souvent les esprits qui usent ainsi de violence sont ceux qui sentent en eux-mêmes la faiblesse de leurs propres raisons, sans nécessairement se l'avouer d'une manière sincère. Car quel besoin aurions-nous d'intimider l'autre ou de l'agresser si notre jugement jouit d'une justification solide, claire et rationnellement communicable?²⁴⁴ Il est vrai que cette autre personne peut elle-même être imbuë de préjugés tenaces qui l'aveuglent : dans ce cas, un philosophe comme Clauberg admet tout à fait la convenance d'un mode plus agressif de réfutation, même si, bien entendu, il ne s'agira nullement d'une violence caractérisée. Rappelons à cet égard que la douceur devient « servile » pour Aristote si quand il le convient, on ne sait pas se mettre en colère. Un autre fait peut être souligné. Dans le Livre IV du *Cortegiano*, Castiglione souligne que bien souvent les mauvais princes et les tyrans détestent la raison et la connaissance de la vérité car il leur semble que c'est un frein à leur pouvoir arbitraire, une chose qui s'impose à eux. Dans un autre cadre, l'agressivité que suscite la *disputatio* corrompt pour Clauberg l'atmosphère sereine qui constitue une condition favorable pour la clarification des perceptions et l'acquisition des connaissances.

On peut également envisager qu'un bon usage de la raison n'implique pas seulement certaines facultés cognitives, purement intellectuelles comme celles que peut avoir le tyran en question, mais aussi un certain mode d'exposition et d'enseignement des pensées, comme le développera Clauberg, d'autant plus que nous supposons avec le bon usage de la raison la claire conscience de l'universalité de cette faculté. La raison est indissociable d'un certain mode de « discours ». Il en va de même pour le généreux cartésien : s'il est affable et courtois avec les autres hommes, c'est aussi parce que la liberté qu'il estime en lui-même est en chaque homme tandis que la bonne volonté y est au moins potentiellement. Un homme qui en exprimant son raisonnement humilie son interlocuteur peut priver ce dernier d'un bon usage de la raison car il suscite chez lui des passions qui nuisent à la recherche de la vérité. Comme Plutarque le rappelle sans cesse à un niveau plus éthique, un homme qui dit la vérité à un autre de la mauvaise manière, en suscitant chez

²⁴⁴ Voir Denis Kambouchner, « L'horizon politique », dans *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2014, p. 21 : « Aussi le mauvais théologien est-il d'autant plus acharné dans l'invective contre ceux qui s'écartent d'une vérité décrétée qu'il est au fond de lui-même incertain de son droit et de sa propre manière de penser ; au contraire, la vraie certitude est modeste et réservée par essence, parce qu'elle a pris le temps de s'établir et de mesurer son objet ».

ce dernier de violentes passions, défigure et pervertit la franchise elle-même, en la rendant inefficace et nuisible :

« C'est une façon *très inconvenante* de désavouer la flatterie que de blesser inutilement et il n'appartient qu'à un *homme grossier, étranger à la bienveillance*, de n'échapper à la bassesse et à la servilité de toute relation amicale, que sous les dehors *d'une humeur bourrue et déplaisante*. On dirait cet affranchi de comédie qui se figure que dire des injures, c'est jouir du droit de parler avec franchise. / S'il est honteux de devenir flatteur en cherchant à plaire, il ne l'est pas moins, pour fuir la flatterie, de se livrer à une franchise immodérée, qui bat en brèche l'amitié et la sollicitude. Évitions ces deux excès, et que la franchise, comme toute autre qualité, trouve son idéal dans le juste milieu » [n.i.]²⁴⁵

2. S'il doit y avoir une « civilité de la raison », c'est aussi parce qu'une incivilité de la raison est possible, ou du moins un mauvais usage de la raison qui engendre l'incivilité. Par exemple, nous verrons que Clauberg décrit une maladie intellectuelle qui se nomme la *philoristia*, maladie dans laquelle une « raison » devenue maniaque ne cesse de vouloir tout définir et tout justifier, même ce qui ne doit pas l'être. On peut aussi penser à un usage dogmatique de la raison, quand un philosophe par exemple prétend parler au nom d'une Raison universelle et monolithique qui gouverne le monde (un certain usage de la notion de « Raison » peut devenir dogmatique). On peut également penser à la raison « répressive » (Guez de Balzac parle parfois d'une raison trop sévère qui « gourmande » l'homme) et instrumentale dessinée par Herbert Marcuse dans *Eros et civilisation*, une raison qui déprécie excessivement la vie sensible et pulsionnelle de l'homme, et qui peut même indirectement favoriser un asservissement fonctionnel des individus dans la société, ce qui produit des hommes sans grâce et sans amabilité. Lorsque Kant invoque la « loi de la raison pratique » pour fonder la moralité, il sait en même temps, comme en témoigne certains passages de l'*Anthropologie*, qu'une vertu qui procéderait exclusivement d'un pur devoir aurait un caractère inhumain et socialement insupportable :

« Ces lois du raffinement humain ont beau paraître insignifiantes, si on les compare avec la loi purement morale, tout ce qui favorise les rapports sociaux et ne consiste qu'en maximes pour plaire et manières de plaire, recouvre cependant la vertu d'un vêtement qui l'avantage et qu'il faut recommander *même du point de vue le plus sérieux*. Le purisme du cynique et la macération de l'anachorète sans le bien-être social sont *des formes grimaçantes de la vertu et qui n'engagent pas à la pratiquer*. Délaisées par les Grâces, elles ne peuvent prétendre à l'humanité » (*Anthropologie*, p. 131, cité par Alain Pons en préface du *Galatée* de Della Casa) [n.i.].

²⁴⁵ Plutarque, *Comment distinguer l'ami du flatteur*, Paris, Rivages, 1993, p. 109.

Cette image kantienne d'une « vertu grimaçante » est éloquente. Il est vrai que l'image du « vêtement » ne correspond pas tout à fait à la tradition platonicienne qui influençait Cicéron, pour lequel le *decorum* est la manifestation de la santé de l'âme (comme nous l'avons également constaté chez Ficin), en ce qu'elle introduit davantage d'extériorité entre la bonté morale et la grâce extérieure, mais il n'empêche que Kant juge celle-ci nécessaire « même du point de vue le plus sérieux ». Pour approfondir ce point et parvenir à l'idée d'une unité plus profonde et achevée entre rationalité et sensibilité, il faudra se rapporter à Schiller :

« Il faut que la voix sévère de la nécessité, le devoir, modifie son formulaire réprobateur qui n'est justifié que par la résistance, *et qu'il honore la bonne volonté de la nature en lui témoignant une confiance plus généreuse* »²⁴⁶[n.i.].

Nous allons à présent dans un premier temps étudier la manière dont Descartes confère à sa conception de la raison et à sa théorie philosophique un agréable « vêtement », la question demeurant de savoir s'il s'agit d'une simple tromperie décorative cachant son contraire ou d'un artifice philosophiquement justifié qui met honnêtement en valeur ce qui est déjà aimable de soi-même.

1. La refondation cartésienne de la civilité rhétorique

Descartes a écrit à la fin de sa vie un Projet d'Académie qui peut vivement nous intéresser pour notre travail:

« IV. Celui qui parlera le premier de chaque cercle sera le même qui aura auparavant proposé la question qui doit être examinée ; et il expliquera toutes les raisons qu'il jugera pouvoir servir à prouver la vérité de ce qu'il aura entrepris de soutenir. [...]

-VI. L'on s'écouterà parler les uns les autres avec douceur et respect, sans faire paraître jamais de mépris pour ce qui sera dit dans l'Assemblée.

-VII. L'on ne s'étudiera point à se contredire, mais seulement à rechercher la vérité.

-VIII. Toutefois, à cause que la conversation serait trop froide, si chacun ne disait autre chose que ce qu'il aurait auparavant prémédité : après qu'ils auront achevé tous de parler, il sera permis à celui qui aura le premier donné son avis, de dire ce qu'il jugera être à propos pour le défendre contre les raisons de ceux qui en auront proposé un autre ; et il sera permis aussi à ceux-ci de lui répondre, chacun à leur rang, pourvu que cela se fasse avec beaucoup de civilité et de retenue, sans passer au-delà de trois ou quatre répliques. Il sera permis de la même

²⁴⁶ Schiller, op. cit. , p. 355.

manière au second et à tous les suivants, chacun en leur rang, de défendre modestement leur opinion contre ceux qui auront parlé après eux, jusqu'à ce que le temps de la conférence soit expiré » (AZ XI-661-662).

Ce projet d'Académie des Savants fut rédigé par Descartes à la demande de la Reine Christine. Nous connaissons le goût de certains humanistes comme Stefano Guazzo pour les Académies qui sont étrangères à l'École²⁴⁷. Ces Académies symbolisent l'union entre la « conversation civile » et la recherche de la vérité. Nous retrouvons dans le texte cartésien l'idée de cette union : « il expliquera toutes les raisons qu'il jugera pouvoir servir à prouver la vérité de ce qu'il aura entrepris de soutenir », « L'on s'écouterà les uns les autres avec douceur et respect », « avec beaucoup de civilité et de retenue », « défendre modestement leur opinion ». Toutefois, Descartes insiste davantage que Guazzo sur la rupture entre cette conversation académique et la tradition de la *disputatio* scolastique : « L'on ne s'étudiera point à se contredire, mais seulement à rechercher la Vérité ». Il s'agit d'une constante aussi bien chez Descartes que chez Clauberg : la volonté de contredire l'adversaire qui structure la dialectique de la *disputatio* altère la bonne conduite de l'entendement (la dispute n'est pas seulement un vice d'exposition, mais aussi de méthode). La civilité de la conversation est donc une condition nécessaire pour la recherche en commun de la vérité en tant qu'elle apaise certaines passions nuisibles comme la honte de la défaite ou l'agressivité (« sans faire jamais paraître de mépris pour ce qui sera dit dans l'Assemblée »). C'est la recherche en commun de la vérité qui est ici visée. Il n'est pas question d'une civilité qui aurait pour unique fin la constitution d'une communauté sociale pacifique. De plus, c'est bien la raison qui doit structurer intellectuellement la conversation, non la seule douceur : « dire ce qu'il jugera être à propos pour le défendre *contre les raisons de ceux* qui en auront proposé un autre » [n.i.]. Ce texte illustre donc parfaitement l'union entre rationalité et civilité, entre l'exigence de la justification rationnelle des croyances et la douceur du lien social. Cette union n'est pas contingente et extérieure, car la raison elle-même, en posant cette exigence de justification par des raisons et en visant la connaissance de la vérité, implique une mise à distance d'un rapport violent ou tyrannique à l'autre.

Mais Descartes ne se soucie pas seulement de la rationalité de cet échange académique, il est attentif à son caractère vivant et chaleureux : « Toutefois, à cause que la conversation serait trop froide, si chacun ne disait autre chose que ce qu'il aurait auparavant prémédité ». Chez Castiglione

²⁴⁷ Voir, Stefano Guazzo, op. cit., p. 56 : p. 56 : « Mais je ne laisserai pas de vous dire et ramener les honorables Académies, qui à cet effet, ont été élevées en plusieurs villes d'Italie, entre lesquelles ne se doit taire celle des *Ravis* de Mantoue, fondée en la maison de ce très illustre Seigneur César Gonzague, Prince valeureux, et singulier protecteur des hommes vertueux : et celle des Assurés, dits *Affidati*, de Pavie, laquelle fleurit heureusement pour le grand nombre des Académiques mais par aventure est ce chose merveilleuse qu'en cette petite ville de Casal ait pris tant belle forme l'Académie des Illustres ».

déjà, l'excessive « préméditation » est ce qui ôte aux actions vie et grâce. La conversation pour être vivante doit faire apparaître des idées et des raisons qui n'étaient pas préméditées totalement par les esprits des différents interlocuteurs. C'est d'ailleurs cette vitalité rationnelle de la conversation qui conditionne l'intensité du plaisir et de la satisfaction que nous allons éprouver lors de son déroulement. De la même manière, il n'y a de vrai plaisir dans l'acte d'écrire que lorsque cet acte nous dévoile dans une certaine mesure notre propre pensée, sans que celle-ci soit toute constituée préalablement.

Cette ouverture ménagée par le converser est confirmée par le fait que dans ce texte la recherche de la vérité apparaît temporellement ouverte et non close : « en louant les raisons de *ceux qui auront le plus approché de la Vérité*, et y changeant ou ajoutant ce qui sera nécessaire *pour la faire voir à découvert* » (AT XI, 665) [n.i.]. Il n'est plus question ici d'une possession intuitive et définitive du vrai, satisfaction d'une conscience repliée dans son intériorité insulaire, mais d'une recherche à la fois civile et rationnelle de la vérité, souvent approximative et temporellement ouverte.

A. La civilité et le bon usage de la raison dans *La Correspondance avec Regius*

Ce texte pose évidemment la question de savoir si cette réflexion et ce souci de la civilité honnête constituent simplement pour Descartes un ensemble marginal de remarques qui ne révèlent pas le fond de sa pensée. Nous pensons que ce n'est pas le cas, et que ce souci d'unir rationalité et douceur civile a des racines profondes dans son esprit et sa conception du discours philosophique. Nous aimerions illustrer ce point de vue par une brève étude de la *Correspondance avec Regius*. Dans cette *Correspondance* apparaît déjà le double souci cartésien de la « douceur » et de la justification rationnelle complète des croyances :

-«je suis tout à fait de son avis que vous devez vous abstenir durant un certain temps des disputes publiques, et vous donner bien de garde *d'aigrir personne contre vous par des paroles trop dures*. Je souhaiterais bien aussi que vous n'avançassiez aucunes opinions nouvelles ; mais que vous vous tinsiez seulement de nom aux anciennes, vous contentant de donner des raisons nouvelles, ce à quoi personne ne pourrait répondre et ceux qui prendraient bien vos raisons en concluraient d'eux-mêmes ce que vous souhaitez qu'on entende. Par exemple, sur les formes substantielles et sur les qualités réelles, quelle nécessité de les rejeter ouvertement ? Vous pouvez vous souvenir que dans mes *Météores*, page 164 de l'édition française, j'ai dit en termes exprès que je ne les rejetais ni ne les niais aucunement, mais seulement que je ne les croyais pas nécessaires pour expliquer mes sentiments. Si vous eussiez tenu cette conduite, aucun de vos

auditeurs ne les aurait admises, quand il se serait aperçu qu'elles ne sont d'aucun usage, et vous ne vous seriez pas chargé de l'envie de vos collègues » [n.i.]²⁴⁸(AT III, 492).

-«le seul remède est de défendre les propositions vraies que vous avez avancées le plus modestement qu'il vous sera possible ; [...] Vous devez être persuadé qu'il n'y a rien de plus louable à un philosophe que d'avouer sincèrement ses erreurs » (AT III, 492).

-« A l'égard de votre écrit, quoique je ne voie pas bien ce que vous prétendez par là, il me semble cependant, pour vous avouer ingénument ma pensée, qu'il ne tend pas à votre but, et qu'il ne s'accorde nullement au temps présent, car vous y dites beaucoup de choses assez dures, et vous n'y expliquez pas assez clairement les raisons qui peuvent servir à la défense de la bonne cause ; en sorte qu'on dirait qu'en l'écrivant votre esprit est tombé dans une espèce de langueur que le chagrin ou l'indignation vous ont causée. [...] mais que votre réponse soit si douce et si modeste que vous n'irritiez personne, et en même temps qu'elle soit si solide, que Voëtius s'aperçoive qu'il est vaincu par vos raisons, et qu'il n'ait plus à l'avenir la démangeaison de vous contredire, pour n'être pas toujours vaincu, et qu'enfin il souffre que vous adoucissiez son humeur sauvage »²⁴⁹ [n.i.] (AT III, 493-494).

Ces différents extraits associent comme le projet d'Académie le souci de la civilité et celui de la rationalité. Il ne s'agit pas simplement d'être « doux », il faut « vaincre par des raisons », et que l'autre puisse s'en apercevoir. Nous retrouvons également dans ce texte la question de la contradiction corruptrice de l'entendement : « la démangeaison de contredire ».

Cependant, face à ces différents textes, une question et un soupçon peuvent naître dans notre esprit et fragiliser notre interprétation humaniste de la rhétorique cartésienne : s'agit-il simplement ici pour Descartes de faire preuve d'une certaine prudence pragmatique et de dissimulation? Nous savons que la politesse du discours cartésien a déjà été étudiée dans le cadre d'une tradition straussienne de lecture des textes littéraires et philosophiques²⁵⁰. Pour répondre à cette question, nous devons déterminer quelle est la nature exacte de cette « dureté » que Descartes reproche à Regius, ce qui implique d'entrer quelque peu dans le contenu doctrinal de la question ici débattue.

²⁴⁸ Nous citons cette Correspondance dans l'édition de G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959 (notée LR), et dans la récente édition de la Correspondance de Descartes par J.-R. Armogathe, 2 vol., Paris, Gallimard-Tel, 2013 (notée A).LR, p. 74-75, A 2, p. 753. La protection contre « l'envie » des autres hommes est en effet une motivation traditionnelle de la modestie civile.

⁵¹⁹ Ibid.

²⁴⁹ Traduction, LR, p. 76-77, A 2, p. 755.

²⁵⁰ Voir notamment Fernand Halryn, *Descartes, Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006 ; Anne Staquet, *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009. Mais au-delà d'un cadre strictement straussien, de nombreux commentateurs de Descartes se posent régulièrement la question de savoir si tel ou tel texte de Descartes est « sincère » ou non.

Rappelons en quelques mots le contexte de cette correspondance. Regius est un jeune professeur de médecine à l'Université d'Utrecht, que Descartes considère comme un « disciple » susceptible de faire pénétrer sa philosophie dans l'Université, même si de fait ce supposé disciple manifestera très rapidement une certaine indépendance d'esprit. L'Université d'Utrecht va dès lors être déchirée par une vive querelle à la fois personnelle et philosophique, liée originellement à l'affrontement entre Regius et le théologien aristotélicien Voetius, qui est aussi le recteur de l'Université d'Utrecht²⁵¹. Cette querelle va bien entendu impliquer directement Descartes. L'amitié entre Regius et Descartes ne durera pas, en raison notamment des différends philosophiques qui les opposent. C'est dans le cadre d'une dispute menée à l'Université d'Utrecht que Regius a soutenu la thèse que « l'homme est un être par accident », tous ses collègues considérant par ailleurs qu'il représente parfaitement la philosophie cartésienne naissante. Cette thèse suscita bien entendu une véritable « indignation » du côté des aristotéliciens dont la position est dominante dans l'Université²⁵² Nous allons à présent commenter la réaction de Descartes :

« Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, que l'homme est un être par accident. Je ne vois pas de plus sûr moyen pour corriger cela que de dire que dans votre neuvième thèse vous avez considéré tout l'homme par rapport aux parties qui le composent, et que dans la dixième vous avez considéré les parties par rapport au tout ; que dans la neuvième, dis-je, vous avez dit que l'homme est composé d'une âme, et d'un corps par accident, pour marquer qu'on pourrait dire en quelque façon [*quodammodo*] qu'il était accidentaire au corps d'être uni à l'âme, et à l'âme d'être unie au corps, puisque le corps peut exister sans l'âme, et l'âme sans le corps. Car nous appelons accident tout ce qui est présent ou absent sans la corruption du sujet, quoique considéré en soi-même ce soit peut-être une substance, comme l'habit est accidentel à l'homme ; mais que vous n'avez pas prétendu dire que l'homme soit un être par accident, et que vous aviez fait voir dans votre dixième thèse que vous entendiez qu'il est *un être par soi-même* ; car vous y avez dit que l'âme et le corps par rapport à lui étaient des substances incomplètes, et de là qu'elles sont incomplètes, il s'ensuit que le tout qu'ils composent est un être par soi-même »²⁵³[n.i.] (AT II, 460).

²⁵¹ Pour connaître précisément le contexte et le déroulement de la Querelle d'Utrecht, voir *La Querelle d'Utrecht*, 1998, en particulier l'introduction de Théo Verbeek. Nous consultons également l'édition de 1959 par Geneviève Rodis-Lewis des *Lettres à Regius*.

²⁵² Sur cette thèse, voir l'introduction de Théo Verbeek, *ibid.*, p. 40 et suivantes : « Jusqu'en 1641, époque de crise dans les rapports de Regius avec ses collègues, l'amitié avec Descartes s'est développée sans ombrages. Plus d'une fois, Regius s'est rendu à Egmond, accompagné parfois de sa femme et de sa fille, pour discuter de ses projets avec son ami. De son côté, Descartes lui envoie ses commentaires. Descartes est cependant surpris par les thèses qui furent soutenues le 8 décembre 1641. A cette date, en effet, Regius devait présider à la troisième dispute de la série de *Questions célèbres* qui, depuis quelques semaines, avait succédé à celle de la *Physiologie*. Or, une des thèses proposées était que l'homme est un être par accident. C'est cette thèse qui déclencha la Querelle ».

²⁵³ Trad. par Geneviève Rodis-Lewis, LR, p. 67, A 2, p. 751-752.

Il convient de noter le souci de la civilité et de la prudence qui commande ce propos: « Vous ne pouviez rien mettre de plus dur ». Cette proposition est importante, car Descartes n'a pas écrit : « rien de plus faux ». En quoi consiste exactement cette « dureté » qu'il reproche à Regius et qui est distincte de la fausseté caractérisée?

Dans son débat avec Paul Hoffman, Vere Chapell²⁵⁴ soutient une interprétation extrême de la prudence et de la rhétorique cartésienne : Regius dirait vrai, et lorsque Descartes soulignerait que l'homme est un « être par soi » et constitue une « union substantielle » entre l'âme et le corps, ces expressions auraient avant toute chose un sens purement rhétorique. Pour Vere Chapell, l'union entre l'âme et le corps se réduit à l'idée d'une interaction causale au fondement incompréhensible entre deux substances réellement distinctes. De son côté, Paul Hoffman²⁵⁵ soutient que le fruit de « l'union substantielle » entre l'âme et le corps est une véritable substance composée. Il nous semble raisonnable de penser que ces deux interprétations sont toutes deux trop extrêmes. D'un certain côté, il est vrai en effet comme l'affirme Vere Chapell que Descartes ne qualifie jamais dans son œuvre l'homme de « substance », et de l'autre, il est raisonnable, notamment à la lumière de la *Sixième Méditation*, de penser que l'union substantielle est autre chose qu'une expression philosophiquement inconsistante.

Mais analysons plus précisément le contenu théorique des précisions et recommandations cartésiennes. Il est tout d'abord évident que pour Descartes, il est tout à fait légitime d'affirmer que l'homme est « en quelque façon » (*quodammodo*) un être par accident, et non « absolument parlant » (AT III 461), en ce que l'homme est un composé de deux substances réellement distinctes, que Dieu peut séparer et conserver à part l'une de l'autre (« en ce que ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps »). Mais précisément, le *quodammodo* vient ici nuancer et atténuer d'une manière importante et décisive la thèse « dure » et unilatérale de Regius²⁵⁶. De plus, Descartes utilise une variation subtile des points de vue : « considérer le Tout par rapport aux parties qui le composent », « considérer

²⁵⁴ Voir Vere Chappell, « L'homme cartésien », version corrigée, dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éd.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, 1994, p. 403-426 : « Il ne dit pas, pourtant, que la déclaration de Regius soit fausse. Et il n'entreprend pas la tâche théorique de corriger l'opinion de Regius, mais la tâche pratique de contrôler les effets de sa parole. Le conseil qu'il donne ne relève pas de la philosophie mais de la rhétorique. Son but n'est pas la vérité mais d'éviter que «les théologiens s'offensent encore» (III 461; V 87). [...] La conséquence est que l'on ne peut prendre aucune de ces phrases pour exprimant une opinion au sujet de l'homme que Descartes aurait lui-même soutenue. Descartes n'utilise pas ces phrases pour communiquer ses propres pensées. En fait, il ne les utilise point, à parler strictement: il se contente de les mentionner. Et il ne propose pas à Regius de les utiliser pour communiquer des pensées, celles de Descartes ou même les siennes. Ce sont plutôt les phrases qu'il croit que Regius doit employer dans le but pratique d'apaiser ses ennemis ».

²⁵⁵ Paul Hoffman, «The Unity of Descartes's Man», *Philosophical Review* 95, 1986, p. 339-70 : «In Part II, it will be argued that Descartes believes mind inheres in body as form inheres in matter, and that this hylomorphic conception of the union of mind and body does real philosophical work for him, and is not, as several commentators state, a conception to which he gives, to quote Bernard Williams, a little metaphysical weight ».

les parties par rapport au Tout », une variation qui permet étrangement de soutenir à la fois deux énoncés qui semblent pris littéralement incompatibles, à savoir « l'homme est un être par accident », et « l'homme est un être par soi ». Cette stratégie théorique est évidente dans la lettre de Janvier 1642 :

« *car nous ne disons pas* que l'homme est un être par accident, *si ce n'est* à raison des parties qui le composent, je veux dire l'âme et le corps, voulant marquer par là qu'il est en quelque façon accidentel à ces deux parties d'être unies ensemble, parce que chacune d'elles peut subsister séparément : ce qui s'appelle un accident qui peut se trouver présent ou absent sans la corruption du sujet. *Mais en tant que nous considérons* l'homme totalement *en lui-même*, nous disons qu'il est un être existant par soi-même, et non par accident, parce que l'union qui joint le corps humain et l'âme ensemble n'est point accidentelle, mais essentielle [*essentialis*], puisque sans elle l'homme n'est point homme » [n.i.] (AT III, 508)²⁵⁷.

On notera immédiatement que pour définir l'homme Descartes privilégie la seconde considération : l'homme considéré « en lui-même ». Descartes évoque également une forme « d'union substantielle » entre l'âme et le corps, pour la distinguer d'une simple proximité, ou union de situation évoquée par Regius :

« et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore *faux et sujet à être repris selon moi*), mais qu'elle est, dis-je, unie au corps par une véritable union, *telle que tous les philosophes l'admettent*, quoiqu'on n'explique point quelle est cette union ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire » ²⁵⁸[n.i.](AT III, 493).

On peut constater à la lumière de ce dernier passage que pour Descartes, Regius a mal compris en fait la nature de l'union entre l'âme et le corps : il s'agit bien ici d'une fausseté, et non d'une simple « dureté ». Il semble donc bien que la thèse de Regius sur l'homme soit liée implicitement à une méconnaissance de l'union substantielle entre âme et corps. Mais qu'est-ce qu'une « union substantielle » ? Le raffinement du propos cartésien ne le rend pas totalement transparent²⁵⁹. L'accidentalité

concerne seulement pour Descartes les parties qui composent l'homme : du point de vue de l'âme, il ²⁵⁶ Sur l'importance philosophique d'expressions comme *quodammodo* chez Descartes, voir Denis Kambouchner, « L'art d'écrire des classiques et la tâche de l'historien. Sur un exemple tiré de Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, 106, 2008, p. 100 : « Dans un texte doté d'une forte consistance littéraire, la présentation des choses est nécessairement stylisée, c'est-à-dire sélective ou elliptique sur certains points ; ce que, dans un passage célèbre du *Discours de la méthode*, Descartes appelle « ombrager » les choses. Et il est caractéristique de cette pratique d'exposition sélective qu'un simple mot placé quelque part (par exemple, un atténuatif du genre *quodammodo*) puisse faire basculer l'interprétation selon qu'on y porte ou non attention ».

²⁵⁷ Traduction, LR, 97, A 2, p. 769.

²⁵⁸ Traduction, LR, p. 75, A2, p. 754.

²⁵⁹ En tant « qu'unitariste dur », Paul Hoffmann comprend que l'union est substantielle dans la mesure où elle constitue l'homme comme « une substance » : « By using the expression 'substantial union' I take him to be

est accidentel d'être « uni » au corps, et inversement. En ce sens, l'union est « accidentelle » pour l'âme et pour le corps. L'âme et le corps peuvent subsister sans l'homme, mais l'homme ne peut pas subsister sans l'âme et le corps. Descartes ajoute : l'union est « essentielle » « puisque sans elle l'homme n'est point homme ». Qu'est-ce à dire ? Pour l'homme, l'union n'est pas accidentelle mais essentielle. Il n'est pas facile d'interpréter cette proposition. Une interprétation faible de cette thèse pourrait dévoiler un aspect fallacieux de cet argument cartésien. En effet, dire que sans l'union entre l'âme et le corps, l'homme ne serait pas homme, cela pourrait être interprété comme une simple tautologie, puisque l'homme chez Descartes est précisément défini comme le fruit de cette union. Considérons ces deux énoncés : l'homme est l'union d'une âme et d'un corps, et l'âme est une chose qui pense. Peut-on inférer du premier énoncé que l'homme a une « essence » qui le définit comme substance, à savoir « l'union » de l'âme et du corps ? Cela semble impossible, car l'union n'est pas en tant que telle un « attribut » comme la « pensée » et « l'étendue ». L'argument précédent de Descartes en ce sens pourrait être trompeur : l'union de l'âme et du corps pourrait être « essentielle » à l'homme à la manière dont la réunion de plusieurs joueurs de football est « essentielle » à l'équipe de football, si l'on accepte cette exagération. En effet, une équipe de football n'est pas une équipe sans une réunion de joueurs. On peut en effet très bien admettre qu'un « être composé » se définisse comme la réunion de diverses entités distinctes : en ce sens, je pourrais bien dire que la réunion des joueurs est « essentielle » à l'équipe en question, mais cela ne ferait pas de l'équipe le fruit d'une véritable « union substantielle » entre les joueurs, car l'équipe demeure un simple agrégat. Et par conséquent, cet argument de Descartes ne le protégerait nullement contre la colère des thomistes. Il est évident que l'idée d'union substantielle (et non seulement « d'une union essentielle » au sens ambigu qui vient d'être commenté) exclut que l'homme soit une entité collective comparable à l'unité purement agrégative de l'équipe. Nous savons en effet que Descartes distingue régulièrement l'union de l'âme et du corps de la relation entre un « pilote » et son « navire » ou entre un ange et le corps auquel il serait joint :

« Cependant, vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma Métaphysique, *en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps* : car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme »²⁶⁰ [n.i.] (AT III, 493).

Une conclusion s'impose : la « dureté » de Regius ne consiste ni dans un discours totalement faux et dénué de fondement, ni dans une simple imprudence rhétorique. Pour comprendre la pensée de Descartes, il nous semble nécessaire d'insister sur la variation des points de vue qu'organisent ces diffé-

²⁶⁰ Traduction, LR, p. 75, A 2, p. 754.

rents textes et en particulier sur l'acte de « considérer » qu'il ne cesse de souligner : « vous *avez considéré* tout l'homme par rapport aux parties qui le composent », « *Mais en tant que nous considérons* l'homme totalement *en lui-même* ». Descartes va jusqu'à envisager que l'on puisse dans le composé humain « considérer » le corps comme une substance « principale » au regard de laquelle « être animé » ou « être capable de penser » est un mode, tout en maintenant la distinction substantielle entre âme et corps :

« Enfin, il faut remarquer que dans les sujets [*in subjectis*] qui sont composés de plusieurs substances, souvent il y en a une qui est la principale, *et qui est tellement considérée* que tout ce que nous lui ajoutons de la part des autres n'est à son égard autre chose qu'un mode, ou [une façon de la considérer]. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un certain tout composé de cet homme et de ses habits; mais *être habillé*, au regard de cet homme, est seulement un mode [ou une façon d'être sous laquelle nous le considérons], quoique ses habits soient des substances. *C'est ainsi que notre auteur [Regius] a pu dans l'homme*, qui est composé de corps et d'âme, *considérer le corps* comme la principale partie, au respect de laquelle *être animé*, ou *être capable de penser*, n'est rien autre chose qu'un mode; mais il est ridicule d'inférer de là que l'âme même, ou ce principe, par lequel le corps est dit être capable de penser, n'est pas une substance différente du corps » [n.i] (AT VIII, 351)²⁶¹.

Descartes précisera sa pensée dans les *Sixièmes Réponses aux Objections* : « car, à vrai dire, je n'ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps » (AT IX-1, 242). Il écrit également dans une lettre à Regius de de Juillet 1645 :

« Auparavant, *en considérant l'âme comme une substance distincte du corps*, vous avez écrit que l'homme est un être par accident. Présentement, *considérant au contraire que l'âme et le corps sont étroitement unis dans le même homme*, vous voulez qu'elle soit seulement un mode du corps, erreur qui est pire que la première »²⁶² (AT IV, 250).

Ainsi, il semblerait que la « dureté » de Regius consiste à tirer de la considération de la distinction ou de l'union entre l'âme et le corps des thèses dogmatiques, polémiques, et unilatérales. On a le sentiment que Regius situe sur un terrain ontologique et dogmatique ce qui pour Descartes dépend avant tout d'une certaine « considération » complexe et variable dans la compréhension de l'homme. Ce n'est pas un hasard si de lui-même Descartes n'a pas abordé la question de l'homme d'un point de vue immédiatement ontologique (par exemple dans *Les Méditations*), en se demandant s'il est par soi ou par accident, mais insiste davantage sur la relation complexe entre l'âme et le corps, c'est-à-dire d'un point de vue épistémique entre certaines idées innées qui sont dans notre en-

²⁶¹ Traduction LR, p. 161.

²⁶² Traduction, LR, p. 133, A2, p. 783.

tendement, à savoir la notion de notre âme connue par celle de la pensée, et la notion de notre corps connue par celle d'étendue (à ces notions il faudra ajouter la « notion elle-même primitive » de l'union entre âme et corps). De plus, la pensée de Regius semble pour Descartes fuir toute complexité, et quand en 1647, celui-là soutiendra à la fois que l'âme est distincte du corps et qu'elle est un mode du corps, il le soupçonnera d'une pure et simple ironie et hypocrisie²⁶³ :

« Or ces deux choses sont si manifestement contraires, à savoir, que l'esprit humain soit une substance et un mode, que je ne pense pas que cet auteur veuillent que ses lecteurs les croient toutes deux ensemble, mais qu'il les a ainsi à dessein entremêlées pour contenter les simples, et satisfaire en quelque façon ses théologiens sur l'autorité de l'Écriture sainte, mais néanmoins pour faire reconnaître que ce n'est pas tout de bon qu'il dit que l'esprit ou l'âme est distincte du corps, et qu'en effet son opinion est qu'elle est n'est rien autre chose qu'un mode »²⁶⁴(AT V, 356).

Descartes reproche ici à Regius de pratiquer une ironie et dissimulation textuelle que certains commentateurs imputent aussi, dans une plus ou moins grande mesure, à Descartes lui-même. D'ailleurs, Regius taxe également Descartes de dissimulation :

«Vous ne serez pas surpris de ma conduite, lorsque vous saurez que beaucoup de gens d'esprit et d'honneur m'ont souvent témoigné qu'ils avaient trop bonne opinion de l'excellence de votre esprit, pour croire que vous n'eussiez pas, dans les fonds de l'âme, des sentiments contraires à ceux qui paraissent en public sous votre nom »²⁶⁵.

Voici la réponse de Descartes :

«Ceux qui me soupçonnent d'écrire d'une manière contraire à mes sentiments, sur quelque sujet que ce soit, me font une injustice criante. Si je savais qui sont ces personnes-là, je ne pourrais m'empêcher de les regarder comme mes ennemis. J'avoue qu'il y a de la prudence de se taire dans certaines occasions, et ne point donner au public tout ce que l'on pense ; mais d'écrire sans nécessité quelque chose qui soit contraire à ses propres sentiments, et vouloir le persuader à ses lecteurs, je regarde cela comme une bassesse et comme une pure méchanceté»²⁶⁶(AT IV, 256).

Selon nous, cette distinction que Descartes fait entre une honnête prudence et une hypocrisie caractérisée doit être prise au sérieux et exclure certains excès du commentaire moderne.

²⁶³ Ce qui montre que l'imputation d'ironie ou de dissimulation va de pair avec l'idée qu'il n'y a pas «complexité» du propos, mais « contradiction » pure et simple. Il est essentiel de ce point de vue de distinguer «complexité » et « contradiction » logique.

²⁶⁴ Traduction, LR, p. 169.

²⁶⁵ Lettre de Regius à Descartes du 23 juillet 1645, traduction, op. cit., p. 136-137, Regius vise ici la métaphysique de Descartes telle qu'elle est exposée dans *Les Méditations*.

²⁶⁶ Traduction, LR, p. 139, A2, p. 785.

Nous pouvons à présent définir avec davantage de précision la « dureté » de Regius. Cette dureté consiste dans une méconnaissance de la complexité du réel liée à une ignorance des actes de « considération » qu'opère l'esprit. Manifestement, la raison cartésienne n'est pas monolithique et naïvement dogmatique, elle exige une réflexion critique de l'esprit sur la diversité des actes de considération et des « notions primitives » qui sont en nous-mêmes. Nous savons ainsi que l'union substantielle entre l'âme et le corps se connaît clairement par les sens, mais pas par l'entendement. Mais le bon usage de la raison n'est possible que lorsque chaque esprit est capable de peser les « raisons » de « part et d'autre », et donc de mettre en œuvre une certaine « dialectique » qui exclut le dogmatisme d'une opinion unilatérale²⁶⁷. Dans un registre plus empirique, on notera que Regius était selon Geneviève Rodis Lewis un professeur au tempérament brutal et parfois même particulièrement injurieux²⁶⁸. Ce tempérament ne peut manquer d'influer chez l'homme sur la conduite de l'entendement et nous considérons que sa disposition à l'incivilité n'est pas étrangère à la « dureté » à la fois rhétorique et philosophique que lui reproche Descartes. La thèse de l'homme comme un être par accident en est un bon exemple, car elle constitue en tant que telle une « provocation » à l'égard des aristotéliens et thomistes. Au contraire, Descartes fera toujours valoir « l'union substantielle » entre l'âme et le corps, allant même parfois jusqu'à réutiliser un certain langage scolastique, même si cette union ne peut plus être comprise sur un mode purement thomiste²⁶⁹. La manière dont Descartes propose à de nombreuses reprises de subtiles variations de « points de vue » et des « réinterprétations » de formules qui peuvent être selon lui entendues dans un « bon sens » participe pleinement de la richesse de son art d'écrire mais aussi de sa philosophie qui est bien plus nuancée et complexe qu'on ne l'imagine parfois.

Ainsi, nous soutenons que cette norme d'une civilité orientée vers le bon usage de la raison, norme qui parcourt l'ensemble de cette correspondance, ne doit pas être considérée comme

²⁶⁷ Sur le caractère partiellement « dialectique » de la rationalité cartésienne, voir notamment Masashi Miwa, « Rhétorique et dialectique dans le *Discours de la méthode* », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du "Discours de la méthode" et des "Essais": colloque organisé par l'équipe de recherche 75 du CNRS pour célébrer le 350ème anniversaire de la parution du "Discours de la méthode" et des "Essais" de René Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p. 47-58.

²⁶⁸ Voir la préface de Geneviève Rodis Lewis à l'édition des *Lettres à Regius* que nous consultons: « Les divergences paraissent donc initialement dues aux caractères des deux hommes : Descartes [...] craint une rupture trop brutale avec la tradition [...] Regius, au contraire, est bouillant, agressif, souvent grossier dans la dispute » (p. 11). Voir à la même page la note du même auteur : « Dès juillet 1639, Regius s'aliénait ses collègues, en interrompant brutalement Senguerd, chargé de la propédeutique philosophique, lors d'une « dispute » où celui-ci venait en aide à un étudiant embarrassé par les attaques de Regius [...] en octobre 1640 il répondit aux thèses de Primirose contre la circulation du sang par un libelle intitulé : *Eponge à essuyer les ordures des remarques de Primirose...* ».

²⁶⁹ Voir Denis Kambouchner, op. cit., p. 102 : « Pourtant, on ne l'a pas assez remarqué : il n'est possible d'éviter tout choc frontal dans la promotion de nouvelles opinions que dans la mesure où les opinions anciennes, ou du moins les formules qui les expriment, peuvent conserver, selon une nouvelle interprétation, une forme de pertinence ; ce qui par exemple sera le cas, chez Descartes, pour la définition de l'âme humaine comme « forme principale du corps ». C'est alors entre les « opinions » anciennes et « raisons » nouvelles qui sont de nature à modifier leur sens que passera toute la différence des degrés ».

un simple ornement rhétorique et superficiel de la doctrine, un ornement qui pourrait être détaché du fond philosophique. Pour Descartes, l'absence de tout *quodammodo* dans le propos de Regius traduit dans le présent contexte une méconnaissance de la complexité propre à la vérité elle-même (dureté qui ne peut manquer finalement de provoquer des erreurs caractérisées), méconnaissance qui est favorisée par l'agressivité passionnelle de la *disputatio*. La civilité n'a pas ici pour objet principal de « déguiser » des opinions, mais de favoriser la recherche de la vérité en apaisant les passions qui lui nuisent. On peut dire également que chez Descartes l'espace des raisons n'est pas plat et homogène en fonction des variations de points de vue que nous avons évoquées, variations liées à un usage de l'attention (usage qui peut être « stratégique » et qui renvoie à une certaine liberté dans la « manière de considérer les choses »), mais aussi de « l'interprétation » des phrases dont la signification demeure relativement ambiguë ou susceptible de « souplesse » (ce dont témoigne par exemple les expressions « être par accident » ou « substance incomplète »). Il est bien connu que le conflit de la dispute et de la querelle favorise au contraire le « durcissement » des opinions et le sacrifice des « nuances », comme nous l'observons tous les jours en politique. La réaction de certains commentateurs face au texte cartésien est à cet égard très éloquente, car les commentateurs étant souvent eux-mêmes en position de « dispute » dans un monde universitaire où chacun se doit de soutenir et de combattre des « thèses » d'une manière parfois très scolastique, ils ont tendance à « durcir » le propos cartésien dans un sens ou dans un autre, ou même parfois à le juger « hypocrite », « dissimulateur », pour ainsi effacer la « complexité » de l'art d'écrire cartésien, et faire prévaloir un certain affrontement entre interprétations divergentes. C'est ainsi que par rapport au sujet qui nous occupe présentement, certains vont durcir la conception dualiste de l'homme chez Descartes, quitte à en faire pratiquement un « occasionnaliste », tandis que d'autres vont au contraire durcir la considération de son unité jusqu'à en faire *une* seule et unique substance, en oubliant que *quodammodo* l'homme peut être « considéré » comme un « être par accident ». Le discours cartésien comporte ainsi toutes sortes d'expressions discrètes mais décisives qui préservent une certaine forme de distance réflexive à l'égard de telle ou telle affirmation, une certaine réserve, pour ainsi dire : *quodammodo, praecise*, « considérant que », « nous ne disons pas que ... si ce n'est en raison »...²⁷⁰. Ce raffinement prudentiel du propos (qui préserve parfois la possibilité d'un autre point de vue²⁷¹ ou qui assume les limites provisoires de sa perspective) a pour effet d'exclure le style dogmatique des « législateurs » et celui des « querelleurs », ce qui est fidèle à un principe de

²⁷⁰ On distinguera toutefois ces différentes modulations et nuances du propos cartésien de formules au ton plus « relativiste » qui accompagnent parfois l'éthique de la conversation, comme « il me semble que ». Voir Castiglione, LC I, XIII, p. 37. La politesse cartésienne est une civilité de la « raison », et non du « petit jugement subjectif ».

²⁷¹ Rappelons toutefois que cette variation des points de vue obéit à des normes précises, ce n'est pas un cadre « relativiste » ou sceptique.

civilité cher notamment à Montaigne, à Charron et à Méré, un principe que nous avons déjà étudié²⁷². Nous retrouvons également dans cette distance réflexive la possibilité d'une variété des points de vue qui préserve la liberté de l'esprit.

Depuis le commencement de notre réflexion, nous avons tenté de montrer que la dimension de la civilité humaine ne devait pas être considérée comme une simple façade rhétorique et stratégique. Cette première étude de Descartes nous en offre une illustration supplémentaire et confirme une idée que nous avons dégagée en étudiant Montaigne : il y a une forme de civilité qui est fondée sur la connaissance de soi-même et des véritables « richesses de nos âmes ». Chez Descartes, la pensée ne s'ouvre à la complexité du réel et ne quitte le terrain stérile et violent de la pure contradiction entre des thèses unilatérales que lorsqu'elle se réfléchit elle-même dans la diversité de ses points de vue et de ses régimes de « considération ». C'est la connaissance de soi-même et la réflexion qui conditionnent cette forme nouvelle d'honnêteté et de civilité rationnelle. En s'affirmant réflexivement, le sujet rationnel donne du champ à l'altérité et rend possible une forme particulière de douceur rationnelle car elle met à distance le mirage d'une connaissance qui abolirait toute distance à l'égard du réel et donnerait à la pensée le sentiment d'une autoritaire et transparente parousie.

B. Fable et civilité chez Descartes

L'utilisation de la fable dans la physique de Descartes a été abondamment commentée. Dans les limites de cette présente réflexion sur la politesse de l'art d'écrire cartésien, nous allons concentrer notre attention sur la Fable forgée dans le *Traité du Monde*. C'est au chapitre VI de cet ouvrage que Descartes entreprend d'exposer sa physique sous la forme d'une fable, de la description d'un monde imaginaire, hypothétique, distinct du monde que nous connaissons :

«Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir un autre tout nouveau, *que je ferai naître en sa présence* dans les espaces imaginaires »²⁷³
[n.i].

²⁷² Même si bien entendu nous verrons que la philosophie de Descartes pourra paraître à certains comme étant particulièrement « dogmatique », alors que Charron et Méré préservent un « scepticisme d'honnête homme ». ⁵⁵⁹ Vertus qui n'excluent pas, rappelons-le, le souci d'une utilité politique et stratégique.

²⁷³ AT XI, 31.

Descartes invite ici le lecteur à une véritable hypotypose de la Création²⁷⁴. Le lecteur ne pourra manquer d'être ravi par l'impression qu'un monde va pour ainsi dire naître sous ses yeux, dans un spectacle parfaitement fidèle à la rhétorique de la conversation civile. Le temps de la lecture et le temps de la genèse du monde semblent ainsi coïncider dans un moment de pure grâce. La démarche des *Méditations* est analogue, même si elle ne se situe plus sur le terrain de la genèse des choses, mais sur celui de « l'invention du vrai »: le lecteur semble participer directement à la découverte du vrai, et non à la simple exposition d'une doctrine déjà élaborée. En même temps, cette fable n'a pas du tout pour but d'entretenir le lecteur dans une forme d'illusion esthétique, mais bien au contraire de l'amener vers la vraie connaissance de « ce » monde. La fable est ici mise au service de la vérité.

À la lumière des différents commentaires que nous connaissons, on peut déjà dégager diverses fonctions de ce recours rhétorique à la fable :

1. Une fonction pragmatique liée à la prudence²⁷⁵. En effet, le recours à la fable a pour but d'esquiver la condamnation à la fois scolastique et théologique d'une physique hétérodoxe, en vertu notamment de son adhésion au copernicanisme, à la thèse que le monde est indéfini, ou de son incompatibilité avec le récit biblique de la Genèse. Galilée lui-même adopta (sans succès) une stratégie comparable.

2. Le but de cette rhétorique n'est pas seulement la protection de l'auteur, mais aussi la séduction d'un public « d'honnêtes gens » (qui ne sont pas les doctes), avec lequel Descartes cherche à établir

²⁷⁴ Voir Fernand Halryn, op. cit., p. 91 : « La fable qui est ensuite racontée constitue une véritable hypotypose, qui, selon la formule classique des rhéteurs, met la Création « sous les yeux » du lecteur. L'hypotypose prend même ici la forme métaphorique d'un spectacle quasiment théâtral. En effet, le lecteur est invité à se rendre en pensée dans un lieu particulier, où le simulacre de la naissance du monde se déroulera en sa présence ».

²⁷⁵ Voir Fernand Halryn, op. cit., p. 82-83 : « Longtemps avant de renoncer, à la suite du procès de Galilée, à la publication de son *Monde*, Descartes avait choisi, à travers l'adoption du style de la fable, une forme d'exposition prudente, adaptée à la délicatesse de son sujet, comme le souligne en 1664 la préface de la publication posthume du texte (AT XI, ix) : ...son dessein était de faire sans interruption un Discours, ou une Histoire, et même, depuis le Chapitre sixième, une Histoire de Roman. Il savait que, si quelque part on défendait de parler du système de Copernic comme d'une vérité, ou encore comme d'une hypothèse, on ne défendait pas d'en parler comme d'une Fable. Mais c'est une Fable qui, non plus que les autres Apologues ou Profanes ou sacrés, ne répugne aux choses, qui sont en effet. [...] Il ressort de cette phrase que Descartes était probablement au courant de la condamnation de l'héliocentrisme prononcée par la Congrégation de l'Index en 1616, lorsque le *De Revolutionibus* avait été « été suspendu jusqu'à ce qu'il soit corrigé » et que « tous les autres ouvrages dans lesquels la même thèse est enseignée » avaient été défendus. La manière d'échapper à la contradiction avec le décret consistait évidemment dans le recours à une forme d'exposition qui permet de suspendre ou de nier, sous le manteau de la fable, une prétention à dire la vérité. / L'autre raison avancée serait l'étonnement manifesté par Descartes lorsqu'il apprend la condamnation de Galilée en 1633. [...] En voyant en 1633 qu'on défend à Galilée de soutenir l'héliocentrisme « même s'il feignait de ne proposer cette opinion qu'à titre d'hypothèse », Descartes se rend donc compte que, dans son cas à lui, le recours exprès à la fable ne suffira pas non plus à innocenter ses intentions aux yeux de tout le monde ; ce qui confirme bien, *a contrario*, que la fable servait au départ, dans son esprit-non exclusivement sans doute mais parmi d'autres fonctions et effets-, à atténuer la portée explicite de son adhésion à Copernic». Voir également Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes, La Fable du Monde*, Paris, Vrin, 1991, p. 207-208 : « L'enjeu est donc d'esquiver, d'éviter une condamnation de la part de la philosophie de l'École et de la théologie dont elle est inséparable, en faisant valoir sous la forme innocente d'une simple licence de la fantaisie, une nécessité inhérente à l'imagination et à l'entendement, en d'autres mots, une nécessité qui relève des conditions de possibilité de la représentation. / Enfin, derrière la théologie, ne se tient évidemment pas seulement Aristote, mais aussi et surtout *la Bible* ».

une complicité particulière, le plus souvent aux dépens des philosophes « scolastiques » et aristotéliens. La fable est un ressort essentiel de l'agrément²⁷⁶ rhétorique que peut susciter un texte. De plus, il permet d'éviter un choc frontal avec les thèses des aristotéliens et d'adopter une forme élégante de communication étrangère à la *disputatio* et plus proche de « l'honnête conversation ». Il serait désagréable au lecteur « honnête » que Descartes s'oublie dans une laborieuse réfutation des thèses traditionnelles. Ce souci de faire un tableau qui agrée s'accompagne d'un usage stylisé du « clair-obscur » :

« Ensuite de quoi, néanmoins, je ne vous promets pas de mettre ici des démonstrations exactes de toutes les choses que je dirai ; ce sera assez que je vous ouvre le chemin, par lequel vous les pourrez trouver de vous-mêmes, quand vous prendrez la peine de les chercher. La plupart des esprits se dégoûtent, lorsqu'on leur rend les choses trop faciles. Et pour faire ici un Tableau qui vous agrée, il est besoin que j'y emploie de l'ombre aussi bien que des couleurs claires. Si bien que je me contenterai de poursuivre la description que j'ai commencée, comme n'ayant d'autre dessein que de vous raconter une Fable »²⁷⁷.

²⁷⁶ Voir Fernand Halryn, op. cit., p. 92 : « Le choix de la fiction écrite en français correspond donc aussi à un désir *de plaire* et de *séduire*, et non seulement de protéger ou de dissimuler ». Il revient à Jean-Pierre Cavaillé d'avoir souligné avec force cette dimension de « l'agrément » orientée vers la culture de l'honnête homme, une dimension normée par la civilité et l'urbanité : « Considérons l'argument qui semble *a priori* le plus futile et le plus étranger à la doctrine : celui de « l'agrément » du discours. Il faut le prendre pourtant au sérieux, car nous n'avons aucune raison de mettre en doute la sincérité de cette crainte « d'ennuyer » le lecteur (XI, 20). Ce souci est bien réel, envisagé de façon plus générale, il témoigne d'une volonté de se conformer aux règles de bienséance et d'urbanité intellectuelles reconnues par le public « moderne ». En choisissant le français pour exposer de la physique, en adoptant un style colloquial et un ton dégagé, il est manifeste que Descartes s'adresse en priorité à ce type de lecteur qui se reconnaît dans la catégorie de « l'honnêteté » » (Cavaillé, op. cit., p. 191-192).

Toutefois, en un sens, la lecture de Jean-Pierre Cavaillé est opposée à la nôtre, dans la mesure où il considère cette relation de Descartes à l'honnêteté et à la civilité comme une simple stratégie, un « simulacre » : « Mais Descartes n'en est pas pour autant le philosophe de l'honnêteté, laquelle trouve plutôt sa conceptualisation dans ce scepticisme mondain qui se détourne des spéculations abstraites, de la recherche des principes et des démonstrations au profit d'une saisie immédiate et intuitive des convenances, cet art des surfaces dont les écrits du Chevalier de Méré offrent peut-être la quintessence. Il est d'ailleurs significatif que les salons aient surtout retenu de la philosophie cartésienne la fable, le « roman », et surtout qu'ils y aient trouvé, plus qu'un motif de raillerie, une raison positive pour distinguer Descartes des « cartésiens », lui reconnaissant le mérite d'avoir su maintenir une ironie subtile, une *sprezzatura* bienvenue à l'égard de ses inventions philosophiques. C'était là tirer malgré lui Descartes du côté de ce scepticisme honnête que l'auteur du *Discours* n'a jamais affecté que pour le mieux renverser et dépasser [...] Le recours à la forme fable nous apparaît maintenant comme l'adoption d'une convention littéraire prisée du lecteur « honnête », ceci en vue d'y couler, comme dans un moule, des vérités inédites, une philosophie nouvelle et potentiellement scandaleuse, et afin non pas seulement de rendre cette philosophie crédible, vraisemblable [...] mais pour la faire recevoir pour vraie, en la donnant à performer sous une forme ludique au lecteur lui-même » (p. 195-200). Là où Jean-Pierre Cavaillé voit une simple stratégie rhétorique, un « piège » (« Descartes se propose de piéger l'honnête homme et de le convertir non à la philosophie qu'il présente, mais à sa propre raison, assoupie *par les préjugés de la politesse*, sa raison raisonnante, critique, calculatrice, et imaginante », p. 198, [n.i.]), nous envisageons une relation plus profonde entre la philosophie de Descartes et la culture de l'honnête homme, et cette profondeur découle naturellement de la réévaluation philosophique du concept de civilité. Toutefois, cette opposition entre notre lecture et celle de Jean-Pierre Cavaillé doit être nuancée, car dans notre perspective, il est évident que Descartes redéfinit les normes de la civilité : il ne se contente pas d'être un héritier de la culture de l'honnête homme.

²⁷⁷ AT XI 48. Voir Jean-Pierre Cavaillé, op. cit., p. 196-197 : « On ne peut nier qu'il n'entre dans cette gageure, consistant à laisser le soin au lecteur de pourvoir lui-même aux démonstrations qui manquent, une part de bluff [...] Cependant, cette invitation à entrer dans le jeu n'en est pas moins d'une importance capitale. La fable est en effet donnée ici comme une sorte de jeu ».

Il est évident que cet art du clair-obscur²⁷⁸ peut dans une certaine mesure dépendre d'une « rhétorique de la dissimulation » (Fernand Hallyn) : il peut s'agir de laisser le lecteur lui-même tirer certaines conséquences doctrinales qui ne sont pas explicitées, en raison de leur caractère hétérodoxe²⁷⁹, d'occulter des lacunes dans la démonstration elle-même, ou même de taire certains fondements des vérités en question. Par exemple, eu égard à la démonstration de l'existence du vide²⁸⁰, Descartes avoue d'ailleurs explicitement que son argumentation est incomplète :

« Au reste, je ne veux pas assurer pour cela qu'il n'y a point de vide en la nature, j'aurais peur que mon discours ne devînt trop long, si j'entreprenais d'expliquer ce qui en est, et les expériences dont j'ai parlé ne sont point suffisantes pour le prouver, quoi qu'elles le soient assez pour persuader que les espaces, où nous ne sentons rien, sont remplis de la même matière, et contiennent autant pour le moins de cette matière, que ceux qui sont occupés par les corps que nous sentons » (AT XI 20-21).

De fait, pour Descartes, ce sont aussi des raisons proprement métaphysiques qui justifient l'exclusion radicale du vide de la nature matérielle : l'étendue est l'essence de la matière, et par conséquent, il serait contradictoire que cette essence soit dénuée de tout sujet substantiel. Pour Descartes, l'idée du corps ou de la matière en général est comprise dans celle que nous avons de l'espace, et par là même une « étendue sans matière » est inconcevable.

Descartes au demeurant est enthousiasmé à la fois par le contenu et par l'artifice de la fable :

-« Car la Fable de mon *Monde* me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela » (AT I, 179).

-« Je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées en sorte qu'elles satisferont à quelques uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire » (AT I, 70).

²⁷⁸ Cet art du clair-obscur est explicité par Descartes dans *le Discours de la méthode* : « tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour, et ombrageant les autres, ne les font paraître qu'en tant qu'on peut les voir en la regardant : ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevais de la lumière » (AT VI 41-42). Dans *le Monde*, Descartes focalise en premier lieu notre attention sur le phénomène de la « lumière ». Nous avons déjà rencontré cette question du « clair-obscur » et de la disposition stratégique de l'attention au chapitre précédent.

²⁷⁹ Il est évident que Descartes use souvent de stratégie dans sa critique de l'aristotélisme : « et je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (AT III 298).

²⁸⁰ Fernand Hallyn, op. cit., p. 105. Par exemple, Descartes utilise en AT XI 19-20 pour montrer la possibilité d'un mouvement dans le plein l'expérience du mouvement des poissons dans un bassin, une comparaison utilisée par Lucrèce dans un sens contraire. Il est évident que ce genre d'expérience ne constitue nullement une « preuve » de l'inexistence du vide.

Cette réflexion sur le rapport cartésien entre art d'écrire, civilité et philosophie nous mène directement à la question que posent selon nous les diverses analyses de la rhétorique cartésienne, une question à dire vrai analogue à celle que nous avons posée à propos du débat relatif à l'union de l'âme et du corps chez Descartes : le recours rhétorique à la fable est-il seulement chez Descartes l'expression d'une stratégie discursive orientée vers la persuasion des esprits ? Faut-il séparer tout à fait le contenu de la philosophie cartésienne, les fondements de son épistémologie et l'art d'écrire ? Une autre question se pose à nous, notamment par rapport aux interprétations de Jean-Pierre Cavaillé et de Fernand Halryn : le rapport de Descartes à la civilité et à l'honnêteté est-il simplement tactique²⁸¹ ou engage-t-il une relation plus profonde entre la méthode cartésienne pour conduire son entendement et certaines vertus morales et civiles que nous avons déjà évoquées ? La thèse de Jean-Pierre Cavaillé selon laquelle Descartes n'est pas du tout le « philosophe de l'honnêteté » mais se propose de libérer l'honnête homme des « préjugés de la politesse » doit-elle être remise en cause ?

Afin de répondre à cette question, nous allons tenter de montrer que la relation de civilité qui se noue chez Descartes entre l'auteur et le lecteur a une dimension proprement philosophique et a pour horizon le bon usage de la raison (et non simplement la persuasion du lecteur). Notre position est que la mise en scène de la fable permet à Descartes d'exhiber des normes épistémologiques tout à fait fondamentales, normes qui pourraient être moins visibles dans un contexte où l'engagement réaliste de la théorie est immédiatement effectué. Ainsi, nous espérons montrer que la civilité de l'art d'écrire cartésien traduit en fait une « politesse de la raison cartésienne » plus profonde que la simple rhétorique du discours.

La civilité de l'écriture et de la réflexion cartésiennes concernent tout d'abord l'acte même de « supposition » qui préside à l'élaboration de la fable :

-« Or, puisque nous prenons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons lui, *s'il vous plaît*, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible » (AT XI, 33).

-« Et afin qu'il n'y ait point d'exception qui en empêche, nous ajouterons, *s'il vous plaît*, à nos suppositions, que Dieu n'y fera jamais aucun miracle, et que les Intelligences, ou les Ames raisonnables, que nous y pourrions supposer ci-après, n'y troubleront en aucune façon le cours ordinaire de la Nature » (AT XI, 48) [n.i.].

²⁸¹ L'interprétation de Jean-Pierre Cavaillé semble relativement « dédaigneuse » à l'égard du thème littéraire et philosophique de l'honnêteté. Mais pour lui, « l'honnêteté » est avant tout un phénomène purement mondain, alors que la première partie de notre travail a tenté d'en dégager une dimension morale et humaniste.

Descartes s'adresse directement au lecteur et l'invite avec courtoisie à participer à la construction imaginaire du « monde nouveau ». La politesse du « s'il vous plaît » inscrit la réflexion philosophique dans le cadre libéral de l'honnête conversation.

Mais cette politesse de la relation au lecteur a aussi une dimension philosophique plus profonde qui concerne la relation entre la fable du Monde et l'épistémologie cartésienne. Tout d'abord, il semble légitime de considérer que le recours à la fable dans *Le Monde* ne dépend pas seulement d'une finalité rhétorique et stratégique. Certains commentateurs ont ainsi pu considérer que l'usage par Descartes de la fable dévoilait certains principes fondamentaux de son épistémologie et de sa philosophie²⁸². Étudions de plus près la manière dont l'épistémologie cartésienne est particulièrement révélée par l'artifice de la fable :

-« Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons lui, s'il vous plaît, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout *que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible* » (AT XI-33).

-« en la nature de laquelle on puisse dire qu'il y ait quelque chose *qui ne soit pas évidemment connu de tout le monde* » (AT XI-33).

-« Car, pour les qualités que j'y ai mises [les qualités géométriques de la matière cartésienne], si vous avez pris garde, *je les ai seulement supposées telles que vous les pouviez imaginer*. Et pour la matière dont je l'ai composé, *il n'y a rien de plus simple, ni de plus facile à connaître dans les créatures inanimées*; et son idée est tellement comprise en toutes celles que notre imagination peut former, *qu'il faut nécessairement que vous la conceviez, ou que vous n'imaginiez jamais aucune chose* » [n.i.] (AT XI, 35).

-« et que le souvenir de leur Matière première, qu'ils savent assez mal aisée à concevoir, les pourrait divertir de la connaissance de celle dont je parle » (AT XI, 35).

-« Mais, au contraire, la nature du mouvement duquel j'entends ici parler, *est si facile à connaître*, que les Géomètres mêmes, qui entre tous les hommes se sont le plus étudié à *concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées*, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies, et de leurs lignes » (AT XI, 39).

-« ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids, et en mesure ; *et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes*, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement » (AT XI, 47) [n.i.].

²⁸² Voir Jean-Pierre Cavaillé, op. cit., p. 223-230. Voir également Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975. Et aussi Jean-Pierre Cléro, « Les *Principes de la philosophie*, le *Traité du monde* et les fictions », dans *Descartes, Des Principes aux phénomènes*, op. cit., p. 145-185.

Descartes nous a d'abord annoncé qu'il allait raconter la fable d'un monde imaginé, distinct du « vrai monde », mais ce monde est en fait une dimension où il n'y aura rien que l'on ne pourra « parfaitement connaître ». Il s'agit donc de la construction d'un monde parfaitement connaissable et de la fable d'un monde « facile à connaître », « facile à concevoir ». Descartes ne dit nullement dans un premier temps que son Monde est le « vrai Monde », il dit qu'il est « aisé à concevoir », « facile à connaître ». On notera que Descartes utilise des expressions diverses : « facile à connaître », « facile à concevoir », ou encore « pouvoir imaginer » et « concevoir distinctement ». Cette diversité devra être interrogée. C'est bien l'entendement aidé de l'imagination géométrique qui doit concevoir l'essence des choses matérielles²⁸³. Nous consacrerons également un chapitre spécifique à la norme épistémologique de « facilité », qui est omniprésente dans la philosophie de Descartes.

C'est ainsi que la liberté de la fable permet à Descartes de dépouiller la matière de tout ce qui serait obscur ou difficile à connaître pour nous. Il ne retient de ce monde que ce qui est concevable géométriquement, clairement et distinctement. Cette attitude théorique est tout à fait intéressante. On a le sentiment que Descartes ne peint pas directement le vrai Monde mais a pour souci d'offrir à la vue du lecteur le spectacle d'un monde « aisé à connaître ». La formule « je les ai seulement supposées telles que vous les pouviez imaginer » donne au lecteur l'impression que Descartes a pour ainsi dire adapté ses hypothèses scientifiques au pouvoir naturel de l'imagination de ses lecteurs : comme s'il avait supposé un monde « sur mesure » pour tous les hommes. La civilité du philosophe prend ici une dimension tout à fait surprenante et proprement philosophique. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de penser que Descartes aurait réellement construit ces hypothèses pour les adapter à l'imagination naturelle de ses lecteurs indépendamment du souci de vérité et de clarté qui anime la théorie philosophique elle-même. En ce sens, il y a bien une part d'artifice dans cette courtoisie cartésienne à l'égard du lecteur. Mais en même temps, cet artifice n'a rien à voir avec une dissimulation purement stratégique et exprime une relation positive et heureuse entre la bonne conduite de l'entendement et la communauté des autres hommes. Descartes semble ainsi suggérer que le philosophe ne doit pas chercher à posséder une connaissance extraordinaire, difficile, plus ou moins obscure, mais doit d'un point de vue épistémique s'efforcer de rendre possible une imagination distincte et parfaite de la part de tout un chacun. La géométrie est également présentée comme une « connaissance naturelle » en nos âmes. Descartes oppose ainsi ses

²⁸³ Le statut cartésien de l'imagination est complexe à cette époque car l'imagination est d'abord une « véritable partie du corps » (X, 414) qui reçoit les impressions transmises depuis les « sens externes » tout en permettant à l'entendement qui s'y applique de produire des représentations imagées. Au début du *Traité du Monde*, Descartes écrit que le sentiment de la lumière est « l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux ». Mais à l'époque, Descartes utilise encore le terme d'idée au sens de figure matérielle imprimée dans la fantaisie, sens qu'il rejettera par la suite. L'essentiel selon nous est ici de remarquer que l'imagination peut recevoir des figures à la fois des sens externes et de l'entendement lui-même. Voir sur ce point Michel Fichant, « L'*ingenium* selon Descartes », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, P.U.F., 1998.

« suppositions », telles que tout un chacun peut clairement les imaginer et concevoir, comme la nature du mouvement géométrique, aux hypothèses aristotéliennes qui sont « malaisées à concevoir »²⁸⁴. Il est remarquable que Descartes ne dit pas que la conception aristotélienne du mouvement est fausse. Il dit que sa nature est « malaisée à concevoir » et que sa définition est « obscure ». Bien entendu, il pense que cette définition aristotélienne du mouvement est fausse. Mais l'essentiel n'est pas là : avant de penser qu'elle est « fausse », Descartes pense que la nature de ce mouvement est trop difficile à concevoir pour l'esprit humain. La référence à la langue française (opposée au latin des doctes) tend de plus à instaurer une complicité avec l'honnête homme. Descartes met en scène le fait que pour lui le choix de la langue française pour exposer sa pensée constitue également une rupture intellectuelle avec une tradition d'obscurité hermétique dans le langage des doctes. Mais pourquoi la matière première des aristotéliens et leur concept de mouvement sont-ils difficiles à concevoir du point de vue cartésien? Si nous consultons notre propre esprit, il nous semble clair que des choses comme « les formes substantielles », la « matière première », ou le « mouvement » tel que le définit Aristote, sont pour nous intellectuellement envisageables, plus ou moins compréhensibles, mais ne tombent absolument pas sous l'imagination et résistent à toute attestation empirique claire. La raison fondamentale de ce fait en contexte strictement cartésien est que ces notions sont isolées de la notion de l'étendue géométrique qui constitue comme nous l'avons vu la condition *a priori* de toute imagination et conception de chose matérielle. La notion de l'*extensio* est le « patron » à partir duquel nous pouvons former toutes nos connaissances du monde dit matériel et extérieur, et par conséquent, vouloir concevoir quelque chose de matériel qui soit indépendant de cette notion primitive, c'est en quelque sorte vouloir s'affranchir de la condition première de son propre pouvoir de conception : c'est en un mot vouloir concevoir ce que je ne peux en fait concevoir.

Mais qu'est-ce qui nous prouve fondamentalement que ce qui est « malaisé à concevoir » est irréel ? Pourquoi n'y aurait-il pas dans la réalité de l'inconnaissable ou du moins quelque chose de « difficile à concevoir » pour l'homme ? Descartes ici ne s'attache pas à le démontrer. Nous retrouvons ici une question qui avait été rencontrée dès l'introduction de ce travail : la « facilité » d'un acte de conception ne semble pas constituer en soi une *raison* qui justifierait la conviction que cette conception décrit bien la réalité. Si on demande à un homme : « pourquoi pensez-vous que la théorie aristotélienne du mouvement est fausse et que celle de Descartes est vraie ? », on ne s'attend pas à ce qu'il réponde : « parce que l'une est trop difficile à concevoir et à imaginer, tandis

²⁸⁴« Ils avouent eux-mêmes que la nature du leur [le mouvement au sens d'Aristote] est fort peu connue ; et pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l'ont encore su expliquer plus clairement qu'en ces termes : Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue, parce que je ne les saurais interpréter. (Et en effet ces mots : le mouvement est l'acte d'un Etre en puissance, en tant qu'il est en puissance, ne sont pas plus clairs, pour être François) » (AT XI 39).

que l'autre est facile et satisfait notre imagination et notre entendement». On s'attend plutôt par exemple à ce qu'il montre des expériences prouvant que le mouvement d'un corps est un état stable, positif, et ne tend pas vers le repos, ce qui invalide la théorie d'Aristote.

Face à ce déficit apparent et localisé de justification rationnelle (car bien entendu, Descartes a d'autres arguments en faveur de sa théorie), deux voies de résolution s'offrent à nous :

1. Assumer le choix cartésien de la facilité conceptuelle dans un sens anti-réaliste. Cela signifie que d'une certaine façon, Descartes renoncerait à une métaphysique réaliste pour rendre possible une représentation scientifique parfaitement intelligible et « facile » du monde. Plus précisément, la science n'aurait pas pour but de représenter les « choses en soi », mais seulement une objectivité phénoménale soumise à certaines conditions subjectives de représentation. C'est la solution adoptée notamment par Jean-Luc Marion et Jean-Pierre Cavaillé²⁸⁵. Cette orientation interprétative consiste à tirer la pensée cartésienne vers une conception non-réaliste et constructiviste de la connaissance scientifique²⁸⁶, comme si celle-ci avait moins pour objet de représenter un monde métaphysiquement indépendant de l'homme que de soumettre la nature aux conditions subjectives de la représentation. Cet antiréalisme s'appuie souvent (mais pas toujours) sur une position kantienne en théorie de la connaissance : le monde connu est moins la chose en soi qu'une construction du sujet pensant²⁸⁷. On peut à la limite donner un aspect intersubjectif à cette constitution transcendantale de l'objectivité : il faut renoncer à vouloir appréhender les choses en soi pour expliquer les phénomènes à partir de notions ordinaires à tout un chacun. On voit bien que cette interprétation suggère qu'il y a au fondement de la rationalité théorique gouvernant la science cartésienne un certain déficit de justification qui est compensé par un « coup de force », voire par un acte de domination : c'est le sujet pensant qui impose au monde ses conditions et qui en fait un objet intellectuellement et techniquement maîtrisable²⁸⁸.

²⁸⁵ Voir Jean-Pierre Cavaillé, op. cit., p. 223 : « La spatialité (« l'étendue ou propriété (...) d'occuper un espace ») est conçue comme la « vraie forme ou essence » de la matière (XI, 36), au nom d'une nécessité inhérente à la représentation et non suivant une exigence de la chose considérée hors représentation (la matière même dont le monde est composé). La représentation scientifique ne fonde pas sa vérité sur l'adéquation à ce qui est, mais sur l'adéquation à ce qu'elle est. Avec la fiction du monde, la différence, la béance ontologique ouverte entre la représentation et le monde réel est alors consommée [...] Autrement dit, la science prétend d'emblée s'appliquer au monde extérieur, mais en tant qu'elle détermine a priori la représentabilité comme procédant de la structure du sujet de la connaissance». Alquié déjà, cité par Jean-Pierre Cavaillé, fait une interprétation kantienne (mais plus nuancée) de la proposition cartésienne relative à la notion de l'étendue géométrique comme « condition » subjective de toute imagination (et non comme propriété des choses en elles-mêmes) : « et son idée est tellement comprise en toutes celles que notre imagination peut former, qu'il faut nécessairement que vous la conceviez, ou que vous n'imaginiez jamais aucune chose ».

²⁸⁶ Voir par exemple Jean-Pierre Cléro, op. cit., p. 166 et suivantes : « Si la science est vraie, ce n'est évidemment par aucune correspondance avec les choses, au demeurant impossible à garantir [...], mais c'est par un processus qui s'assure de manière interne, indirecte par rapport aux choses, on pourrait presque dire : subjective, car c'est dans un rapport à soi que la connaissance s'assure d'elle-même ; de même qu'une gravure, contrairement à ce qu'on imagine, ne tire sa réalité que d'un rapport à soi. Que les sciences soient délibérément des modes de substitution et que ce soit par un mouvement interne que la science se cautionne elle-même n'est pas sans conséquences ».

2. La seconde solution consiste à rétablir une justification rationnelle indirecte là où elle semblait faire défaut. Comment la facilité et l'accessibilité intersubjective d'une conception peuvent-elle constituer une raison positive de privilégier une théorie ? Il faut supposer que l'esprit humain a un bon naturel qui s'exprime dans cette facilité même. Ce qui est « facile » pour moi a des chances élevées d'être vrai si je suppose que mon esprit a une bonne nature et une sorte d'affinité naturelle avec la vérité. Cette idée de « bonne nature » renvoie évidemment directement à la bienveillance de Dieu. C'est pourquoi tout au contraire Saint Augustin, inspiré par l'idée du péché originel et de la déchéance humaine, inscrivait l'homme dans un état naturel de « difficulté et d'ignorance ».

Nous adopterons ici cette seconde solution afin aussi de maintenir le caractère réaliste de la philosophie cartésienne. Cette solution nous semble étayée par le fait que Descartes se montre immédiatement soucieux de préserver au sein de la Fable la dimension de la pure fondation et justification rationnelle :

« Mais encore que tout ce que nos sens ont jamais expérimenté dans le vrai Monde, semblât manifestement être contraire à ce qui est contenu dans ces deux Règles, la *raison qui me les a enseignées*, me semble si forte, que je ne laisserais pas de croire *être obligé de les supposer*

²⁸⁷ Voir Jean-Luc Marion, « Constantes de la raison critique », dans *Questions cartésiennes II*, op. cit., p. 306-305 : « Et pourtant, il faut souligner que Descartes, dès les *Regulae*, se distingue en considérant par principe et d'abord les trois natures simples spatialisantes, *figura, extensio, et motus* (X, 419, 18 ; 420, 9 et 439, 12) non plus comme des propriétés des choses mêmes, mais comme des concepts de l'esprit fini. Par cette décision, l'*extensio* doit permettre d'appréhender spatialement non seulement ce qui se trouve déjà réellement étendu, figuré ou en mouvement, mais aussi et surtout tout ce qui ne l'est pas encore et doit cependant le devenir pour se rendre plus intelligible. L'étendue ainsi comprise offre moins une détermination des corps, qu'une condition de leur intelligibilité ; ce qui présuppose aussitôt qu'elle réponde exactement aux exigences subjectives de l'esprit fini ». Toutefois, pour Jean-Luc Marion, Descartes développe bien une nouvelle forme d'ontologie, à savoir une « ontologie de l'objet ». Il faut distinguer de ce point de vue l'idée « d'objet » et celle de « chose ». Voir *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1975, p. 185 et suivantes : « Et d'abord, si elles se refusent à tout discours métaphysique, leur discours ne peut pas dissimuler ses prétentions à esquisser, sinon à formuler, une ontologie-celle de l'objet. [...] Ontologie grise, parce qu'elle ne se déclare point, et se dissimule dans un discours épistémologique. Mais surtout, parce qu'elle porte sur la chose, en tant qu'elle se laisse départir de son *ousia* irréductible, pour prendre le visage d'un objet, étant soumis entièrement aux exigences du savoir ».

²⁸⁸ Voir Jean-Luc Marion, « Descartes aujourd'hui », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1988, p. 17 : « Pareil emploi des forces naturelles à un usage humain relève certes d'une pratique ; mais cette pratique utilitariste fût restée elle-même insensée, si ne l'avait d'abord rendue possible l'interprétation de ces forces non plus comme un phénomène naturel à contempler théoriquement, mais comme une ressource disponible à exploiter ; et ce virage de l'interprétation exige déjà de la pensée elle-même une pratique de l'évidence qui puisse réduire les forces, les corps ou tout autre étant à l'objectivité nue. Ce qui rend la philosophie pratique, de spéculative qu'elle était, ce n'est pas une quelconque application de la théorie à la pratique, mais l'interprétation de l'étant comme objectivé, donc comme praticable. [...] Heidegger convient d'ailleurs à cette interprétation, en reconnaissant dans le même texte : « ...un transfert essentiel de toute l'humanité et de son histoire hors du domaine de la vérité de foi de l'homme chrétien en direction du caractère-représenté (*Vorgestelltheit*), fondée sur le sujet, de l'étant, à partir duquel fondement essentiel devient pour la première fois possible la position de maîtrise moderne de l'homme ». Pareil passage à la pratique s'opère d'abord au sein de la pensée elle-même, lorsqu'elle vire à l'objectivation de ses objets, avant et pour pouvoir ensuite les employer et les utiliser dans l'efficacité empirique ». Jean-Luc Marion commente ici bien entendu la Sixième partie du *Discours de la méthode* relative à la maîtrise technique de la nature par l'homme. Jean-Luc Marion considère que la conception cartésienne de la technique présuppose une mutation métaphysique et épistémologique plus profonde qui rompt avec l'idéal traditionnel de la sagesse contemplative. Nous ne nions d'ailleurs pas que Descartes effectue cette rupture, au même titre qu'un auteur comme Montaigne, mais nous ne croyons pas qu'un tel projet de la domination technique du monde en soit l'essence.

dans le nouveau que je vous décris. Car quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité, encore qu'on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu ? » (AT XI 43) [n.i.].

Nous étions partis d'une « liberté de feindre à notre fantaisie » une matière « facile à concevoir », mais très rapidement l'obligation normative de la raison se substitue à cette simple « fantaisie ». « Fondement », « fermeté », « immutabilité », nous installent résolument dans l'univers de la fondation rationnelle, et non dans celui de la simple reconstruction ou genèse fictionnelle. La « fantaisie » du sujet pensant ne pouvait se passer très longtemps de l'altérité et de la « fermeté » divine. Il ne s'agit plus ici de soumettre le monde aux conditions subjectives de la représentation et de la science, mais d'éprouver la solidité d'un fondement qui ne procède pas de moi mais d'une réalité métaphysique transcendante (alors que chez Kant, par exemple, le fondement de la connaissance et de l'objectivité est à rechercher exclusivement dans le sujet pensant).

En ce qui concerne l'aspect intersubjectif de la « facilité » cartésienne, nous pouvons également préserver le sens réaliste de sa philosophie. Nous avons vu que Descartes insiste sur le fait que ses « suppositions » sont de telle sorte que tout un chacun peut les imaginer distinctement. Une relation positive à la communauté humaine fait partie pour Descartes du « bon usage de la raison ». M'étudiant à acquérir des perceptions claires et distinctes, je sais par principe que cette acquisition m'ouvre à la communauté des autres hommes qui disposent également de cette puissance naturelle de distinguer le vrai du faux. L'attitude philosophique a aussi ici un sens moral qu'a très bien souligné notamment Laurence Renault²⁸⁹: la recherche méthodique de la vérité n'a pas pour but de se distinguer présomptueusement des autres hommes, de pouvoir se vanter d'une connaissance extraordinaire et secrète. Il faut avoir la raisonnable modestie de commencer par le « plus facile » et non de se mettre immédiatement en quête des choses dont la connaissance serait la plus admirable. De plus, Descartes n'affirme nullement ici que le monde serait dépouillé de tout inconnaissable (nous verrons bien au contraire que pour lui la connaissance humaine est essentiellement finie) ou que tout y serait « facile à concevoir ». La méthode cartésienne prescrit seulement de commencer dans la recherche de la vérité par ce qui est « facile à concevoir », par exemple le mouvement compris par la pure géométrie²⁹⁰. C'est souvent par « présomption » que les hommes en quête de vérité négligent ces choses simples et faciles. Mais cette relation positive entre la vraie philosophie et un certain « sens commun » n'implique nullement que la vérité elle-même

²⁸⁹ Voir Laurence Renault, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, P.U.F., 2000 : «L'évidence sur laquelle se fonde la certitude ne fournit pas des motifs d'admiration, car elle procède d'une connaissance qui suit « seulement des routes plates et faciles » et non pas des chemins « rocaillieux et impénétrables », tels ceux qu'ont suivis les philosophes qui ont précédé Descartes, qui ont maintenu la philosophie dans le champ du probable ». (p. 37).

-« Ainsi, la sagesse n'excède en aucune manière la nature humaine, elle est la perfection propre à l'esprit humain. C'est pourquoi tout esprit, aussi médiocre soit-il, peut parvenir à la vérité et cultiver le bon sens, c'est-à-dire atteindre la sagesse » (p. 38-39).

soit une construction intersubjective. Ce n'est pas le consentement des hommes qui rend vrai une proposition.

Par conséquent, lorsque Descartes dit avoir conçu certaines suppositions de telle sorte que « tout le monde puisse les imaginer distinctement », il n'est pas seulement en train de présupposer la « bonne nature » de son esprit, il est aussi en train d'attribuer ce « bon naturel » aux esprits des autres hommes. C'est pour cette raison la vertu du « naturel » et le refus du « pédantisme » incivil nous guide vers la vérité au lieu de constituer simplement un agrément rhétorique et superficiel. La civilité cartésienne est le soin du « bon naturel » de soi-même et des autres. Nous savons que la « facilité » est liée à la manifestation d'un « naturel » ou d'une seconde nature. Dans ce texte, pour Descartes, le « naturel » est associé aux mathématiques et aux vérités éternelles: « et dont la connaissance [les vérités éternelles sur lesquels les mathématiciens fondent toutes leurs démonstrations] est si naturelle à nos âmes ». Les mathématiques et ici la géométrie sont pour Descartes les meilleurs fruits naturels et spontanés de l'esprit humain. C'est pourquoi la nature du mouvement conçue par les Géomètres est la « plus facile à connaître ». Les mathématiques sont l'activité naturelle de l'esprit humain. Nous connaissons bien évidemment aussi le concept de « lumière naturelle ». L'innéisme est également une thèse sur ce qu'il nous est naturel de concevoir ou de connaître. L'épistémologie cartésienne est d'abord une philosophie du naturel²⁹¹ (même si bien entendu il faudra prendre soin de distinguer le « naturel » de la seule inclination et le « naturel » de la raison)²⁹² La « facilité » désigne à la fois la naturalité d'une conception et la spontanéité irréductible de notre assentiment qui est associée à cette même conception: « dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement » [n.i.]. Le fait ici que l'assentiment soit presque « nécessaire » accompagne la liberté d'un esprit qui agit conformément à son naturel, aussi bien du côté de la volonté que de l'entendement. Le naturel de la « lumière naturelle » est ce dont nous ne pouvons douter. La méthode cartésienne a précisément pour but de préserver la spontanéité de ce « naturel ».

²⁹⁰ Voir *Discours de la méthode*, AT VI 18-19 : « Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. [...] Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les Géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon » [n.i.].

²⁹¹ Ce qui n'empêche pas que la « culture » de l'esprit et l'éducation aient aussi un sens important dans la philosophie cartésienne.

²⁹² Voir *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 30 : « Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination naturelle qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie. Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles, car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais » [n.i.].

Mais en elle-même, l'idée de « naturel » ou même de « lumière naturelle » ne constitue nullement une fondation rationnelle de la connaissance. Ce n'est pas parce qu'une conception nous apparaît comme pleinement « naturelle » et suscite l'assentiment irrésistible de notre volonté qu'elle est vraie et correspond à la réalité, car il se pourrait que ma nature soit totalement viciée. C'est seulement la conviction que cette nature est autant que possible « bonne » et fiable qui donne à l'idée de naturel sa validité normative du point de vue de la justification rationnelle des croyances.

Ainsi, la civilité rationnelle constitue chez Descartes l'ensemble des dispositions qui dans la recherche de la vérité manifestent et protègent le « bon naturel » de l'esprit humain dans sa dimension à la fois individuelle et intersubjective. La douceur de la méthode cartésienne reposera sur la préservation de ce « bon naturel » et de sa spontanéité, s'opposant notamment à la passivité qui peut corrompre sa liberté. En ce sens, la conception cartésienne de la « facilité » préfigure sous certains rapports une conception spinoziste de la liberté comme causalité adéquate.

Ce principe du « bon naturel » est indissociable de la reconnaissance envers Dieu qui en est le garant:

« Et certes, si les principes dont je me sers sont très évidents, si les conséquences que j'en tire sont fondées sur l'évidence des mathématiques, et si ce que j'en déduis de la sorte s'accorde exactement avec toutes les expériences, *il me semble que ce serait faire injure à Dieu, de croire que les causes des effets qui sont en la nature, et que nous avons ainsi trouvées, sont fausses : car ce serait le vouloir rendre coupable de nous avoir créés si imparfaits, que nous fussions sujets à nous méprendre, lors même que nous usons bien de la raison qu'il nous a donnée.* / Mais pource que les choses dont je traite ici ne sont pas de peu d'importance, et qu'on me croirait trop hardi, si j'assurais que j'ai trouvé des vérités qui n'ont pas été découvertes par d'autres, *j'aime mieux n'en rien décider, et afin que chacun soit libre d'en penser ce qu'il lui plaira, je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité ; mais encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait, si toutes les choses qui en seront déduites, sont entièrement conformes aux expériences ; car si cela se trouve, elle ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie, pource qu'on s'en pourra servir en même façon pour disposer les causes naturelles à produire les effets qu'on désirera* » (AT IX-2, 123) [n.i.].

Descartes va aborder ici la genèse de l'univers connu à partir d'un état initial purement hypothétique²⁹³ : « Supposons donc, *s'il vous plaît*, que Dieu a divisé au commencement toute la matière dont il a composé ce monde visible, en des parties aussi égales entre elles qu'elles ont pu

²⁹³ Il est important de souligner, comme Jean-Pierre Cléro notamment le fait remarquer, que le sens cartésien du terme « hypothèse » n'est pas le même que celui auquel nous sommes habitués : une « hypothèse » pour Descartes peut être une pure fiction, mais une fiction susceptible de faire mieux connaître la vérité.

être, [...] » (AT IX-2, 125) [n.i.]. Descartes articule ici d'une manière subtile l'estime de notre propre raison qui constitue un « don de Dieu » et le refus civil de l'arrogance dogmatique en employant le registre de la « supposition ». Dans le rapport à Dieu, nous retrouvons ici le mouvement de reconnaissance et de gratitude qui fonde l'ordre de la *charis*. La reconnaissance envers Dieu est immédiatement associée à une confiance dans le bon naturel de l'esprit humain, mais aussi à la résolution éthique de faire un « bon usage » de ce qu'il nous a donné. La reconnaissance envers Dieu n'a donc pas le sens d'une pieuse édification, elle fonde la légitimité du travail immanent de la raison humaine. Dieu est ce qui donne à l'empiricité irréductible de notre naturel sa valeur et sa rationalité.

C. Éloquence, urbanité et philosophie : Descartes et Guez de Balzac

Étudier le rapport cartésien entre philosophie et art d'écrire suppose d'analyser la conception de la rhétorique et de l'éloquence que cultivait et assumait Descartes lui-même. Nous pouvons en effet constater à travers son amitié à la fois personnelle et intellectuelle avec Guez de Balzac que Descartes ne concevait nul mépris pour une rhétorique et éloquence véritable. Il ne faut pas croire que Descartes organiserait d'une manière unilatérale une rupture violente à l'égard de l'humanisme lettré pour promouvoir exclusivement une philosophie scientifique et mathématique vouée à la maîtrise technique de la nature. C'est dans cette perspective qu'il nous semble très important de creuser la relation à la fois littéraire et philosophique entre ces deux auteurs, d'autant plus que Guez de Balzac constitue au cœur de l'âge classique français un héritier direct de la tradition humaniste que nous avons étudiée dans ce travail²⁹⁴. L'œuvre de Guez de Balzac peut donc constituer un lien privilégié entre l'urbanité humaniste et l'œuvre de Descartes.

²⁹⁴ Voir par exemple cette remarque de Roger Zuber dans sa préface aux *Œuvres diverses (1644)* [OD] de Guez de Balzac, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 21 : « Mais là ne s'arrêtaient pas, pour le prosateur français du XVII^e siècle, les prestiges de la première Renaissance romaine, ni la fécondité de son exemple. La distinction du courtisan, la finesse de sa culture, sa capacité de réflexion, en un mot : sa morale et son style, sont les thèmes, fréquemment repris, des traités italiens de l'époque. Balzac envisageait d'éditer, à l'intention spéciale de l'hôtel de Rambouillet, une œuvre de Giovanni Della casa. Le *Galateo* (1561) de ce dernier, comme le *Cortegiano* de Balthazar Castiglione (1498-1519), l'ont inspiré dans ses travaux ».

Les relations entre Guez de Balzac et Descartes sont connues²⁹⁵. En 1628, Descartes défend son ami engagé dans la célèbre « Querelle des Lettres »²⁹⁶. C'est dans cette *censura* latine de 1628 que transparaît le plus clairement sa propre conception de l'art de persuader et de l'éloquence. La question historique et philosophique qui se pose à nous est la suivante : cette complicité intellectuelle et littéraire entre Descartes et Guez de Balzac est-elle seulement passagère et superficielle ? Faut-il envisager, comme Jean Jehasse par exemple, qu'après 1638, leurs chemins se sont séparés, le souci exclusif de Balzac pour la rhétorique et l'éloquence, ainsi que son détachement à l'égard de la philosophie, l'éloignant de plus en plus de la pensée nouvelle que bâtit Descartes ? Nous allons ici essayer de montrer que ce lien est plus profond et durable qu'il peut sembler au premier abord, et que la comparaison entre ces deux auteurs peut dégager des affinités et des divergences qui ont un sens proprement philosophique. Nous espérons que ce lien confirmera par ailleurs l'hypothèse d'une fraternité possible entre la conception humaniste de la politesse, de l'urbanité, de la convenance, et la pensée de Descartes.

Nous allons tenter de mener cette démonstration en deux temps. Tout d'abord, nous nous concentrerons sur l'héritage humaniste présent chez Guez de Balzac, en ce que ce dernier peut éclairer également certains aspects de l'art d'écrire et de la philosophie de Descartes, puis nous étudierons plus précisément la *censura* cartésienne de 1628, en nous demandant si elle a une place marginale et extérieure par rapport à l'œuvre postérieure de Descartes, ou si elle est susceptible d'en éclairer des aspects importants.

Tout d'abord, l'œuvre de Guez de Balzac illustre parfaitement le croisement français de l'âge classique entre l'influence de Montaigne et la tradition à la fois grecque, latine et humaniste de la civilité, en tant qu'elle se manifeste tout particulièrement dans le *Cortegiano* de Castiglione :

²⁹⁵ Voir notamment les remarques de Jean Jehasse dans son édition du *Socrate chrestien* de Guez de Balzac [SC], Paris, Honoré Champion, 2008, p. 241 et suivantes : « Un tel jugement [celui de Descartes sur les Lettres de Balzac de 1627] révèle un accord foncier dans une semblable vision du monde, due sans doute à leur formation chez les jésuites, au stoïcisme rationnel mais mitigé de Lipse, à la méthode personnelle de Charron, mais aussi à leur expérience à l'étranger du « grand Livre du Monde », et à leurs contacts parisiens. [...] Ne soyons donc pas surpris de la convergence de leur démarche. Ils participent à un même fonds, marqué par leur formation, et par de nombreux amis communs, Ogier, Silhon, Boisrobert, Faret, Gomberville et Picot. Tous deux ont gravité autour du cardinal de Bérulle et du nonce Bagni, qui les ont saisis du problème de la conversion des hérétiques » (p. 254). On consultera également la correspondance précieuse entre Guez de Balzac et Descartes (voir en particulier AT I 196-204).

²⁹⁶ Voir Mathilde Bombart, *Guez de Balzac et la querelle des Lettres : écriture, polémique et critique dans la France du premier XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007. Voir du même auteur, « La Querelle des Lettres de Guez de Balzac (1624-1630) », *Écriture, polémique et critique, L'information littéraire*, 2004/1, Vol. 56, p. 41-45 : « Son épisode le plus connu est, en 1627, l'attaque de Jean Goulu, alors supérieur de l'ordre des Feuillants, dans son pamphlet des *Lettres de Phyllarque à Ariste*. Emmenée par l'apologiste, la polémique montre les résistances suscitées par la modernité balzacienne, condamnée au nom de la fidélité à l'héritage antique et d'une économie religieuse du discours pour laquelle le culte du « bien dire » est signe d'orgueil, et la recherche de nouvelles formes, preuve de libertinage. Mais la querelle s'emballe et, au-delà du débat sur les *Lettres*, nourrit une dynamique d'édition qui suscite les vocations les plus diverses, mobilisant une vingtaine d'auteurs différents, bien connus pour certains (tels le P. Garasse, Théophile de Viau, ou Jean-Pierre Camus), obscurs pour d'autres ».

-A. « Toutes les heures de la vie des sages ne sont pas également sérieuses. *Leur âme n'est pas toujours tendue ni toujours guindée, et c'est bien la même vigueur, mais ce n'est pas la même action.* [...] Et celui [Aristote] qui a trouvé toutes les vérités qui sont au-dessous du ciel, et n'a rien ignoré de ce qui se peut savoir sans révélation, en a fait particulier état au quatrième livre de ses *Ethiques*, qu'il n'a point craint de dire que le jeu et le divertissement n'étaient pas moins nécessaires à la vie que le repos et la nourriture. [...] Il a découvert, entre la mauvaise humeur et la bouffonnerie, un milieu approuvé de la raison, dans lequel l'âme se dilate par un mouvement modéré, et ne s'énerve pas par une dissolution violente [il s'agit de la vertueuse *eutrapélie*]. Et de ce milieu, Madame, il a fait une vertu morale, qui regarde le bien de la compagnie, en suite de deux autres qu'il nous propose, dans le même chapitre, pour la même fin »²⁹⁷.

Balzac reprend ici à la fois le refus montaignien d'une morale qui aboutirait à « guinder » l'homme, morale inconvenante qui engendrerait l'affectation disgracieuse d'une vertu inhumaine, et l'enseignement aristotélicien en ce qui concerne l'*eutrapélie*, la franchise, et la douceur de mœurs. Remarquons également ce texte de tonalité épicurienne qui loue le bon usage des voluptés :

« Je dis seulement, à la justification de Mécénas, qu'il n'est pas impossible *que l'âme se relâche sans s'énerver* ; et que, comme il y a une folie composée et mélancolique, il peut y avoir *une sagesse libre et joyeuse*. / J'ai ouï dire, Madame, à notre savant Monsieur [il s'agit de Gassendi] [...] qu'il y a un art d'user innocemment de la volupté, et que cet art avait été enseigné par Aristippe » (OD, p. 149).

-B. « *Ce n'est, Monsieur, ni faiblesse ni lâcheté que cette douceur apparente ; c'est une force dissimulée*²⁹⁸. Ce n'est point un effet d'impuissance ou une marque d'infériorité d'esprit ; c'est un certain tempérament de discours et de sens rassis, où l'esprit agit tout entier, quoiqu'il y *agisse sans violence* ; où il règne, quoique ce soit *en souverain pacifique*, et qu'il ne brave personne [...] Ils [les anciens poètes qui représentent les Grâces] ne leur donnent ni habillements, ni voiles, ni nuages, pour se couvrir. Et que veut dire, je vous prie, cette nudité, si ce n'est ce que nous venons de dire ? Si ce n'est qu'il sort de la *négligence* des attraits à percer les cœurs [...] L'art se cache donc en certaines occasions sous l'apparence de son contraire. Il imite le désordre et l'aventure ; il contrefait les choses soudaines et fortuites. Et c'est alors que véritablement il est art » (OD, p. 120-123) [n.i.].

Balzac relie ainsi parfaitement l'idée du « pouvoir doux » propre à la vraie éloquence (on notera encore une fois l'évocation politique du « souverain pacifique » qui « règne » « sans violence », évocation très fidèle à l'esprit du *Cortegiano* et au thème d'une « douceur de la force »), la notion

²⁹⁷ Guez de Balzac, *Œuvres diverses*, (1644), op. cit., p. 79-80.

²⁹⁸ Guez de Balzac loue dans ce texte le genre « médiocre » propre à la comédie et la manière délicate et subtile avec laquelle elle peut instruire les hommes.

antique de bienséance, et l'art cher à Castiglione de la *sprezzatura*. Descartes lui-même ne maîtrisait-il pas cet art classique à la perfection, comme en témoignent certains passages des *Méditations métaphysiques* ?

« La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. *Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre* ; et comme *si tout à coup* j'étais tombé dans une eau très profonde, *je suis tellement surpris*, que je ne puis assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au dessus » (AT IX-1 18) [n. i.].

Alors même que le mouvement analytique de démonstration qui anime les *Méditations* est extrêmement concerté, le sujet méditant souligne ici une forme feinte de pure surprise et de non-préméditation (mais le sens de cette grâce est irréductible à la simple idée de « feinte »), feinte qui accentue le plaisir du lecteur suscité par la découverte de la vérité et de la certitude plutôt que par la simple exposition d'une doctrine toute faite. La méditation cartésienne est ainsi un chef d'œuvre de l'art au sens de Balzac et de Castiglione :

« Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire Métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, *sitôt que l'occasion s'en présentera* » (AT IX-1, 28) [n.i.].

Le terme « d'occasion » suggère une liberté gracieuse dans le mouvement de la méditation, comme si celle-ci conservait quelque chose de fortuit. D'autre part, nous savons que la science des opportunités est un élément fondamental de la bienséance cicéronienne.

Poursuivons cependant l'examen de certains textes balzaciens relatifs à l'urbanité :

-1. « Plusieurs fois, Madame, le fidèle Mécénas a soutenu Auguste harassé dans la recherche du bien difficile, *et lui a présenté l'image de la vertu jouissante et couronnée, pour détourner sa vue du triste objet de la vertu pénible et laborieuse*. [...] Mais ce ne sont pas seulement les princes, qui demandent des paroles agréables, et qui se cabrent contre la raison, qui les gourmande. Généralement parlant, n'y ayant rien de si franc et de si relevé que l'âme de l'homme, *elle veut être traitée selon la noblesse de sa nature, je veux dire avec douceur, méthode et adresse* » (OD, p. 146) [n.i.].

Balzac voit en Mécénas une incarnation parfaite de l'instituteur du Prince que dessinait Castiglione dans le livre IV du *Cortegiano*, instituteur qui devait précisément offrir avec artifice une image plus

joyeuse, désirable et moins laborieuse de la vertu²⁹⁹. Dans la *Correspondance avec Elisabeth*, Descartes assume cette idée (en dehors du cadre étroit de l'éducation du Prince, bien entendu) qui implique le recours à une certaine rhétorique dans l'enseignement de la vertu morale: « ainsi la vertu, qui est le blanc, ne se fait pas fort désirer, lorsqu'on la voit toute seule ; et le contentement, qui est le prix, ne peut être acquis, si ce n'est qu'on la suive »³⁰⁰. Nous commenterons ces textes plus en détail par la suite, quand nous aborderons la philosophie morale de Descartes proprement dite.

Le principe balzacien selon lequel il faut traiter l'âme humaine « avec douceur, méthode, et adresse », « selon la noblesse de sa nature », doit ici être souligné, et nous verrons que Clauberg définit la logique de la méthode d'esprit cartésien (même si le sens de « méthode » a pour Clauberg une signification plus large) en des termes tout à fait semblables. Ce principe renvoie aussi bien à la dignité de la convenance dans l'instruction (« traiter » l'homme comme il convient, en respectant son rang et sa noblesse) qu'à la notion de « douceur » qui est tout à fait centrale dans la tradition humaniste de la civilité. L'éducation montaignienne et humaniste a communiqué ses valeurs à Balzac. La vraie éloquence exclut la violence du dogmatisme ou la pure contrainte magistrale.

-2. « La doctrine de laquelle nous parlons est inséparablement unie à la fable ; ne passe point du particulier au général ; entre dans l'esprit sans dire son nom et sans frapper à la porte. [...] Ils sont sages et moraux, comme Théognis et Phocyclide, qui font profession expresse de moralité et de sagesse ; et ils devraient être comme Ménandre et Alexis qui semblent faire tout autre chose. [...] Il n'est pas, Monsieur, que vous n'avez encore ouï parler de la médecine qu'on appelle alimentaire, qui guérit les corps en les nourrissant, et d'une autre science voluptueuse qui purge avec des parfums et avec des fleurs, et d'un autre art surnaturel, qui se sert d'une éponge au lieu de rasoir, et panse le bras en appliquant ses remèdes sur la chemise. S'il est possible, la comédie doit agir sur l'âme aussi finement et aussi imperceptiblement. Ses opérations ne doivent pas être moins subtiles ni moins délicates. Il faut qu'il y ait de l'illusion et du charme, de la fraude et de la tromperie dans les moyens qu'elle emploie pour arriver à sa fin. / Une

²⁹⁹ Voir Baldassar Castiglione, *LC IV*, 10, p. 333 : « De cette manière, il pourra le conduire par le rude chemin de la vertu, en l'ornant pour ainsi dire de rameux ombreux et en le jonchant de belles fleurs, pour tempérer l'ennui de la route pénible à celui qui n'a que de faibles forces ; et tantôt par le moyen de la musique tantôt par celui des armes et des chevaux, tantôt par celui des vers, tantôt par des propos d'amour et par toutes les manières dont ont parlé ces seigneurs, il tiendra son esprit continuellement occupé à des plaisirs honnêtes, en y imprimant néanmoins toujours aussi, comme je l'ai dit, en compagnie de ces invitations alléchantes, quelque habitude vertueuse, et ne le trompant par une tromperie salutaire, comme font les médecins avisés ».

³⁰⁰ Lettre à Elisabeth du 18 août 1645, *AT IV* 276-277. Voir sur ce texte les remarques de Delphine Kolesnik-Antoine, *La politique des passions*, Paris, P.U.F., 2011, p. 61 : « Rendre la vertu attrayante, ou du moins ne pas faire désespérer chacun d'y parvenir, repose ainsi sur l'idée essentielle selon laquelle tout homme, prince y compris, peut de ce point de vue être considéré comme un progressant compétent ». L'auteur souligne le rapport crucial ici entre philosophie morale et rhétorique. Toutefois, il y a une différence entre la simple ruse médicale et la conviction régulatrice chez Descartes que tout homme peut être considéré comme un progressant compétent.

tromperie si ingénieuse et si honnête est particulièrement tromperie, en ce qu'elle enseigne sans dogmatiser, et fait des leçons en faisant des contes » (OD, p. 130).

Ce texte de Balzac sur l'instruction de la comédie évoque la conception de la médecine qui influençait Plutarque dans ses réflexions sur la *parrêsia* et la politesse, mais il éclaire également l'agrément thérapeutique que pouvait comporter la « fable » cartésienne dans *Le Monde*. Il convient aussi de souligner la dimension éthique et non seulement stratégique du propos de Balzac: traiter l'âme humaine selon la « noblesse de sa nature » est un respect de sa dignité qui renvoie à la morale du *decorum* cicéronien. La dissimulation rhétorique de la comédie n'est pas ici une simple arme machiavélienne pour conforter un pouvoir de persuasion. Ce n'est pas non plus la simple « cuisine » envisagée parfois par Gracian, ou une tromperie baroque qui tendrait à se substituer au primat de la substance et du contenu.

La délicatesse de l'art littéraire a ici une valeur morale relative à la dignité de l'homme :

« Ainsi taschaient-ils de gagner les Ames, parce qu'ils savaient bien qu'elles ne veulent pas être forcées ; parce qu'ils connaissaient la noblesse de leur naturel, qui est impatient du joug et de la contrainte ; qui a horreur de la raison toute crue, et du genre purement dogmatique » [n. i.] (SC, p. 73).

Nous comprenons pourquoi Descartes, à la fin des *Secondes Réponses*, dans le cadre de la communication philosophique cette fois, associe la démonstration de style « géométrique » à une forme de contrainte qui « force » l'assentiment du lecteur, tout opiniâtre qu'il soit. Cette forme de « contrainte » ne naît pas bien entendu de la violence qui accompagne le mépris de la raison, mais plutôt de ce que Balzac nomme ici la « raison toute crue ». Le propos de Balzac rappelle lui-même certains textes de Plutarque relativement à la « douce persuasion » dont savent faire preuve certains philosophes comme Platon. Balzac se réfère d'ailleurs explicitement aux philosophes de l'Antiquité : « cette adresse avec laquelle on entre finement dans l'Âme, sans y donner l'alarme par des Arguments en forme, n'est pas, comme vous savez, une invention de ce Siècle : elle a été pratiquée par nos chers Amis de l'Antiquité » (SC, p. 72). D'autre part, on aurait tort de croire que la fine « tromperie » louée par Balzac suppose une claire séparation entre la forme esthétique et le fond doctrinal : « la doctrine de laquelle nous parlons est *inséparablement unie* à la fable ». Comme Castiglione déjà le soulignait à propos de la langue toscane, la politesse du bien-dire doit être recherchée dans l'unité proprement humaine entre l'âme et le corps, la pensée et les mots. C'est bien la dignité de l'homme qui est ici à la source de la vraie éloquence. Balzac applique à la littérature des normes bien connues issues de la plus simple politesse comme l'a décrite Giovanni Della Casa : nous n'aimons pas les « donneurs de leçon », ceux qui font « profession » de moralité. Il ne s'agit nullement en ce point d'une simple idiosyncrasie mondaine, qui caractériserait une élite

curiale close sur elle-même, ou un public bien déterminable « d'honnêtes gens », mais d'un attachement humain à notre liberté et à notre égale dignité: nous n'aimons pas que l'on nous « traite » « comme ce que nous ne sommes pas », par exemple des « enfants », et nous ne jugeons pas convenable que l'on s'adresse à nous comme un maître péremptoire. Traiter l'homme comme il convient, tel est le fondement pour Balzac de l'art littéraire. Et si la « volupté » fait partie de cette instruction, de cette « médecine », c'est précisément parce que l'homme « n'est ni un ange, ni une bête », il n'est pas un pur être de raison, même si celle-ci est le fondement de sa dignité et de toute éloquence vraie.

La filiation historique entre Guez de Balzac et la morale esthétique du *decorum* est également très visible dans sa conception du langage et de l'autorité du nom :

«Il ne faut qu'un mot à l'autorité pour persuader. Trois de ses syllabes, Madame, humilient les audacieux, donnent de la repentance aux rebelles, arrêtent l'impétuosité des légions mutinées, étouffent une sédition en sa naissance. Et ceux que le général avait accoutumé de nommer « Mes compagnons » ne peuvent souffrir qu'il les nomme ou « Mes amis », ou « Messieurs de Rome », ou comme il vous plaira de traduire *Quirites*. Il se figurent que ce mot les a déjà dégradés, que ces trois syllabes leur ont ôté l'épée et le boudrier, qu'elles les ont mis dans la lie la plus impure et de la plus vile populace » (OD, p. 66).

Cette description d'une forme de déchéance symbolique et de la crainte que celle-ci suscite illustre bien l'importance de la dignité du nom dans la morale antique. Balzac oppose cette « autorité » dont pour lui la source est constituée principalement par la vertu et la grâce divine à la « puissance » dont les moyens sont lourds, matériels, ostentatoires (« Elle [la puissance] fait un effort pour faire un pas », OD, p. 65). Nous verrons que c'est la même forme d'autorité que Balzac attribue à certaines paroles du Christ : il y a pour lui comme un point limite de l'éloquence où celle-ci a les plus grands effets par une admirable économie de moyens et par une sorte de sublime nudité, qui n'est pas sans évoquer la douceur chrétienne chère par exemple à François de Sales. L'action de cette douceur s'oppose diamétralement à la tyrannie et à la sauvagerie. Il y a pour Balzac une ressemblance entre la débauche de moyens liés à la « puissance », en tant que celle-ci contraste avec l'autorité nue, et une éloquence aussi faible que surabondante, ainsi qu'une accumulation de divisions scolastiques :

«On parle des Eclairs et des Tonnerres d'un Homme d'Athènes, qui mêlait le Ciel avec la Terre, sur la Tribune aux harangues. [...] Il employait pour cela les fréquentes Exclamations, les Enthymèmes en foule, les Paroles qui faisaient le plus de bruit, les plus vives et violentes figures. [...] Toute cette violence n'eût pas été capable de remuer une paille, ni de donner le branle aux feuilles d'un arbre » (SC, p. 95), et plus loin, « Les Monosyllabes des Sages valent

bien mieux que tant de Chapitres et de paragraphes ; que tant de Distinctions, tant de Divisions et de Subdivisions » (SC, p. 106).

Ce réseau théorique prouve que la civilité de l'art littéraire et de l'éloquence est liée intrinsèquement non seulement à l'imitation de l'action divine, en tant que celle-ci exclut la tyrannie, la sauvagerie, et en tant qu'elle fonde la grâce de la plus belle facilité, mais aussi à un refus de confondre l'autorité de la persuasion et la « puissance » qui est terrestre dans la mesure même où elle use de moyens lourds, imposants et violents.

Mais comment ne pas ici penser à l'art d'écrire cartésien puisque son ami s'appuie précisément dans le *Socrate chrestien* sur l'expression christique : *EGO SUM* ? Il est en effet tout à fait remarquable que Balzac célèbre l'*Ego sum* du Christ comme archétype de la divine éloquence :

« Cet admirable EGO SUM, [...] Ces trois sillabes sorties de sa bouche, espouvantèrent ses Ennemis [...] Comment est-ce donc que l'EGO SUM de Jésus-Christ, sorti de sa bouche sans effort, sans qu'il élève seulement le ton de sa voix, porte par terre des hommes fermes et vigoureux [...] ? Il n'est rien en apparence de si doux et de si tranquille que cet EGO SUM. Deux paroles le composent ; paroles courtes, simples et vulgaires ; qui n'ont rien d'éclatant et de figuré ; rien qui étonne et menace les gens ; rien qui présage et qui signifie le coup qu'elles vont frapper. / C'est-à-dire qu'il faut que ces deux paroles ne soient que la couverture et que l'enveloppe de quelque chose d'extraordinaire, qui est caché dessous. Il faut sans doute que ce soit une estincelle tombée du plus haut des Cieux ; un rayon de véritable divinité, qui se mêle dans ces deux paroles ; qui leur communique une vertu étrangère, et qu'elles n'avaient pas naturellement » (SC, p. 95-96).

Comme l'a souligné Marc Fumaroli, ce texte de Balzac pose *a posteriori* le *Cogito* cartésien comme un chef d'œuvre de laconisme littéraire. La volonté cartésienne de poser la vérité *ego sum* comme fondement de la philosophie première et le souci épistémique de la certitude et de l'évidence semblent donc rencontrer merveilleusement les exigences d'une certaine beauté littéraire, exigences qui sont celles de Balzac.

Ainsi, il est également essentiel, selon nous, de remarquer que Balzac et Descartes partagent certaines normes fondamentales même si le premier les applique dans le champ de l'éloquence et le second dans celui de la philosophie. Ainsi, chez Descartes, l'extrême « facilité » qui accompagne le *Cogito* ne concerne pas le pouvoir rhétorique d'une telle proposition, mais l'intuition intellectuelle et immédiate qui la saisit. Cette vérité n'a rien d'une connaissance extraordinaire, difficile, la proposition elle-même, nous dit Descartes, aurait « pu tomber sous la plume de n'importe qui », et fait partie de ces choses très faciles et très simples qu'évoque la méthode. Pourtant, cette connaissance recèle en effet une chose fondamentale : la certitude absolue

qui triomphe du Malin Génie. En ce sens, il est tout à fait vrai que cette proposition *ego sum* peut sembler animée en contexte cartésien d'une fécondité philosophique étonnante qui contraste avec son apparente nudité et modestie. Il semble donc y avoir une parenté entre le sublime laconique de Balzac et le *Cogito* cartésien, parenté qui réside dans un principe d'inversion « silénique » qui évoque à certains égards le socratisme érasmien (dans *Les Silènes d'Alcibiade*, Érasme rapproche explicitement Socrate et le Christ de ce point de vue): le plus profond et le plus noble est en même temps ce qui a l'apparence la plus douce, la plus modeste, la plus discrète, ou même la plus vulgaire, comme par exemple la « graine » qui recèle déjà l'arbre magnifique qui se déploiera à partir d'elle. Le *Cogito* est ainsi comme la « semence » de la philosophie première chez Descartes. C'est « par des paroles simples et vulgaires », comme l'écrit Guez de Balzac, que s'exprime le modèle premier de toute conception vraie, parce que claire et distincte, le principe premier de la métaphysique, de même que les « suppositions » dans le *Monde* sont telles que « tout un chacun » peut les imaginer³⁰¹.

Cette parenté sans confusion entre l'éloquence telle que la définit Balzac et la philosophie de Descartes paraîtra plus clairement si nous étudions encore quelques extraits des *Œuvres diverses* de 1644 :

«Aussi les choses qu'ils conçoivent peuvent être belles, mais elles ne sont pas belles pour Chrémons ni pour Micio. Elles n'appartiennent point à ceux qui s'en servent. [...] Il se peut néanmoins, Monsieur, que ces poètes plaisent, je ne le nie pas ; mais je ne pense pas que ce soit de la façon que les poètes de théâtre doivent plaire, ni qu'ils plaisent aux personnes intelligentes. On court après eux, parce que le peuple aime les prodiges, et que les comètes sont plus regardées que le soleil. /Leurs compositions ont de l'étrange et de l'inouï. Elles ne paraissent pas des ouvrages de peinture qui réjouissent l'esprit et touchent les belles passions ; elles ressemblent à des fantômes de magie, qui étonnent l'imagination et ne contentent que les mauvaises curiosités » (OD, p. 129) [n.i.].

Ce texte associe parfaitement la thématique cicéronienne et quintilienne de la bienséance (voir Quintilien, *Institution oratoire*, II, 1) à la critique de « l'étonnement » comme excès de l'admiration et de la « mauvaise curiosité ». Nous retrouvons ici la dévaluation à la fois esthétique et philosophique d'un discours qui « étonne l'imagination » et qui nourrit la prédilection du vulgaire

³⁰¹ Il est vrai que cette facilité intuitive du *Cogito* qui le distingue de tout syllogisme (car cette connaissance n'a pas besoin d'une vérité extérieure à sa formulation pour être connue) ne doit pas non plus masquer une complexité théorique visible à travers la multiplicité de ses formulations dans l'œuvre de Descartes. Le *Cogito* est ainsi anticipé dans la Règle III, mais sous une forme anonyme et indépendante de l'*ego*. La formulation présente dans le *Discours de la méthode* a un caractère inférentiel (« je pense, donc je suis »), contrairement au *Cogito* de la *Seconde Méditation*, qui de plus fait apparaître un redoublement entre « être » et « exister ». Nous verrons également que le *Cogito* de la Recherche opère une liaison immédiate entre « douter » et « être », indépendamment du terme « penser ». Nous remercions Mariafranca Spallanzani pour avoir attiré notre attention sur ce point.

pour les « prodiges » et pour la « magie ». La parenté entre la pensée de Balzac et la philosophie cartésienne est évidente (alors même que la réflexion balzacienne a pour objet un domaine tout à fait différent de celui étudié par Descartes, à savoir le style des comédies). L'allusion aux « comètes » résonne avec l'ouverture des *Météores* de Descartes. La critique balzacienne de la « mauvaise curiosité » et de la « magie » épouse ainsi la référence humaniste au *decorum* : la recherche du « prodige » constitue une inconvenance par rapport à la norme du naturel approprié. La belle éloquence doit « plaire » mais ne doit pas « étonner l'imagination ». La volonté cartésienne de ne pas « étonner l'imagination du lecteur » en s'appuyant sur une forme de connaissance « naturelle » peut ainsi fraterniser avec l'éthique classique de la « convenance. Il y a pour Balzac un trait de barbarie et de sauvagerie dans la recherche passionnée du « prodige » et dans la volonté d'être admiré pour une grandeur empruntée. Considérons également cet extrait du Discours 5 des *Oeuvres diverses* consacré à la figure de Mécénas :

« Mais il n'avait garde, Madame, de contrefaire le libéral et le généreux, *il eût bien de la peine à s'empêcher de ne l'être pas*. Pour cela il ne lui fallait ni travailler, ni combattre. Se laissant aller à la pente de son inclination, il ne tombait jamais que dans le bien et dans la vertu. Et ainsi, ses bonnes actions venant de source et n'étant pas tirées à force de bras, *comme celles de quelques héros de notre siècle, on n'en estimait pas moins l'aisance et la liberté que l'éclat et la magnificence*» (OD, p. 140-141) [n.i.].

On remarquera ici la même sensibilité antique et humaniste que nous avons rencontrée chez Castiglione : la valeur du « combat » et du « travail » est mise à distance pour penser la vertu parfaite.

Comparons immédiatement cet idéal balzacien de grâce naturelle avec certains textes de Descartes relatifs à la notion déjà évoquée de « facilité », sans trop empiéter sur des développements ultérieurs :

« Mais c'est un défaut commun aux mortels que de regarder *les choses difficiles comme les plus belles [pulchiora]*; et la plupart des hommes croient ne rien savoir quand ils trouvent à quelque chose une cause tout à fait claire et simple, tandis qu'ils admirent les théories sublimes et profondes [*sublimes quasdam et alte petitas*] des Philosophes, quoique le plus souvent elles reposent sur des fondements que personne n'a jamais suffisamment examinées [...] Or il faut noter que ceux qui savent véritablement reconnaissent la vérité *avec une égale facilité [aequa facilitate]*, qu'ils l'aient tirée d'un sujet simple ou d'un sujet obscur [...] » (AT X 401) [n.i.].

Ainsi, il y a une parenté conceptuelle entre l'esthétique de Balzac et l'épistémologie de Descartes. Rappelons à cet égard que chez Descartes, la « facilité » qui accompagne la connaissance géométrique est en partie liée directement au caractère irrésistible de l'assentiment que ces

perceptions claires et distinctes suscitent : la spontanéité du bon et vrai naturel est ici une norme commune aux deux auteurs. Citons cet autre passage des *Regulae* : «Ainsi font aussi ces Philosophes qui, sans tenir compte des expériences, pensent que la vérité naîtra de leur propre cerveau, comme Minerve de celui de Jupiter » (AT X 380). L'absence de méthode de ces philosophes a bien un caractère inconvenant et ridicule : ils recherchent la vérité « comme s'ils étaient » des dieux antiques comparables à Jupiter, « comme si » la science pouvait ainsi naître de leur cerveau d'une manière démiurgique. Descartes et Balzac partagent le rejet d'une fausse grandeur qui nous éloigne aussi bien de la vraie beauté dans l'art que de la vérité dans la science.

Mais ce n'est pas tout. Balzac souligne régulièrement dans les *Œuvres diverses* l'unité de la vraie grandeur et vertu romaine jusque dans les « plus petites choses » de la vie :

« Ils étaient donc grands, vos ancêtres, *dans les plus petites choses*. Et puisqu'autrefois une secte a cru que le sage dormant était semblable à soi-même et ne laissait pas d'être sage [...] il nous sera bien permis de croire que les véritables sages ont pu régler par la raison et conduire avec gravité une partie de la vie, qui est plus capable de l'une et de l'autre que le dormir ; et que leurs exercices moins violents et moins sérieux étaient animés de la vigueur et de la majesté de la République [...] Quel malheur, Madame, de ne pouvoir les aborder [les Romains] par *cet endroit accessible et proportionné à la débilité de nos forces* ; d'avoir perdu *cet objet aisé, et qui serait bien plus de notre portée qu'une plus haute élévation de leur gloire* ; de savoir la plupart de leurs batailles et l'ordre de leur milice, et d'ignorer leurs conférences tranquilles et *la méthode* qu'ils avaient de traiter ensemble, d'être de leurs fêtes solennelles et de leurs grandes cérémonies, et de n'avoir point de part en leur familiarité, ni aux affaires de leur maison» (OD, p. 85 et 90-91) [n. i.].

Notons également cet éloge balzacien d'une certaine « médiocrité » : « Au contraire, comme il a été dit que la nature n'est jamais si grande que *dans les petites choses*, il me semble qu'on pourrait dire ici le même de l'art, et conclure à l'avantage du moindre sur le plus grand, ou certes à l'égalité de l'un et de l'autre » (OD, p. 120) [n.i.]. L'évocation à propos des Romains d'un « objet aisé, et qui serait bien plus de notre portée » résonne chez Descartes avec certains principes fondamentaux de la méthode :

« c'est qu'on doit se persuader profondément que ce n'est pas *des choses grandes et obscures*, mais seulement des choses faciles et les plus abordables [*non ex magnis et obscuris rebus, sed ex facilibus tantum et magis obviis*], qu'il faut déduire les sciences mêmes les plus cachées » (AT X 403).

Le terme latin *obvius* est intéressant pour nous : il signifie ce qui se présente à proximité, ce qui est sous la main, à notre portée, mais aussi ce qui est avenant, ce qui se présente de soi-même.

Descartes comme Balzac refuse de sanctionner une hiérarchie toute faite entre les « grandes choses » qui s'offrent à notre admiration et les « petites choses » qui seraient insignifiantes ou méprisables. Pour Balzac, la même vertu, la même grandeur, parce qu'elle a un même naturel pour fondement (« il leur était impossible de se défaire tout à fait de leur grandeur, parce qu'elle tenait à leur cœur et à leur esprit, parce qu'elle avait racine en eux, et n'était pas appliquée sur leur fortune », OD, p. 84) apparaît dans toutes les occasions, dans les grandes comme dans les « petites choses », conformément au principe de souplesse enjouée propre à la sagesse montaignienne. Il en va de même pour le regard connaissant et l'unité de la sagesse humaine chez Descartes : « c'est en effet par un acte semblable, un et distinct qu'ils comprennent chaque vérité une fois qu'ils y sont parvenus » (AT X 401). Ce n'est pas la grandeur ou la dignité de l'objet qui doit gouverner la méthode pour bien conduire son entendement, c'est l'unité de la sagesse humaine. Descartes oppose également aux esprits dénués de méthode qui se comportent comme des Jupiter en quête de sublime la figure plus modeste des Artisans formés au travail de précision : « Au contraire, ces Artisans, qui s'occupent à *des travaux délicats*, et qui sont accoutumés à diriger attentivement leur regard sur chaque point, acquièrent par l'usage la faculté *de distinguer parfaitement les choses les plus petites et les plus fines* » [n.i.] (AT X 400).

Donnons cependant un exemple de la manière dont l'esprit pour Descartes doit commencer sa recherche par les choses les plus à notre portée :

« Ainsi, par exemple, si je veux examiner s'il est quelque puissance naturelle qui puisse, dans le même instant, passer dans un lieu éloigné en traversant tout l'espace intermédiaire, *je ne tournerai pas aussitôt mon esprit vers la force magnétique, ou l'influence des astres, ou même la rapidité de la lumière*, pour rechercher si par hasard de telles actions s'exercent en un instant : car j'aurais plus de difficulté à prouver cela que ce que je cherche ; *mais plutôt je réfléchirai au mouvement local des corps, parce que rien dans tout ce genre ne peut être plus sensible*. [...] Par exemple, si je remue l'une des extrémités d'un bâton aussi long qu'on voudra, je conçois *facilement* que la puissance, qui meut cette partie du bâton, en meuve aussi nécessairement toutes les autres dans un seul et même instant, parce qu'alors elle se communique seule, et qu'elle existe dans un corps, comme une pierre, qui l'emporte avec lui » (AT X 402) [n.i.].

Cette orientation active de l'attention en fonction de la « facilité » de conception et du caractère *obvium*, « à portée de main », de l'objet connu est décisive dans la recherche de la vérité. Selon cette méthode, il convient d'expliquer les choses les plus difficiles et auxquelles le plus souvent nous attribuons une plus grande valeur ou dignité, par les choses les plus faciles et à notre portée. Ce paradigme méthodologique pose également comme fondement l'unité constante du sujet humain: une seule et même dignité humaine dans toutes les occasions de la vie, une seule et même

sagesse pour toutes les vérités. Descartes et Balzac, après Montaigne, rompent avec l'idée très vivante dans la tradition néoplatonicienne que l'esprit humain devrait se tourner vers une réalité intelligible d'un ordre supérieur et transcendant pour se rapprocher d'une condition divine. La physique de Descartes est sans cesse conditionnée par ce principe épistémique selon lequel ce que nous ne pouvons voir doit être expliqué par une comparaison avec des choses plus sensibles et familières.

Face à ce choix méthodologique de prendre l'*obvium* comme principe dans la recherche de la vérité, nous pouvons une fois de plus proposer deux interprétations différentes, étant donné le fait que cette notion implique une certaine relativité de l'objet à l'égard de l'esprit humain : il s'agit d'un objet « aisé » *pour nous*, qui est à « *notre portée* ». Notre hypothèse d'interprétation est que l'esprit humain, à la faveur de certains bouleversements historiques et scientifiques, se rend compte que la recherche de la vérité peut à présent s'appuyer sur des fondements accessibles, intuitifs, et dénués d'une inutile obscurité. Plus précisément, la recherche de la vérité exige à présent de nouvelles dispositions proches de l'honnêteté et de la civilité qui mettent notamment à distance le goût pour les « théories sublimes et profondes » afin de prendre sa source dans un naturel plus immanent et ordinaire :

«De même, si je veux connaître comment une seule et même cause simple peut produire en même temps des effets contraires, je n'emprunterai pas aux Médecins des remèdes, qui chassent certaines humeurs et en retiennent d'autres ; je ne déraisonnerai pas sur le sujet de la Lune, en prétendant qu'elle réchauffe par la lumière et refroidit par une qualité occulte ; mais je considérerai plutôt une balance dans laquelle en un seul instant le même poids élève un plateau et abaisse l'autre, et d'autres choses semblables » (AT X 402-403).

Descartes ne semble pas ici dérangé par le respect aristotélicien pour l'essence de la chose même, c'est plutôt notre tendance à méconnaître les « richesses naturelles » de nos âmes et la fécondité des observations qui sont naturellement à « notre portée ».

Ainsi, ce paradigme méthodologique présuppose une conviction philosophique fondamentale selon laquelle le vrai, le beau et le bien ne sont plus à rechercher pour ce qui est de leurs principes dans une sphère transcendante et sublime, mais dans le domaine de ce qui est « à notre portée » d'homme, dans le domaine de « l'objet aisé » et familier. L'innéisme de Descartes radicalisera bien entendu cette conviction en lui donnant un fondement proprement métaphysique. On peut ici se rappeler la façon dont Montaigne condamne la conception « scolastique » de la vertu

morale³⁰². L'expression de « fantosme à estonner les gens » se retrouve littéralement chez Balzac, qui évoque, comme nous l'avons vu, à propos de la comédie, des « fantômes de magie, qui étonnent l'imagination ». En nous inspirant de la pensée de Montaigne, nous dirons que cette orientation générale de la pensée procède d'une présupposition confiante et nouvelle de l'accessibilité et de la naturalité des chemins qui mènent à la vérité, à la beauté, et à la vertu morale (naturalité qui, bien entendu, met à distance le motif de la « grâce divine »). C'est pourquoi cette conviction philosophique régulatrice engage également une éthique de la convenance et du « faire bien l'homme ». Ces divers auteurs ne veulent pas que l'homme « fasse l'ange » ou « fasse le Jupiter », il doit « jouir loyalement de son être », cultiver une sagesse « gaie et sociale », pour reprendre l'expression de Montaigne, agir et vivre en épanouissant son bon naturel. Tel est le principe renouvelé de la belle mesure. La pensée balzacienne permet aussi de dégager un concept associé à la thématique de la civilité : le guindé. Contrairement aux apparences, le guindé ne qualifie pas ici une simple valeur mondaine, il exprime une tendance humaine à vouloir nier sa condition et à vouloir vivre dans un monde qui n'est pas le sien. Le guindé est une forme d'inconvenance et de laideur qui touche aussi bien l'esthétique que la philosophie morale et la connaissance. Le guindé participe donc d'une certaine haine de soi qui ne doit nullement être négligée par la philosophie. Rappelons que c'est dans un esprit tout à fait montaignien que Pascal insiste sur le principe qu'il ne faut pas « guinder » l'esprit.

Ainsi, il y a selon nous une parenté frappante entre la manière dont Guez de Balzac évoque la « méthode » familière et « l'objet aisé » proportionné à nos forces qui nous permettraient de partager la grandeur romaine et la façon dont Descartes souhaite dans les *Regulae* rendre accessible à tout homme une « méthode » qui a pu être dissimulée par certains mathématiciens par désir d'être admiré et d'en recevoir davantage de gloire :

« Or, par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, sans se fatiguer en efforts inutiles mais en accroissant progressivement leur science, à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre. [...] Mais je croirais volontiers que par une malice mauvaise ces auteurs l'ont ensuite cachée eux-mêmes ; car ainsi que beaucoup d'artisans l'ont fait, cela est certain, pour leurs inventions, ils ont craint peut-être, qu'étant très facile et simple, leur méthode ne perdît de son prix une fois divulguée, et, pour que nous les admirions, ils ont préféré nous donner à la place, comme des fruits de leur méthode, quelques vérités stériles

³⁰² « Elle [la sagesse] a pour son but la vertu, qui n'est pas, comme dit l'eschole, *plantée à la teste d'un mont coupé, raboteux et inaccessible*. [...] ils sont allés, selon leur faiblesse, faindre cette sottise image, triste, querelleuse. Despite, menaceuse, mineuse, et la placer sur un rocher, à l'escart, emmy des ronces, *fantosme à estonner les gens* » (I, 26, p. 161) [n.i.]

déduites avec subtilité, plutôt que de nous enseigner la méthode même, qui aurait fait disparaître toute admiration » (Règle IV, AT X 372-377).

Nous allons à présent aborder le texte cartésien de 1628 consacré à la défense de l'éloquence balzacienne³⁰³. Certains commentateurs comme Mathilde Bombart ont pu remarquer un certain décalage entre le texte de Descartes et la pratique littéraire de Guez de Balzac³⁰⁴. D'ailleurs, ce dernier ne fit jamais usage de cette défense cartésienne. Il semblerait que Descartes expose ici une conception personnelle de l'éloquence qu'il sera lui-même enclin à cultiver pour son propre compte. Ce texte constitue donc un témoignage important pour mesurer le respect que Descartes accordait au noble « art de persuader » et pour comprendre sa propre conception de l'art d'écrire.

Comme l'a souligné Marc Fumaroli, nous pouvons tout d'abord constater l'adhésion partielle de Descartes à une tradition cicéronienne que nous avons déjà rencontrée (partielle, car Descartes met à distance le rôle des passions dans l'éloquence). La pureté de l'élocution balzacienne est ici comparée à la « santé de l'âme », et la métaphore du beau corps harmonieux et bien proportionné joue ici un rôle décisif, comme dans le *decorum* cicéronien :

« La pureté de l'élocution s'y trouve comme dans le corps humain la santé, que l'on doit naturellement croire la meilleure quand elle ne se fait pas du tout sentir. De plus, leur distinction et leur grâce [*elegantia* et *venustas*] y sont comme dans une femme parfaitement belle une beauté qui ne repose pas sur telle ou telle qualité, mais sur un si juste équilibre d'ensemble qu'on n'en peut désigner aucune qui l'emporte sur les autres, de peur qu'une proportion mal observée les accuse d'imperfection » (AT I 7)³⁰⁵.

Clerselier traduit le terme latin *elegantia* par « politesse », ce qui confirme l'ancrage de ce texte dans la thématique que nous étudions. La *venustas* est la grâce féminine que Descartes définit ici

³⁰³ Voir notamment sur ce texte Marc Fumaroli, « Ego scriptor : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode*, op. cit., p. 32-46.

³⁰⁴ Ce fait ne doit pas disqualifier les analyses précédentes qui s'appuient surtout sur des œuvres postérieures de Guez de Balzac et sur une parenté philosophique plutôt que sur une simple identité de pratique littéraire entre les deux auteurs. Voir Marc Fumaroli, op. cit., p. 36 et suivantes: « Je veux parler de sa *Censura* adressée à Guez de Balzac, en 1628, au plus fort de la Querelle qu'avaient suscitée les Lettres de son ami. Descartes y prend la peine d'exposer, avec une compétence qu'il doit aux Jésuites de La Flèche, la nature et les motifs de son adhésion au style contesté de l'*Unico eloquente*. Toute la doctrine qu'il expose s'articule à la métaphore, chère à Cicéron et Quintilien, du discours comme « corps humain en pleine santé » *tanquam in humano corpore valetudo*. On ne peut plus nettement prendre ses distances avec le maniérisme néo-latin de Lipse, son style « coupé » tout en « pointes » ou *acumina*. Mais c'est aussi rejeter l'éloquence, française cette fois, des magistrats du XVI^e siècle, dont Montaigne est encore justiciable, et qui parsème le discours de citations latines et grecques, brisant son unité, sa continuité, sa vigueur. Descartes a bien vu que l'heureuse harmonie « cicéronienne », adoptée en français par Balzac, servait mieux l'autorité intérieure et la force du raisonnement du « je » adulte que l'expressionnisme latin de Lipse ou le pédantisme citateur des magistrats du Palais ».

³⁰⁵ Nous utiliserons ici la traduction de Jean Jehasse dans son édition du *Socrate chrestien* de Guez de Balzac et celle de Clerselier dans son édition de la Correspondance de Descartes.

d'une manière toute cicéronienne, sans s'appuyer sur l'épiphanie de type néoplatonicienne. Cette grâce s'allie harmonieusement à la magnanimité virile qui sera évoquée à la fin de ce texte.

Cependant, ce texte n'a pas seulement pour Descartes une valeur circonstancielle. Nous pensons en effet qu'il y exprime une conviction profonde qui se traduira dans son œuvre postérieure. Ainsi, considérons plus précisément cette comparaison entre la « pureté de l'élocution » et la « santé du corps ». Ce lieu cicéronien est associé à l'idée que cette santé est la meilleure « *quand elle ne se fait pas du tout sentir* ». En effet, bien que la santé soit un des biens les plus précieux, quand nous en disposons, nous n'y pensons plus. De même, la grâce de l'élocution est liée à une certaine forme d'effacement, elle s'oppose à toute forme d'élocution affectée, ostentatoire, indiscreète, qui en quelque sorte se montrerait du doigt pour être admirée. La gracieuse éloquence est celle qui se « fait oublier » en devenant parfaitement naturelle. Or, dans une lettre à Chanut du 31 mars 1649, une comparaison analogue réapparaît d'une manière significative sous la plume de Descartes, mais cette fois à propos de la « connaissance de la vérité », et non plus de « l'élocution » littéraire :

« L'expérience m'a aussi enseigné que, bien que mes opinions surprennent d'abord, à cause qu'elles sont fort différentes des vulgaires, *toutefois, après qu'on les a comprises, on les trouve si simples et si conformes au sens commun, qu'on cesse entièrement de les admirer*, et par même moyen d'en faire cas, à cause que le naturel des hommes est tel, qu'ils n'estiment que les choses qui leur laissent de l'admiration, et qu'ils ne possèdent pas tout à fait. Ainsi, encore que la santé soit le plus grand de tous ceux de nos biens qui concernent le corps, c'est toutefois celui auquel nous faisons le moins de réflexion ; et que nous goûtons le moins. *La connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme : lorsqu'on la possède on n'y pense plus*. Et, bien que je ne désire rien tant que de *communiquer ouvertement et gratuitement à un chacun tout le peu que je pense savoir*, je ne rencontre presque personne qui le daigne apprendre. Mais je vois que ceux *qui se vantent d'avoir des secrets*, par exemple en la chimie ou en l'astrologie judiciaire, ne manquent jamais, tant ignorants et *impertinents* qu'ils puissent être, de trouver des curieux qui achètent bien cher leurs impostures » [n. i.] (AT V 327).

On peut tout d'abord remarquer la parenté évidente entre la manière dont Descartes conçoit en 1628 la grâce de l'élocution balzacienne et celle dont il se représente la connaissance de la vérité en 1649, au terme de sa vie. L'idée classique d'une santé qui se fait oublier, ou qui ne se fait pas sentir, orchestre les deux comparaisons. Comment expliquer plus précisément cette parenté ? Il faut ici penser à la critique de « l'étonnement » présente à la fois dans cette lettre de Descartes et dans la conception balzacienne de l'éloquence. Guez de Balzac se réapproprie les normes classiques de la bienséance, de la convenance, tout en rejetant dans la sphère de « l'admirable » le mauvais art littéraire. Il y a donc une connexion théorique plausible entre la redéfinition cicéronienne de la

venustas et la critique philosophique de l'excès d'admiration. Il est assez intuitif de supposer une relation entre la recherche de l'admiration et celle des choses qui se font « remarquer », qui suscitent la passion de l'admiration, tandis que la santé qui correspond au bien-être naturel et réel se fait oublier, au point que nous ne la goûtons même plus : nous n'y faisons plus attention, sans doute parce qu'elle mobilise moins nos passions. C'est d'ailleurs une différence importante entre la *censura* de 1628 et la lettre à Chanut de 1649 : en 1628, la transparence de l'élocution favorise le plaisir esthétique et la jouissance oratoire, tandis qu'en 1649, la « santé » est ce que l'on néglige, ce que l'on oublie de goûter pour se tourner vers de faux biens et de vaines chimères. La lettre de 1649 est également éclairante par rapport à la lecture que nous faisons de l'utilisation de la Fable dans *Le Monde*. En effet, on comprend mieux par ce texte la complexité du rapport entre la philosophie de Descartes et la passion de l'admiration. En effet, dans un premier temps, il est tout à fait vrai que Descartes est conscient que sa philosophie peut « surprendre » les autres hommes parce qu'elle est fort différente des opinions vulgaires, mais en fait, cette « nouveauté » est en un sens superficielle, car lorsque les hommes la comprennent, la « possèdent » par leur entendement, ils ne la jugent plus du tout « admirable », car elle tend à reposer sur des perceptions claires et distinctes qui précisément ont pour effet de dissiper cette passion, et par là même en détournent leur attention. C'est pour cette raison que nous ne sommes pas en accord avec les lectures de la rhétorique cartésienne qui en font un simple instrument de protection contre l'étonnement que pourrait susciter la nouveauté de la doctrine en question. Le fait que la philosophie cartésienne « choque » de nombreux préjugés du vulgaire n'est pas du tout ce qui ici fait problème : bien au contraire, le « vulgaire » finit par la négliger parce qu'elle comporte des opinions « trop simples et trop en accord avec le sens commun », tandis que les « vantards » qui nourrissent l'admiration par des opinions obscures et des prétendus secrets tendent à trouver toujours un public. La « simplicité » et la « facilité » d'une connaissance sont précisément des facteurs qui pour Descartes en éloignent les hommes. Habituellement, nous nous expliquons plutôt la résistance suscitée par la philosophie cartésienne par le poids des « préjugés » et de « l'orthodoxie » (Descartes lui-même s'attache, notamment dans la Première partie des *Principes de la Philosophie*, à rendre compte des divers préjugés qui affligent les hommes), mais en fait une telle rupture ou nouveauté serait plutôt ici ce qui attire l'attention de nombreux hommes qui se plaisent à éprouver une semblable surprise. L'insistance avec laquelle nous décrivons souvent la subversion cartésienne des « préjugés » humains et de « l'opinion commune » peut occulter malencontreusement le fait qu'aux yeux de Descartes, la vraie philosophie se caractérise aussi par son caractère naturel plutôt que par un contenu extraordinaire et inouï, et par son accord avec le « sens commun ». Ce principe est très visible dans la physique cartésienne, comme l'a montré Etienne Gilson³⁰⁶. D'un certain côté, la

³⁰⁶ Voir Etienne Gilson, *Commentaire du Discours de la méthode*, op. cit., p. 474-475.

physique cartésienne s'attache effectivement à dénoncer certains préjugés issus de la sensibilité, comme la croyance naïve en l'existence du vide, et de l'autre, elle ne cesse de s'appuyer sur des phénomènes familiers et connus de tout le monde pour expliquer des phénomènes plus complexes ou imperceptibles. Certains commentateurs contemporains ont d'ailleurs pu reprocher une certaine « naïveté » à Descartes sur ce point. Ainsi, la physique contemporaine ne présuppose plus comme celle de Descartes une homogénéité « naïve » entre le visible, le macroscopique, et le microscopique, ce dont témoigne tout particulièrement par exemple la mécanique quantique. La physique contemporaine rompt davantage avec le sens commun et l'expérience quotidienne des corps que la physique cartésienne.

En comparant aussi bien la grâce de l'éloquence que la connaissance de la vérité à la « santé » qui se fait oublier, Descartes s'oppose donc à « l'impertinence » des esprits qui font valoir d'une manière illusoire des connaissances extraordinaires, secrètes et obscures. De plus, il s'inscrit dans une tradition antique selon laquelle la philosophie est une forme de médecine à l'usage des hommes, de leur âme et de leur corps (dans la Sixième partie du *Discours de la méthode*, la médecine est une dimension essentielle de la maîtrise technique), et non un moyen de se faire admirer. La vraie philosophie apporte la santé de l'âme en la nourrissant de perceptions claires et distinctes, tandis que la beauté littéraire manifeste également une certaine santé, comme la grâce cicéronienne (rappelons en effet que le *decorum* est chez Cicéron l'expression esthétique de la santé de l'âme). Ainsi, la beauté de l'éloquence et la connaissance de la vérité ont pour Descartes un horizon commun : la santé de l'âme humaine.

La comparaison entre la grâce de l'élocution et la santé n'est pas le seul aspect susceptible de nous intéresser du point de vue de la politesse. En effet, Descartes exprime également dans cette lettre une adhésion à l'idéal cicéronien de la langue et de la grâce qui évoque directement le *Cortegiano* de Castiglione :

« Mais dans ces Lettres, la richesse d'un style châtié, qui suffirait seule à combler l'esprit du lecteur, n'émousse ni n'accable la force des arguments ; la dignité des pensées, qui se soutiendrait aisément de son propre poids, n'est pas étouffée par la disette des termes ; mais les plus hautes conceptions éloignées du vulgaire, s'y trouvent exprimées avec le plus grand soin, dans un vocabulaire courant, et purifié par un long usage : et de la concorde aussi heureuse des choses et du style, naissent aisément des grâces, non moins différentes de ces emprunts abusant le vulgaire, qu'est le teint naturel d'une très belle jeune fille, devant le rouge et le blanc de femmes âgées brûlant de plaire » (AT I 8-9).

On ne peut ici s'empêcher de penser que Descartes décrit tout autant si ce n'est davantage son propre projet d'écriture que l'éloquence de Guez de Balzac. De plus, l'union entre la dignité des

pensées et l'élégance de la langue est fidèle à la réflexion humaniste de Castiglione sur l'éloquence que nous avons déjà abordée. L'idée d'un « vocabulaire courant » s'oppose à l'affectation langagière, ainsi que la référence à un « long usage ». De plus, Descartes souligne une fois de plus l'éloignement entre ses conceptions et les « opinions du vulgaire », mais cet éloignement n'est pas la source d'une affectation de nouveauté. De la même manière, la distinction entre les « grâces » naissant de cette « heureuse concorde entre les choses et le style » et les « emprunts abusant le vulgaire » prouve que pour Descartes comme pour Guez de Balzac le « naturel » qui plaît ne coïncide pas avec le sentiment le plus commun. L'opposition entre la « très belle jeune fille » et les femmes âgées « brûlant de plaire » évoque les remarques de Castiglione sur l'affectation des femmes maquillées qui ressemblent à des « statues de bois » et cherchent à tromper celui qui les regarde, montrant trop leur volonté de plaire et de paraître belle. Descartes ne dédaigne donc nullement la grâce naturelle qui naît de l'art d'écrire tout en soulignant le primat de la pensée et de sa dignité propre : « qui se soutiendrait aisément de son propre poids ». L'élégance du langage « n'étouffe pas la force des arguments », mais ces derniers ont leur indépendance. Dans cet éloge de l'éloquence, Descartes n'oublie jamais le primat de la raison et de l'amour du vrai : « découlant du zèle pour la vérité », « par des raisons si fortes », « des arguments qui ont beau être si évidents qu'ils entraînent facilement l'adhésion du vulgaire, mais ils sont pourtant si solides et vrais, que plus on a d'esprit, plus on est convaincu, *notamment quand il n'a pas d'autres preuves que celles dont il s'est d'abord persuadé lui-même* » [n. i.]. Cette dernière remarque témoigne clairement du fait que Descartes décrit ici un art d'écrire qu'il assumera pour son propre compte. Ainsi, dans la préface aux lecteurs des *Méditations*, il écrit :

« Et d'autant que je ne promets pas aux autres de les satisfaire de prime abord, et que je ne présume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire .de la difficulté à chacun, j'exposerai premièrement dans ces Méditations *les mêmes pensées par lesquelles je me persuade* être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité, afin de voir si, *par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres* ; et après cela je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine, à qui j'avais envoyé mes Méditations pour être examinées avant que de les mettre sous la presse » (AT VII, 10).

Que la persuasion doive d'abord reposer sur une relation à soi-même est donc une idée chère à Descartes. Cette pratique exclut la décadence sophistique du discours et implique une bonne foi vigilante dans le souci de persuader les autres hommes. Nous savons que Descartes confère un rôle essentiel au « témoignage intérieur » de la conscience dans la recherche de la vérité. C'est seulement par nous-mêmes que nous pouvons savoir si oui ou non nous avons une perception claire et distincte de quelque chose. Pour Descartes, la vraie éloquence présuppose une authenticité fondamentale

dans la recherche des raisons et des arguments. Autrui est ici d'autant plus « convaincu » que nous nous sommes d'abord persuadés nous-mêmes par de vrais et solides arguments. Le rapport à soi et le rapport à l'autre sont donc ici intimement mêlés. Descartes semble considérer que la « conviction » éprouvée par autrui (cet autrui n'est bien entendu pas tout à fait n'importe qui, il doit lui-même manifester un certain esprit : « plus on a d'esprit, plus on est convaincu ») répète en quelque sorte la « persuasion » intérieure et raisonnable de celui qui discourt (les auteurs traditionnels affirment souvent qu'un orateur ne peut émouvoir véritablement autrui que s'il est lui-même sincèrement ému : Descartes substitue la raison à l'émotion). Un esprit dont l'assentiment ne sera pas intérieurement mu par des raisons solides et évidentes aura tendance à susciter chez l'autre la même incertitude et suspicion. Descartes postule ici un accord profond entre la « vraie philosophie » et l'éloquence, contre la décadence sophistique de cette dernière. De plus, ce texte suggère que l'approfondissement cartésien du rapport à soi-même est en même temps la condition d'un rapport positif à autrui. Au terme de la Préface au lecteur des *Méditations*, il s'agit également d'accepter de répondre aux objections d'autrui : la solidité du travail intérieur de persuasion par de saines raisons ne s'oppose nullement, bien au contraire, à l'acceptation sereine de cette mise à l'épreuve. D'autre part, en dehors d'un cadre strictement dialogique, la grâce naturelle dont est susceptible l'éloquence vraie semble pour Descartes présupposer cette libre et sincère relation à soi-même. Dès lors que la pensée exclut les « emprunts abusant le vulgaire » et la décadence sophistique de l'éloquence, la positivité de la relation à autrui (l'efficacité de la conviction) est proportionnelle à la solidité et à la rationalité du rapport à soi. Cette *censura* de 1628 nous met déjà sur la piste d'une « civilité de la raison » en contexte cartésien, c'est-à-dire d'une réappropriation rationnelle des normes liées à la grâce et à la politesse³⁰⁷.

En outre, l'éloge cartésien de l'éloquence originelle relie celle-ci (conformément à une tradition humaniste ancienne) à la fondation de la communauté humaine et de la civilité :

« car aux temps primitifs, ignorants de toute culture, avant qu'il y eut au monde des divisions, et quand la langue répondait sans effort aux sollicitations d'un esprit candide, les plus grands génies en vérité jouissaient de la force divine d'une éloquence qui, découlant du zèle pour la vérité, et de la richesse du sentiment, retira des forêts des hommes frustes, imposa des lois, fonda des villes, et posséda à la fois le pouvoir de persuader et de régner. Mais peu après, chez les Grecs et les Romains, la lutte du forum, et la répétition des harangues la corrompit par la fréquence de son emploi. Elle passa chez le vulgaire, qui, désespérant en combat ouvert, avec les seules ressources de la vérité, de pouvoir vaincre les esprits des auditeurs, se réfugiait dans les sophismes, et les vains pièges des paroles, qui souvent permettaient de tromper les moins avertis» (AT I, 9) [n. i.].

³⁰⁷ Ce fait témoigne en lui-même d'un apport décisif de la pensée cartésienne à la théorie de l'honnêteté.

Ce texte oppose donc la fondation originelle de l'urbanité et de la communauté humaine par la force divine d'une éloquence qui découle de l'amour de la vérité à une décadence qui sacrifie la considération de la « vérité » à celle de la « victoire » sophistique. Le « vulgaire » désigne ici les esprits qui ne pouvant l'emporter par les « seules ressources de la vérité » se réfugient dans la manipulation sophistique des esprits susceptibles de se laisser tromper. Cette corruption de l'éloquence est liée directement à un contexte proprement social et politique : les « luttes du forum » l'emportent sur la recherche philosophique de la vérité. La fondation de la communauté humaine et de la civilité dépend pour Descartes originellement de l'union gracieuse entre l'éloquence et l'amour de la vérité. On comprend mieux pourquoi la manière dont Descartes insiste, comme nous le verrons, dans la Lettre-préface aux *Principes de la Philosophie*, sur l'utilité civile de la vraie philosophie, dépend de racines profondes dans sa pensée et n'est nullement anecdotique. En effet, il est impératif de distinguer en contexte cartésien la vraie éloquence et civilité de l'homme, éclairée par la recherche de la vérité et par la raison, de sa « décadence » dans les mains des âmes vulgaires et assoiffées d'une simple domination sociale. Le philosophe cartésien a donc en vue, avec la connaissance de la vérité, le bien de la communauté humaine, mais il doit par là même lutter contre le règne du « vulgaire » et de la simple lutte politique.

Cette défense cartésienne d'une éloquence fondée sur le « zèle pour la vérité » est également conforme à la tradition humaniste en ce qu'elle insiste sur la manifestation d'un caractère moral, d'un *ethos*, à travers l'écriture :

«Quoiqu'il n'ignore pas que des paradoxes peuvent parfois rehausser de vraies raisons, et qu'un art très prudent l'écarte en quelques endroits de vérités dangereuses, il règne pourtant dans ses écrits une généreuse liberté [*generosa quaedam libertas*] qui manifeste amplement qu'il ne hait rien davantage que le mensonge. [...] mais bien plutôt il croira qu'il ne peut dissimuler tous ces traits qui, comme il les ressent proviennent de l'amour de la vérité, et d'une particulière générosité foncière [*insitam quandam generositam*]. Et la juste postérité croira *cette candeur, et ces mœurs antiques d'un génie placé au-dessus du vulgaire*, même si aujourd'hui chez un vivant les mortels jaloux refusent d'admettre un type aussi sublime de vertu. Si grande est la dépravation de la race humaine [...] qu'on tourne généralement à vice le fait d'être ingénu et véridique, et qu'on écoute plus avidement les fausses accusations que les véritables éloges » [n.i.] (AT I, 10).

On remarquera tout d'abord que Descartes distingue explicitement un « art prudent » dont un grand auteur peut faire preuve en des temps difficiles et troublés et le « mensonge » caractérisé, sophistique et vicieux, ce qui rejoint parfaitement le témoignage de la *Correspondance avec Regius*. D'autre part, Descartes répond ici aux accusations selon lesquelles Guez de Balzac fait preuve dans

ses Lettres de présomption, de vaine gloire et de vanité³⁰⁸. L'apparition de l'idée de « générosité » est très intéressante et peut être éclairée par un texte de François Ogier, *L'Apologie pour Monsieur de Balzac*, qui a pu influencer Descartes dans la rédaction de cette *censura* :

« Il faut juger plus sainement, et plus équitablement de nous-mêmes : il faut croire que puisque l'humilité est une vertu, elle a ses extrémités, comme les autres et que l'orgueil n'est qu'un des deux vices qui lui sont contraires : il faut pratiquer le vrai sens de ce fameux Oracle, qui toutefois est assez mal entendu, *Connais toi toi-même*. [...] Il faut bien prendre garde qu'en affectant quelquefois une trop grande humilité, on ne la fasse dégénérer en ingratitude. *Ce qui arrive lorsque nous jetant dans ce profond mépris de nous-mêmes, nous ne remercions pas Dieu de ses grâces, et les possédons comme des larrons, qui font toujours semblant d'être pauvres, et non pas comme es personnes reconnaissantes, qui publient partout leurs richesses, et les obligations qu'elles ont à leur Bienfaiteur. Un des principaux effets de la magnanimité, consiste en une généreuse et libre déclaration de ce que nous sommes*. [...] Ces grands Héros de l'ancienne Rome, qui ont exalté leurs victoires sur la Tribune aux harangues, au lieu de répondre aux accusations de leurs ennemis, auront donc été présomptueux ? [...] Il y a sans doute des occasions où il est permis à la vertu de se louer soi-même : soit afin de relever par son exemple les courages abattus, soit pour reprocher au peuple son ingratitude, soit pour châtier l'envie, ou finalement pour se payer par ses propres mains. [...] D'ailleurs il n'est pas seulement pardonnable, mais comme nécessaire à ceux qui valent beaucoup, de ne s'estimer pas peu ; parce qu'il faut que celui qui est destiné à faire des choses extraordinaires, ait la hardiesse de les entreprendre, et se munisse d'une certaine confiance en soi-même, pour ne s'étonner point à la rencontre des difficultés, et les croire toujours moindres que ses forces. [...] par cette vicieuse humilité, que le Philosophe appelle μικροψυκία, le monde n'aurait eu ni d'Alexandre, ni d'Aristote, ni de Démosthène [...] Les hommes rares doivent donc s'élever au dessus des opinions populaires. [...] *Ce n'est pas par eux que les lois de notre bienséance ont été faites* » [n.i.]³⁰⁹.

Ce texte nous semble dépasser le cadre strictement littéraire de la Querelle des Lettres pour éclairer d'une manière significative la conception cartésienne de la générosité. Tout d'abord, pour François Ogier, la générosité est une estime justifiée de soi-même qui s'oppose à une forme d'humilité vicieuse ou de bassesse d'âme. Sur ce point, deux morales s'affrontent à travers cette opposition entre le jésuite Garasse (auquel on peut joindre, bien entendu, les attaques teintées d'augustinisme de Goulu) et l'apologie de François Ogier, à savoir une morale chrétienne de la pure abnégation, de

³⁰⁸ Voir par exemple le propos du jésuite Garasse, *Response du sieur Hydaspe au sieur de Balzac sous le nom de Sacrorator*, S. 1.] M. DC. XXIV, 1624, p. 6-14: « Le premier est en vostre façon d'écrire, dissipée, vagabonde, arrogante, impudente et sauvage [...]. La seconde tare de vos Lettres gist en un trop grand amour de vous-mesme. [...] La troisieme faute de vos Lettres est un desdain insupportable de tout ce qui n'est pas vous-mesme. [...] La quatriesme, qui est comme vostre humeur predominant, git en un air de libertinage qui anime vos Epistres ».

³⁰⁹ François Ogier, *Apologie pour Monsieur de Balzac*, Simon Bel-Grand, 1627, p. 210-215.

l'humilité, qui s'appuie avant toute chose sur la condamnation de l'amour-propre (une morale que nous avons déjà étudiée précédemment) et une éthique aristocratique de la grandeur d'âme, de la magnanimité, de l'estime de soi. Précisons au demeurant que cette éthique de la grandeur d'âme est en partie fondée sur le principe aristotélicien de la juste mesure : l'humilité extrême est un vice, de même que la vanité du pur fanfaron.

Cependant, l'évocation du rapport à Dieu est ici décisive et semble résonner tout à fait avec certains textes de Descartes, comme le chapitre III 43 des *Principes de la Philosophie* que nous avons étudié précédemment. C'est en effet dans ce texte que Descartes justifie la confiance en la raison de l'homme par le respect que nous devons à Dieu qui nous l'a donnée. En ce sens, le rapport à Dieu qui s'établit dans la métaphysique et dans la physique de Descartes semble en partie fidèle à cette éthique de la générosité. Il est d'ailleurs significatif que François Ogier lui-même ne se rapporte pas ici seulement à l'estime individuelle de soi-même mais à la description philosophique de la condition humaine :

«Et c'est à mon avis cette faute, dans laquelle sont tombés certains Philosophes, qui sous ombre de fouler aux pieds la vanité, et la présomption de l'homme, se sont essayés de le dépouiller de tous les avantages qu'il a sur les autres créatures ; tellement que du chef d'œuvre des mains de Dieu, et du Roi de la terre, ils en ont voulu faire le dernier et le pire de tous les animaux »³¹⁰.

Ainsi, pour Descartes comme pour Ogier, se mépriser soi-même d'une manière déraisonnable, c'est injurier Dieu, et manifester une basse ingratitude.

D'autre part, le texte d'Ogier s'inscrit dans une tradition morale qui remonte à des auteurs comme Plutarque (*Comment on peut se louer soi-même sans exciter l'envie*) et Castiglione. Le *Cortegiano* est tout à fait éloquent. Dans la première partie du Livre I, le Comte Ludovico da Canossa explique comme Plutarque que le courtisan doit fuir « l'ostentation et l'impudente louange de soi-même, par où l'homme suscite toujours contre soi la haine et le dégoût de ceux qui l'écoutent », mais ensuite, il nuance son propos :

«Si vous avez bien entendu, j'ai blâmé le fait de se louer soi-même avec impudence et sans motif ; et certainement, comme vous dites, on ne doit pas avoir mauvaise opinion d'un homme de valeur qui se loue modestement, mais il faut prendre au contraire ce qu'il dit pour un témoignage plus certain que s'il venait de la bouche d'un autre. [...] Mais à la vérité, on doit pardonner aux hommes excellents quand ils présument beaucoup d'eux-mêmes, parce que celui qui doit faire de grandes choses a besoin d'avoir la hardiesse de les entreprendre et confiance en soi-même ; et il ne faut pas qu'il soit de cœur abject ou vil, mais bien plutôt modeste dans ses

³¹⁰ Ibid., p. 209.

paroles, en montrant moins de présomption de soi qu'il n'en a réellement, pourvu que cette présomption n'aille pas jusqu'à la témérité » [n.i.] (LC I, 18, p. 44-45).

Ce texte de Castiglione est important pour notre propos car il montre que la « politesse » exigée du Courtisan est très différente de la « bienséance » définie par le jésuite Garasse et récusée ici implicitement par Ogier : « ce n'est pas par eux que les lois de notre bienséance ont été faites ». En effet, la « civilité » invoquée par Garasse, qui condamne chez Guez de Balzac « l'impudence » et la « sauvagerie » de la manière d'écrire, en même temps que la présomption et l'amour-propre, comme nous l'avons vu, ressemble en quelque manière à « l'honnêteté » invoquée par Arnauld et Nicole contre Montaigne³¹¹ : la civilité doit selon eux proscrire avant toute chose l'expression de l'amour-propre et préparer l'homme à la charité, à l'abnégation. Alors que pour Castiglione comme pour Plutarque, il y a une manière convenable et élégante de se louer soi-même qui ne nous fait pas haïr, bien au contraire, en fonction de différents facteurs, comme les circonstances ou la « valeur » réelle de celui qui parle, la redéfinition « chrétienne » (au sens de Nicole) de la civilité à l'âge classique insiste exclusivement sur l'expression de l'humilité et de la négation de l'amour-propre, sans du tout se référer à la juste et raisonnable estime de soi-même, ou encore au sens de la convenance³¹². Contrairement à ce que pourrait suggérer dans un premier temps le texte de François Ogier, il ne s'agit pas ici d'une simple opposition entre la bienséance classique et moralisatrice codifiée par Garasse ou Goulu et un certain héroïsme moral transgressif à cet égard, mais d'un conflit entre deux normativités différentes et toutes deux dans une certaine mesure relatives à la question de la politesse. Ce n'est nullement un hasard si Castiglione croit ainsi pouvoir associer les effets d'une virile et héroïque magnanimité (qui originellement accompagnent le « courage » du gentilhomme guerrier et son affirmation de soi ainsi que la franchise de la *parrêsia*) avec le refus civil de l'ostentation et de l'impudence.

Toutefois, la pensée et l'écriture cartésienne se distinguent de la morale et de l'esthétique de François Ogier et de Guez de Balzac en des points décisifs. En vérité, la « générosité » cartésienne

³¹¹ C'est Jean Goulu, supérieur de l'ordre des Feuillants et professeur d'éloquence grecque au Collège royal, qui en 1627, dans les *Lettres de Phyllarque à Ariste*, approfondira dans sa critique de l'éloquence balzacienne la thématique augustinienne de *l'amor sui*.

³¹² Voir Plutarque, *Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie* : « Il est permis à des accusés, et à ceux que l'adversité accable, de se louer eux-mêmes. Les gens heureux n'ont pas ce droit. Ceux-ci ne font que pour satisfaire leur ambition et leur vaine gloire ; les autres, dans leur état, sont à l'abri de ce soupçon ; ils ne font que se roidir contre la fortune, et conserver un courage qu'il serait honteux de perdre en s'abaissant pour exciter la compassion. Un homme qui se dresse en marchant, et qui porte la tête haute, passe pour vain et léger. Les athlètes qui, dans les combats, se dressent sur eux-mêmes et se relèvent le plus qu'ils peuvent, obtiennent nos suffrages ; de même un homme, renversé par la fortune, se relève plein de confiance et se présente avec fermeté pour lutter contre elle ; qui, au lieu de chercher à exciter la pitié, montre dans ses discours et sa conduite de la grandeur d'âme et du courage, passe, non pour un homme fier et présomptueux, mais pour une âme ferme qui sait maîtriser la fortune. Homère nous peint Patrocle doux et modeste dans les succès ; mais quand il est sur le point de mourir, il le fait parler de lui-même avec une noble confiance : J'aurais bravé vingt guerriers comme toi ».

ne coïncide pas avec la «magnanimité» théorisée ici par Ogier. En effet, même s'il n'est pas temps pour le moment d'expliquer en détail la conception cartésienne de la générosité, on peut déjà remarquer que la magnanimité de François Ogier et de Guez de Balzac a un caractère héroïque, sublime, admirable et extraordinaire : «celui qui est destiné à faire des choses extraordinaires». Cette conception héroïque de la magnanimité se traduit esthétiquement par l'exaltation du « style sublime » hérité de la lecture de Longin. Ainsi, les Lettres de Guez de Balzac regorgent d'hyperboles et Ogier ³¹³ dans son *Apologie* se donne aussi pour tâche de défendre ce procédé stylistique ³¹⁴. Cette propension de Guez de Balzac au style sublime et hyperbolique, qui se veut adéquat à la description de choses « extraordinaires », « grandes », « excessives » (mais qu'il emploie également parfois pour les plus « petites choses », ce que lui reproche sévèrement Goulu), doit nous amener bien entendu à nuancer l'apologie du genre « médiocre » et de la simplicité naturelle dans ses œuvres postérieures, comme dans son texte relatif à l'instruction de la comédie. Ainsi, dans le *Socrate chrestien*, Guez de Balzac réitère, malgré certains remords antérieurs, son adhésion au modèle d'une éloquence sublime, tout en rapportant cette sublimité à l'excès de la grandeur divine :

«L'écriture sainte se contente de sa solidité et de sa force : Qu'ils [« Messieurs les Paraphrastes »] aillent porter ailleurs leur délicatesse et leur douceur ; leur proportion et leur régularité. / Il n'y a rien de commun entre la Musique et le Tonnerre. Ce n'est pas dans ce bruit épouvantable qu'on remarque des accords et des mesures : Ce n'est pas aussi dans les mouvements d'une âme agitée de Dieu, qu'il faut chercher de l'art et de la méthode. Cet ordre et cette suite si scrupuleuse sont peu dignes de la liberté de l'esprit de Dieu ; [...] Il ne s'enferme pas dans des bornes si étroites que sont celles de notre manière de concevoir et de dire : Il n'est pas captif des règles et des préceptes. La Poésie des Psaumes et des Cantiques n'est pas un cours paisible, doux et naturel ; Il est rapide et impétueux. Ce sont des débordements et des excès. L'effort et la violence ; le désordre même et le tumulte appartiennent à cette voix qui arrache les Cèdres, et qui ébranle les fondements des Montagnes » (SC, p. 127).

³¹³ Ogier ne cessera par ailleurs de défendre le « style sublime » dans ses textes, tout en le rapportant à l'expression esthétique de la « grande âme ».

³¹⁴ Voir François Ogier, *Ibid.*, p. 83-84 : «Mais il est temps de défendre cette innocente figure [l'hyperbole], qui fait une partie des Écritures Saintes, et de laquelle on peut dire que la propre personne de la Vérité s'est servie, quand le Fils de Dieu conversait en ce monde parmi les hommes. Je soutiens donc, prenant les choses un peu de plus haut que n'ont accoutumé de les prendre les Rhétoriciens, que les pensées d'un esprit fort sont presque toujours au-delà de l'expression, et que les idées qu'une excellente imagination se forme sont telles, qu'à peine peuvent elles être exprimées par aucune sorte d'artifice. [...] Les Poètes mêmes, qui sont les meilleurs Peintres de nos passions, donnent bien des paroles à ceux qui sont attequés des malheurs communs et ordinaires, mais ils convertissent en arbres et en rochers ceux de qui les pertes sont extrêmes, confessant par là qu'il y a quelque chose qui se peut penser, et qui ne se peut pas dire. [...] Si donc il a pour objet de son discours une action extraordinaire, ou un accident étrange, s'il veut rendre la vertu encore plus aimable qu'elle n'est, et ajouter tant d'horreur au vice qu'il fasse même peur aux méchants, [...] il faut de nécessité qu'il cherche quelque moyen qui soit capable d'élever leur pensée, et ses paroles jusqu'à la hauteur de son sujet : ce que Quintilien excellent maître de rhétorique, a dit en ces termes, *Vi superlativum orationem eriget* : ce que l'on doit entendre tant de la force que de l'abondance des hyperboles. Les choses grandes et excessives sont toujours suspectes, et de difficile croyance ».

Il y a pour Guez de Balzac une relation naturelle entre la sublimité du verbe et la transcendance de Dieu (comme entre la sublimité de l'éloquence et la grandeur d'âme du magnanime). La manière dont il récuse ici le règne du « naturel », du « gracieux », et de la « douceur » est particulièrement significative. Dans le *Socrate chrestien*, Guez de Balzac souligne l'opposition entre la sublimité du style prophétique, qui convient à la grandeur merveilleuse du divin, et les normes mondaines de la politesse ³¹⁵:

« Nous voudrions que le Terrible, le TRES-HAUT, et le TRES-FORT, que le DIEU DES ARMÉES, et le SOUVERAIN DES SOUVERAINS s'accommodast, comme nous, à la coutume du lieu et au goust du Temps ; qu'il se rendist complaisant à toutes les fantaisies des Cavaliers et des Dames ; qu'il prist aussitost que nous, les Nouveautés qu'on nous apporte de la Cour, et qui distinguent dans les Provinces les honnestes gens d'avec le Peuple » (SC, p. 125).

Guez de Balzac souligne contre toute marque d'abusives « familiarité » l'obligation du respect que nous devons à la « majesté » du Dieu incompréhensible:

« Il peut y avoir de l'intempérance au désir d'apprendre et de s'enquérir. C'est un Vice que de savoir trop de Nouvelles. L'ancienne Morale l'a condamné : Les Caractères de Theophraste ne l'oublent pas. [...] Y a-t-il un Autrui, dont il soit plus éloigné ; avec lequel il ait moins de société et moins de commerce ?/ Nous devons ce respect à cette Majesté qui se cache, de ne vouloir pas la découvrir ; de ne la chercher pas avec tant de diligence et d'empressement. [...] Si nous avons soin de la conservation de nos yeux ; *Si nostre vie nous est chère, fuyons cette Présence redoutable, cette fatale lumière, cette lumière qui éblouit les Anges et qui tu les Hommes.* [...] Et néanmoins, éloignés que nous sommes de lui, d'une distance qui ne se peut mesurer, et confinés au plus bas étage du Monde qu'il a bâti » (SC, p. 107-108) [n.i.].

Pour Guez de Balzac, le divin se caractérise par la sublimité de la démesure, par la « majesté » de l'incompréhensible, par une forme de « violence » qui congédie le monde humain de l'urbanité et de l'honnêteté. Balzac met très clairement ici l'accent sur une potentielle tension entre la transcendance incompréhensible de Dieu et le monde de l'urbanité honnête.

Ainsi, la conception balzacienne de l'éloquence hérite à la fois de « l'urbanité » italienne qui renvoie aux œuvres de Castiglione, de Della Casa, et de Guazzo (œuvres auxquelles Guez de Balzac lui-même est très attaché), et d'une tradition rhétorique issue de Longin qui exalte la violente disproportion de la sublimité.

Le thème de *l'hybris* et de la démesure apparaît également chez certains commentateurs de Descartes. Selon Jean-Luc Marion, chez Descartes, « l'ontologie grise, parce qu'elle maintient la

³¹⁵ Balzac condamne ici l'adaptation mondaine et rhétorique de l'Écriture sainte.

chose dans la grisaille de l'objet, témoigne donc de la griserie (de l'*hubris*) de l'*ego* « maître et possesseur » du monde réduit à l'évidence »³¹⁶. Il s'agit ici de l'*hybris* du moi qui se met au centre du monde et prend la place de Dieu. Dans un article marquant sur les rapports entre la conception cartésienne de la liberté et le théâtre de Pierre Corneille, Jean-Marie Beyssade évoque les « démesures de l'*Ego* »³¹⁷. Pour ce dernier, la conception cartésienne de la liberté évoque sous certains rapports le théâtre de Corneille et la démesure tragique de certains héros qui s'y affirment dans une absolue liberté et individualité (Jean-Marie Beyssade se réfère notamment aux célèbres vers de *Médée* : « Dans un si grand univers, que vous reste-t-il? — Moi: Moi, dis-je, et c'est assez »). On peut également évoquer la figure théâtrale d'Auguste à la fin de *Cinna* (« Qu'il [le destin] joigne à ses efforts le secours des enfers »³¹⁸ : Je suis maître de moi comme de l'Univers ; je le suis, je veux l'être »). On notera cependant que Jean-Marie Beyssade expose dans sa plus grande clarté dans ce texte le rôle du nom et de la « nature » dans la conception classique d'une « liberté généreuse et éclairée »³¹⁹. Cette conception de la liberté généreuse est fidèle à la tradition du principe de convenance hérité du stoïcisme cicéronien, et on peut se demander à ce titre si Descartes n'est pas plus « classique » à cet égard que Corneille. En effet, on trouvera difficilement chez Descartes une dramatisation de la liberté « monstrueuse » (que Jean-Marie Beyssade oppose à la « liberté éclairée et généreuse »), de la grandeur sublime dans le Mal (Mal qui peut aller jusqu'à la transgression de la normativité naturelle³²⁰), comme c'est le cas chez Corneille (nous reviendrons sur cette question). En ce sens, le parallèle entre Descartes et Corneille que propose Jean-Marie

³¹⁶Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 187.

³¹⁷ Voir Jean-Marie Beyssade, « Descartes et Corneille ou les démesures de l'*Ego* », Laval théologique et philosophique, 47, 1, p. 63-82 : « Un thème commun se dégage, sous cette coïncidence des dates : le lien entre l'affirmation de soi et le pouvoir négateur de la liberté. Leibniz a relevé, dans ses *Animadversiones*, le caractère théâtral et pompeux du doute hyperbolique indispensable pour faire émerger la première vérité, *Ego cogito ergo sum* ». De son côté Gassendi jugea le doute hyperbolique inutilement « pompeux » et exagéré.

³¹⁸ Une telle formule évoque ce passage de la *Seconde Méditation* : « et qu'il [le Malin Génie] me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose » (AT IX-1 19).

³¹⁹ Voir Jean-Marie Beyssade, *ibid.*, p. 68-69 : « Certains héros manifestent la grandeur de leur liberté (c'est-à-dire la grandeur de leur âme, de leur cœur ou de leur courage, ces mots doivent être pris ici comme synonymes) dans leur adhésion au mouvement spontané ou naturel qui les porte vers les valeurs qu'ils reconnaissent. Pour ces héros, qu'on peut appeler les héros positifs ou les héros blancs, la grandeur et magnanimité ou grandeur d'âme, *magnus animus*, sont à peu près synonymes, générosité qui renvoie au latin *genus* souligne davantage l'enracinement dans une nature presque biologique et fondamentalement inégalitaire. Ces héros généreux, qui disposent librement de leurs volontés en maîtrisant à la fois contraintes externes et l'agitation passionnelle, obéissent par là aux plus hautes exigences de leur *nom*. En effet chaque nature, qu'elle soit innée ou acquise, correspond à une valeur ou à des exigences morales en même temps qu'à des inclinations spontanées qui y portent le grand cœur du héros : et le *nom* implique aussi bien *le renom* ou la renommée, la gloire de celui qui y sacrifie tout. [...] Cette liberté a un nom et une nature, elle affirme une essence positive. Vouloir est ici se vouloir, et se vouloir tel : tel qu'on naît (homme, romain, roi, fils) ou tel qu'on est après être devenu tel (amant, époux, chrétien). La nature, en me qualifiant, devient mon être-*ceci* ou être-*cela*, mon être-*tel*, mon nom : [...] Pour cette première famille de héros, les héros vertueux, la liberté comme affirmation de soi est en même temps fidélité à un nom qui est le nom d'une nature ». Le lien entre cette forme de « liberté généreuse » et le *decorum* cicéronien que nous avons étudié est significatif. Dans ce texte, Jean-Marie Beyssade voit clairement le divorce entre une liberté humaine selon la convenance du Nom et de la nature, et une liberté au service de la seule individualité « innommable » du moi, qui se veut indépendante de toute essence commune véhiculée par le nom.

Beysade permet de dégager des divergences importantes. Ce n'est nullement un hasard si le texte de Jean-Marie Beysade se clôt sur une évocation de la volonté propre à Satan et aux Anges déchus : l'idée d'une sublimité monstrueuse dans le péché est propre par excellence à la dramaturgie chrétienne de la révolte luciférienne contre Dieu. Or, même si Descartes évoque dans la lettre à Mesland du 9 février 1645 la liberté « de se retenir de poursuivre un bien clairement connu », pourvu d'affirmer par là son libre-arbitre, il ne semble pas que sa pensée ait creusé une telle dramaturgie, tant la liberté éclairée de la résolution généreuse semble chez lui largement prédominante. Philippe Soual évoque quant à lui une conception « héroïque » de la liberté et de la générosité chez Descartes³²¹.

Il n'est pas question, bien entendu, de balayer d'un revers de main cette tradition interprétative, car en effet, la philosophie de Descartes comporte toutes sortes d'éléments conceptuels qui semblent pouvoir l'inscrire profondément dans ce que nous pourrions appeler un « régime de sublimité et de démesure » : la liberté absolue de la volonté, la transcendance inaccessible, inquiétante, du Dieu incompréhensible et créateur des vérités éternelles, la théâtralité démesurée du doute « hyperbolique », la reconstruction scientifique du monde par le biais de la Fable ou de la fiction, reconstruction qui semble presque accorder un statut démiurgique au sujet pensant³²², la thématique héroïque de la « générosité » ou grandeur d'âme. La philosophie de Descartes semble alors dominée par la « violence », pour reprendre les mots de Balzac, et la mise à distance de l'harmonieuse et douce *humanitas* des classiques (en ce sens, Descartes serait également proche de la culture baroque merveilleusement incarnée par Gracian, et sa conception de la générosité devrait être proche de celle d'Ogier, héroïque et sublime, plus que gracieuse et naturelle). Si l'on suit le commentaire de Jean-Luc Marion et celui de Jean-Marie Beysade, il y aurait donc trois pôles différents de sublimité et de véritable « démesure » dans la philosophie de Descartes :

³²⁰ Cette sublimité totalement transgressive évoque également le surgissement du « coup d'Etat » naudéen tel que Jean-Pierre Cavaillé l'a étudié. C'est pourquoi nous parlons ici de « liberté monstrueuse », car la « monstruosité » ici implique non seulement un refus du Bien moral, mais aussi une possible transgression de la normativité naturelle.

³²¹ Voir Philippe Soual, « L'héroïsme de la liberté chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4/2004, p. 403-422.

³²² Dans *La Fable du monde*, Jean-Pierre Cavaillé conçoit cette reconstruction scientifique et géométrique du monde comme une simulation par le sujet souverain de la science moderne de la création divine : « La science moderne ne rend compte du monde ni selon l'être ni selon la foi mais suivant ce que peut en connaître l'esprit en simulant sa fabrication. La science décrit le monde non tel qu'il est, mais tel qu'il pourrait être si la réalité des choses procédait de la pensée et des mains de l'homme. [...] La feinte scientifique est une simulation démiurgique. Elle consiste, pour connaître, à faire *comme si* le monde était à refaire. L'auteur de la nouvelle physique emprunte la place de Dieu, tout en restant un architecte, un ingénieur, un technicien, un (re)créateur qui, pour concevoir un objet, doit en simuler la construction, l'usinage, la fabrication. La fausseté est donc essentielle dans la feinte du physicien ; fausseté de l'hypothèse (qui ne répond pas à l'être de la chose) et imposture inhérente à toute simulation (se faire passer pour ce que l'on n'est pas) » (op. cit., p. 274-275).

-« L'instauration et le déploiement de la science supposent en effet un *usage transgressif de la liberté*. Pour fonder métaphysiquement la rationalité mathématique et en permettre l'application au donné, une *effraction* de la raison s'avère nécessaire. La science a besoin de la liberté » [n.i.] (op. cit., p. 291).

-le Moi qui s'affirme dans sa solitude de principe et de fondement, au terme du doute métaphysique, le Moi animé par une *hybris* métaphysique tout à fait nouvelle dans l'histoire de la pensée.

-Le sujet de la liberté absolue, de la volonté indifférente et tragique, qui peut notamment se révolter contre la représentation du Bien.

-La « grandeur » infinie et incommensurable de l'infinité de Dieu³²³. Il s'agit alors, comme chez Guez de Balzac et d'autres auteurs, de la « majesté » du Dieu incompréhensible et transcendant.

Toutefois, la philosophie de Descartes est plus complexe qu'elle ne peut le sembler selon cette lecture « dans un style sublime ». Nous n'allons pas ici livrer une réponse totalement exhaustive à cette tradition interprétative. Nous allons nous limiter au cadre de la comparaison entre la pensée de Descartes et la sensibilité philosophique exprimée par Ogier relativement à la « magnanimité ». Cette comparaison porte avant tout sur la conception morale de la générosité et de la juste estime de soi. Or, c'est un fait, nous semble-t-il, que le généreux cartésien n'est pas un héros sublime ou extraordinaire au sens de François Ogier et de Guez de Balzac, même s'il partage avec lui certains traits importants. Le généreux cartésien n'est pas un héros spectaculaire et exceptionnel comme le « magnanime » de François Ogier ou « l'honnête homme » de Baltasar Gracian, qui ravit les hommes du spectacle extraordinaire de sa grandeur d'âme.

En un mot, le généreux cartésien est une figure plus civile et accessible de l'humanité morale³²⁴, qui est étrangère à la violence de la sublimité chère à Ogier et à Guez de Balzac. Ainsi, alors qu'Ogier valorise la « hardiesse » et la disposition à faire des « choses extraordinaires », tout en allant jusqu'à mettre à distance les « lois de la bienséance », Descartes inscrit d'emblée la générosité dans l'horizon du rapport civil à autrui, tout en écartant l'aveugle hardiesse :

« Ceux qui sont généreux en cette façon, sont naturellement portés à *faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables*. Et pource qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement *courtois, affables et officieux envers un chacun* » (AT XI, 447-448) [n.i.].

Descartes semble ici se démarquer tout à fait consciemment d'une tradition morale vivante à son époque, relativement à la « magnanimité », notamment chez Ogier et Balzac. Cette distance est liée notamment au rôle que Descartes continue d'accorder au « naturel », et Jean-Marie Beyssade a fort

³²³ Cette « grandeur » incommensurable se rapporte seulement chez Marion à Dieu en tant qu'infini, car il y a aussi selon lui, dans *Les Méditations*, une conception de Dieu conforme à la « méthode », dans la *Cinquième Méditation* : Dieu y est alors un objet de connaissance comme les autres essences mathématiques.

³²⁴ Traditionnellement la civilité est davantage associée au gracieux qu'au sublime, car celui-ci manifeste l'excès d'une certaine disproportion et démesure, même si celle-ci doit se distinguer de la vaine enflure.

bien remarqué que le terme de « générosité » souligne davantage cet enracinement naturel de la vertu que le terme de « magnanimité » utilisé dans la tradition, ce qui est surprenant, dans la mesure où l'on sait la fonction de la « liberté » dans la fondation de cette même générosité chez Descartes. La *Censura* de 1628 qui défend l'éloquence balzacienne témoigne également de cette distance malgré son but explicite : chez Descartes, l'amour de la vérité et l'innocence de l'ingénuité (« candeur ») remplacent les réflexions plus transgressives de François Ogier sur le rôle de l'hyperbole et sur l'héroïque grandeur d'âme. La générosité de Descartes est immédiatement associée à une tension du sujet vers une universalité qui la dépasse : la vérité, alors que la gloire de l'héroïsme semble davantage préoccuper Ogier. De plus, les normes que Descartes convoque dans son évaluation de l'éloquence balzacienne sont plus proches de la mesure et s'appuient sur un éloge du naturel qui, s'il correspond à certains textes postérieurs de Guez de Balzac, s'accordent peu avec sa pratique de l'hyperbole et son goût pour le sublime.

Nous allons illustrer à présent par deux textes cette manière subtilement cartésienne d'éviter *l'hybris* et la démesure du sublime tout en posant certains fondements conceptuels de ce champ à la fois esthétique et philosophique :

1. -« Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, *de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière*, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. /Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » [n.i.] (AT IX, 41-42).

On peut comparer ce texte avec ces extraits déjà cités ci-dessus du *Socrate chrestien* de Balzac : -« Si nous avons soin de la conservation de nos yeux ; Si nostre vie nous est chère, fuyons cette Présence redoutable, cette fatale lumière qui éblouit les Anges et qui tue les Hommes » ou encore « le désordre mesme et le tumulte appartiennent à cette Voix qui arrache les Cèdres, et qui esbranle les fondements des Montagnes ». Il semble évident que si la « contemplation » cartésienne est bien une admiration de la merveilleuse perfection de Dieu, et comporte une part « d'éblouissement » (on notera que chez Balzac, seul l'Ange est ébloui, l'homme est « tué » par une « fatale lumière »), elle n'excède pas totalement la « force de mon esprit » et demeure donc « à ma mesure ». Chez Balzac, il ne s'agit pas de contempler Dieu, mais de « fuir » une « Présence redoutable ». La « lumière » divine chez Descartes est « immense », mais elle apporte avec elle une « incomparable beauté »,

plutôt qu'une violente disproportion. De plus, cette contemplation apporte un contentement unique et non un « ravissement » terrible et violent, voire « mortel » (chez les néoplatoniciens comme Pic de la Mirandole, qui ont beaucoup influencé le discours de Bembo chez Castiglione, la contemplation de Dieu entraîne une forme de mort régénératrice chez l'homme). Ce contentement dépend d'une « capacité » qui est nôtre : « dont nous soyons capables en cette vie ». L'idée de « peser tout à loisir »³²⁵ les attributs de Dieu marque une singulière sérénité et assurance de l'esprit humain dans cette contemplation, alors que chez Balzac, la manifestation du divin sublime se doit d'abord d'être radicalement bouleversante et violente. Cette comparaison montre parfaitement que si la philosophie de Descartes laisse en métaphysique un certain espace à l'épanouissement du « merveilleux », elle refuse le passage à la violence métaphysique qui triomphe parfois chez Balzac et chez d'autres auteurs, tout en maintenant le rapport au divin dans l'horizon d'une certaine « mesure ». Bien qu'infini et authentiquement admirable, le Dieu cartésien n'est pas tout à fait hors de toute mesure par rapport à nous.

-2. « Mais ils ne viennent pas tant de surprise, pource que ceux qui s'estiment en cette façon, connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment. Toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop), qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle Admiration » (AT XI, 453).

La subtilité et les nuances de ce texte prolongent l'enseignement apporté par le texte précédent. Descartes admet bien que le libre arbitre est une chose « merveilleuse » et digne admiration, ce qui pourrait engendrer une conception particulièrement héroïque et « sublime » de la générosité. Mais immédiatement certaines nuances décisives empêchent le propos cartésien de basculer dans la pure « démesure » dont sont familiers d'autres auteurs de son époque : cette « admiration » qu'éprouve le généreux est d'emblée distinguée d'une simple « surprise », et se trouve associée à une véritable « connaissance ». En outre, la « liberté » de la volonté qui fonde la générosité est universelle, elle est présente en chacun de nous, alors que chez Ogier et d'autres auteurs, la grandeur d'âme est le fruit d'une nature exceptionnelle. D'autre part, cette admiration pour la liberté est inséparable de la conscience de nos « infirmités », conscience qui en plus semble séparer le « sujet » et la « puissance » qui est en lui : une telle séparation exclut une *hybris* du moi, car le généreux semble admirer quelque chose qui est en lui mais qui d'une certaine manière le dépasse ou du moins constitue un don dont il doit se rendre digne, ce qui n'est pas acquis. Enfin, l'idée que cette admiration se reproduit sans cesse l'inscrit dans une constance, une durée, qui exclut un élément

³²⁵ L'expression « à loisir » est une glose de la traduction française, mais une glose que nous jugeons très heureuse et que donc nous commenterons.

essentiel de l'admiration liée par exemple à la grandeur d'âme gracianesque, à savoir la soudaineté comparable au tonnerre divin du « coup de théâtre » magnanime. Ainsi, encore une fois, la pensée cartésienne réinscrit le merveilleux dans l'horizon d'une vie humaine marquée par une certaine mesure, se refusant ainsi à verser dans la dramaturgie de l'héroïsme, de l'*hybris* ou de la sublimité.

Ainsi, le texte de Descartes sur l'éloquence balzacienne engage immédiatement des réflexions d'ordre moral et métaphysique, de même que l'*Apologie* d'Ogier. Le « sublime » ne doit pas être défini comme un simple style rhétorique, il engage aussi certaines idées de philosophie morale et de métaphysique. L'intérêt immense de la philosophie cartésienne de ce point de vue tient précisément au fait qu'elle a pu susciter une importante lecture « selon le style sublime » alors même qu'elle ne coïncide pas avec cette tradition littéraire et philosophique illustrée partiellement par Ogier et Guez de Balzac. La philosophie de Descartes (en son style propre et singulier) échappe à cette alternative rigide entre la bienséance autoritaire de certains classiques catholiques (comme le Père Garasse), et la « démesure » transgressive exaltée par d'autres auteurs. C'est ainsi que la générosité cartésienne est à la fois une estime de soi qui rend justice à la noblesse universelle de l'âme humaine constituée par sa liberté radicale, trace en nous de l'infini divin, et un respect de la mesure propre à l'*humanitas*. Ainsi, ce n'est pas parce qu'en contexte cartésien, la liberté humaine est une chose authentiquement « admirable », « extraordinaire », voire en un sens « divine », que la générosité qui est fondée sur cette admiration se traduira elle-même par un héroïsme sublime et glorieux, comme chez Balzac et Ogier, ou comme un héroïsme tragique et violent, comme chez Corneille. De la même manière, ce n'est pas parce que dans la métaphysique cartésienne, il y a une authentique grandeur du Dieu incompréhensible, que cette grandeur coïncidera tout à fait avec l'exaltation balzacienne (et augustiniennne) de la « majesté » sublime du Dieu caché et terrible.

D. Civilité, rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode*

Le *Discours de la méthode* constitue une parfaite illustration de la civilité rhétorique qui caractérise l'art d'écrire cartésien. Cet art fut notamment commenté dans toute sa subtilité par Marc Fumaroli ³²⁶, qui a montré que ce *Discours* constituait à certains égards une application du programme rhétorique défini par la lettre de 1628 sur Guez de Balzac, et associait à la recherche de la vérité l'art délicat de la conversation. Descartes y recherche un équilibre subtil entre l'estime

³²⁶Voir Marc Fumaroli, « Ego scriptor : Rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », dans *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, op. cit., p. 31-46. Voir également Jean-Louis Vieillard-Baron, « Descartes artiste », dans *Le cartésianisme et les arts*, Paris, Editions 00h00.com, 1999.

généreuse de soi-même et la politesse de la relation au lecteur. Tout en parlant de lui-même et de son parcours, il doit éviter la louange de soi-même importune et vaine qui repousserait le public des « honnêtes gens ». Depuis les réflexions fines et justes d'Henri Gouhier, nous savons que Descartes associait à la clarté des démonstrations rationnelles un art de persuader très élaboré. Étant donné les multiples résistances psychologiques ou sociales qui peuvent empêcher l'expérience intellectuelle de l'évidence, le philosophe doit user d'une rhétorique persuasive pour contourner ou neutraliser ces préjugés. C'est dans cette optique que Descartes a utilisé le procédé de la fable pour ne pas « étonner l'imagination des lecteurs ».

Cependant, notre but est ici de ne pas dissocier l'étude de la rhétorique et la réflexion philosophique. De ce point de vue, il importe de préciser la philosophie effective de l'art littéraire qui anime Descartes. Or, cette question n'est pas tout à fait réglée et divise parfois les commentateurs. Nous avons vu que certains auteurs, influencés par les réflexions de Léo Strauss sur la complexité de l'art d'écrire cartésien, considèrent avant tout la rhétorique cartésienne comme un instrument stratégique et politique ³²⁷. D'autres commentateurs, davantage nourris par une tradition humaniste, comme Marc Fumaroli, sont davantage sensibles à la portée éthique et esthétique de cette relation privilégiée et civile au lecteur. La notion même de civilité est susceptible de deux interprétations conflictuelles : alors que certains esprits auront tendance à saisir en elle une dimension morale, d'autres n'y verront que la manifestation d'une dissimulation machiavélique. Cette ambivalence découle d'un désaccord quant à l'essence même du champ politique : alors que la civilité peut évoquer la douceur antique qui exclut le pouvoir despotique et instaure un lien d'amitié, de communauté, d'égalité, elle est parfois appréhendée, notamment dans une tradition augustinienne, comme un simple voile hypocrite. Il n'est donc pas facile de cerner exactement la teneur éthique de cette relation cartésienne au lecteur et aux autres hommes.

Une seconde question découle naturellement de cette première difficulté relative à la civilité du discours cartésien, à savoir celle de la relation théorique entre cet art littéraire de Descartes et sa philosophie proprement dite. Parler d'une civilité rhétorique du discours cartésien semble impliquer que cette même philosophie *pourrait* être « incivile » si elle n'était pas exprimée avec cet art raffiné. La politesse est traditionnellement liée à l'art d'orner et de vêtir, ce qui implique une potentielle dissimulation. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà constaté, certains commentateurs considèrent la rhétorique cartésienne comme une feinte, une dissimulation, pour masquer une philosophie potentiellement scandaleuse, en ce qu'elle peut choquer nombre de préjugés et d'opinions orthodoxes, ne serait-ce que la philosophie aristotélicienne qui domine dans l'Université. Cette analyse s'appuie en fait sur une présupposition implicite relative à l'essence de

³²⁷Voir sur ce point les analyses de Fernand Halryn que nous avons déjà évoquées.

la civilité, à savoir qu'elle constituerait une dissimulation ironique régie par une logique de l'inversion. Cette présupposition fait de la civilité une simple façade qui recouvre en fait l'inverse de ce qu'elle propose en apparence. C'est précisément cette présupposition que nous pouvons remettre en question à la lumière de nos analyses précédentes. Il est en effet envisageable que l'artifice rhétorique soit justifié philosophiquement à un niveau plus fondamental. On peut en effet accepter avec raison l'idée que la civilité dans son versant rhétorique implique une part d'artifice, de convention ou de jeu. La question est de savoir si de ce fait elle est réductible à une pure dissimulation ironique. Certains commentateurs réduisent la civilité à une pure hypocrisie, sur le modèle d'un homme qui salue civilement l'individu qu'il déteste le plus au monde ou craint au plus haut point. Nous avons également constaté que chez Guez de Balzac la « tromperie honnête » qui guide parfois l'art littéraire avait pour condition le respect pour la « noblesse » et le « bon naturel » de l'âme humaine. Quand Guez de Balzac proscrit le « genre dogmatique », ce n'est nullement une simple ruse technique pour amadouer son lecteur, il s'agit déjà d'une attitude éthique et généreuse.

Ainsi, notre but est ici de proposer l'analyse d'une civilité rhétorique philosophiquement justifiée. Pour illustrer d'une manière plus précise cette idée d'un artifice rhétorique justifié, rapportons-nous au *Livre du Courtisan* de Baldassar Castiglione ³²⁸. Castiglione n'écrit pas seulement qu'il convient d'orner le « rude chemin de la vertu », en prenant conscience de la faiblesse des forces humaines, il affirme également que « l'amertume » qui accompagne le combat contre les vices est elle-même une apparence qui cache une réelle « douceur » de la vertu. La tromperie n'est « honnête » que dans la mesure où elle est finalement justifiée par une conception positive et joyeuse de la vertu humaine. C'est pourquoi la douce ornementation éducative n'est pas un simple « piège » pour soumettre l'homme à une vertu qui en elle-même constituerait une négation ascétique de la nature humaine. Les « plaisirs » évoqués ici par Castiglione sont d'emblée « honnêtes », intrinsèquement, et nous savons par la lecture des Livres précédents que le rire, la musique, la danse, ne sont point du tout en eux-mêmes dénués de toute valeur humaine et morale³²⁹. Au-delà du motif classique d'une simple instrumentalisation éducative des plaisirs, il s'agit bien de

³²⁸Voir LC, IV, 9, p. 332-333 : « En outre, il pourra peu à peu faire naître dans son cœur la bonté et lui enseigner la continence, la force, la justice, la tempérance, *lui faisant goûter la douceur qui est cachée sous ce peu d'amertume qui au premier abord s'offre à celui qui combat contre les vices*, qui sont toujours nuisibles, déplaisants, et accompagnés de déshonneur et de blâme, de la même façon *que les vertus sont utiles, plaisantes et très louables*. [...] De cette manière, il pourra le conduire *par le rude chemin de la vertu*, en l'ornant pour ainsi dire de rameaux ombreux et en le jonchant de belles fleurs, *pour tempérer l'ennui de la route pénible à celui qui n'a que de faibles forces* ; et tantôt par le moyen de la musique, tantôt par celui des armes et des chevaux, tantôt par celui des vers, [...] il tiendra son esprit continuellement occupé à des plaisirs honnêtes, en y imprimant néanmoins toujours aussi, comme je l'ai dit, en compagnie de ces invitations alléchantes, quelque habitude vertueuse, et en le trompant par une tromperie salutaire, comme font les médecins avisés, qui souvent, en voulant donner aux petits enfants qui sont malades et trop tendres une médecine au goût amer, entourent l'orifice du vase de quelque douceur liqueur ».

³²⁹Voir LC, Ibid., p. 165-166 : « le rire, lequel nous est si propre que pour décrire l'homme, l'on a coutume de dire qu'il est un animal capable de rire ; car le rire se voit seulement chez les hommes, et est presque toujours signe d'une certaine hilarité que l'on sent dans l'esprit, qui, par nature, est attiré vers le plaisir et désire le repos

récuser l'idéal d'une sagesse guindée et inhumaine, toute dominée par un sérieux religieux. L'éducation ne peut être véritablement susceptible de douceur que si l'estime de l'humanité accompagne la lucidité devant ses faiblesses.

On nous objectera peut-être que dans ce cas l'artifice éducatif de la rhétorique n'a plus rien d'une « tromperie » puisqu'il suppose une certaine correspondance entre l'apparence et la réalité. Toutefois, la justification philosophique de l'art rhétorique n'abolit pas la dimension de la ruse ingénieuse et de l'artifice. La « rudesse » du chemin de la vertu existe bel et bien pour Castiglione. Il s'agit seulement de ne pas céder trop facilement au schéma de l'inversion ironique entre apparence et réalité. C'est ce second schéma qui influence certains commentateurs dans leur analyse de l'art littéraire. On suppose que s'il y a « civilité », c'est parce que celle-ci dissimule son « contraire ». Cette présupposition est discutable : nous pouvons avoir besoin d'adapter la moralité aux « faiblesses » des hommes sans que la première constitue un pur fardeau ou une pénible torture. La « douceur » cachée de la vertu ne coïncide pas pour Castiglione avec les « plaisirs légers » qui forment l'artifice éducatif. Il y a bien un certain écart entre ces deux réjouissances humaines. Le second point est que l'on ne peut réduire tout à fait les « plaisirs honnêtes » à de purs instruments au service de l'éducation morale, ils comportent une valeur intrinsèque et mettent à distance le modèle ascétique de la sagesse. En un mot, l'artifice éducatif est justifié par une conception philosophique de l'homme, et non par une simple efficacité pédagogique. Il faut également ajouter que chez Castiglione comme chez Plutarque la civilité éducative doit elle-même être intériorisée par l'âme vertueuse. Comme chez Plutarque, le registre rhétorique de la persuasion est doté d'une valeur éthique et humaine constitutive de la vertu dans l'intériorité même de l'âme. Ainsi, la civilité doit être considérée comme une notion à la fois rhétorique et philosophique. Certes, il entre dans la civilité une part d'artifice, de souplesse ou de jeu, dans la mesure où la positivité de la relation éducative n'est pas ici acquise totalement, et suppose la prise en compte d'un certain écart entre deux êtres, et en particulier ici la faiblesse du jeune prince. La civilité est une relation positive qui exclut aussi bien l'harmonie fusionnelle que le simple déchirement. Si les hommes étaient sur un plan général de purs et simple frères, la civilité serait inutile et sans objet. S'ils étaient simplement de purs ennemis, la civilité ne serait plus qu'un voile hypocrite. Il en va de même dans l'économie interne de l'âme selon Castiglione : si la partie irrationnelle de l'âme était d'emblée pleinement soumise à la raison, toute « persuasion » serait superflue. Si au contraire les différentes parties de l'âme étaient voués à une perpétuelle répulsion, le désaccord intérieur de l'âme serait constant. Plutarque nous a d'ailleurs montré que même et surtout dans l'amitié vraie nous avons besoin du tact, de la « persuasion », et de la politesse, et pas seulement de la communauté des sentiments.

C'est dans cette perspective que nous souhaitons commenter la civilité du discours philosophique cartésien. Considérons tout d'abord les aspects du discours cartésien qui le

rattachent à la thématique de la « conversation honnête ». Le titre même du *Discours* est sur ce point significatif :

« car je ne mets pas *Traité de la méthode*, mais *Discours de la méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie, et je nomme les Traités suivants des *Essais de cette Méthode*, pource que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut » (Lettre à Mersenne de mars 1637, AT I 349).

Le Galatée de Giovanni Della Casa montrait déjà que la civilité de la conversation implique le refus d'une impertinence magistrale propre à celui qui veut faire le « maître d'école » ou le donneur de leçons³³⁰. La politesse du discours cartésien est également manifeste dans le corps même du texte :

« Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la Méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise » (AT VI 4) [n.i.].

Au discours prescriptif et magistral, Descartes préfère donc un mode d'exposition proche de la « fable », dont nous avons déjà constaté les vertus en étudiant *Le Monde*. Descartes souligne son désir de s'adresser à des hommes libres, et non par exemple à des êtres qu'il faudrait « convertir » ou « sauver » dans un sens religieux. La civilité du discours philosophique participe de cette mise à distance du ton religieux par la « conversation civile » qui se doit de préserver l'égalité naturelle entre les hommes. Cette question de la politesse du discours philosophique nous semble être une question de fond et pas seulement de rhétorique. La politesse de Della Casa tend tout d'abord à

³³⁰ Voir Giovanni Della Casa, op.cit. , p. 102-106 : «Et certains qui s'opposent à chaque mot que disent les autres pour quereller et débattre, montrent qu'ils connaissent mal la nature des hommes, qui fait que chacun aime la victoire et déteste être vaincu aussi bien dans le discours que dans l'action : outre que s'opposer volontiers à autrui est un acte d'inimitié et non d'amitié. [...] si bien que personne n'ose converser avec nous pour n'être pas à chaque fois obligé de se battre, et qu'on nous surnomme « messire Gagne-Bataille », « messire Tu-Contredis », «messire Je-Sais-Tout », et parfois le «docteur Subtil ». [...] Donner un conseil encore qu'on ne vous le demande point, ne veut rien dire d'autre sinon qu'on est plus sage que celui qu'on conseille, et c'est même lui reprocher son peu de savoir et son ignorance [...]. C'est une faute semblable que commettent ceux qui entreprennent de corriger les défauts des autres et les reprendre, et qui, sur chaque chose, veulent donner un arrêt et imposer leur loi à chacun : « Telle chose ne doit pas se faire », [...] car chacun aime la liberté dont ils veulent nous priver, et il nous semble que nous sommes avec un maître d'école quand nous nous trouvons en leur compagnie. C'est pourquoi ce n'est pas une habitude agréable que d'être ainsi désireux de corriger les autres et de leur faire la leçon, et on doit laisser cette charge aux maîtres et aux pères, à qui, pour cette raison même, les enfants et les élèves cherchent si volontiers à échapper, comme tu le sais bien » [n.i.].

préserver un rapport d'égalité entre les hommes qui conversent entre eux : la conversation, en tant que fréquentation libérale des autres hommes, est ici incompatible avec l'affirmation d'une autorité magistrale et supérieure. Descartes souhaite « parler » de la méthode, non l'enseigner, il s'adresse à des hommes libres, et non à des inférieurs, et nous savons en outre que pour lui la lecture est une forme de libre conversation, profitable quand elle est la fréquentation des « honnêtes gens ». L'espace philosophique de la conversation s'étend donc à la lecture pour Descartes et tranche avec la multiplicité des rapports hiérarchiques qui structurent notre vie sociale, tout en obéissant à des règles de politesse. C'est pourquoi, à propos du titre des *Objections et Réponses*, qui font suite aux *Méditations*, il se refuse à remplacer le terme *Responsiones* par *Solutiones*, ce qui serait selon lui une vaine affectation : « Car il faut laisser mettre *Solutiones* à ceux qui n'en donnent que de fausses ; ainsi que ce sont ordinairement ceux qui ne sont pas nobles, qui se vantent le plus de l'être ». (AT III. 340). La politesse consiste donc à respecter la liberté de jugement des autres hommes, mais aussi à affirmer le noble plaisir de mettre à l'épreuve la force de ses raisons et d'exercer ainsi son esprit dans un échange qui peut être à la fois agonistique et civil. Ce bon usage de la dispute fait partie pour Descartes d'un usage plastique de la raison, qui sait s'adapter aux difficultés et défis nouveaux qui se présentent.

Mais le conflit avec Beeckman révèle également une idée qui touche à une autre dimension de la raison humaine et du rapport à la connaissance de la vérité: « si vous vous vantez d'avoir enseigné [docuisse] quelque chose à quelqu'un, encore que ce que vous dites soit véritable, cela ne laisse pas d'être odieux » (AT VI, 4). S'il est odieux de se vanter d'avoir enseigné quelque chose à quelqu'un, c'est dans la mesure où l'esprit humain ne conçoit réellement la vérité qu'à partir des « semences » qui sont naturellement en lui-même, d'où l'attachement constant de Descartes au modèle socratique de la « réminiscence ». C'est pourquoi la philosophie cartésienne ne tend elle-même qu'à libérer la spontanéité de la raison humaine et non à imposer aux hommes des prescriptions autoritaires. Ainsi, la civilité de la modestie de tradition socratique s'oppose diamétralement à la vantardise odieuse de celui qui répand l'idée qu'il apporte aux autres une vérité qu'ils ignoraient totalement. À cet égard, l'évocation teintée d'ironie de l'universalité du « bon sens » est comme la présupposition philosophique parfaitement adéquate à cette même « conversation »³³¹. Le dispositif textuel et le propos philosophique sont ici indissociables. La reprise d'un langage scolastique pour souligner l'unité de l'essence humaine résonne d'une manière remarquable avec un passage analogue du *Cortegiano* qui défend l'égalité naturelle entre homme et femme (on rappellera que le *Discours* s'adresse aussi au public féminin) :

³³¹AT VI 2 : « En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou raison, est naturellement égale en tous les hommes ».

-Descartes : « car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce* » (AT VI 82).

-Castiglione : « Il me semble que vous avez donné une raison bien pauvre de l'imperfection des femmes ; j'y répondra, encore qu'il ne soit peut-être pas convenable d'entrer maintenant dans ces subtilités, en suivant l'avis de ceux qui savent, et selon la vérité qui veut que la substance, en quelque chose que ce soit, ne peut recevoir en elle le plus ni le moins ; [...] de même un homme ne peut être plus parfaitement homme qu'un autre, et par conséquent le mâle ne sera pas plus parfait que la femelle, quant à sa substance formelle, parce que l'un et l'autre sont compris dans l'espèce de l'homme, et ce en quoi ils diffèrent l'un de l'autre est chose accidentelle et non essentielle » (LC, III, 12, p. 243) [n.i.].

On peut également associer à ce refus du discours magistral l'ouverture du philosophe à la dynamique argumentative de l'objection :

-« afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir » (AT VI 4).

-« Je vous ai beaucoup d'obligations des objections que vous m'écrivez, et je vous supplie de continuer à me mander toutes celles que vous oyrez, et ce en la façon la plus désavantageuse pour moi qu'il se pourra ; ce sera le plus grand plaisir que vous me puissiez faire ; car je n'ai point coutume de me plaindre pendant qu'on panse mes blessures, et ceux qui me feront la faveur de m'instruire, et qui m'enseigneront quelque chose, me trouveront toujours fort docile » (AT I 349).

C'est à plusieurs reprises que dans sa *Correspondance* Descartes souligne son plaisir à éprouver ses convictions dans le cadre d'un bon usage de la dispute³³². Cette dynamique des *Objections* et des *Réponses* est associée par Descartes à un plaisir noble et agonistique qui rejoint la notion fondamentale dans son œuvre de la « mise à l'épreuve » de sa propre force³³³, tout en étant imprégnée de la normativité liée à la civilité du gentilhomme. Cette thématique est issue d'une

³³²Voir par exemple la Lettre à Mersenne de Juillet 1641, à propos des objections de l'Hyperaspistes : « je m'imagine que cette première lettre est comme un cartel de défi qu'il me présente, pour voir de quelle façon je le recevrai, et si, après avoir moi-même ouvert le champ de bataille à tous venants, je ne feindrai point de mesurer mes armes avec les siennes, et d'éprouver mes forces contre lui » (AT VI 66), ou encore dans la Lettre au Père Dinet, *La Querelle d'Utrecht*, op. cit., p. 132 : « car rien ne m'est plus agréable que d'éprouver la certitude de mes opinions si l'examen d'un grand homme n'y a découvert aucune erreur, ou d'être amené inversement à corriger les fautes qu'on m'aura indiquer » [n.i.].

³³³Nous retrouverons cette thématique à propos du « chatouillement » cartésien.

tradition montaignienne, comme en témoigne le motif des *Essais* de la méthode. Cette composante virile et agonistique de l'*ethos* cartésien concerne également dans le *Discours de la méthode* l'utilité du voyage, décrit comme une espèce de « conversation » apte à déraciner nombre de préjugés :

« j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à *m'éprouver moi-même* dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit » (AT VI 9) [n.i.]³³⁴.

Nous aurons l'occasion d'approfondir cette étude quand nous aborderons plus précisément la pensée morale de Descartes.

On peut également associer à ces aspects civils du discours cartésien les démonstrations de « modestie » destinées à adoucir un discours qui pourrait paraître présomptueux, notamment dans la manière dont Descartes semble faire table rase du savoir traditionnel, tout en se prenant lui-même comme exemple de libération spirituelle. La question est évidemment de savoir si cette politesse peut être réduite à une pure hypocrisie. Certains commentateurs, considérant que Descartes exprime le projet de faire table rase du savoir traditionnel, pour poser les fondements de la science moderne, lisent ainsi certains passages du *Discours* comme une pure ironie. Par exemple, quand Descartes écrit : « Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices, auxquels on s'occupe dans les écoles. [...] que la lecture des bons livres est comme une conversation avec les honnêtes gens des siècles passés, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne découvrent que les meilleures de leurs pensées ; que l'Eloquence a des forces et des beautés incomparables... » (AT VI 5), faut-il seulement attribuer à son propos une superficielle douceur qui aurait pour fonction de vêtir la violence historique de sa propre refondation du savoir et de la philosophie ? Il est évident que certains passages de ce texte comportent une dimension ironique ou dépréciative :

« que les Mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir, tant à contenter les curieux, qu'à faciliter tous les arts, et diminuer le travail des hommes [...] que la Philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants » (AT VI 6).

Nous savons en effet que pour Descartes l'utilité des mathématiques ne se réduit nullement à ces quelques aspects techniques, mais implique les fondements d'une science plus universelle, tandis que l'évocation d'une philosophie qui permet de « parler vraisemblablement de toutes choses » est

³³⁴Voir également sur ce point cette lettre à Beeckman du 26 mars 1619 : « Pour ce qui est de mes voyages, le dernier fut heureux. Et il le fut d'autant plus qu'il parut plus dangereux, surtout au départ de votre île. Car, le premier jour, les vents m'ont contraint à retourner à Flessingue ; or, le lendemain, embarqué sur un bateau fort petit, j'ai subi une mer plus furieuse encore, et cependant avec plus de plaisir que de crainte. *Car je me suis éprouvé moi-même* [*Probavi enim me ipsum*]; après avoir traversé sans nausées les flots de la mer, dont je n'avais jusqu'ici nulle expérience, je me suis senti plus d'audace pour entreprendre un voyage plus important » (AT X, 158, 3-11, trad. Alquié, I, p. 39).

évidemment ironique et dépréciative. D'autre part, nous savons que Descartes met régulièrement en accusation les études traditionnelles qui assujettissent l'esprit et peuvent corrompre le bon sens naturel. On peut avoir souvent le sentiment que Descartes oppose la bonté d'une lumière naturelle étouffée à une forme de culture globalement déficiente³³⁵.

Toutefois, comme Denis Kambouchner l'a montré, une interprétation trop caricaturale du rapport entre Descartes et cette culture historiquement sédimentée doit être évitée⁶⁵⁸. À cet égard la relation que Descartes entretient avec la tradition humaniste issue de la Renaissance (tradition qui associe la célébration des Lettres à la défense de l'*humanitas*) doit être étudiée à nouveau. Nous avons en effet pu constater la sincérité de Descartes en ce qui concerne l'estime de l'éloquence et du « noble art de persuader ». Denis Kambouchner a montré que l'on avait peut-être sur ce problème tendance à confondre la mise en scène orchestrée par le sujet méditant dans les *Méditations* et la culture effective de l'auteur Descartes qui est extrêmement riche. Certains commentateurs ont sans doute été trop séduits par l'image d'une philosophie toute entière absorbée par sa volonté de rupture violente avec la tradition historique et notamment avec l'idéal humaniste de la culture de l'âme.

Cependant, nous pouvons également constater en étudiant l'œuvre de Baltasar Gracian que la division de la vie intellectuelle en trois actes qui sont la conversation avec les morts, la conversation avec les vivants par le biais notamment du voyage, et l'entretien de soi-même pour acquérir la véritable science, peut revêtir à cette époque un statut paradigmatique et exemplaire. Ainsi, Gracian décrit dans le chapitre XXV du *Discreto* la « sage répartition de la vie d'un honnête homme ». Or, cette répartition est composée de trois actes : « parler avec les morts », « converser avec les vivants » (tout particulièrement à travers le voyage), « converser avec soi-même ». Or, il semble bien qu'il y ait une parenté entre cette répartition et certaines étapes de la vie de Descartes narrées dans le *Discours de la méthode* : la lecture, le voyage, la méditation et l'entretien de soi-

³³⁵Voir par exemple *Règle IV*, AT X, 371 : « ceux qui ne se sont jamais consacrés aux lettres portent très souvent sur ce qui se présente à eux des jugements bien plus solides et bien plus clairs que ceux qui ont passé leur temps dans les écoles ».

⁶⁵⁸ Voir Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, avril-juin 1998, Paris, Vrin, p. 1-48 : « Le problème est cependant le suivant : faut-il pour de bon, supposer que pour la tâche ainsi fixée (celle de l'acquisition d'une connaissance solide dans tout le domaine offert à la raison humaine), celui qui a fréquenté les écoles et les livres anciens ou modernes n'ait quasi rien appris d'utile ou de nécessaire ? et donc que, dans cette nouvelle recherche, ces études antérieures doivent compter pour rien, à moins qu'elles ne comptent comme obstacles, et qu'il ne faille d'une manière ou d'une autre y désapprendre tout ce qu'on aura appris ? [...] Il est bien clair qu'il s'agit d'une caricature, et cela pour toute une série de raisons qu'il serait fastidieux de s'attarder à dénombrer : il y a d'abord, l'évidence d'un très haut degré de culture littéraire chez un auteur qui dit avoir été amoureux de la poésie et avoir fort estimé l'éloquence [...] ». Denis Kambouchner se rapporte également à une lettre de Descartes du 12 septembre 1638 au magistrat et mathématicien Florimond Debeaune, lettre dans laquelle il rend hommage à la manière dont on enseigne la philosophie au Collège de La Flèche : « encore que mon opinion ne soit pas que les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier en la façon qu'il s'enseigne dans les Ecoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, et de se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche » (AT II, 378).

même. Il est vrai cependant que Gracian ne conçoit pas la méditation philosophique comme Descartes, même si le but de son honnête homme est le même, à savoir la « véritable science » :

«La troisième partie d'une si belle vie, la majeure et la meilleure, il l'employa à méditer sur tout ce qu'il avait lu et tout ce qu'il avait vu de mieux. Tout ce qui entre par les portes des sens dans la vaste place de l'âme et se filtre par la douane de l'entendement : tout s'y enregistre. C'est lui qui pèse, juge, raisonne, conclut et tire la quintessence des vérités. Il avale d'abord par la lecture, dévore par la vue, rumine par la réflexion. Il découpe les objets ; fouille les entrailles des choses pour en extraire les vérités *et alimente l'esprit de la véritable science* » [n.i.]³³⁶.

Il y a donc chez Gracian, contrairement à ce que pourraient laisser supposer des développements plus connus tirés d'un certain machiavélisme à l'échelle du simple individu, une dimension fondamentalement philosophique et théorétique de l'honnêteté et par conséquent d'une « vie belle ». La recherche de la vérité est un couronnement de l'honnêteté, et dès le début de cet ouvrage, Gracian affirme que « l'entendement est la couronne de la perfection », que « c'est l'intelligence qui fait l'homme supérieur aux bêtes et les anges aux hommes »³³⁷. C'est pourquoi ce texte peut en un sens éclairer d'une manière singulière « l'honnêteté » contenue dans le *Discours de la méthode*, qui décrit au-delà d'un cas singulier les étapes « convenables » d'une « vie belle » et humaine. Il est beau et honnête pour Gracian de méditer et de « contempler » après avoir voyagé et après avoir lu. Il y a un certain accord et progrès entre ces différentes phases, et celle où l'entendement se rend maître de son savoir et s'adonne à la contemplation pour alimenter « l'esprit de la véritable science » et cultiver l'entretien de soi-même est la plus importante. Toutefois, la différence entre les étapes décrites ici par Gracian et celles du *Discours de la méthode* réside dans la « rupture » sur laquelle Descartes insiste régulièrement, notamment à l'égard de l'enseignement dispensé par ses précepteurs et à l'égard des savoirs traditionnels. Il y a dans le *Discours de la méthode* une volonté de rupture et une insatisfaction qui ne sont pas présentes dans le cheminement plus ordonné et régulier de l'honnête homme de Gracian. Toutefois, cette rupture cartésienne s'accomplit avec certaines nuances qu'il conviendra de noter et elle n'altère nullement en tant que telle la « beauté » du « tableau » cartésien. Le fait est que pour Descartes la lecture et le voyage ont une véritable dignité propre du point de vue de la formation intellectuelle, comme modifications de la « conversation ».

Mais détournons un instant notre attention du *Discours de la méthode* pour considérer cette autre marque de politesse présente dans *La Recherche de la vérité* et qui se rapporte à la méthode scolaire de la philosophie :

³³⁶Baltasar Gracian, *L'honnête homme*, dans *Traité, Politiques, esthétiques, éthiques*, op. cit., p. 291.

³³⁷Ibid., p. 186.

« Eudoxe : Jamais je ne me suis mis en tête de blâmer [*vituperare*] la méthode d'enseignement qu'on emploie dans les écoles : car c'est à elle que je dois le peu que je sais, et c'est de son secours que je me suis servi pour reconnaître l'incertitude de tout ce que j'y ai appris. Aussi, quoique mes précepteurs ne m'aient jamais rien enseigné de certain, néanmoins je leur dois des actions de grâce pour avoir appris d'eux à le reconnaître, et je leur ai plus d'obligation de ce que toutes les choses qu'ils m'ont apprises sont douteuses que si elles eussent été plus conformes à la raison, car, dans ce cas, je me serais peut-être contenté du peu de raison que j'y eusse découvert, et cela m'aurait rendu moins ardent à rechercher avec plus de soin la vérité » (AT X 516).

Cet extrait peut être relié à cette autre proposition du *Discours* : « Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance » (AT VI 7). Quand dans *La Recherche* Eudoxe rejette la méthode scolastique de définition, et en particulier « l'arbre de Porphyre », Epistemon lui reproche tout naturellement de mépriser une méthode communément reçue dans les écoles et de vouloir rompre présomptueusement avec une pratique qui fait « l'admiration de tous les savants ». Cette désapprobation de la part de ce représentant du savoir traditionnel marque la part d'audace subversive qu'exprime la démarche cartésienne. La question est de savoir si la réponse d'Epistemon est une simple politesse hypocrite et ironique. L'ironie pourrait être liée au fait que la méthode des écoles n'est ici valorisée que comme l'instrument permettant de découvrir notre ignorance et d'intensifier notre incertitude. Mais même si nous admettons cette teneur ironique du propos cartésien, il n'empêche que Descartes présente cette insatisfaction à l'égard des croyances communément reçues non pas comme un affrontement entre une masse d'hommes aveuglés par les préjugés et un sujet solitaire, éclairé, qui romprait violemment avec cette tradition. Dans un premier temps, Descartes s'efforce de préserver le sentiment de reconnaissance à l'égard de ses maîtres. Mais ce n'est pas tout : l'insatisfaction et l'incertitude de Descartes semblent naître naturellement de cette méthode pratiquée dans les écoles, dont la portée à la fois dialectique et sceptique ne doit être nullement négligée. À cet égard, le rôle libérateur du « voyage » et du grand « Livre du monde » (thèmes chers aux humanistes) ne doit pas non plus être négligé, même si, bien entendu, cette pratique ne peut délivrer les fondements positifs de la science :

« Et d'autant que j'espérais en pouvoir mieux venir à bout, en conversant avec les hommes, qu'en demeurant plus longtemps dans le poêle où j'avais eu toutes ces pensées, l'hiver n'était pas encore bien achevé que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les Comédies qui s'y jouent ; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui pouvait la rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant » (AT VI 28-29).

Même si le « voyage » cher aux humanistes et la « méthode des écoles » ne constituent pas les voies suprêmes du savoir, ces pratiques culturelles conservent une valeur critique et ont pu aider Descartes dans son itinéraire. De la même façon, ce n'est pas parce que la lecture et la fréquentation des grands auteurs du passé ne constituent pas en elles-mêmes la source des fondements de la connaissance humaine que nous devons leur dénier toute valeur philosophique intrinsèque. De ce point de vue, l'estime et l'attachement de Descartes, exprimés dans le *Discours* pour la lecture comme «une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés », ne constituent pas une simple apparence. La lecture est d'ailleurs un cas particulièrement intéressant pour notre sujet car elle pose elle-même des problèmes de civilité et de « conversation » honnête. À ce titre, il importe de se référer à l'éloge du bon usage de la lecture et de la *vraie érudition* dans l'*Épître à Voetius*³³⁸. Nous avons trop souvent caricaturé le rapport de la philosophie cartésienne aux pratiques culturelles communes.

Ainsi, la civilité du discours cartésien concerne ici la relation entre le philosophe et un certain *donné* historique, culturel, et scolaire, qui se rapporte aussi bien à certaines pratiques qu'à des croyances communément partagées. Certains commentateurs recherchent avant toute chose dans la pensée cartésienne la forme rhétorique d'un « combat sans merci » et d'une rupture unilatérale. Selon cette hypothèse de lecture, la politesse cartésienne serait avant toute chose une pure et simple hypocrisie ou une simple dissimulation ornementale. La perspective humaniste sur la civilité permet de mettre à distance une interprétation dépourvue de nuances.

Cette réflexion nous permet par ailleurs d'aborder plus en profondeur la justification philosophique de la civilité rhétorique cartésienne. Nous avons vu en effet que le refus du discours magistral n'était pas seulement chez Descartes un trait de rhétorique séductrice. Ainsi, dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Descartes critique la méthode scolastique de définition pour s'appuyer sur le fait du « témoignage intérieur » de chacun :

« Je conviens avec vous, Epistémon, qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, avant d'être entièrement convaincu de la vérité de ce raisonnement : Je doute, donc j'existe. Mais n'allez pas vous imaginer que pour acquérir ces notions préalables il faille violenter et torturer notre esprit pour trouver le genre le plus proche et la différence essentielle,

³³⁸Nous reviendrons sur ce point. Voir sur ce texte Denis Kambouchner, op. cit. : « Mais si l'usage des livres est ainsi restauré, de la manière la plus expresse, dans la définition cartésienne de l'*eruditio*, autrement dit de la *cultura ingenii*, reste naturellement, entre plusieurs problèmes, à savoir comment elle se compose avec ses autres moments. [...] À cet égard, la position raisonnable paraîtra la suivante : ce n'est pas dans l'usage des livres que peut être appris le vrai usage de la raison ; ce n'est pas dans les bons livres en général qu'on apprendra comment trouver la vérité dans une question donnée, [...] Ce qui s'y apprend de plus général, ai-je suggéré, c'est la forme organique de la pensée ou du discours-mais il faut comprendre plus précisément : la forme organique de la pensée en tant que représentable de manière exclusivement linguistique, dans une ou plusieurs langues naturelles, et celle du discours en tant que représentation exacte d'une pensée. Les meilleurs livres donnent l'idée de ce qu'est un livre, et de ce à quoi il faut atteindre en composant un discours : le bénéfice n'est pas de méthode, mais de forme, c'est-à-dire de sensibilité et d'exigence ».

et de ces éléments composer une véritable définition. Laissons de cette tâche à celui qui veut faire le professeur [*Rectorem*] ou disputer dans les écoles. [...] En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes. [...] J'ajoute même qu'il est impossible *d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience*, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque ; de telle sorte que, comme il serait inutile de définir ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle, tandis que pour le connaître il nous suffit d'ouvrir les yeux et de voir du blanc, de même, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser» (AT X 524) [n.i.].

Nous rapprocherons ce texte des remarques que Descartes fait dans ses textes de physique à propos de la définition aristotélicienne du «mouvement». La comparaison entre ce «témoignage intérieur » et la sensation de « blanc » montre à quel point Descartes est en fait proche d'un certain empirisme, bien que pour lui, cette expérience soit ici strictement intellectuelle et se trouve inscrite dans l'intériorité de l'esprit³³⁹. Pour Descartes, le discours philosophique doit savoir, quand la raison l'exige, s'effacer devant la spontanéité d'une expérience vécue qui a une dimension individuelle. Mais surtout, cet appel à l'expérience intuitive des premières notions qui sont naturellement dans notre entendement implique la critique d'une certaine forme de discours philosophique propre notamment à ceux qui «veulent faire le professeur », selon une posture qui peut être intrusive et envahissante. La critique cartésienne des « doctes » est donc aussi la critique d'une certaine « vanité » odieuse liée au statut de celui qui prétend « enseigner » la vérité aux autres hommes et défend par son discours une certaine autorité sociale (n'oublions pas que le « docte » des *Regulae* est un homme qui veut se distinguer des autres hommes par son savoir et son statut, et qui par là même néglige «ce qui est à la portée de tout le monde »). Entendons-nous bien : cela ne signifie pas que Descartes récuse par là l'expérience éducative et scolaire dans toute sa généralité, mais nous savons d'autre part que dans la tradition humaniste qui l'influence, la libéralité de la « conversation honnête » a aussi pour but d'instruire les hommes ne peut se penser sur le modèle du rapport magistral.

Selon nous, il ne s'agit pas ici d'un simple accommodement superficiel à la *paideia* de l'honnête homme étudiée par Emmanuel Bury. Descartes développe implicitement dans son œuvre

³³⁹ On remarquera que Descartes prend ici comme exemple de connaissance intellectuelle réflexive la sensation de blanc que l'on ne peut expliquer à un aveugle. Cela est problématique dans la mesure où Malebranche réutilisera cet exemple pour montrer que la conscience ou le sentiment intérieur n'est justement pas une connaissance claire de notre âme et de ses modifications.

une certaine éthique du discours philosophique et un certain « art de se taire »³⁴⁰ qui notamment met à distance une certaine « hardiesse » langagière proche de l'impudence ou de l'impertinence. Nous avons déjà rencontré dans *Les Regulae* la thématique d'une « hardiesse » déraisonnable du discours. Le « maître » de *La Recherche* n'échappe pas à cette critique :

« Nos maîtres nous en disent bien plus et sont beaucoup plus hardis [*confidentiore*, le même terme étant déjà utilisé dans *Les Regulae*]; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout ; rien ne les détourne de leur but ni ne les frappe d'étonnement; quoi qu'il arrive enfin, lorsqu'ils se voient trop pressés, une équivoque ou le distinguo les retire de tout embarras » (AT X 525).

Ce texte montre clairement la méfiance de Descartes envers un discours enivré de sa maîtrise et de sa suffisance. Cette éthique du discours philosophique ne se retrouve pas seulement dans la théorie de la connaissance et la métaphysique, elle concerne au plus haut point la pensée morale de Descartes, comme l'a souligné Denis Kambouchner. En effet, la « générosité » doit être considérée au départ comme un « fait anthropologique » que la philosophie reçoit du dehors et comme un « sentiment intérieur » auxquels aucune doctrine philosophique théorique ni aucune table de commandements ne pourront se substituer. Le fait que la générosité soit indissociable d'un certain « sentiment » (« partie en ce qu'il *sent* en soi-même une ferme et constante résolution d'en [du libre arbitre] bien user » [n.i.]) montre que cette expérience intérieure ne pourra être totalement reconstruite intellectuellement³⁴¹ et conservera un certain coefficient d'opacité lié à une part de facticité et d'empiricité. La notion cartésienne de générosité ne pourra en tout état de cause alimenter une morale édifiante de la « conversion », et le discours moral prescriptif du « recteur » ou du « donneur de leçons » se trouvera par là même récusé³⁴².

Cette éthique cartésienne du discours philosophique trouve également de remarquables illustrations dans le *Discours de la méthode*, notamment dans les remarques de Descartes relatives à la publication de ses œuvres³⁴³. En effet, ce ne sont pas seulement des considérations stratégiques de prudence qui guident la réflexion de Descartes, mais aussi une justification éthique :

« Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la Physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent,

³⁴⁰« L'art de se taire » est traditionnellement une dimension essentielle de la civilité, notamment chez Saint Ambroise ou chez l'abbé Dinouart, au 18^{ème} siècle, mais on prendra soin de distinguer cette perspective religieuse et souvent répressive de l'honnêteté cartésienne qui se rapporte aux fondements de la connaissance.

³⁴¹Ce que confirmera le fait que la vertu de générosité est aussi une « passion ».

³⁴²On pourra à certains égards retrouver une attitude philosophique analogue à l'égard du discours moral chez un auteur plus contemporain comme Wittgenstein. Il y a dans la vertu quelque chose qui s'éprouve plutôt qu'il ne se dit, et on trouvera parfois plus de morale dans un bon récit romanesque que dans un ambitieux Traité de philosophie morale.

j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes» (AT VI, 61).

Ce souci d'exprimer une philosophie véritablement utile aux autres hommes s'accompagne du besoin d'instaurer une efficace communauté du travail scientifique :

« Ce que je me promettais de faire connaître, par le traité que j'avais écrit, et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerais tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire, tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblants, ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire » (AT VI 65).

Une telle justification est fidèle à l'*ethos* de la générosité. Il convient de souligner ce besoin cartésien de justifier l'acte d'écriture et de publication par des considérations qui dépassent de loin le simple besoin subjectif et qui prennent en compte une normativité éthique. Le rapport de la « vraie philosophie » à la communauté humaine a donc aussi un caractère concret d'utilité. Une telle utilité n'est pas propre à n'importe quel discours philosophique.

La civilité du discours cartésien est donc liée à la mise en évidence d'une solidarité fondamentale entre les hommes. L'idée humaniste et cicéronienne d'une « loi qui nous oblige à procurer le bien général de tous les hommes » sera d'ailleurs également constitutive de la générosité dans le cœur même de la pensée morale de Descartes. Si pour ce dernier en effet, le philosophe se

³⁴³Voir AT VI, 41-42 : « Mais pource que j'ai tâché d'en expliquer les principes dans un Traité, *que quelques considérations m'empêchent de publier*, je ne les saurais mieux faire connaître, qu'en disant ici sommairement ce qu'il contient. J'ai eu dessein d'y comprendre tout ce que je pensais savoir, avant que de l'écrire, touchant la Nature des choses Matérielles. Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour, et ombrageant les autres, ne les font paraître, qu'en tant qu'on les peut voir en la regardant : ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevais de la Lumière [...] Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce Monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelques part, dans les Espaces imaginaires, assez de matière pour le composer [...] » [nos italiques]. On notera la différence entre les contraintes propres à la représentation elle-même, selon l'art des peintres, qui amènent à mettre en avant le phénomène de la lumière, et les motivations strictement prudentielles. Voir également AT VI 60 : « Or il y maintenant trois ans que j'étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençais à le revoir, afin de le mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que des personnes, à qui je défère, et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions, que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de Physique, publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avais rien remarqué, avant leur censure, que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la Religion ni à l'Etat, ni, par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire, si la raison me l'eût persuadée, et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelqu'une entre les miennes, en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance, dont je n'eusse des démonstrations très certaines, et de n'en point écrire, qui pussent tourner au désavantage de personne ». On remarquera la subtilité de la justification cartésienne, qui s'accompagne de fait d'une réelle discussion (« bien que », « nonobstant ») et non d'une soumission unilatérale ou purement hypocrite. De plus, Descartes pose clairement une distinction entre la liberté de sa propre raison, qui règne sur ses pensées, et l'autorité qu'il reconnaît eu égard seulement à son action. Une telle distinction ne peut manquer d'impliquer un certain art de la dissimulation qui préserve la liberté du for intérieur ».

doit de rompre avec les préjugés qui dominent le « vulgaire », pour se fier à la seule autorité d'une expérience intérieure, c'est en fait pour mieux retrouver une solidarité humaine éclairée, ouverte et rationnelle. On ne confondra pas cette solidarité avec une simple universalité en droit de la vérité, car la communauté des hommes est ici une réalité concrète qui « oblige » moralement le philosophe du point de vue de « l'utilité » que revêt la connaissance. Nous sommes plus proches ici de l'amitié cicéronienne dans son versant philanthropique qui naît d'une communauté naturelle effective entre les hommes que d'une intersubjectivité toute abstraite et théorique. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'utilité technique de la vraie philosophie que souligne Descartes dans la Sixième partie du *Discours*³⁴⁴ relativement à la « santé » de l'homme et à la médecine, non pas selon le schéma d'une terrifiante domination de la nature par l'homme³⁴⁵.

Il faut toutefois remarquer que ce souci cartésien d'inscrire la rationalité philosophique dans la communauté concrète des hommes ne concerne pas seulement les effets ou les conséquences de la théorie philosophique sur la vie humaine. Ainsi, nous avons vu que la philosophie scolastique n'est pas seulement « inutile » en tant qu'elle serait purement spéculative, elle exprime pour Descartes dans sa méthode même et son développement intrinsèque une certaine rupture à l'égard de la communauté des hommes et de la réalité concrète :

« Car il me semblait que *je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité*, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, *touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquences*, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun » (AT VI 9-10) [n.i.].

L'inutilité d'une pensée purement spéculative ne peut manquer d'affecter l'intimité même de sa rationalité et provoquer une vaine affectation qui se nourrit de son éloignement à l'égard du « sens commun ». L'inutilité pour soi-même, pour les autres hommes et le déficit de rationalité

³⁴⁴«Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette Philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut retrouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, [...] Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que s'il est possible de trouver quelque moyen, qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la Médecine qu'on doit le chercher » (AT VI 61-62).

³⁴⁵Voir Pierre Guenancia, « La signification de la technique dans *Le Discours de la méthode* », dans *Lire Descartes*, Paris, Folio, 2000, p. 350-371 : « L'homme *est* aussi peu le maître et possesseur de la nature qu'il *est* Dieu (pour lui-même et pour les autres) ; il est, pour les mêmes raisons, *comme* maître et possesseur de la nature, et *en quelque façon* semblable à Dieu ».

méthodique sont étroitement liés. Nous avons déjà constaté que pour Descartes, la connaissance de la vérité est comme la « santé de l'âme », elle se fait dédaigner parce qu'elle est proche du « sens commun ». Ainsi, la préoccupation cartésienne de la « santé » humaine ne concerne pas seulement les applications médicales de la science. C'est la connaissance philosophique elle-même, mais aussi la beauté du discours comme forme organique de la pensée, qui constituent déjà une médecine de l'âme (Rappelons à cet égard qu'il y a une connexion cicéronienne traditionnelle entre l'idée de santé, celle de *decorum*, celle de civilité, et celle de beauté organique).

Il y a donc une interpénétration philosophique entre l'amitié cicéronienne pour la communauté universelle des autres hommes, le souci de l'utilité qui en découle, et la recherche philosophique de la vérité selon les règles de la méthode. Cependant, notre but n'est ici nullement de nier tout à fait les analyses relatives à « l'art de la prudence » spécifiquement cartésien, pour reprendre avec Fernand Hallyn une notion graciesque. Notre objet était seulement d'éviter une réduction de la relation entre rhétorique et philosophie à un rapport purement instrumental et tactique. Nous savons par ailleurs que l'art cartésien de la prudence est très présent dans le *Discours de la méthode*, et nous pourrions nous rapporter ici aux analyses essentielles de Fernand Hallyn³⁴⁶ : 1. Dans la partie métaphysique du *Discours*, Descartes s'abstient de développer à fond le doute métaphysique (il n'y a notamment pas ici d'intervention du Malin Génie et plus généralement le doute est évoquée d'une manière fort succincte):

« Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer en suite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. *Ce que j'ai omis tout à dessein*, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer » (AT I 350) [n.i.].

On remarquera toutefois qu'il ne s'agit pas ici d'une prudence purement stratégique au sens strict, mais d'une forme d'égard éthique envers un lecteur qu'il ne faudrait pas égarer et dont la faiblesse est prise en considération. Il n'empêche que Descartes présente bien cette réserve comme une dissimulation qui pour lui n'a rien de « malhonnête » mais vise à préserver amicalement le lecteur dont les forces sont trop faibles, sans non plus trahir ou déformer sa pensée. La « douceur » propre à la présentation du doute métaphysique dans le *Discours* ne constitue pas non plus une tromperie

³⁴⁶Voir Fernand Hallyn, op. cit., p. 55 et suivantes.

caractérisée du lecteur. Le fait est que Descartes y expose le doute hyperbolique d'une manière bien plus concise et allusive que dans *Les Méditations*.

L'exposition pédagogique de la *Recherche* est également très intéressante car Eudoxe prend le soin d'apaiser la « peur » que pourrait susciter cette expérience cartésienne de radicalisation du scepticisme :

« Epistemon. Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate [...] Eudoxe. J'avoue qu'il y aurait du danger, pour ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'y sont perdus, mais *vous ne devez pas craindre d'y passer après moi*. [...] Mais, afin que vous ne refusiez pas de passer outre avec plus de courage, *je vous avertis que ces doutes*, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine. Si vous les fuyez, votre crainte vous suivra, mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir après beaucoup plus assuré en pareille rencontre » (AT X 512-513) [n.i.].

Ce texte manifeste parfaitement le souci pédagogique de Descartes à l'égard de son lecteur qu'il ne veut pas inutilement « effrayer ». Contrairement au déroulement des *Méditations*, Eudoxe anticipe ici le dépassement du doute métaphysique par la certitude indubitable du *Cogito* pour rassurer ses interlocuteurs et ne pas les dissuader de poursuivre le cheminement de sa pensée. Ce texte montre également, comme la prudence du *Discours*, que pour Descartes il y a bien une forme de « danger » dans l'épreuve du doute hyperbolique. D'ailleurs, ce n'est plus ici la « hardiesse » des doctes que critique Eudoxe, mais leur « timidité », leur absence de courage : « *Car une semblable timidité a empêché la plupart des gens de lettres, d'acquérir une doctrine qui fût assez solide et assurée pour mériter le nom de science* » (AT X 512-513) [n.i.]. Une double conviction guide donc ici la politesse cartésienne : le « doute » fait peur, et d'autre part, cette peur est en partie justifiée par un réel danger, celui de se perdre dans le doute et de ne pas atteindre la connaissance ou la certitude, si l'esprit n'est pas bien « conduit » par la méthode ou par un éducateur comme Eudoxe. On notera cependant que les « égards » d'Eudoxe ne sont nullement une pure tromperie, car de fait, le doute métaphysique constitue une expérience de pensée qui doit effectivement aboutir à la certitude indubitable et à la fondation de la vraie science.

2. Un autre danger accompagne pour Descartes la thématique du doute hyperbolique, mais aussi plus généralement sa volonté de mise en question critique des savoirs traditionnels, à savoir l'accusation selon laquelle en voulant ruiner les bases des croyances communément admises, il saperait également les fondements de la morale :

«l'auteur n'écrit pas volontiers touchant la morale, mais les Régents et autres pédants l'ont contraint d'ajouter à son écrit ces règles parce que, autrement ils prétendraient qu'il n'a ni religion ni foi, et que, par le biais de sa méthode, il veut les renverser » (*Entretien avec Burman*, AT V, 178).

L'exposition de la morale provisoire dans la Troisième partie du *Discours* a donc en partie pour but de dissocier les exigences propres à la recherche de la vérité et les convictions morales pour ne pas subir les attaques des pédants :

« J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais, pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire » (AT VI 31).

Toutefois, comme l'a souligné Jean-Marie Beyssade, la « morale provisoire » doit être envisagée dans une certaine temporalité et non comme une attitude figée qui serait séparable de la recherche du vrai:

« Outre que les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire : car [...] je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner, *lorsqu'il serait temps*, et je n'eusse su m'exempter de scrupule, en les suivant, *si je n'eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d'en trouver de meilleures, en cas qu'il y en eût* » (AT VI 27-28) [n.i.].

La morale provisoire n'est justifiée aux yeux de Descartes que par un projet qui vise le vrai et la réflexion critique. Un simple conformisme social impliqué par la morale provisoire est donc exclu. D'une manière analogue, l'honnête dissimulation de Torquato Accetto ne doit pas être perçue comme une simple hypocrisie ou comme une scission entre l'apparence et la réalité, mais comme une manière de mettre la vérité à l'abri pour un certain temps.

3. Nous savons également que les *Essais* de Physique qui accompagnent le *Discours* sont seulement des « échantillons » de la méthode (AT VIII-2, 574) qui laissent dans l'ombre certains principes, comme par exemple la nature de la « matière subtile » ou la relation entre métaphysique et physique (qui était pourtant explicitement développée dans *Le Monde*, notamment à propos des lois du mouvement).

La conclusion de ce chapitre sera consacrée aux nuances indispensables que nous devons apporter à notre propos. Il y a incontestablement certains passages du *Discours* qui mettent à distance la tradition humaniste la « conversation civile » :

1. Même si dans certains textes, Descartes souligne son ouverture à la dynamique agonistique des *Objections* et des *Réponses*, il affirme également dans le *Discours* l'inutilité de la dispute :

« On peut dire que ces oppositions seraient utiles, tant afin de me faire connaître mes fautes, qu'afin que, si j'avais quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et, comme plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul, que commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais encore que je me reconnaisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toutefois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit [...] mais il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet » (AT VI 127).

Descartes, bien entendu, ne peut plus affirmer comme Stefano Guazzo que la dispute et la conversation sont le crible indispensable de la vérité. Toutefois, le point de vue de Descartes doit être nuancé. D'une part, nous avons vu qu'à plusieurs reprises, Descartes souligne la plaisir de mettre à l'épreuve ses convictions. De plus, nous avons également constaté que pour lui, contrairement à l'opinion de Stefano Guazzo, la conversation honnête et la dispute scolaire ne coïncident point. Ainsi, la conversation civile de la *Recherche* n'est pas une dispute, mais plutôt un dialogue conçu sur le modèle socratique. Mais on peut également souligner que ce passage du *Discours* est lui-même relativement nuancé dans la mesure où les premières propositions ne sont pas dénuées de toute pertinence (« on peut dire »). D'autre part, la mise à distance de l'utilité du rapport à autrui ne doit pas masquer le fait que cette même altérité est en quelque sorte assumée et intériorisée par le sujet lui-même, qui au lieu de simplement adhérer à sa propres opinions, est pour ainsi dire son propre « censeur » et se défie de lui-même : « en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins rigoureux, ou moins équitable, *que moi-même* » (AT VI, 69) [n.i.].

Une autre raison peut être invoquée pour ne pas donner une trop grande « dureté » au propos cartésien : il y a de fait à ses propres yeux des « exceptions » à l'égard de ce constat d'inutilité. Une exception remarquable sera constituée par les *Quatrièmes Objections* d'Arnauld et la notion de civilité apparaît précisément au commencement des *Quatrièmes Réponses* de Descartes :

« Il m'eût été difficile de souhaiter un plus clairvoyant et plus officieux examinateur de mes écrits, que celui dont vous m'avez envoyé les remarques ; *car il me traite avec tant de douceur et de civilité, que je vois bien que son dessein n'a pas été de rien dire contre moi ni contre le sujet que j'ai traité ; et néanmoins c'est avec tant de soin qu'il a examiné ce qu'il a combattu*, que j'ai raison de croire que rien ne lui a échappé. Et outre cela il insiste vivement contre les

choses qui n'ont pu obtenir de lui son approbation, que je n'ai pas sujet de craindre qu'on estime que la complaisance lui ait rien fait dissimuler » (AT IX-1, 170) [n.i.].

Nous retrouvons dans ce texte l'éthique cartésienne qui était exprimée dans la *Correspondance avec Regius* et qui est conforme à une certaine tradition de la civilité. La politesse est une condition nécessaire d'un bon usage de la dispute, mais surtout, elle est compatible avec la plus grande exigence du point de vue de l'espace intellectuel des raisons. On pourrait également invoquer les objections très pertinentes de la Princesse Elisabeth, notamment concernant l'interaction entre l'âme et le corps, rendue difficilement concevable en vertu de leur distinction réelle, mais aussi dans le cadre de la pensée morale: «Et je puis dire, avec vérité, que la question que votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés » (Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, AT IV 664).

2. Le rapport de Descartes à la communauté du travail scientifique semble équivoque en cette Sixième partie du *Discours*. D'un côté, Descartes souligne la nécessité d'instaurer cette communauté du travail scientifique, ne serait-ce que pour la raison qu'un homme seul ne pourrait réaliser toutes les expériences dont il a besoin, mais d'un autre côté, il met radicalement à distance toutes sortes de phénomènes sociaux qui risqueraient de perturber la recherche de la vérité, rompant dans une certaine mesure avec l'idéal de sociabilité académique des humanistes :

« Car, pour les volontaires, qui, par curiosité ou désir d'apprendre, s'offriraient peut-être de lui aider, outre qu'ils ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effet, et qu'ils ne font que de belles propositions dont aucune jamais ne réussit, ils voudraient infailliblement être payés par l'explication de quelques difficultés, *ou du moins par des compliments et des entretiens inutiles*, qui ne lui sauraient coûter si peu de son temps qu'il n'y perdît » (AT VI, 73) [n.i.].

Le savant selon Descartes a avant tout besoin d'artisans et de personnes qui seront payés pour exécuter exactement toutes les choses qu'il leur prescrira : il ne s'agit plus de célébrer comme Guazzo l'amitié entre Lettrés sur le modèle de l'antique banquet. En même temps, cette proximité du savant avec « l'artisan » a quelque chose de salutaire du point de vue de la recherche de la vérité elle-même, et met radicalement à distance le modèle d'une «aristocratie» lettrée et contemplative que l'on pouvait rencontrer dans une certaine tradition humaniste. La mise à distance cartésienne d'un univers lettré enclin parfois à une certaine autocélébration narcissique concerne l'intimité même de la pensée.

Ces nuances étant posées, une conclusion doit être selon nous dégagée de cette analyse : la positivité de la relation cartésienne à l'autre homme ne doit pas être ramenée à une question de simple rhétorique. Qu'un auteur soit en relation avec un lecteur potentiel, c'est un truisme. Ce qui

est important dans le cas de Descartes, c'est tout d'abord le souci de la politesse et de l'honnêteté dans le cadre de cette relation éducative, souci thématique également dans la littérature de cette époque. D'autre part, cette politesse a également un sens proprement philosophique qui concerne aussi le contenu de la philosophie cartésienne et sa justification, ce n'est pas seulement un « habillage » commercial ou hypocrite pour ainsi dire. Certains pourraient en effet considérer que la politesse du philosophe Descartes est un simple problème de présentation littéraire du contenu doctrinal, et que l'épistémologie de Descartes et sa métaphysique sont étrangères à cette question. Nous croyons bien au contraire que l'art littéraire a ici une justification philosophique et éthique.

Conclusion

L'étude du statut de la civilité dans le discours de Descartes nous a permis de dégager des apports décisifs qu'offre sa philosophie à la théorie de l'honnêteté, à savoir la liaison normative et théorique entre rationalité et politesse. Ainsi, la civilité de la rhétorique cartésienne traduit en fait une civilité plus profonde qui sert le bon usage de la raison et la préservation de la liberté intellectuelle des autres hommes. C'est pourquoi le schéma straussien d'une conception purement tactique de la rhétorique cartésienne nous a paru ici réducteur.

En effet, en contexte cartésien, la civilité apparaît tout d'abord comme un moyen d'écarter les obstacles passionnels qui s'opposent à la recherche de la vérité, comme par exemple l'admiration passive pour les prodiges. La civilité cartésienne est un respect de la liberté intellectuelle de l'autre homme. Ainsi le généreux cartésien n'est pas un être qui s'offrirait à l'admiration passive et subjuguée des autres personnes. D'autre part, la civilité de la méthode cartésienne a pour objet d'ôter les diverses contraintes qui peuvent corrompre le « bon naturel » de la raison humaine. Ainsi, l'orientation active de l'attention vers l'objet *obvium* qui est à notre portée favorise la libre activité de l'esprit humain alors que certaines théories « sublimes » nous forcent à essayer de concevoir des choses qui font violence à nos capacités naturelles de conception (souvent d'ailleurs sous l'effet de passions inciviles, comme le désir d'être admiré et de captiver son public en le ramenant à une posture de passivité). Les passions agressives et violentes liées à la *disputatio* nuisent également à la

recherche de la vérité car elles corrompent le sens à la fois intellectuel et civil de la complexité du réel. Descartes défend ainsi une conception humaniste de la rationalité fondée sur la « facilité » et l'accessibilité humaine des premières notions. Cette philosophie n'a pas pour objet de ravir les hommes par des « prodiges » et des « secrets », mais de les reconduire à une libre activité rationnelle et de faire partager un contentement méthodique de l'esprit. La vertu épistémique ou morale ne doit pas être pensée comme une punition, mais comme l'épanouissement de notre vraie spontanéité intellectuelle.

C'est pourquoi l'étude de la « civilité rhétorique » cartésienne débouche naturellement sur un approfondissement du thème de l'honnêteté dans le cadre de la recherche de la vérité et du déploiement de la rationalité cartésienne, au-delà d'une sphère simplement rhétorique ou stratégique. Cette nouvelle partie de ce travail prolonge en contexte cartésien les analyses relatives à la projection de certaines normes civiles dans l'intériorité de l'âme chez des auteurs comme Platon et Montaigne.

2. Rationalité et civilité dans la constitution de la méthode cartésienne et dans la théorie de la connaissance

Par rapport à la relation entre civilité, honnêteté et philosophie, il peut être intéressant de remarquer que très régulièrement Descartes utilise l'expression « d'honnête homme » dans un contexte philosophique et scientifique :

-« je me moque avec vous des imaginations de ce chimiste dont vous m'écrivez, et je crois que semblables chimères ne méritent pas d'occuper un seul moment les pensées *d'un honnête homme* » (AT I 351).

-«Sa lettre le représente bien plus *honnête homme* que les titres qu'il m'a envoyés; car il y mêle tant d'astrologie, de chiromancie et autres telles niaiseries, que je n'en puis avoir bonne opinion » (AT III 15).

-«non plus que si je disais qu'il ne faut qu'avoir *un bon sens pour être honnête homme* » (AT I 366).

Ces quelques extraits suggèrent déjà que la compréhension cartésienne de l'honnêteté présente une indéniable originalité par rapport notamment à son interprétation exclusivement rhétorique³⁴⁷. Cette spécificité tient à la relation philosophique intime entre honnêteté, raison, et « bon sens », faculté naturelle de distinguer le vrai du faux. L'idée « qu'il ne faut qu'avoir un bon sens pour être honnête homme » n'est malheureusement pas approfondie dans cette lettre à Mersenne du 27 avril 1637, mais le contexte de son expression est très intéressant puisqu'il se rapporte à la possibilité pour l'homme vertueux de « bien agir » indépendamment de la grâce divine³⁴⁸. On remarquera à cet égard l'insolence de la comparaison tacite entre la différence sexuelle et la question de la grâce divine. Descartes écrit : « un bon sens », et non pas « du bon sens », selon l'expression classique du *Discours de la méthode*. C'est aussi pour cette raison que le « bon sens » n'est pas ici envisagé comme la faculté universelle de distinguer le vrai du faux, mais plutôt comme une qualité individuelle de l'entendement (tout le monde a un sens qui peut être plus ou moins bon). Selon cette signification, le « bon sens » qui ici fonde l'honnêteté n'est pas une idée singulière par rapport à d'autres auteurs de cette époque. Ainsi, Faret dans *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* de 1630 écrit :

« Il est certain que le nombre n'est pas petit dans la Cour de ces esprits malfaits, qui par un sentiment de stupidité brutale, ne peuvent se figurer qu'un Gentilhomme puisse être savant et soldat tout ensemble. Ce n'est pas que je veuille nier que la Science ne se rencontre souvent avec la sottise et l'extravagance. Il ne se voit que trop de ceux à qui le Grec et le Latin n'ont

³⁴⁷ Bien que l'expression « honnête homme » soit difficile à définir à l'âge classique en raison de sa polysémie, comme l'a souligné Alain Montandon, on peut repérer quatre sens principaux : 1. L'expression d'honnête homme renvoie tout d'abord au terme latin *honestum* qui signifie « honorable, digne de considération, d'estime », mais aussi « conforme à la morale », et « beau, noble ». L'honnête se distingue de l'utile, de ce qui est l'objet de notre intérêt. C'est pourquoi l'honnête a une dimension à la fois esthétique et morale, car l'estime qu'il suscite est gratuite, désintéressée, et concerne la chose en elle-même. L'honnête homme est donc l'homme en lui-même digne d'estime, indépendamment donc de la « fortune » et des biens extérieurs comme la richesse ou le pouvoir : « Et je soutiens qu'il est impossible de mépriser raisonnablement un honnête homme, quand toutes les disgrâces de la fortune le viendraient accabler » (Méré, « Suite de la vraie Honnêteté », op. cit., p. 89).

2. L'honnête homme cultive la « grâce » du naturel, conformément à la *sprezzatura* de Castiglione. On notera cependant que des auteurs comme Faret ou Du Bosc manifestent le souci d'ancrer la grâce dans la vertu et la morale. Ainsi, Nicolas Faret confond volontairement la *sprezzatura* rhétorique et la grâce néoplatonicienne qui trouve sa source en Dieu : « une certaine grâce naturelle, qui en tous ses exercices, et jusques à ses moindres actions doit reluire comme un petit rayon de Divinité, qui se voit en tous ceux qui sont nés pour plaire dans le monde » (Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, éd. par Maurice Magendie, Paris, P.U.F., 1925).

3. L'honnête homme est un homme de « bon jugement », qui fuit comme Montaigne le pédantisme, qui cultive son entendement plutôt que sa mémoire, et qui « digère », transforme en soi le savoir acquis.

4. Dans la tradition janséniste et pascalienne, l'honnête homme est fondamentalement celui qui « cache » le « moi haïssable », qui dissimule son amour-propre (le moi pascalien n'étant ce qu'il est qu'en tant qu'objet de cet amour), comme l'ont notamment étudié Marc Fumaroli, Vincent Carraud et Charles-Olivier Stiker-Métral.

5. L'honnête homme est à l'âge classique, comme l'ont souligné Emmanuel Bury et plus spécifiquement à propos de Descartes, Ernst Cassirer, un idéal pédagogique d'accomplissement de l'homme, au-delà de toute dimension strictement morale, un idéal qui vise à renouveler l'antique *paideia*. Cet idéal est lié bien entendu au thème de l'universalité.

³⁴⁸ « Et le bien faire dont je parle ne se peut entendre en termes de Théologie, où il est parlé de la Grace, mais seulement de Philosophie morale et naturelle, où cette Grace n'est point considérée ; en sorte qu'on ne me peut accuser pour cela de l'erreur des Pélagiens ; non plus que si je disais qu'il ne faut qu'avoir un bon sens pour être honnête homme, on ne m'objecterait pas qu'il faut aussi avoir le sexe qui nous distingue des femmes, pource que cela ne vient point à propos » (AT I 366).

servi de rien qu'à les rendre *plus impertinents et plus opiniâtres*, et qui au lieu de rapporter de leur étude *une âme pleine de sagesse et de docilité*, ne l'emportent qu'enflée de Chimères et d'orgueil. Néanmoins il faut confesser que quand cette connaissance tombe en un *sens exquis*, elle produit des *effets si merveilleux*, qu'on dirait que ceux qui la possèdent aient quelque chose au dessus de l'homme, et soient élevés à une condition approchant de la divine »³⁴⁹ [n.i.].

La qualité du sens est donc une composante tout à fait essentielle de l'honnêteté classique, en ce qu'elle s'oppose notamment à la figure du pédant qui n'est pas rendu plus sage par son savoir et son érudition.

Eu égard à la possibilité de penser l'honnête homme dans un contexte cartésien, il importe de souligner que la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* s'adresse explicitement à « l'honnête homme » : « *Qui toutes pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honeste homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences* » [n.i.] (AT X 495). Il y a un accord parfait entre certaines occurrences de l'expression « honeste homme » dans la Correspondance et cette liaison opérée ici par Descartes entre la figure de l'honnête homme et la compréhension des secrets des plus curieuses sciences. En effet, cette idée signifie que l'entendement doit par une méthode scientifique rigoureuse se libérer du sentiment de l'admiration et de l'émerveillement que nourrit notamment la « philosophie occulte ». Mais ce sous-titre a également un horizon plus vaste : Descartes destine directement sa philosophie à la formation de l'honnête homme, elle doit déterminer ses opinions, notamment dans le domaine de la métaphysique, ce qui suppose donc, comme l'a souligné Ettore Lojacono, un intérêt initial de ce même honnête homme pour des matières négligées par d'autres auteurs qui ont abordé ce sujet. L'honnête homme de Faret ou même de Méré est davantage un héritier de la rhétorique au sens noble (bien dire et bien faire) du terme qu'un esprit soucieux de vérité et de science.

³⁴⁹Nicolas Faret, op. cit., p. 61.

Toutefois, la question est de savoir si, comme le considère Ettore Lojacono ³⁵⁰, « l'honnête homme » cartésien a rompu avec toute problématique humaniste de politesse et de civilité. En effet, bien que nous souscrivions à plusieurs remarques d'Ettore Lojacono, il s'agit pour nous de réévaluer le statut philosophique de la civilité dans un contexte cartésien. Notre but n'est pas bien évidemment de nier l'originalité de la conception cartésienne de l'honnête homme, mais on peut toutefois se demander si cette originalité implique une disparition du motif de la politesse et de la civilité. De fait, nous retrouvons dans l'interprétation d'Ettore Lojacono une orientation que nous avons déjà rencontrée chez Jean-Pierre Cavaillé par exemple, ou chez Vincent Carraud, à savoir un certain dédain philosophique pour la notion de civilité assimilée à une pure rhétorique mondaine et curiale, sans réelle valeur philosophique. Or, le fait est que la réflexion philosophique n'est nullement absente des textes majeurs de la Renaissance relatifs à la civilité et à la politesse : la reprise de l'héritage néoplatonicien chez Castiglione et chez Della Casa, l'empreinte du stoïcisme cicéronien, le thème humaniste de la « perfection de l'homme » chez Stefano Guazzo³⁵¹. Ettore Lojacono souligne ainsi que la spécificité de l'honnête homme cartésien tient à un intérêt pour les matières scientifiques et métaphysiques, mais nous avons vu que le gentilhomme de Castiglione avait incontestablement un souci des matières métaphysiques. Ce « gentilhomme » est un idéal philosophique et rhétorique de culture et d'accomplissement de l'homme qui excède la simple

³⁵⁰Voir Ettore Lojacono, Introduction à *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, Paris, P.U.F, 2009, p. 16-19 : « La tendance des textes français que nous venons de citer à se référer fréquemment au *Cortegiano* de B. Castiglione (1^{re}éd., 1528), au *Galateo* de Giovanni Della Casa (1558) et à *La Civil conversazione* de S. Guazzo (1574), traduits presque aussitôt en français a conduit une grande partie des chercheurs qui s'intéressent à ce moment de la culture européenne à lier la notion d'honnête homme à celle de gentilhomme/*gentiluomo*. [...] Cela toutefois ne nous aiderait que fort peu à identifier le public auquel Descartes entend s'adresser, parce que la figure à laquelle le philosophe pense n'a rien du gentilhomme, n'a en aucune manière suivi la formation que prévoyaient les traités de civilité, et est animée par des ambitions conçues dans un horizon totalement étranger à celui de la mondanité. / En revanche, l'ancêtre de l'honnête homme cartésien se trouve, au moins en partie, chez Montaigne et plonge ses racines dans la culture promue par l'auteur des *Essais*. En effet, les hommes que Montaigne dit rechercher sont justement d'« honnestes et habiles hommes » : situés aux antipodes des pédants, ils ignorent la logique de l'école, privilégient un savoir plaisant, gai, auquel on puisse parvenir sans mettre son esprit à la gêne, sans recourir de manière excessive à la mémoire, comme c'était précisément le cas dans l'apprentissage de la technique syllogistique, en un mot un savoir opposé à celui que défendaient les précepteurs traditionnels et chagrins qui, comme le répétait sans cesse l'auteur des *Essais*, exerçaient sur leurs élèves une violence gratuite : « Pour tout ceci, je ne veux pas qu'on emprisonne [ce garçon]. Je ne veux pas qu'on l'abandonne à l'humeur mélancolique d'un furieux maître d'école. Je ne veux pas corrompre son esprit... ». / L'honnête homme de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* n'aurait pas de difficulté à reconnaître comme siennes bon nombre des attitudes qui caractérisent l'honnête homme de Montaigne ; il s'en différencierait seulement, ce qui n'est pas sans importance, par l'attention qu'il est prêt à accorder même à des matières métaphysiques [...] Nous pouvons donc d'ores et déjà relever une des spécificités de l'honnête cartésien tel qu'il se révèle dans le dialogue. Il apparaît étranger non seulement au gentilhomme, mais aussi, en partie, à l'honnête homme de Nicolas Faret qui a suivi une formation adaptée à cette cour pourtant si méprisée et qui se donne comme objectif de dépasser sa propre condition pour devenir courtisan ; malgré les nombreux points de ressemblance, il se démarque aussi de la figure que nous trouvons dépeinte dans les œuvres de Michel de Montaigne et de Pierre Charron. [...] En bref, même dans ce domaine, Descartes invente ou, mieux, transforme radicalement une matière préexistante pour se construire son public- un public auquel personne n'aurait songé à s'adresser avant que le français ne fût devenu un instrument adapté à la communication de toute forme d'activité intellectuelle ».

³⁵¹Voir Stefano Guazzo, op. cit., p. 47 : « Vous voyez donc, Seigneur chevalier, que la conversation est non seulement profitable, mais aussi nécessaire à la perfection de l'homme [*perfezzione dell'uomo*], lequel doit confesser qu'il est semblable à l'abeille, qui ne peut vivre seule ».

mondanité. D'autre part, la thèse que « l'honnête homme » cartésien n'a plus rien à voir avec le « gentilhomme » semble discutable si l'on porte notre attention sur la notion de « générosité ». De plus, nous avons vu que Descartes ne concevait nul mépris pour le noble art de persuader que constitue l'éloquence. La lecture de Guez de Balzac a également montré qu'un lien conceptuel existe à l'époque de Descartes entre la thématique cicéronienne du *decorum*, l'éloge du naturel, et la critique des excès liés à la curiosité et à l'admiration.

Cette liaison philosophique entre l'honnêteté, la civilité et la raison ou le bon sens peut surprendre un lecteur contemporain habitué à une dissociation entre la normativité sociale et la rationalité. Pourtant, Molière définissait à l'âge classique le « ridicule » et l'inconvenance par le manque de raison, par la disproportion, l'incohérence³⁵². En ce sens, la convenance n'est pas du tout l'expression d'un conditionnement social au sens moderne du terme, elle constitue l'expression d'un *logos*, d'une proportion, ou encore d'une « mesure » objective, comme chez Cicéron et Della Casa. Il y a donc un lien naturel pour ces auteurs entre la raison et la civilité de l'homme.

Ce lien est très visible dans la notion classique « d'impertinence » que l'on rencontre à la fois chez Molière et chez Descartes. À l'époque, le terme « impertinence » n'a pas le même sens que nous connaissons aujourd'hui, à savoir un sens purement social³⁵³. En 1690, cette signification sociale n'apparaît pas explicitement dans le Dictionnaire de Furetière, mais seulement en 1694 dans celui de l'Académie Française:

-Furetière : -«Qui n'agit ou ne parle pas selon la raison. C'est un homme *impertinent* qui rompt en visière à tout le monde. Il lui a fait un discours *impertinent*, qui l'a mis en colère».

-«en termes de Palais, se dit de ce qui n'appartient pas à la question, qui ne sert de rien à sa décision ». Il s'agit de la signification juridique du terme.

-Dictionnaire de l'Académie : -« Qui parle ou qui agit contre la raison, contre la discrétion, contre la bienséance. *C'est l'homme du monde le plus impertinent. Il est bien impertinent d'avoir dit cela* ».

³⁵²Molière, *Lettre sur la comédie de l'Imposteur* (1667), Œuvres complètes, vol. I, éd. Georges Couton, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971, p. 1174, cité par Charles-Oliver Stiker-Métral, op. cit., p. 437 : « Le ridicule est donc la forme extérieure et sensible que la providence de la nature a attaché à tout ce qui est déraisonnable, pour nous en faire apercevoir, et nous obliger à le suivre. Pour connaître ce ridicule, il faut connaître la raison dont il signifie le défaut, et voir en quoi elle consiste. Son caractère n'est autre, dans le fond, que la convenance, et sa marque sensible, la bienséance, c'est-à-dire le fameux *quod decet* des anciens : de sorte que la bienséance est à l'égard de la convenance ce que les Platoniciens disent que la beauté est à l'égard de la bonté [...] ; que la bienséance est la raison apparente et la convenance la raison essentielle. De là vient que ce qui sied bien est toujours fondé sur quelque raison de convenance, comme l'indécence sur quelque disconvenance, c'est-à-dire le ridicule sur quelque manque de raison ».

³⁵³Voir Lucile Gaudin-Bordes, « Du vice à la vertu : analyse sémantique et énonciative de l'impertinence dans *Le Malade imaginaire* », paru dans *Loxias*, Loxias 15, I, 2., mis en ligne le 28 janvier 2007.

Nous ne sommes pas cependant contraints de supposer que l'histoire de ce terme présente le passage d'une signification purement intellectuelle ou juridique à une signification moderne exclusivement sociale et conventionnelle. Même si le Furetière n'explique pas l'idée de « politesse », la réaction de l'autre homme est d'emblée décisive dans la compréhension de l'impertinence. De plus, comme l'a remarqué Lucile Gaudin-Bordes à propos de Molière, avant la fixation moderne de son sens social, le terme d'impertinence revêt une signification variable et hésitante. Il n'est pas toujours facile de savoir quand il faut attribuer une signification sociale à ce terme ou le limiter à sa dimension rationnelle. Cette ambiguïté n'est pas un hasard linguistique puisque nous avons constaté que Molière lui-même définit le « ridicule » comme un manque de raison et non comme la simple transgression de conventions sociales. On peut même suggérer que l'évolution sémantique du terme d'impertinence traduit le passage d'une compréhension rationnelle de la convenance à une interprétation purement sociale.

La manière dont l'idée d'*impertinence* apparaît dans le texte cartésien nous semble confirmer la possibilité de penser une convenance proprement philosophique et rationnelle. Tout d'abord, l'idée d'impertinence éclaire la question de la civilité du discours philosophique :

« Je mène une vie si retirée, et j'ai toujours été si éloigné du maniement des affaires, que je ne serais pas moins *impertinent* que ce Philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine en la présence d'Hannibal, si j'entreprenais d'écrire ici les maximes qu'on doit observer en la vie civile » (ATIV 411-412) [n.i].

Cet exemple est doublement significatif, car il se rapporte directement à la question de la « vie civile ». Tout en soulignant sa distance à l'égard de la vie publique, Descartes se montre ici sensible à une normativité qui implique directement une situation sociale de conversation et de bienséance : à savoir le « ridicule » d'un philosophe qui fait le maître d'école avec Hannibal en ce qui concerne le devoir d'un capitaine. Cette inconvenance ne semble pas naître du fait ici que certaines vérités ne seraient pas bonnes à dire, mais d'une disproportion comique entre la position discursive du philosophe et la réalité de son expérience. Mais une telle situation touche plus généralement ici un point essentiel du discours philosophique de Descartes, qu'a souligné Denis Kambouchner dans l'introduction de son ouvrage sur *Descartes et la philosophie morale*, qui est la réticence cartésienne à adopter un ton prescriptif et magistral, qui est offensant pour les autres hommes, surtout dans le cadre de la conversation.

Cependant, le théâtre cartésien de l'impertinence ne concerne pas seulement l'éthique du discours philosophique, il prend également une dimension méthodologique, éthique, métaphysique qui concerne notre rapport au monde, à la connaissance et à nous-mêmes :

1. « Toutefois lorsque cette cause n'est pas juste [la cause de la satisfaction de soi], c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction, ne sont pas de grande importance ou même qu'elles sont vicieuses, elle est *ridicule* et ne sert qu'à produire un orgueil et une *arrogance impertinente*. Ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être Dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui sous ombre qu'ils vont souvent à l'Eglise, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît, et que tout ce que leur dicte leur Passion est un bon zèle : bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions » (*Traité des passions*, III, CXCI, AT XI, 471-472).

2. « Mais je vois que ceux qui se vantent d'avoir des secrets, par exemple en la Chimie ou en l'Astrologie judiciaire, ne manquent jamais, *tant ignorants et impertinents qu'ils puissent être*, de trouver des curieux, qui achètent bien leurs impostures » (AT V 327).

3. « *Au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous*, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en *une présomption impertinente*, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde » (Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, AT IV 292).

4. « Par cette providence particulière, qui est le fondement de la théologie, j'entends celles par laquelle Dieu a, de toute éternité, prescrit des moyens si étranges, comme son incarnation, pour une partie du tout créé, si inconsidérable au prix du reste, comme vous nous représentez ce globe en votre physique ; et cela, pour en être glorifié, qui semble une fin fort indigne du créateur de ce grand univers. Mais je vous présentais, en ceci, plutôt l'objection de nos théologiens que la mienne, *l'ayant toujours cru chose très impertinente, pour des personnes finies, de juger de la cause finale des actions d'un être infini* » (Lettre d'Elisabeth à Descartes du 28 Octobre 1645).

Ces extraits évoquant la notion d'impertinence appellent diverses remarques :

1. L'impertinence s'oppose à une estime de soi qui se fonderait sur la connaissance de nos réelles perfections. L'impertinent n'est pas celui qui s'estime comme il se doit mais celui qui rabaisse les autres, et qui a des prétentions disproportionnées, inconvenantes, par rapport à la réalité de ses perfections. Il se vante d'avoir des secrets alors qu'il ne connaît rien, il veut être du conseil de Dieu, alors qu'il n'est qu'une personne finie. Il se croit au centre du monde alors que celui-ci est sans bornes. Cette disproportion est ce qui fait son aspect ridicule. Il ressemble au Matamore de *l'Illusion comique* de Corneille.

2. L'impertinence est aussi un danger pour la paix civile. Comme on peut le constater avec le «pédant», à l'instar de Voetius pour Descartes, les impertinents sont dangereux pour le lien civil et social, à l'image des « bigots et des superstitieux » évoqués dans la suite de l'extrait 1, qui parce qu'ils se croient des amis de Dieu se permettent les pires crimes et atrocités. L'impertinence peut donc être la cause d'une certaine sauvagerie superstitieuse.

3. L'impertinent ne respecte pas la « dignité » des choses et en particulier de ce qui le dépasse en noblesse et en perfection, comme Dieu. Dans les lettres à Mersenne de 1630 sur la création des vérités éternelles, mais aussi dans d'autres textes, Descartes revient souvent sur l'idée qu'il faut « parler dignement » de Dieu, comme il convient à son rang métaphysique et à son essence. Et cela implique de respecter une certaine distance entre lui et nous, contrairement aux superstitieux qui s'imaginent être des « familiers » de Dieu. L'impertinent souffre en général d'un excès de « familiarité » : il se croit partout chez lui et n'a pas de bonnes manières notamment dans l'utilisation du langage ; ainsi va-t-il parler de Dieu comme d'un familier ou d'un Jupiter, il fait preuve d'une certaine « vulgarité ». Il est également indiscret à l'excès et va jusqu'à se mêler du gouvernement du monde. L'impertinent manque donc de distance à la fois par rapport à lui-même (il n'a pas conscience de son décalage par rapport à la réalité) et par rapport aux autres choses. On constatera au contraire que pour Descartes, la philosophie mécanique, qui s'abstient de se mêler des causes finales et des volontés de Dieu, est liée indirectement à ce refus de toute impertinence, ce que souligne Elisabeth dans cette lettre du 28 Octobre 1645. Le discours de certains théologiens aurait une forte tendance à l'impertinence, tout en soumettant Dieu à des fins indignes de sa grandeur.

4. L'extrait 2 oppose la modestie du philosophe-honnête homme, héritier de Socrate, qui cultive une libre conversation philosophique avec les autres hommes en vue de la vérité, et les « charlatans-vantards » qui annoncent des vérités spectaculaires avec ostentation pour dissimuler leur ignorance et pour que d'autres « achètent » leurs impostures, selon une métaphore commerciale qui s'oppose à la gratuité désintéressée de l'échange philosophique. Descartes souligne également que la connaissance de la vérité se distingue par son caractère naturel et presque discret, insensible, une fois qu'elle est acquise, car pour lui la clarté d'une connaissance effective implique une appropriation de la vérité par l'âme, comme nous l'avons déjà étudié.

Force est de constater que cette morale philosophique de l'impertinence repose sur une forme de convenance rationnelle qui est justifiée par des normes telles que la « vérité », la « fausseté », la « disproportion », le « ridicule », la « dignité ». Se mêler des fins de Dieu alors que l'on est seulement un être fini, ce n'est pas seulement vouloir connaître ce que l'on ne peut embrasser par la pensée, c'est la marque d'une ridicule présomption. Il faut s'occuper de nos « offices ». De la même manière, parler « indignement » de Dieu, « comme s'il était une chose finie », ce n'est pas seulement

se tromper sur son essence, c'est exprimer un irrespect présomptueux de sa grandeur. Mais précisément, l'idée de « convenance » rend inséparables la norme de la vérité et le refus de la présomption. Connaissance et attitude éthique sont ici indissociables.

Nous pouvons constater que l'idée d'impertinence traverse l'ensemble de la philosophie cartésienne : elle se rencontre aussi bien dans le champ de la philosophie morale que dans celui de la métaphysique ou encore de la théorie de la connaissance. Nous verrons que pour Descartes il y a bien des vérités métaphysiques qui doivent guider la vie morale de l'homme. Par exemple, dans un univers où Dieu impose son infinité et son immensité, ce n'est plus le désordre, la dysharmonie qui pose immédiatement problème du point de vue du *decorum*, c'est d'abord le « rapetissement », l'excès de familiarité, de promiscuité, la méconnaissance de la grandeur : la « distance » devient une composante fondamentale de la nouvelle convenance. Cette beauté n'est plus celle du *cosmos* traditionnel que nous avons étudiée précédemment. Ce *cosmos* était d'abord une totalité harmonieuse close sur elle-même, mais aussi une structure verticale animée par un dynamisme amoureux entre les êtres inférieurs et les supérieurs, chez Ficin par exemple, ou une tension du mouvement vers l'acte pur divin. La beauté cartésienne est d'abord une question de grandeur, d'absence de bornes, qu'il ne faut pas rapetisser. Certes, nous savons que Descartes ne pose pas que le monde est infini, mais il est clair que le beau est pour lui ce qui « ressemble » à l'infini par son immensité. Descartes évoque à l'article 40 de la *Troisième partie des Principes de la philosophie* « les merveilles de Dieu » :

« Mais il est aisé de répondre que la grande distance qui est entre la Terre et les Etoiles en est la cause : car je la suppose si immense, que tout cercle que la Terre décrit autour du Soleil, à comparaison d'elle, ne doit être compté que pour un point. Ce qui semblera peut-être incroyable à ceux qui n'ont pas accoutumé leur esprit à considérer *les merveilles de Dieu*, et qui pensent que la Terre est la principale partie de l'univers » (AT IX-2, 121) [n.i.].

Nous reviendrons sur ce bon usage de l'admiration quand nous étudierons le thème du « merveilleux » chez Descartes.

Ainsi, l'impertinence en contexte cartésien est l'association entre certaines erreurs épistémiques et une méconnaissance de ses « offices » naturels. Il est évident ici que la philosophie de Descartes inscrit l'homme dans un certain ordre des choses qui guide l'ordre de la convenance et la justesse objective de son estime. Il est très important cependant de distinguer cette impertinence « ridicule » car en désaccord total avec la nature des choses et le concept augustinien de l'*amor sui* qui pose l'*hybris* humaine comme une usurpation criminelle de Dieu, un mouvement tyrannique que l'on ne peut corriger par la connaissance, par la raison, par l'honnêteté, mais seulement par la charité, l'amour de Dieu. L'impertinence est bien au contraire une forme de présomption qui doit

d'abord être corrigée par la juste connaissance de soi-même et des choses. Ce n'est pas l'amour de Dieu qui pour Montaigne corrige en premier lieu la présomption de l'homme, c'est la connaissance de soi-même. C'est ce qui nous évite le « ridicule », au sens de Molière, alors que le « moi » augustinien est un tragique criminel. On peut ajouter que l'inconvenance impertinente n'est pas la transgression d'une Loi supérieure, elle est d'abord un désaccord avec sa propre nature qui est puni au moins virtuellement non pas par un « châtiment » d'ordre légal, mais par une réaction sociale, humaine, liée à la « laideur » ou au ridicule d'une telle attitude. Convenance et impertinence ne sont pas des normes qui renvoient à l'ordre juridique de la loi, elles concernent la communauté civile des hommes. En effet, l'impertinence n'est pas d'abord la transgression d'une loi supérieure, divine, mais elle choque la raison humaine et déplaît aux autres hommes qui sont bons juges. Nous pensons précisément que chez Descartes c'est ce paradigme civil et non juridique de la normativité qui guide ici implicitement la pensée à la fois métaphysique et morale.

Notre hypothèse est donc que la philosophie de Descartes tend moins à briser le lien profond entre honnêteté et civilité qu'à le redéfinir sur une nouvelle base philosophique et rationnelle :

« je dirai ici quels sont les fruits que je me persuade qu'on peut tirer ici de mes Principes. Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées ; car bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, *à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple*, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces Principes on s'accoutumera *peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage* : en quoi ils auront un effet contraire à celui de la Philosophie commune ; *car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle Pédans, qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne feraient s'ils ne l'avaient jamais apprise*. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent, étant tres-claires et tres-certaines, ôteront tous sujets de dispute, *et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde : tout au contraire des controverses de l'eschole, qui, rendant insensiblement ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniastres, sont peut estre la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde* » (AT IX-2, 18) [n.i.].

Nous retrouvons dans cette présentation cartésienne des fruits de la « vraie philosophie » des éléments fondamentaux de la culture de l'honnête homme et de la tradition montaignienne : la critique de la curiosité à l'égard des prodiges qui « étonnent l'imagination ».

-l'idée que la connaissance de la vérité apporte une joie durable et solide, tout en reposant sur des voies « simples et faciles » proches de la « nature ».

-la distinction entre le pédantisme et la vraie sagesse, qui consiste à pouvoir bien juger des questions qui se présentent.

-L'opposition entre le mauvais usage de la science, qui rend « opiniâtre » et incivil, et la vraie philosophie qui dispose à la douceur et à la concorde, ce qui met bien entendu à distance toutes sortes de querelles théologiques et religieuses.

A. L'unité cartésienne de la science du point de vue de l'honnête homme

La science cartésienne est au départ une aptitude dynamique à résoudre des questions³⁵⁴, des difficultés qui se présentent (en quoi elle se distingue de la simple histoire mais aussi de la théorie décrivant un certain domaine d'objets), avec les moyens, les armes dont dispose naturellement l'esprit humain : « Le but des études doit être de diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui [*occurrunt*]» (AT X 359). On remarquera le caractère ouvert et événementiel du terme *occurrunt*. Le vrai savant n'est pas pour Descartes celui qui cultive simplement sa mémoire, accumule des connaissances historiques, mais celui qui acquiert une aptitude, une force vertueuse tournée vers l'épreuve des difficultés qui se « présentent » et résistent à l'esprit. Cette compréhension cartésienne de la science présente deux caractéristiques communes avec la normativité de l'honnêteté :

1. Le refus du savoir pédant, refus qui implique la formation dynamique du jugement face aux difficultés et aux questions qui se présentent. Le savant cartésien est par là même bien plus naturel et élégant que l'érudit ou le pédant traditionnel.

2. Le refus de la spécialisation technique de l'intellect et la volonté de réaliser l'unité de la rationalité humaine. Ce refus semble résonner avec le thème de « l'universalité » propre à l'honnête homme. La vertu épistémique de l'esprit doit pour Descartes être fondée dans ses « richesses naturelles », même si, bien entendu, le travail de l'effort et de l'analyse sera essentiel au bon gouvernement de ce même esprit. Descartes dans la *Règle I* récuse le modèle de l'apprentissage technique et spécialisé³⁵⁵ pour penser l'unité de la science :

« Ainsi, faisant une comparaison fautive entre les sciences, qui résident tout entières dans la connaissance qu'a l'esprit, et les arts, qui requièrent un certain exercice et une certaine

³⁵⁴Voir lettre à Hogelande du 8 février 1640 : « j'ai l'habitude de distinguer deux choses en mathématiques, *mathesi* : l'histoire et la science. J'entends par histoire tout ce qui a déjà été découvert et se trouve dans les livres. Mais, par science, j'entends l'habileté à résoudre des questions, et à découvrir par sa propre industrie tout ce que l'esprit humain, *humano ingenio*, peut trouver dans cette science » (AT III 722-723).

disposition du corps, [...] ils ont pensé qu'il faut les cultiver chacune à part, sans s'occuper de toutes les autres » (AT X, 359-360).

Descartes met ainsi à distance le paradigme technique et mécanique de la division du travail pour penser l'unité vivante de la sagesse humaine. Or, l'honnête homme se caractérise en partie par sa mise à distance de tout assujettissement fonctionnel et spécialisé de l'être humain. Nous avons également constaté que chez Descartes et Guez de Balzac la tendance à rechercher la douceur de la « méthode » et l'expérience de « l'objet aisé » était directement liée à l'idée d'une unité naturelle de la sagesse humaine qui met à distance le privilège accordé à la dignité métaphysique de l'objet. Dans la tradition platonicienne par exemple, les objets spécifiques de la connaissance et de l'intellect sont aussi ce qu'il y a de plus élevé et de noble d'un point de vue métaphysique.

Cette relation intime entre la culture de l'honnête homme et la conception cartésienne de la science est ainsi confirmée par la mise à distance d'un certain esprit de sérieux et de pesanteur (nous avons vu que Clauberg comparait la « facilité » des premières notions à la « légèreté » d'un corps telle que nous l'éprouvons par une sensation) dans la recherche de la vérité :

«Il faut donc s'exercer d'abord à ces choses plus faciles, mais le faire avec méthode, afin de s'accoutumer à parvenir toujours par des chemins faciles et connus, *et comme en se jouant [quasi ludentes], jusqu'à la vérité intime des choses* » (AT X 405) [n.i.].

Descartes se moque souvent des esprits qui ne s'occupent que de « choses sérieuses et élevées », comme en théologie ou en métaphysique, dédaignant ainsi les exercices méthodiques des mathématiques qui forment plus efficacement l'esprit. La science cartésienne comme habileté à résoudre des questions nous entraîne vers le terrain plus humble et ludique des « énigmes » et problèmes mathématiques:

«Il faut se garder de supposer plus de choses et de plus précises qu'il n'en a été donné : et cela principalement dans les énigmes et les autres problèmes artificiellement inventés pour embarrasser l'esprit, mais parfois aussi dans d'autres questions, quand, pour les résoudre, on semble supposer comme certain quelque chose dont aucune raison certaine mais seulement une opinion invétérée nous a convaincus » (AT X 345).

³⁵⁵ Voir sur ce point les réflexions de Bergson, « La Spécialité », dans *La Politesse et autres essais*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2008, p. 52 et suivantes : « Mais c'est qu'on demande au travail manuel d'être avant tout rapide, et il n'est rapide que s'il est machinal. [...] Il en est tout autrement dans le monde de l'intelligence ». Bergson se réfère d'ailleurs explicitement à Descartes dans ce texte : « Ce n'est pas ainsi que procédait Descartes, le plus grand de tous nos physiciens. Il jugea bon d'étudier toutes les sciences pour approfondir l'une d'elles ». Frédéric Worms commente ce passage en évoquant une « politesse de l'esprit ».

Le modèle du jeu se substitue ainsi à une téléologie pesante de la quête et de l'ascension. Soulignons l'importance philosophique de ce « *quasi ludentes* » car il montre à quel point Descartes partage avec Montaigne et Guez de Balzac notamment une nouvelle conception de la sagesse. Le jeu est un élément fondamental de la rationalité cartésienne, comme nous avons pu le constater en commentant la Fable du Monde et le rôle des « suppositions » dans la science et la métaphysique. Mais cette part de jeu ne signifie nullement que l'on renonce à saisir la « vérité intime des choses »³⁵⁶. La théorie traditionnelle de la contemplation rêve d'une forme de communion entre l'esprit et son objet alors que la science cartésienne est très consciente des médiations qu'elle utilise, comme par exemple les suppositions hypothétiques, les fictions, les modèles d'intelligibilité.

Descartes s'étonne également que les hommes n'étudient pas cette « Sagesse universelle » que suppose toute science :

« En vérité il me semble étonnant que presque tout le monde étudie avec le plus grand soin les mœurs des hommes, les propriétés des plantes, les mouvements des astres, les transformations des métaux et d'autres objets d'étude semblables, *tandis que presque personne ne songe au bon sens ou à cette Sagesse universelle*, alors que cependant toutes les autres choses doivent être appréciées moins pour elles-mêmes que parce qu'elles y ont quelque rapport » (AT X 360) [n.i.].

³⁵⁶ La science cartésienne est aussi un « décryptage » inventif des phénomènes doté d'une simple « certitude morale ». Rapportons-nous sur ce point à l'article 205 de la Quatrième partie des *Principes de la Philosophie* : « Et si quelqu'un pour deviner un chiffre écrit avec des lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, *il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé*, bien que... il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent, en donnant une autre signification à chaque lettre : car cela peut si difficilement arriver, principalement lorsque le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable. Or, si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, et de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de traité, encore même qu'on s'imaginerait que je les ai supposées par hasard et sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins *autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes* de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire *qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre*, lorsqu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre » (AT IX-2, 323-324) [n.i.]. Ce texte montre que la science cartésienne a une dimension hypothétique. La déduction des effets empiriques et des propriétés observables des choses naturelles à partir d'un « petit nombre de causes » qui elles-mêmes ne sont pas accessibles à l'expérience n'exclut pas la possibilité d'une autre forme de dérivation causale, et la comparaison avec le « décryptage » semble en effet nous arracher au paradigme d'une science qui amènerait l'esprit à coïncider avec l'essence métaphysique des choses, comme c'est le cas dans la conception platonicienne ou aristotélicienne de la science. Pourtant, cette lecture peut être nuancée. En effet, qui a jamais essayé de déchiffrer un code sans tenter par là même de « trouver le vrai chiffre » ? Citons le texte lui-même : « il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé », « autant de raison de juger qu'elles sont *les vraies causes* », « *qu'on a trouvé le sens d'un chiffre* ». Ces formulations nous semblent riches d'enseignement en vertu même de leur banalité : bien que la certitude ici d'avoir trouvé le chiffre soit seulement *morale*, l'objet intentionnel de cette croyance est bien le chiffre réel. Le contenu du jugement est ici : « avoir trouvé le chiffre » ou les « vraies causes des choses ». Cela signifie que le rapport à la vérité métaphysique, la vérité qui dépasse le simple jeu des hypothèses, des « suppositions », n'est ici nullement aboli même s'il ne permet pas de dégager une certitude absolue. La *modalité* de sa certitude (simplement morale ou hypothétique et non démonstrative ou mathématique) ne doit pas être confondue avec « l'objet » sur lequel cette même croyance porte et qui est transcendant par rapport à l'esprit. Dès lors qu'il y a jugement, il y a une relation intrinsèque de la pensée à l'extériorité des choses et à la vérité.

Cet oubli est d'ailleurs associé chez de nombreux savants à une forme de « hardiesse » discursive quelque peu « ridicule » :

« Or il n'est rien de plus utile ici que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend. C'est pourquoi nous réunissons maintenant ces problèmes en une seule question, et nous estimons que celle-ci doit être examinée la première de toutes d'après les règles précédemment énoncées ; c'est ce que doit faire une fois dans sa vie quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche renferme les vrais moyens de savoir et la méthode toute entière. Au contraire, rien ne me semble plus absurde que de *discuter hardiment* [*audacter disputare*] sur les mystères de la nature, sur l'influence des cieux sur notre terre, sur la prédiction de l'avenir et autres choses semblables, comme font beaucoup de gens, et de n'avoir cependant jamais cherché si la raison humaine est capable de découvrir ces choses » (AT X 397-398).

Malgré des différences théoriques importantes, ces textes rappellent une certaine sensibilité montaignienne liée à la question du pédantisme³⁵⁷. Pour ces deux auteurs, de nombreux hommes croient pouvoir discourir du monde entier sans se connaître eux-mêmes ou plutôt ici leur propre raison : il y a va d'une certaine « hardiesse » ridicule. Les faux savants se caractérisent pour Descartes par un excès de confiance proche de l'impertinence et de la présomption, un excès qui procède d'une méconnaissance d'eux-mêmes et des « richesses naturelles » de nos âmes, comme chez Montaigne et Charron :

«Et cependant il ne faut pas s'étonner si spontanément beaucoup d'esprits s'appliquent plutôt à d'autres études ou à la Philosophie : cela vient, en effet, de ce que chacun se donne plus hardiment [*confidentius*] la liberté d'affirmer des choses par divination dans une question obscure que dans une question évidente, et qu'il est plus facile de faire des conjectures sur une question quelconque que de parvenir à la vérité même sur une question, si facile qu'elle soit » (AT X 365-366).

³⁵⁷Nous nous rapporterons également sur ce point au commentaire d'Emmanuel Faye dans *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., p. 320 et suivantes : « Il n'en reste pas moins que c'est Bovelles qui a su effectuer, comme on espère l'avoir montré dans la seconde partie de ce livre, ce *retournement spéculatif* où, de miroir, l'intellect humain devient spectateur et même, finalement, source de lumière éclairant toute chose, de sorte qu'il aura réalisé, au plan de la pensée, cette « révolution copernicienne » que sa cosmologie n'annonce que sur un mode métaphorique. [...] À la lecture de ces textes de Charron et de Bovelles, il est maintenant possible d'avancer la thèse suivante : lorsqu'il exprime, dans la première des *Regulae*, son intuition de l'unité de la sagesse humaine comparée à la lumière du soleil éclairant toute chose, Descartes retrouve, et repense, avec une densité et une extension nouvelles, une intuition essentielle déjà formulée par Charron dans la Sagesse et annoncée par Bovelles lui-même dans le *Livre du sage*. L'intuition cartésienne est cependant la plus complète, car elle réunit l'idée, déjà énoncée par Bovelles, de la pensée humaine conçue comme la source et le principe de toute science, et l'idée, fortement exprimée par Charron, de l'unité et de l'identité à soi de la sagesse humaine que n'altère pas la diversité des objets qu'elle contemple ». On remarquera que cette interprétation peut partager avec la lecture de Jean-Luc Marion une inspiration kantienne dont témoigne l'idée de « révolution copernicienne ».

Ainsi, nous retrouvons dans les *Regulae* l'exigence d'une connaissance de soi-même et des « richesses naturelles » de son âme qui contraste avec une certaine présomption ridicule de l'esprit humain et une tendance à vouloir « faire le régent ou le syndic de ce monde ». En contexte cartésien, le mauvais savant est aussi un être raisonnablement « désagréable » et inconvenant qui ne respecte pas son « office » (il n'est pas simplement un esprit qui serait dans l'erreur, il est « ridicule »). D'autre part, ce questionnement relatif aux limites de la raison humaine est directement liée à la norme de convenance, car il faut que la recherche de la vérité soit en accord avec la nature de l'esprit humain, elle doit précisément lui « convenir ». Pour Descartes, comme pour Cicéron, dans un autre cadre, il ne sert à rien de rechercher la vérité « dans l'absolu », sans connaître la nature du sujet qui doit mener cette recherche. Ignorer cette condition revient à développer une forme de désordre inconvenant dans la conduite de l'entendement. Mais cette norme de « convenance » ne signifie pas que l'on renonce à la recherche de la vérité pour elle-même.

Il est vrai que l'idée d'une nécessaire « convenance » entre l'esprit humain et son objet est très classique, et se rencontre déjà chez Aristote et Thomas d'Aquin : il doit exister une proportion harmonieuse entre l'âme humaine et son objet. Ainsi, chez Thomas d'Aquin, les formes substantielles engagées dans la matière sont l'objet « propre » de l'âme humaine car cette dernière est également unie à un corps. Au niveau de la perception sensible, il doit régner aussi une proportion entre le sens et le sensible. Si cette proportion est brisée, cette perception est impossible et les organes des sens peuvent être détruits. Or, Jean-Luc Marion a montré que cette problématique n'était pas respectée par Descartes, notamment dans la Règle XII, car il substitue le paradigme mécanique d'un pur rapport de forces (nous retrouverons ce paradigme dans la théorie plus tardive du « chatouillement ») au modèle classique de la convenance harmonieuse entre le sens et le sensible³⁵⁸.

Toutefois, nous pouvons prendre en considération le fait que l'histoire de la notion de « convenance » manifeste des évolutions et ruptures significatives à l'aube de notre modernité, notamment chez Montaigne, qui la relie implicitement à la connaissance de soi-même et au dévoilement de nos « richesses naturelles ». Ce n'est plus l'idée d'un « ordre harmonieux » qui structure cette convenance nouvelle. Plus précisément, la convenance est à présent davantage centrée sur l'esprit humain. L'objet aisé qui est *obvium* pour nous et qui doit constituer le principe de la recherche de la vérité nous « convient » dans la mesure où il dépend des notions simples qui sont naturellement dans notre esprit et qui constituent nos « richesses naturelles ».

³⁵⁸Voir également sur ce point André Charrak, « Art et proportion chez Descartes », dans *Le cartésianisme et les arts*, Paris, 1999.

Cependant, on pourrait nous objecter que le monde de la science cartésienne est loin de constituer un monde « charmant et agréable », notamment par rapport au *cosmos* traditionnel qui fondait les normes centrales du *decorum*, ordre, harmonie et beauté. On peut se rapporter sur ce point aux analyses de Jean-Pierre Cavaillé relatives à l'anatomie scientifique en contexte cartésien. Considérer, se représenter le corps vivant *comme* une machine, comme un corps vu du dehors et semblable à un *cadavre*, disséqué par le regard anatomique³⁵⁹, peut sembler le comble d'une certaine « violence » scientifique qui d'ailleurs menace directement le thème traditionnel et humaniste de la dignité de l'homme. Comme le souligne Jean-Pierre Cavaillé, « l'anatomie » scientifique symbolise l'effondrement d'un monde qui était « ordre et beauté », d'un monde « animal » auquel l'homme était intimement uni, pour y substituer l'univers froid et morbide de la manipulation technique³⁶⁰. À l'unité vivante et amoureuse du *cosmos* ficinien se substituerait donc le corps mort et décomposé du « cadavre ». Le cadavre de l'anatomie, figure de l'immonde, tend à montrer à quel point le monde cartésien n'est plus celui du *cosmos* traditionnel, ennobli par l'éclat du *decorum* métaphysique. C'est le *cadavre* objet de dégoût qui remplace l'optique traditionnelle de la beauté et du *decorum*. L'idée d'une anatomie obscène du « cadavre » semble en effet rompre tout à fait avec un monde dominé par la « convenance ». Le terme « immonde » est à cet égard révélateur, il traduit le caractère repoussant, obscène d'une chose, et en même temps son étrangeté à l'égard d'une conception traditionnelle du monde comme *cosmos*.

Ainsi, le mécanisme cartésien dépendrait d'une décomposition de la convenance cosmique traditionnelle qui symbolise le triomphe de la « belle forme » sur le chaos indéterminé de la matière. Toutefois, il y a une forte différence entre le « cadavre » qui tend vers l'informe, le grouillement de l'indétermination, et l'objet mécanique de l'intelligence théorique. La « matière » cartésienne n'est

³⁵⁹Sur une exploration du rapport entre la philosophie de Descartes et le thème de l'anatomie, voir notamment l'ouverture saisissante de *La Fable du monde* de Jean-Pierre Cavaillé, p. 27-30 : « Une brève analyse de la leçon d'anatomie nous a amené à considérer cette déhiscence introduite par la mort entre la science et la morale, fêlure que nous avons retrouvée ensuite au centre de la pratique du collectionnisme. L'anatomie est ce démontage méticuleux du corps humain à l'état de cadavre. Or l'homme de la Renaissance se pensait comme microcosme, petit monde dont chaque élément était en correspondance avec la totalité organisée du macrocosme. L'homme-microcosme était le corps animé et participant comme tel à la grande âme du monde. [...] L'anatomie, dans le développement qu'elle connaît au XVI^e siècle, peut être interprétée d'abord comme une opération de démantèlement systématique et méthodique du microcosme, auquel elle tranche les liens vitaux qui le rattachaient au macrocosme et qu'elle découpe, démonte comme l'on démonte un artefact, une machine. [...] La leçon la plus importante de l'anatomie tient dans ce que l'étude du cadavre dément : l'existence de ce lien vital que l'on disait unir l'homme à l'univers et, à travers son corps même, au divin. [...] La pensée qui domine cette crise, qui double cette conscience désespérée de la mort d'un monde qui fut ordre et beauté et sur laquelle s'appuie cette manipulation technique des phénomènes, celle qui fait d'un amphithéâtre d'anatomie à la fois une « fabrique » et un *memento mori*, cette pensée est désignée sous le nom de scepticisme. Elle est, nous semble-t-il, la première forme du nihilisme moderne. [...] La mort baroque, en dernière instance, est le signe d'une défaillance ontologique, le signe de la faillite de l'ontologie aristotélicienne et de son alternative néoplatonicienne ».

³⁶⁰ Jean-Pierre Cavaillé écrit : « Le face à face avec le cadavre, *topos* du lyrisme baroque, équivalent poétique de la leçon d'anatomie, est d'abord ce terrible constat de la double faillite de l'ontologie et de la cosmologie. Le cadavre est la figure du défaut, de l'absence, de la disparition, figure de l'immonde : de la décomposition du monde » (Ibid., p. 33).

pas une matière « immonde » qui tendrait vers le défaut de forme, vers la décomposition. Il s'agit au contraire d'une matière qui s'offre toute entière à la formalisation de la rationalité géométrique. Nous avons déjà constaté que le monde des *Principes de la philosophie* n'est nullement un monde dépourvu de « beauté », puisque l'immensité et la structure du monde sont chez Descartes l'objet d'une réelle admiration intellectuellement fondée. D'autre part, lorsque Descartes compare le corps naturel à une « machine », sa description n'a nullement un caractère morbide mais bien au contraire rayonne d'une certaine « bonne humeur » et joie admirative de connaître :

«Ainsi que vous pouvez avoir vu, dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos Rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent. / *Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris, aux tuyaux des machines de ces fontaines (...)* Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes de ses sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des Étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence : car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains carreaux tellement disposés, que, par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des roseaux ; et s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune qui les menacera de son trident ; ou s'ils vont de quelqu'autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l'eau contre la face ; ou choses semblables, selon le caprice des Ingénieurs qui les ont faites » (AT XI, 130-131).

On trouvera difficilement dans l'atmosphère riante et ludique de ces jardins royaux la trace d'une cruauté mortifère, ou la volonté de livrer le regard de la pensée à un monde en « décomposition ». Au-delà de sa beauté littéraire, ce texte associe de manière singulière les artifices de la technique et les merveilles fantaisistes du théâtre, dans un cadre ludique et esthétique qui réjouit les hommes et suscite leur étonnement (on remarquera que cette machine ne sert tout bonnement à rien, elle célèbre la liberté de l'invention technique et de l'intelligence humaine qui en comprend les rouages). Notre propre corps nous est ainsi représenté sur un mode étrange et étonnant qui en favorise l'intelligibilité et met à distance nos représentations familières. En même temps, la comparaison rayonne de bonne humeur dans l'évocation de ces figures mythologiques actionnées par les caprices des Ingénieurs, dont la joyeuse liberté est ainsi mise en évidence par la diversité des mouvements évoqués. L'intelligibilité épistémique se redouble donc d'un certain bonheur à la fois esthétique et littéraire. Ainsi, on est loin des « machines » menaçantes qui peuplent l'univers contemporain de l'art. La « machine » apparaît ici comme un certain objet d'admiration esthétique et désintéressée qui redouble la joie intellectuelle de rencontrer une belle complexité structurelle.

Ainsi, le monde cartésien n'est pas un monde dépourvu de beauté et d'agrément, il préserve la liberté de notre intellect, alors que le « cadavre » baroque violente notre esprit comme nos sens (de même que l'idée d'une « matière » première dénuée de toute forme). C'est pourquoi nous pensons que la méthode et le réalisme cartésiens constituent une philosophie parfaitement appropriée à la figure de l'honnête homme, modèle de l'homme civil et civilisé. Tout d'abord, cette méthode se caractérise par un refus honnête de la présomption, d'un certain esprit de pesanteur et par la volonté de respecter l'unité de la « sagesse humaine », ce qui s'accorde avec le refus de toute spécialisation propre à l'honnête homme. De plus, le paradigme honnête de l'aisance, de la liberté et du jeu éclaire directement la singularité du réalisme cartésien. En effet, d'un certain côté, Descartes libère dans la recherche de la vérité un jeu de suppositions et de comparaisons qui mettent à distance un rapport contemplatif immédiat à la réalité absolue des choses. Cette mise à distance est confirmée par le modèle ludique du « décryptage » qui est évoqué dans l'article 205 de la Quatrième partie des *Principes de la Philosophie*. L'esprit humain apparaît donc plus libre dans son inventivité méthodique. D'un autre côté, Descartes préserve le rapport authentique de l'esprit à la réalité transcendante des choses, ce qui protège le sérieux de la recherche et le désir naturel de connaître la vérité. L'honnête homme est précisément cette figure du sujet qui va unir le sérieux de la norme (vérité, réalité, rationalité) à la liberté d'un certain jeu et d'une irréductible distance à l'égard de ces mêmes normes. La norme de « convenance » structure également cette recherche, ce qui implique que le souci de la vérité et celui de la « bonne nature » de l'esprit humain puissent être accordés. On notera enfin que la méthode cartésienne porte aussi l'empreinte d'un plaisir de connaître communicatif, plaisir qui correspond à l'épanouissement actif d'un bon naturel³⁶¹. Nous avons également constaté que le monde de la science cartésienne ne repose pas une matière obscène et repoussante, mais bien au contraire sur une réalité qui favorise ce libre plaisir de l'esprit humain. Nous comprenons dès lors mieux pourquoi la rationalité cartésienne n'est pas une rationalité qui doit être fondamentalement torturante et laborieuse pour l'homme.

De même que le monde matériel cartésien est agréable pour le libre exercice de notre intelligence, le sujet rationnel cartésien qui se dégage des *Regulae* emprunte certains traits à la figure idéale de « l'honnête homme », fidèle à la convenance de son bon naturel et à l'unité constante de son regard. Chez Pic de la Mirandole et Castiglione au contraire, l'idée d'un homme-Protée, dont l'âme est d'abord une « matière » indéterminée et susceptible de nombreuses métamorphoses, pouvait revêtir un caractère monstrueux et chaotique au regard de notre intelligence. L'homme est un perpétuel « prodige » et presque une forme de « monstre » (au sens

³⁶¹ Voir également *Discours de la méthode*, AT VI, 27 : « J'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette Méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux, ni de plus innocents, en cette vie ».

positif du terme) pour Pic de la Mirandole ; ce n'est pas le cas chez Descartes, même si celui-ci accorde à la liberté de la volonté un statut fondamental dans la compréhension de notre essence (la liberté de la volonté n'est pas la liberté mirandolienne de ne pas avoir de « forme » prédéterminée et de pouvoir changer de « forme » comme Protée).

La relation qui nous semble intime entre la figure de l'honnête homme et la méthode cartésienne nous semble également confirmée par la volonté propre à Descartes de ne pas séparer « vraie philosophie », culture de l'âme et vie civile. La science n'est pas pour Descartes une accumulation de connaissances, mais une culture du *discernement* vertueux qui nous permet notamment de distinguer en philosophie les « démonstrations » des « arguments probables », mais aussi à propos de toute question de distinguer ce qui est le plus *absolu* et le plus *simple* dans l'ordre de la connaissance :

« Pour l'esprit, c'est une autre affaire : seule la *Science mathématique* peut le cultiver et on ne saurait la tirer des livres, mais seulement de la pratique même et de l'exercice. [...] Ainsi quelque application à la mathématique est requise pour découvrir du nouveau, tant en mathématique qu'en philosophie. [...] La mathématique en effet « accoutume à se repaître de vérités (à reconnaître la vérité) » parce qu'on y rencontre une rectitude de raisonnements qu'on ne trouverait nulle part ailleurs. Accoutumez donc une bonne fois votre esprit aux raisonnements mathématiques, et il sera de surcroît apte à poursuivre à la trace les autres vérités, *car l'acte de raisonner est partout un et identique à lui-même*. [...] D'autre part, la mathématique accoutume aussi l'esprit à *discerner* entre les manières de raisonner lesquelles sont vraies et démonstratives et lesquelles probables et fausses. [...] Les philosophes qui n'auraient pas fait cette expérience sont à jamais incapables de discerner, en matière de philosophie et de physique, les démonstrations des arguments probables, c'est pourquoi ils se battent presque toujours à coup de probabilités, persuadés qu'ils demeurent que des démonstrations ne sauraient être à leur place dans les sciences du réel » (AT V 177-178)³⁶²[n.i.].

Ce texte éclaire la première Règle : « l'unité de l'acte de raisonner » qui reste « un et identique à lui-même » renvoie ici à une formation et culture de l'esprit humain. De plus, Descartes conçoit ici l'amour de la vérité d'une manière très classique. Il y a donc une dimension éducative de la vraie philosophie et de la Mathématique pour Descartes. Johannes Clauberg explicitera cette dimension éducative des mathématiques en reprenant une idée cartésienne :

«Qu'il y ait des joutes intellectuelles modestes, et seulement entre ceux qui, bien *cultivés* auparavant par une connaissance moyenne des choses, ont pris *le goût d'une démonstration solide* et la diffusent aussitôt après, en référant tous leurs dits à la vérité et non à l'ostentation et la gloire. De tels combattants agissent de toutes les manières pour être aimables dans les

³⁶²Traduction par Jean-Marie Beyssade, *L'Entretien avec Burman*, op.cit., p. 140-144.

entretiens, calmes dans l'écoute, empressés dans l'enseignement, placides dans la réfutation, souples dans le retrait. Dans leur jeunesse ils dépensent plus de temps et de peine dans les démonstrations mathématiques, *qui disposent grandement leur esprit à la douceur et à la concorde, que dans les escamourches dialectiques* ; [...] A tous les amoureux du vrai, qu'on recommande encore et encore de préférer fréquenter les salles de mathématiques et, dans les autres sciences, qu'ils s'habituent, *en démontrant et en méditant*, attentifs à leur sujet d'étude, dans le silence et le calme, à percevoir d'abord, à juger ensuite, à confier à la mémoire enfin toutes choses, plutôt que de se jeter et de s'exciter par la dispute dans un arène de gladiateurs»³⁶³.

Dans la Règle II, Descartes évoque les « machines de guerre des syllogismes probables » [*aptissima bellis, probalium syllogismorum tormenta*]. Nul commentateur contemporain de Descartes ne saurait plus explicitement dévoiler la dimension civilisatrice de la rationalité cartésienne. L'idée de ce « goût pour la démonstration solide » (le terme de *goût* montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une connaissance abstraite, mais aussi d'une forme particulière de sensibilité et de seconde nature : le manque de démonstration offusque, choque cet homme de *goût*), mais aussi la mise à distance de la *disputatio* querelleuse³⁶⁴, et le rôle de la méditation confirment l'unité profonde entre certaines vertus civiles et certaines vertus épistémiques de l'homme en contexte cartésien. On a le sentiment que le rôle civilisateur que les humanistes accordaient aux Muses ou aux Lettres est à présent en partie assumé par les mathématiques et par la vraie philosophie (nous aurons l'occasion de nuancer ce point quand nous étudierons *l'Épître à Voetius* car nous verrons que Descartes repense également la valeur de la culture par les Lettres). Ce texte de Clauberg montre également que la liberté mise en œuvre par la patience du méditer cartésien (la discipline de l'attention, de la perception claire et distincte, qui évite la précipitation du jugement) n'est pas un renfermement sur soi-même, mais un moyen de perfectionner la « civilité de l'entendement », pour reprendre l'idée de Gracian. L'opposition entre l'amour de la vérité et « l'ostentation » et la « gloire » exclut une collusion entre la méthode cartésienne et *l'amor sui*. Entendons-nous bien : cette *civilité de l'entendement* ne consiste pas à promouvoir d'une manière vague et obsessionnelle le dialogue ou la délibération comme on l'entend parfois aujourd'hui. Il s'agit de dévoiler l'humanité profonde de la méthode cartésienne pour bien conduire son entendement et le rapport entre cette méthode et une forme de douceur intérieure qui civilise la vie de l'esprit elle-même, et non simplement les manières

³⁶³Clauberg. op.cit., II, 16, p. 175.

³⁶⁴Sur cette critique cartésienne de la *disputatio*, voir Laurence Renault, op. cit., 2000, p. 13-14 : «Selon Descartes, toute philosophie s'exprimant suivant la structure de la *disputatio* est incertaine. La *disputatio* manifeste le caractère simplement vraisemblable de la pensée qui s'y prête [...] La *disputatio* ne concerne donc pas simplement la présentation de la pensée, elle en indique aussi la valeur. Elle s'explique moins par un choix de méthode ou de tactique d'exposition que par l'absence de certitude des opinions qu'elle met en présence ».

extérieures. Il y a dans cette passion de la querelle, de la gloire et de l'ostentation pour Clauberg et Descartes un oubli de cette intériorité et de cette liberté qui définit l'homme, un oubli qui l'animalise et le rend malade.

On soulignera d'ailleurs que pour Clauberg comme pour Descartes il y a un bon *usage de la dispute* quand il est accompagné précisément de mesure et de politesse :

« 1/ Les études de méditation privée sont souvent longues et trop languissantes si elles ne sont pas excitées par le mouvement vif de la dispute, et si, se refroidissant quasiment déjà, elles ne s'échauffent de nouveau [on retrouve ici l'utilité dynamique de la dispute chère à Stefano Guazzo]. 2/ Beaucoup fuient la lumière et n'osent se produire en public pour livrer des échantillons de leur progrès ; ils sont donc revivifiés par le fait de disputer et s'habituent à être mis en pleine lumière, ils se débarrassent d'une *pudeur rustique* et gagnent la *parrhésie* [on soulignera ce lien crucial entre le bon usage de la dispute et la *parrésia* que nous avons déjà étudiée chez Castiglione et Plutarque]. [...] Un usage *immodéré* de la dispute produit des inconvénients beaucoup plus graves que les avantages recensés plus haut : il rend l'homme audacieux *sans pudeur, orgueilleux avec superbe, bavard jusqu'à l'ennui*, [...] de sorte que, quoiqu'on dise comme vrai ou comme faux, qu'on affirme ou qu'on nie, il le tire en sens contraire. Et comme, généralement, concourent à ce combat des affects d'arrogance, d'émulation, de honte, et la crainte de succomber, il ne peut se faire que même l'âme la plus tranquille ne soit pas du tout troublée et que *la lumière de la raison ne soit obscurcie* »³⁶⁵[n.i.].

Il s'agit donc bien aussi d'arracher le philosophe à la barbarie de la guerre et de l'affrontement (« Une fois cette porte ouverte, la chose en est venue aux querelles entre frères, depuis des paroles *un peu dures jusqu'aux invectives et aux malédictions* [...] enfin aux *guerres entre les nations* », *ibid.*, p. 174) sans nier qu'il y ait un *bon usage* de la dispute qui se rapporte implicitement à l'échange cartésien des Réponses et des Objections :

« Toi-même, si tu t'es trompé dans la démonstration, une fois confondu par la raison, tu corriges tes faux pas, et si tu as postulé une doctrine susceptible de fausseté, tu la soumets à un examen public, pour la libérer de la suspicion, satisfaisant par la réponse aux hésitants et aux opposants ; si toi, tu te demandes quelle partie des contradictoires est la plus proche de la vérité, tu l'apprends par la confrontation de tes arguments avec les objections d'autrui et ton esprit inclinera à embrasser ceci plutôt que cela. Ainsi, en s'opposant à soi et en se répondant, on perçoit le fruit de la dispute » (*Ibid.*, p. 173).

Ainsi, la guerre de la *disputatio* non mesurée corrompt la raison et entrave la recherche de la vérité : l'esprit a besoin de la paix, de la douceur, du silence et du libre loisir pour bien percevoir les notions

³⁶⁵*Ibid.*, p. 173-174.

claires et distinctes qui sont en lui-même. Mais Descartes n'exclut pas non plus, comme en témoigne *La Recherche de la vérité*, les « conversations honnêtes entre amis ». L'amour de la vérité et de la démonstration doit arracher l'homme à cet état de guerre à la fois physique et intellectuel qui procède d'une complaisance de l'homme dans l'incertitude et la simple vraisemblance. La réalité que veulent mettre à distance Clauberg et Descartes n'est nullement la communauté humaine en tant que telle ou la vie sociale d'une manière indifférenciée, mais l'état de guerre qui divise inutilement l'humanité et nourrit les passions les plus barbares. L'allusion de Clauberg à l'affrontement fratricide entre Abel et Caïn est à cet égard emblématique : autant la « vraie philosophie » tend à rapprocher les hommes, notamment en s'appuyant sur des suppositions que tout un chacun peut imaginer distinctement, autant la philosophie qui erre dans le simple vraisemblable et l'absence de démonstration tend à nourrir les « dissensions » et les « guerres » ainsi que les rapports de pouvoir. L'unité pacifique de la communauté humaine est donc un horizon civil fondamental de la vraie philosophie pour Clauberg et Descartes. Citons sur ce point Descartes lui-même : « Il faut laisser cela à expliquer aux théologiens : il suffit au philosophe de considérer l'homme tel qu'il est à présent dans sa condition naturelle, et, pour ma part, j'ai écrit ma philosophie de manière qu'elle puisse être reçue partout, et jusque chez les Turcs, *sans scandaliser personne* » (*Entretien avec Burman*, AT V 159, J-M Beyssade, p. 68). Soulignons ce souci du philosophe pour une civilité universelle : « sans scandaliser personne », civilité qui s'oppose notamment à toute dissension religieuse. En ce sens, la philosophie de Descartes participe comme celle de Montaigne d'une mutation profonde du champ de la civilité, qui se caractérise à la fois par le primat accordé à la question de la paix (alors que dans la civilité traditionnelle du gentilhomme, l'expression du courage guerrier est une composante fondamentale), et par une mise à distance du religieux. Cette mutation est liée bien entendu, concrètement, au développement effroyable des guerres de religion, développement qui influencera également la conception hobbesienne du politique. Il convient toutefois de remarquer que cette lutte de la vraie philosophie contre la guerre concerne l'intimité même de la philosophie, et pas seulement ses conditions extrinsèques, comme nous avons pu le constater en étudiant la *Correspondance avec Regius* ou la *Fable du Monde*. Il y a clairement pour Clauberg une corrélation entre les vertus civiles et les vertus épistémiques : d'un côté, la paix est une condition favorable pour le bon usage de la raison, et de l'autre, un « goût solide pour la démonstration » favorise l'honnêteté et la douceur. La « tranquillité de l'âme » est une valeur fondamentale pour Descartes et pour Clauberg (du point de vue de la morale mais aussi de la connaissance), et cette « tranquillité » exige aussi bien l'absence de guerre du point de vue intersubjectif que dans le rapport à soi-même, ce qui ne peut manquer de mettre à distance une certaine atmosphère religieuse.

B. La notion de facilité dans la théorie cartésienne de la méthode et de la connaissance

La notion de « facilité » est omniprésente dans *Les Regulae* et dans le *Traité du monde* sans être l'objet d'une quelconque définition :

-« Quoique les doctes s'imaginent peut-être que ces connaissances [certaines et évidentes] sont fort rares, parce que, suivant un travers commun à tous les hommes, ils ont négligé d'y réfléchir *comme étant trop faciles et à la portée de tout le monde* [ut nimis faciles et unicuique obvias]» (Règle II, AT X 362-363).

-« Par *intuition*, j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination mensongère, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte [tam facilem distinctumque] qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons » (Règle III, AT X 368).

-« Or, par méthode j'entends *des règles certaines et faciles* [certas et faciles], grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, *sans se fatiguer en efforts inutiles* mais en accroissant progressivement leur science, à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre » (Règle IV, AT X 371-372).

-« Dans tout ce *Traité* nous efforcerons de rechercher avec tant de soin et de rendre si faciles [tam faciles exhibere] toutes les voies qui s'offrent aux hommes pour connaître la vérité, que quiconque aura parfaitement appris cette méthode, quelle que soit par ailleurs la médiocrité de son esprit, verra cependant qu'il n'en est aucune qui lui soit plus interdite qu'aux autres, et qu'il n'ignore plus rien par manque d'intelligence ou de méthode » (Règle VIII, AT X 399-400).

-« Mais c'est un défaut commun aux mortels que de regarder les choses difficiles comme les plus belles ; et la plupart des hommes croient ne rien savoir quand ils trouvent à quelque chose une cause tout à fait claire et simple, tandis qu'ils admirent les théories sublimes et profondes des Philosophes, quoique le plus souvent elles reposent sur des fondements que personne n'a jamais suffisamment examinés : quels insensés, en vérité, de préférer les ténèbres à la lumière ! Or il faut noter que ceux qui savent véritablement reconnaissent la vérité *avec une égale facilité* [aequa facilitate] , qu'ils l'aient tirée d'un sujet simple ou d'un sujet obscur : *c'est en effet par un acte semblable, un et distinct* qu'ils comprennent chaque vérité, une fois qu'ils y sont parvenus ; toute la différence est dans le chemin, qui certainement doit être plus long, s'il conduit à une vérité plus éloignée des principes premiers et absolus » (Règle IX, AT X 401) [n.i.].

L'intuition est définie comme une conception « facile et distincte » de l'esprit, la méthode elle-même doit comprendre des règles « certaines et faciles », les entendements bien gouvernés découvrent toutes sortes de vérités avec une « égale facilité », et Descartes affirme à plusieurs reprises que les suppositions fondatrices de sa théorie scientifique de la matière sont « très faciles à concevoir et à imaginer », contrairement par exemple à la définition aristotélicienne de la matière première et du mouvement. Cette omniprésence de la notion de « facilité » dans la théorie cartésienne de la méthode et de la connaissance appelle une réflexion approfondie, d'autant plus que cette idée ne paraît pas au premier abord tout à fait claire et distincte.

Quelques références déjà étudiées peuvent sembler pertinentes pour comprendre le statut cartésien de la « facilité » méthodique et la distinguer de la mauvaise facilité qui est lié par exemple à la simple précipitation ou au relâchement de l'attention :

1. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Marsile Ficin attribue, comme nous l'avons étudié, une souveraine et heureuse facilité à l'action de Dieu mais aussi plus généralement à ce qu'il nomme « action par l'être seul », selon une puissance qui est inscrite dans l'être même de la chose, indépendamment de tout labeur et de toute contrainte extérieure. Marsile Ficin illustre la facilité de « l'action par l'être » par l'exemple du Soleil qui éclaire par un « acte unique » les êtres, alors que Descartes de son côté non seulement compare la « Sagesse humaine » à un soleil dans la Règle une, mais dans la Règle IX il explicite l'idée d'une « égale facilité » dans la connaissance de la vérité par la notion d'un « acte semblable, un et distinct ». Descartes qualifie plusieurs fois la facilité « d'égale », ce qui rejoint l'association que fait par exemple Charron dans *De la Sagesse* entre le « aisément », le « également » et « l'uniformément » : « il est bien plus noble, plus excellent et divin *d'agir par nature que par art, aisément, également, et uniformément* »³⁶⁶ [n.i.]. Marsile Ficin associe la facilité de l'action du soleil à un enveloppement du multiple par l'un : « un acte *unique* », « met en branle *d'un simple signe* », « centre très *simple* des choses ». Chez Descartes c'est l'acte humain de raisonner qui est partout « un et identique à lui-même ». La facilité qualifie le rayonnement du principe qui a le statut de la simplicité. Il s'agira aussi pour Descartes d'embrasser d'un « seul coup d'œil » la chaîne des idées qui mène à la connaissance de la vérité sur telle ou telle question. Dans un autre texte, étant donné que Dieu n'est pas une simple puissance naturelle comme le soleil mais une intelligence infinie, consciente d'elle-même, Ficin associe clairement la thématique de la « facilité » à un privilège de l'intuition sur le « raisonnement » discursif qui est proprement humain et profondément laborieux. D'autre part, pour Ficin, la facilité de l'action divine est liée à l'intimité du lien qui l'unit au monde. L'action de Dieu ne travaille pas le monde comme une matière étrangère et extrinsèque. Nous retrouvons dans une certaine mesure cette

³⁶⁶Pierre Charron, *De la Sagesse*, Paris, Fayard, 1986, p. 432.

intimité chez Descartes entre l'esprit humain et l'objet mathématique. Nous comprenons dès lors mieux pourquoi Descartes caractérise l'intuition dans la Règle III en termes de « facilité ». Descartes la qualifie de « facile et distincte », non de « claire et distincte ». L'intuition en effet est une opération parfaitement naturelle de l'âme humaine, une opération qu'elle ne peut pas faire d'une manière incorrecte, et qu'elle accomplit d'elle-même, en vertu de son seul « être », indépendamment de toute médiation discursive. Certes, l'intuition suppose un esprit attentif, donc un effort d'attention, mais la « facilité » du naturel associe à cette attention une certaine spontanéité de l'esprit.

2. Une autre référence peut éclairer la thématique cartésienne de la facilité, à savoir la conception de la vertu et de la sagesse que dessine Montaigne dans les *Essais* contre selon lui une certaine tradition scolastique. Comme nous l'avons vu, Montaigne récuse une moralité ascétique fondée sur l'épreuve de la contrainte et de la pure « difficulté ». Il y oppose une conception de la vertu « joyeuse », « voluptueuse » et « gracieuse », qui fait appel à la valeur de la « facilité », la vraie facilité du bon naturel et non celle du « laisser-aller ». Montaigne condamne une conception ascétique et trompeuse de la vertu, qui lui attache par définition une dimension de contrainte, de « violence », et de souffrance antinaturelle. Je pense que cette sensibilité montaignienne a directement influencé des auteurs comme Descartes en ce qui concerne la conception de la méthode et de la recherche de la vérité, d'où l'importance du thème de la « facilité » ici. Pour des auteurs comme Montaigne et Descartes, il est essentiel que la vertu dans le champ de la morale mais aussi de la connaissance ne soit pas conçue comme une « punition » ou comme le simple fruit d'un « labeur ». Et sortir de ce régime ascétique implique également une plus grande ouverture du philosophe à la communauté des autres hommes. Ainsi, dans le *Traité du monde*, comme nous l'avons vu, Descartes associe un geste de courtoisie à la thématique de la « facilité » de ses suppositions théoriques. Cette courtoisie du philosophe à l'égard des autres hommes traduit l'empreinte de la sagesse montaignienne qui se veut « gaie et sociale », et non à l'écart, parmi les ronces, sur un « inaccessible rocher ». C'est pourquoi la notion de « facilité » est intrinsèquement liée à celle de « civilité ».

Cependant, il est important de distinguer la bonne facilité, qui est méthodique, et la mauvaise facilité qui serait simplement un relâchement de l'attention et une absence d'effort. L'étude de la relation entre intuition et déduction nous permettra de bien saisir cette distinction. Nous retrouvons dans cette idée cartésienne d'intuition une marque de la facilité ficinienne, à savoir l'enveloppement de la multiplicité dans le présent et l'unité d'un même acte. Même si en effet Descartes distingue dans la *Règle III* l'intuition et la déduction, le but de la méthode est de rendre possible l'intuition unique de la chaîne des idées qui mène à la connaissance de la vérité :

-« Mais si nous la considérons une fois accomplie, comme dans ce que nous avons dit à la règle sept, elle ne désigne plus aucun mouvement, mais le terme d'un mouvement ; et c'est pourquoi

nous ajoutons qu'elle est vue par intuition, quand elle est simple et claire, mais non quand elle est multiple et obscure [...] celle-ci explique de quelle manière ces deux opérations s'aident et se complètent mutuellement, au point de paraître se confondre en une seule, par un certain mouvement de la pensée, *qui voit chaque chose en même temps par une intuition attentive et qui passe aux autres* [...] c'est pourquoi il m'est nécessaire de les parcourir à nouveau par la pensée, jusqu'à ce que j'aie passé du premier au dernier assez rapidement *pour paraître voir tout en même temps* par intuition, sans laisser aucun rôle à la mémoire» (Règle XI, AT 408) [n.i.].

L'intitulé de la Règle XI évoque « un mouvement de pensée continu et ininterrompu » qui augmente l'étendue de la puissance de notre esprit. On notera toutefois la nuance de cette expression dans le texte VII : « *pour paraître voir tout en même temps* ». La facilité ici présuppose le patient travail de l'attention qui analyse et décompose la question en parcelles distinctes. La « facilité » est ici le fruit de la méthode, et non plus seulement le produit d'une bonne nature, comme dans le cas de l'intuition. C'est pourquoi il faut distinguer cette simultanéité intuitive de la confusion propre à la pensée qui veut embrasser immédiatement trop d'objets à la fois :

« En vérité, la manière dont il faut user de l'intuition nous est connue par une comparaison avec la vue. Car celui qui veut regarder d'un seul coup d'œil beaucoup d'objets à la fois, n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui a coutume de s'appliquer par un seul acte de pensée à beaucoup de choses en même temps, a l'esprit confus » (Règle IX, AT X 401).

Pour éviter la confusion, et parce que l'esprit humain a une vue limitée, il doit tout d'abord se livrer au travail de la distinction, de l'analyse, et de la précision. Descartes évite ainsi le divorce traditionnel entre une intuition immédiate, aisée, naturelle des principes et une rationalité discursive laborieuse qui marque la faiblesse de l'esprit humain. L'intuition se diffuse dans le raisonnement lui-même et constitue son achèvement.

Il faut à présent étudier une dimension essentielle de la facilité cartésienne qui est la relation interne entre cette notion et les mathématiques. La Règle IV évoque cette « facilité suprême » que l'on doit trouver dans la vraie Mathématique. Il convient d'ailleurs de remarquer que jamais la *facilité* ne prendra autant d'importance dans l'œuvre de Descartes après les *Regulae*. Que la pratique des mathématiques soit liée à une certaine notion de « facilité » pour divers auteurs de cette époque, c'est ce que confirmera par exemple Leibniz :

-« Sans doute la raison n'est-elle pas mystérieuse, qui explique qu'à ce jour seules les disciplines mathématiques aient été parées-jusqu'à exciter l'étonnement et la jalousie-non seulement de la certitude mais aussi d'une abondance de vérités éminentes. Car le fait ne peut être attribué au génie des mathématiciens : qu'ils ne l'emportent en rien sur les autres hommes, la chose même

l'enseigne, chaque fois qu'ils s'aventurent hors de leurs orbites ; mais on doit l'attribuer à la nature de l'objet, où la vérité peut être exposée sous les yeux sans grand labeur, sans expérience dispendieuse, en sorte qu'il ne subsiste aucun doute, et où, d'elle-même se découvre une certaine suite, et pour ainsi dire le fil de la pensée»³⁶⁷ [n.i.]

Ce texte de Leibniz (*Éléments de la Raison*) nous semble d'un grand usage pour comprendre la conception cartésienne de la facilité méthodique et mathématique. Il est tout à fait remarquable que la facilité des mathématiques soit pour Leibniz liée au rôle d'une « expérience » qui met sous les yeux la vérité et le fil de la pensée :

-« Or il n'est rien qui soit meilleur marché ni d'un usage plus facile que précisément les nombres, rien qui soit davantage au pouvoir de l'intelligence humaine [...] et ainsi toute vérité mathématique pure peut être, au moyen des nombres, transposée de la raison en une expérience qui tombe sous les yeux. Or cet avantage d'un examen continu par expériences, et ce fil sensible dans le labyrinthe de la pensée, tel qu'il peut être perçu par les yeux et comme touché de la main (avantages auxquels sont redevables à mon sens les progrès des mathématiques), a manqué jusqu'ici dans les autres domaines de la raison humaine »³⁶⁸.

Descartes écrit déjà dans la Règle XII : « rien ne tombe plus facilement sous le sens que la figure, car on la touche et on la voit » [n.i.]. L'évidence des mathématiques est donc ici indissociable du rôle de l'imagination distincte et de l'expérience qui rend sensible la rationalité elle-même. C'est pourquoi Leibniz de son côté ajoute que « si l'usage de la *mathesis* réussit à merveille dans les domaines qui peuvent tomber sous les yeux, dans ceux qui par soi ne sont pas soumis à l'imagination on a jusqu'à présent travaillé avec un moindre succès » (Ibid., p. 151). La facilité des mathématiques est donc liée à une union entre la raison et l'expérience, entre l'intelligible et le sensible. On notera également que cette facilité méthodique est liée à la satisfaction d'un « contact » intime entre la pensée et son objet, « contact » qui contraste avec l'inaccessibilité de certaines entités scolastiques. Insistons également sur une remarque de Leibniz dans le texte IX : « où d'elle-même, se découvre une certaine suite, et pour ainsi dire le fil de la pensée » [n.i.]. Soulignons le sentiment que la suite des pensées se « découvre d'elle-même », comme si l'esprit était ici observateur et non acteur: ce naturel s'oppose à toute rationalité qui apparaîtrait « artificielle » et « forcée ». Cette spontanéité du mouvement de la pensée rappelle une réflexion de Castiglione : « de manière qu'il semble que la main, sans être guidée par aucune étude ou par aucun art, aille d'elle-même à son but suivant l'intention du peintre » [n.i.]. Ainsi, il y a une certaine liaison philosophique

³⁶⁷ Texte cité par David Rabouin, *Mathesis universalis, l'idée de mathématique universelle d'Aristote à Descartes*, Paris, P.U.F., 2009, p. 353. Leibniz, *Remarques générales sur l'analyse des notions et des vérités, Vingt-quatre thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, PUF, 1998, p. 143-144.

³⁶⁸ Leibniz, Ibid., p. 144-145.

entre la grâce civile de l'honnête homme et le plaisir plus intérieur qu'éprouve l'esprit en observant et en laissant être le déploiement de la pensée rationnelle. C'est aussi en raison de cette spontanéité mathématique du « fil de la pensée » que Descartes proscrie les « règles par lesquelles les dialecticiens prétendent *gouverner* la raison humaine » (Règle X, AT X 405-406).

Mais si la facilité mathématique est liée à l'alliance entre la raison et l'expérience, il ne faut pas non plus oublier que dans la *Règle III* la « facilité » de l'intuition renvoie à une conception de « l'esprit pur ». Nous pouvons dès lors suggérer que la « facilité » de la connaissance intellectuelle est liée en partie à la libre spontanéité de l'esprit humain. C'est pourquoi par exemple les « passions » qui expriment l'action du corps sur l'âme peuvent entraver cette facilité³⁶⁹.

Cependant, la notion cartésienne de facilité est également liée à l'observation de *l'ordre* des connaissances :

« ces longues chaînes de raisons, *toutes simples et faciles*, dont les Géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus *difficiles* démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours *l'ordre* qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre » (*Discours de la méthode*, AT VI 19).

La « facilité » des chaînes de raisons constitue les « plus difficiles démonstrations » des géomètres. Ce qui est plus « facile » à concevoir permet de connaître ce qui est plus complexe et plus difficile. On peut se demander quel critère nous permettra de déterminer quelles sont ces « choses plus faciles » par lesquelles l'entendement devra commencer sa recherche pour ensuite parvenir à la connaissance des choses plus difficiles. Clauberg répondra à cette question en se référant à la simple expérience sensible de la « lourdeur » et de la « légèreté ». Il y a également la différence entre le simple et le composé, le proche et le lointain. Nous rencontrons par exemple la notion de « simplicité » à propos du mouvement rectiligne dans le *Traité du monde* :

« de tous les mouvements, il n'y a *que le droit qui soit entièrement simple*, et dont toute la nature soit comprise en un instant. Car, *pour le concevoir*, il suffit de penser qu'un corps est en action pour se mouvoir vers un certain côté, ce qui se trouve en chacun des instants qui peuvent être déterminés pendant le temps qu'il se meut » (AT XI, 45) [n.i.].

La simplicité et facilité de la notion signifie ici qu'un seul acte de l'esprit est requis pour la concevoir, alors que par exemple pour Descartes, la notion de mouvement circulaire est plus

³⁶⁹ Nous reviendrons sur cette question quand nous aborderons la pensée morale de Descartes.

complexe, tandis que les idées de superficie ou de ligne présupposent la notion du mouvement géométrique qui permettra de les connaître³⁷⁰. Nous savons que c'est un précepte fondamental de la méthode cartésienne de procéder du plus simple au plus complexe. La notion de « simplicité » est d'abord gnoséologique et relative à l'acte du concevoir. Le « plus simple » est le plus « facile à concevoir », ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance, et non dans l'ordre de l'être, comme par exemple la substance chez Aristote. Ainsi, les géomètres ont pour Descartes expliqué la ligne par le mouvement d'un point et la superficie par celui d'une ligne. Le mouvement droit est le plus « simple » car sa nature est « comprise » en un instant. Pour concevoir le mouvement circulaire, il faut au moins « considérer » deux de ses instants (AT XI, 45): la complexité est relative au regard de l'esprit et au déroulement de ses opérations. À cette dimension gnoséologique de la simplicité s'associe une considération métaphysique : Dieu pour Descartes est « l'auteur de tous les mouvements en tant qu'ils sont et en tant qu'ils sont droits » (ce que nous connaissons en physique comme la loi d'inertie du mouvement établit qu'un corps en mouvement tend de lui-même à persévérer dans un mouvement rectiligne)³⁷¹. Cela signifie métaphysiquement qu'il y a une sorte de convergence entre la simplicité conceptuelle du mouvement rectiligne (dont toute la nature est comprise en un instant) et l'action divine de la création continuée. Le primat du mouvement rectiligne (qui montre le caractère second et forcé du mouvement circulaire qui était bien entendu privilégié dans la tradition aristotélicienne) est en fait à la fois conceptuel et métaphysique.

Mais il n'y a pas que cette différence entre le simple et le complexe. Il y a aussi dans les *Regulae* un questionnement relatif à la dimension de l'objectivité par rapport à nous, dimension soulignée par la distinction entre le proche et le lointain, mais aussi la différence entre les « choses grandes et obscures », et les « choses faciles et à notre portée » (dans les *Regulae*, Descartes utilise souvent, comme nous l'avons vu, le terme *obvium* pour qualifier les « choses faciles à concevoir »: ce qui se présente de soi-même, ce qui est à notre portée dans une certaine proximité).

Si Descartes insiste autant sur ces principes méthodiques, c'est aussi sans doute pour la raison qu'il considère que d'autres philosophes n'ont pas respecté ces principes. Pour illustrer ce fait, nous pouvons nous rapporter à la réflexion de Marsile Ficin :

³⁷⁰ Le fait que pour Descartes l'idée géométrique de mouvement local soit d'un point de vue épistémologique première par rapport à l'idée de figure ne va nullement de soi, comme l'a souligné Frédéric de Buzon. Par exemple, chez Beeckman, l'idée de « figure » est première par rapport à celle de mouvement. Voir Frédéric de Buzon, *La science cartésienne et son objet, Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion, 2013.

³⁷¹ Voir AT XI 45-46 : « Comme, par exemple, si une pierre se meut dans une fronde, suivant le cercle marqué AB, et que vous la considériez précisément telle qu'elle est à l'instant qu'elle arrive au point A, vous trouvez bien qu'elle est en action pour se mouvoir, car elle ne s'y arrête pas, et pour se mouvoir vers un certain côté, à savoir vers C, car c'est vers là que son action est déterminée en cet instant ; mais vous n'y sauriez rien trouver, qui fasse que son mouvement soit circulaire ».

« Nous *sommes toujours avides* de nouveauté, d'imaginaires et de raisons nouvelles. Nos yeux sont toujours grand ouverts sur tout ce qui se présente, ils ont un plaisir sans mesure à *regarder très loin et au large. Bien plus l'immensité seule nous satisfait* »³⁷² [n.i.].

Il est intéressant de constater que Ficin valorise ici ce qui est précisément mis à distance par les *Regulae* : une curiosité à l'égard de la nouveauté décrite comme une « avidité », une association étroite entre le désir de savoir et une volonté d'élévation glorieuse vers le divin, mais aussi le mouvement de l'attention orienté immédiatement vers ce qui est « lointain », « immense », voire « supérieur ». De fait, dans certaines théories encore vivantes à la Renaissance, les principes des phénomènes observés dans le monde ne sont pas recherchés d'abord dans des réalités qui seraient de l'ordre de l'*obvium*, mais dans la dimension de ce qui est supérieur, transcendant, ou même caché, comme dans le cas des « propriétés occultes » qui font partie de la « magie naturelle » de Della Porta. Par exemple, chez Ficin, la « lumière » n'est pas étudiée grâce la comparaison avec le mouvement local d'un bâton, elle est d'emblée interprétée comme la présence sensible et symbolique du divin dans le monde.

Pourtant, il y a chez Ficin aussi une réflexion très intéressante sur la « facilité » de la contemplation, en tant que cette contemplation n'est pas une activité laborieuse et a sa fin immanente à elle-même³⁷³. Mais précisément ce n'est pas la même facilité que chez Descartes, même si nous pouvons penser légitimement que celui-ci conserve une empreinte de la tradition platonicienne. La facilité ficinienne semble d'abord « divine » et caractérise en premier lieu l'auto-contemplation des êtres divins, le fait que leur pensée n'a affaire qu'à elle-même (« il ressort que l'âme humaine dans la contemplation s'harmonise avec le divin »). Le « facile » de Descartes est ce qui est à notre portée d'homme et implique le travail plus humble et patient de la « méthode ». Cependant, il est vrai que la « facilité » du *Cogito* ne semble pas tout à fait étrangère à cette « jouissance de soi » qui caractérise pour Ficin la « facilité » de l'auto-contemplation. Le *Cogito* est d'autant plus « facile » pour l'esprit humain qu'il ne vise pas dans cette expérience intellectuelle un autre que lui-même, et nous verrons que dans la philosophie pratique l'idée cartésienne d'un « plaisir

³⁷²Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, op.cit., tome II, XIV, p. 252.

³⁷³ Voir Marsile Ficin, *ibid.*, IX, VI, 44 : « L'opération divine est donc un retour de Dieu sur lui-même qui lui permet de jouir de lui-même et de s'en réjouir. Ainsi il se contemple [...] Evidemment seule la contemplation leur convient, car de toutes les opérations elle est la plus parfaite. Ce qui se manifeste aussi en nous. Cette contemplation n'a pas besoin d'une matière extérieure, comme la fabrication, ni d'instruments matériels, comme les sens [...] Elle ne s'achève pas dans un autre, mais en elle-même ; *elle ne se fatigue pas rapidement comme les autres, mais demeure infatigable ; elle n'est pas à charge ou dans le besoin, comme le sont les autres, mais facile [facilis plenaque]*, satisfaite et comblée d'une joie incomparable [...] *De tout cela il ressort que l'âme humaine dans la contemplation s'harmonise avec le divin* » [n.i.].

pris à soi-même », indépendamment de tout labour relatif à l'extériorité objective³⁷⁴, joue un rôle tout à fait essentiel dans la définition du bonheur.

Il y a ainsi une dimension essentielle de la facilité méthodique qui est liée à la relation entre l'esprit humain et son objet. Pour Descartes, certaines entités scolastiques comme les « formes substantielles » ou la « matière première » ne peuvent donner « satisfaction » à l'esprit humain car il ne peut pas les « toucher » et les « saisir » naturellement comme la figure géométrique, ce qui « fatigue » et violente son pouvoir de conception. Ainsi, les formes substantielles ne sont pas du tout des choses qui peuvent tomber sous l'imagination, et elles ne peuvent à la fois satisfaire notre intellect et notre besoin d'expérience. Descartes décrit sur ce point les avantages de sa théorie mécaniste dans des termes particulièrement significatifs. La théorie mécaniste satisfait à la fois notre entendement, notre imagination, et nos sens :

« Mais personne n'a jamais douté qu'il n'y eût des corps dans le monde qui ont diverses grandeurs et figures, et se meuvent diversement, selon les diverses façons qu'ils se rencontrent, et même qui quelquefois se divisent, au moyen de quoi ils changent de figure et de grandeur. Nous expérimentons la vérité de cela tous les jours, non par le moyen d'un seul sens, mais par le moyen de plusieurs, à savoir de l'attouchement, de la vue et de l'ouïe ; notre imagination en reçoit des idées très distinctes, et notre entendement le conçoit très clairement » (AT IX, 318).

Mais c'est précisément cette satisfaction globale de notre pensée dans ses différentes dimensions qui peut provoquer en nous un véritable plaisir intellectuel, car l'homme recherche naturellement cet accord entre ses différentes facultés. En ce qui concerne les notions premières de la métaphysique qui ne peuvent tomber sous le sens, comme la « pensée » ou le « doute », Descartes invoque dans *La Recherche* la réalité d'un « témoignage intérieur » qui en assure l'accessibilité, ce qui lui permettra de prolonger comme nous le verrons dans la métaphysique la facilité méthodique.

Comme nous avons pu le constater en étudiant l'œuvre de Guez de Balzac, ce souci cartésien de la facilité méthodique n'est pas un phénomène intellectuel isolé à cette époque mais permet de penser une rencontre entre certaines normes liées à la culture classique de l'honnêteté, de « l'honnête homme », comme la « facilité », le « naturel », la « douceur », culture à laquelle Descartes appartient, et les exigences nouvelles liées à la science moderne. Nous avons vu par ailleurs que la notion d'ordre et celle d'*eutaxie* sont fondamentales dans le stoïcisme cicéronien et participent directement à l'élaboration de la notion de *convenance* (comme la *mesure* d'ailleurs)³⁷⁵. « Ordre » et « mesure » (qui constituent l'objet premier de la *mathesis* cartésienne) sont des

³⁷⁴ La « difficulté » est souvent liée l'épreuve d'une adversité et d'une extériorité. Dans le travail physique, je suis confronté à la matière d'un monde qui me résiste.

composantes essentielles de la convenance cicéronienne. Reprenons ici la définition de l'honnêteté et de la convenance qui ouvre le *Traité des devoirs* :

«Toute honnêteté dérive de l'une de ces quatre sources : elle consiste ou bien dans le discernement du vrai et dans la sagacité [vertus intellectuelles que nous retrouvons bien entendu dans *Les Regulae* de Descartes], ou dans le maintien de la société humaine, l'attribution à chacun de ce qui est à lui et la foi dans les contrats, [...] ou enfin *dans l'ordre et la mesure* à tenir dans les actes et dans les paroles ; c'est en quoi consiste la tempérance ou modération. [...] L'ordre, la constance, la modération et qualités semblables, sont de même sorte ; il y faut employer l'action et non pas seulement la pensée ; c'est, en effet, en appliquant *la mesure et l'ordre* dans les affaires de notre vie que nous y garderons l'honnêteté et les convenances » [n.i] (Cicéron, op. cit., p. 500-501).

Cette double apparition de « l'ordre et de la mesure » dans le contexte de la *mathesis universalis* et dans celui de l'honnêteté ou convenance a bien entendu de quoi surprendre. Toutefois, il faut se rappeler que la beauté et l'élégance du *decorum* sont indissociables pour ces divers auteurs de notions ayant un certain rapport aux mathématiques, comme celles de proportion, d'harmonie, de mesure. Cette relation est logique, car Cicéron est encore influencé par une tradition platonicienne qui associe la beauté de l'âme à la connaissance des formes intelligibles. Selon cette tradition, la beauté est d'essence mathématique.

L'impertinence et la présomption des faux savants sont liées directement à ce mépris de *l'ordre* et des « choses faciles » qui doivent être étudiées en premier:

«et souvent ils [les hommes] examinent les questions les plus difficiles avec si peu d'ordre, qu'ils me semblent se conduire comme si, se trouvant au bas d'un édifice, ils essayaient de parvenir d'un seul bond à son faite, soit en dédaignant les degrés de l'escalier destinés à cet usage, soit en les remarquant même pas. Ainsi font les Astrologues, qui, sans connaître la nature des cieux et sans même en avoir exactement observé les mouvements, espèrent pouvoir en indiquer les effets » (AT X 380).

Cet ordre des questions et des difficultés a ici une valeur normative objective et sa transgression peut aboutir au « ridicule » :

«Il arrive souvent, en effet, que d'aucuns se jettent si vite dans la recherche des problèmes, qu'ils apportent à leur solution un esprit si léger, sans se demander à quels signes ils reconnaîtront la chose qu'ils cherchent, si par hasard elle se présentait à eux. Ils sont aussi

³⁷⁵ Voir David Rabouin, op. cit., p. 269: « Ce dialogue, après avoir fait de l'ordre une notion centrale des mathématiques, mais aussi de la logique, rappelait au détour d'un développement son lien intime à la mesure (XV, 43, p. 317). Et le traducteur de commenter : « La relation étroite entre « ordre » et « mesure » est stoïcienne (cf. Cicéron, *De off.*, 1, 5, 17), mais l'idée que la « mesure » engendre est d'inspiration plotinienne » (cf. *De beata vita*, 4, 34) ».

ridicules qu'un valet, qui serait envoyé quelque part par son maître, et s'empresserait si fort d'obéir, qu'il se mettrait à courir sans avoir encore reçu d'ordres et sans savoir où on lui a commandé d'aller. Il faut, au contraire, qu'en toute question l'inconnu, *qui doit malgré tout exister, car autrement la recherche serait vaine*, soit désigné par des conditions si précises, que nous soyons entièrement déterminés à chercher une chose plutôt qu'une autre » (AT X 344-345) [n.i.].

Il faut également passer en revue d'une manière exhaustive ce qui fait partie des données de la question et ce qui n'en fait pas partie, pour ne pas présupposer plus qu'il n'est donné dans la question : « car en cette matière l'esprit humain se trompe ordinairement de deux façons, soit en prenant *plus qu'il n'est donné pour déterminer une question, soit au contraire en oubliant quelque chose* » (AT X 345) [n.i.]. C'est dans des termes semblables que Plutarque définissait conjointement les exigences de l'ordre et de la convenance : « Dans toute œuvre la beauté, on le sait, résulte d'une multiplicité, si l'on peut dire, *d'éléments calculés concourant à un même heureux résultat selon les exigences d'une certaine justesse de proportions et d'harmonie, alors que la laideur prend naissance instantanément lorsqu'un seul élément quelconque manque ou est surajouté en dehors de sa place normale* »³⁷⁶. L'ajout inopportun et l'omission constituent la violation traditionnelle de l'ordre fondé sur la justesse des proportions, tandis que le concours des éléments calculés en vue d'un heureux résultat évoque la chaîne exhaustive et complète des idées menant à la connaissance de la vérité³⁷⁷.

L'autre point qui mérite selon nous d'être souligné est qu'en contexte cartésien l'observation de l'ordre et de la bonne disposition des choses (« dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner les forces de l'esprit ») est empêchée par une forme d'intempérance dans le désir de vérité :

« Les mortels sont possédés d'une si aveugle curiosité, que souvent ils conduisent leur esprit par des voies inconnues, sans aucun motif d'espérance, mais seulement pour voir si ce qu'ils cherchent n'y serait pas, comme quelqu'un qui brûlerait d'une envie si folle de découvrir un

³⁷⁶ Plutarque, *Comment écouter*, dans *Œuvres morales*, tome I-2, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 54-55.

³⁷⁷ Voir Descartes, AT X 435-437 : « Il faut se garder de supposer plus de choses et de plus précises qu'il n'en a été donné [...] Par exemple, dans l'énigme du Sphinx, il ne faut pas croire que le mot pied désigne uniquement les pieds véritables des animaux, mais il faut voir aussi s'il ne peut pas s'appliquer à d'autres choses, comme cela se passe en réalité pour les mains des enfants et le bâton des vieillards, car les uns et les autres s'en servent comme de pieds pour marcher. [...] Nous péchons, au contraire, par omission, chaque fois que nous ne réfléchissons pas à quelque condition requise pour la détermination d'une question, soit que cette condition se trouve dans la question même, soit qu'il faille la discerner d'une manière quelconque : c'est ainsi, par exemple, qu'on cherche le mouvement perpétuel, non celui qui existe dans la nature, tel le mouvement des astres ou des sources, mais celui qui est produit par le travail de l'homme, et c'est ainsi quel, comme d'aucuns ont cru que cela peut se faire, en songeant que la terre se meut perpétuellement d'un mouvement circulaire autour de son axe et que l'aimant retient tout ce qui est propre à la terre, on s'imagine trouver le mouvement perpétuel, en disposant l'aimant de façon qu'il se meuve en cercle ou qu'il communique au fer son mouvement avec ses autres propriétés ».

trésor, qu'il parcourrait sans cesse les chemins, cherchant si par hasard il ne trouverait pas quelque chose qui aurait été perdu par un voyageur » (AT X 371).

Or, nous savons que l'*eutaxie* cicéronienne est synonyme de tempérance et de maîtrise de soi-même : « La *modération* est la science qui consiste à mettre à leur place propre nos actions et nos paroles » : « ordonner » semble avoir le même sens que « mettre à sa place » ; car leur définition de l'ordre est la suivante : « L'ordre est la position des choses aux places qui leur conviennent le mieux » (Cicéron, op. cit., p. 54). Ainsi, la méthode cartésienne implique un certain détachement, une distance élégante à l'égard de la sollicitation exercée sur l'esprit par la vérité elle-même et par la jouissance de sa contemplation :

« Mais je veux parler des buts honnêtes et louables, car ils nous égarent souvent d'une façon plus détournée : ainsi, quand nous voulons cultiver les sciences utiles, soit pour les avantages qu'on en retire dans la vie, soit pour le plaisir qu'on trouve dans la *contemplation du vrai*, et qui en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et que ne trouble aucune douleur » (AT X 361) [n.i.].

De même que le souci cicéronien de l'*eutaxie* doit nous amener à mettre à distance notre passion pour le Bien, pour lui préférer le convenable et le sens de l'ordre et des proportions, de même la méthode cartésienne se fonde sur une certaine mise à distance de la passion pour le Vrai susceptible de nous combler, ce qui d'ailleurs rendra la recherche de la vérité plus efficace. Ainsi, pour Descartes, il convient parfois de faire de pures *suppositions* pour pouvoir faire mieux apparaître la vérité, comme si la recherche de la vérité exigeait une distance joueuse et libre de l'âme. La pensée humaine doit dès lors être inscrite dans la spatialité complexe de la « disposition » ordonnée et se libérer de la volonté d'établir avec le Vrai ou le Bien un rapport immédiat de coïncidence ou de révélation.

Mais ce n'est pas tout. Cicéron met à distance la passion pour le bien tout donnant à l'homme l'obligation de réfléchir à une question préalable : « Qui agit ? », « qui mène cette recherche du bien » ? La convenance implique en effet de savoir et de se connaître en tant que sujet de l'action et de ne pas s'oublier soi-même dans le rapport à l'objet de notre quête. C'est pourquoi il y a quelque chose de ridicule et d'inconvenant chez celui qui agit sans connaître ses limites et son caractère, qui entreprend de connaître les astres sans la notion qui naturellement en lui-même permet de connaître les corps. Pour Descartes, c'est refuser le « ridicule » et la déraison que d'entreprendre une réflexion critique sur la raison humaine elle-même.

Il y a bien entendu des différences cruciales entre cette conception traditionnelle de l'ordre et la pensée de Descartes :

1. Il sépare la considération de la beauté des mathématiques, puisque le beau est du domaine d'un sentiment subjectif pour Descartes.
2. L'ordre cartésien semble parfois une invention de l'esprit humain et non la reconduction des choses à la place qui leur est assignée selon un ordre préexistant. Toutefois, on remarquera que pour Descartes, comme le montre clairement le caractère souvent « ridicule » des esprits qui ne respectent pas l'ordre des questions et des connaissances, et qui, par exemple n'entreprennent pas de connaître les limites et le champ de la « sagesse humaine » ou de la raison, tout en se précipitant vers la connaissance des astres, l'exigence d'ordre est parfaitement objective et rationnelle, et ne découle nullement d'un choix arbitraire.
3. La réflexion cicéronienne se rapporte à la composition du discours alors que la méthode cartésienne est relative à la recherche de la vérité et fait appel au modèle des mathématiques.

Toutefois, il est intéressant que « l'ordre et la mesure » aient pu concerner aussi bien le champ de la rationalité mathématique que celui de la « disposition » qui est liée au *decorum* cicéronien. Notre étude préserve la distinction entre ces différents domaines, de même que la communauté de certaines normes entre Guez de Balzac et Descartes n'implique pas l'identité de leur domaine de réflexion. C'est Descartes qui pour nous permet de penser la « civilité de la raison », en tant que celle-ci se distingue d'une civilité avant tout rhétorique et discursive.

En conclusion, la méthode et la recherche de la vérité sont aussi pour Descartes une question de plaisir et de liberté, même si, bien entendu, il ne s'agit pas de trahir le désir de la vérité elle-même. L'esprit humain conduit par la méthode cartésienne devient plus aimable et gracieux dans sa conduite et sa recherche de la vérité, non pas dans le sens d'une civilité superficielle et conventionnelle, mais dans le sens d'une convenance rationnelle : cet esprit se tient bien dans la dimension de son naturel, de la facilité et dans sa constance, son unité, son ordre. Chez Ficin par exemple, l'âme humaine semble au contraire emportée par une « avidité » trop pressante et par une soif de divin qui l'arrache pour ainsi dire à elle-même, ce qui n'est pas élégant et convenable. Nous avons également constaté que chez cet auteur, la manifestation du divin dans la beauté qui tend à susciter dans l'âme un désir de rechercher une vérité supérieure n'est pas dénuée de violence et peut être comparée à un « foudroiement » (on peut donc considérer que la recherche de la vérité métaphysique chez Ficin comporte une dimension de « contrainte » et d'inconvenance à l'égard de notre humanité). Descartes tend à nous libérer ainsi d'une conception ascétique et pesante de la rationalité sans pour autant exciter la présomption de l'homme, ce qui favorise également l'inscription de cette même raison dans une communauté des hommes vivante et concrète. La facilité cartésienne n'est pas la facilité ficinienne, même si cela montre le rapport qu'entretient

Descartes avec la tradition platonicienne : il humanise et immanentise ce qui chez un platonicien comme Ficin demeurait d'abord divin et transcendant, de même que chez Descartes les idées innées sont intérieures à notre esprit.

C. L'honnêteté dans la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*

Étant donné que la métaphysique proprement dite de Descartes n'est pas encore l'objet principal de notre réflexion, nous aborderons dans ce chapitre *La Recherche de la Vérité* sous un angle à la fois méthodologique et épistémologique.

À certains égards, ce dialogue entre Poliandre, Epistemon et Eudoxe n'est pas une conversation dominée par la douceur, dans la mesure où Eudoxe adopte volontiers un ton polémique et dur à l'égard de la philosophie scolastique. En même temps, comme l'ont souligné Ernst Cassirer et Ettore Lojacono, ce texte cartésien est celui qui se réfère le plus explicitement à la culture de l'honnête homme et qui précisément se montre sévère à l'égard du «pédantisme», dans une tradition montaignienne. *La Recherche* est un texte à la fois pédagogique et polémique qui s'adresse directement à « l'honnête homme »³⁷⁸, en s'opposant frontalement à la méthode scolastique et aristotélicienne pratiquée dans les écoles³⁷⁹. L'honnête homme ici évoqué n'est pas « l'honnête homme » de Nicolas Faret tout préoccupé de plaire à la Cour et de s'engager dans la vie mondaine. Toutefois, cela n'implique pas que l'honnête homme cartésien ait totalement rompu avec la perspective humaniste de la politesse et de la communauté amicale des personnes.

Tout d'abord, comme l'a souligné Ernst Cassirer, l'honnête homme cartésien est un «idéal d'éducation », de culture, comme son homologue de l'âge classique. Comme Emmanuel Bury l'a montré, l'honnête homme traditionnel est à la fois un idéal de *paideia* et le sujet réel qui doit être ainsi éduqué et cultivé. On distinguera donc cette idée de « l'honnêteté » de sa signification purement « morale ». L'honnête homme en tant qu'idéal d'éducation s'oppose au «pédant », mais aussi, comme nous avons déjà pu le vérifier, à celui qui pratique une vaine «curiosité ». Descartes caractérise immédiatement son honnête homme par la mise à distance d'une spécialisation intellectuelle et d'une érudition qui le couperaient du souci de « bien conduire sa vie » :

³⁷⁸ Ernst Cassirer a souligné l'importance de cet ouvrage et de son rapport original à la culture de l'honnête homme. Voir Ernst Cassirer, *Descartes*, trad. par Philippe Guilbert, Paris, Cerf, 2008. Ernst Cassirer, contrairement à Ettore Lojacono, pense que *La Recherche* est destinée à la Reine Christine et constitue donc une œuvre tardive de Descartes.

³⁷⁹ Nous utilisons également l'édition établie par Ettore Lojacono (*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris, PUF, 2009).

« un honneste homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles ; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. Il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule » (AT X 495).

Il s'agit aussi pour Descartes d'acquérir « toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie » (AT X 496). Cette pensée est d'ailleurs déjà présente dans la première des *Regulae*. Nous avons vu aussi que la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie* caractérisait au contraire le pédantisme par l'inutilité et même la nocivité d'une certaine méthode par rapport à la conduite de la vie et l'exercice du jugement. Quant à la culture intellectuelle de l'honnête homme cartésien, elle n'est bien entendu plus fondée sur les Lettres ou la pratique des arts, comme chez Castiglione, mais sur l'acquisition des connaissances les plus fondamentales : « et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder » (AT X 496). Toutefois, ces remarques ne doivent pas suggérer que l'honnête homme cartésien aurait une dimension seulement intellectuelle.

On peut tout d'abord souligner que *La Recherche* met particulièrement en évidence (davantage que les autres œuvres de Descartes, ce qui doit être souligné) la connexion constitutive entre la « vraie philosophie », la saine méthode, et la communauté universelle des autres hommes :

-« Ce que je tâcherai de vous faire voir ici par une suite de raisons si claires et *si communes* » (AT X 497). Descartes n'écrit pas : « claires et distinctes », mais « claires et *communes* », ce qui ne se rapporte pas seulement à l'évidence d'une conscience solitaire, mais aussi à la communauté des autres hommes.

-« Ce qui me fait espérer que vous serez bien aise de trouver ici un chemin plus facile, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d'être bien reçues, encore que je ne les emprunte point d'Aristote ni de Platon ; *mais qu'elles auront cours dans le monde ainsi que la monnaie, laquelle n'est pas de moindre valeur, quand elle sort de la bourse d'un paysan, que lorsqu'elle vient de l'épargne* » (AT X 498) [n.i.].

Cette image de la « monnaie » en circulation dans le monde et dans le « commerce » entre les hommes montre avec éloquence ce souci cartésien d'ancrer la vraie philosophie dans le monde « commun » et ouvert à tous les hommes. Sans s'en rendre compte, Descartes répète à certains égards et dans le cadre de la philosophie rationnelle la dynamique argumentative développée par Castiglione au commencement du *Cortegiano*, à propos de la « langue ». Face à ceux qui défendent absolument la suprématie d'un modèle linguistique et rhétorique toscan, issu des auteurs du passé qui

font autorité, Castiglione oppose l'usage des mots qui ont cours dans le monde, utilisant l'image du « commerce » ouvert entre les nations, mais se référant aussi, comme Descartes, à l'épanouissement du « naturel » :

« Pareillement, je n'ai pas voulu m'assujettir à la coutume du langage toscan de maintenant, parce que *le commerce entre diverses nations a toujours eu pour effet de transporter de l'un à l'autre, pour ainsi dire comme des marchandises, de nouveaux vocables*, qui ensuite restent ou disparaissent, [...] *et sont si universellement employés par chacun qu'ils sont admis comme bons par les gentilshommes et compris par le commun sans difficulté* » (LC, Dédicace, p. 11).

L'honnête homme cartésien est aussi un homme qui vit dans le monde du « commerce » et des échanges entre les hommes, par opposition au lettré qui vit enfermé dans son cabinet et coupé du monde : « Aussi me suis-je efforcé de les [les vérités] rendre également utiles à tous les hommes ; et pour cet effet, je n'ai point trouvé de stile plus commode, que celui des conversations honnestes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée » (AT X 498). Le choix du « style » a ici une signification proprement philosophique, il est en accord avec la volonté de rendre ces vérités « également utiles à tous les hommes ».

« Pour les sciences, qui ne sont autre chose que les jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède, les unes se tirent *des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler*, les autres des expériences rares et étudiées » (AT X 503) [n.i.], et, un peu plus loin : « en vous expliquant les vérités qui se peuvent déduire des choses *ordinaires et connues à un chacun* » (AT X 503) [n.i.].

Il ne s'agit ici ni de l'affirmation vague et banale que la vérité est universelle *en droit*, ni bien entendu de la constatation d'un simple consensus factuel. Descartes sait bien par exemple que le mécanisme n'est pas la théorie physique communément acceptée de tous. Mais Descartes définit une philosophie qui s'inscrit délibérément dans la dimension de ce qui est « commun » et « ordinaire ». Il ne s'agit pas simplement d'une universalité théorique et abstraite, qui a toujours accompagné n'importe quelle philosophie raisonnable, mais d'une accessibilité humaine et nouvelle de la vérité. Descartes considère en effet que la philosophie scolastique traditionnelle s'est parfois laissée abuser par des suppositions qui ne sont pas seulement fausses, mais peu intelligibles, confuses, étrangères à ce que tout le monde peut facilement imaginer, « inaccessibles », en un mot, comme les « formes substantielles », les formes intelligibles, ou l'idée d'une « matière première » indépendante en droit de toute figure déterminée. Il faut savoir également que dans la « magie naturelle » qui vit encore au XVI^{ème} siècle, par exemple chez Giambattista Della Porta, l'élément naturel de la recherche est plutôt l'admiration pour le phénomène « extraordinaire », le prodige dont on ne peut rendre raison (comme en témoigne l'idée de « propriété occulte »). Eudoxe ne dit pas seulement que sa philoso-

phie est « vraie », il dit qu'elle s'appuie sur des notions et des propositions dont « tout le monde a entendu parler » (actuellement, et pas seulement dans un avenir incertain). Manifestement, Descartes pense que la vraie philosophie doit s'appuyer sur le sol d'une forme d'expérience ordinaire des choses et des notions. *La Recherche* confirme tout à fait nos analyses précédentes relatives à la méthode cartésienne :

«Poliandre : Il y a plus, quand, pour satisfaire à cette question, j'ai répondu que j'étais un homme, je ne pensais pas à *tous ces êtres scolastiques qui m'étaient inconnus, et dont je n'avais jamais rien entendu dire*, et qui, je pense, *n'existent que dans l'imagination de ceux qui les ont inventés* ; mais je voulais parler des choses que *nous voyons, que nous touchons, que nous sentons et que nous éprouvons en nous-mêmes* » (AT X 517) [n.i.].

Ainsi, alors que les « êtres scolastiques » n'existent que dans l'imagination de quelques hommes, la vraie philosophie s'appuie sur une expérience commune et partagée que souligne la répétition du « nous » de la communauté humaine. Il faut bien se rendre compte que ce discours cartésien ne se contente pas de réfuter une fausseté pour faire valoir une vérité ou d'opposer une « théorie » à une autre. Descartes fait valoir un progrès méthodologique de la vraie philosophie qui n'est pas du tout le fruit du hasard, mais dépend notamment de l'évolution de la science moderne. Comme Descartes, Locke justifiera l'hypothèse corpusculaire et mécaniste par une intelligibilité commune et ordinaire sans pour autant poser cette hypothèse comme une vérité scientifique en tant que telle³⁸⁰. Poliandre ajoute : « en un mot, des choses que le plus simple des hommes sait aussi bien que le plus grand philosophe de l'univers » (AT X 517). Cette affirmation d'une égalité des hommes devant la connaissance des premières notions doit être méditée. Ce qui pose problème dans la théorie des « êtres scolastiques », ce n'est pas seulement en contexte cartésien leur inexistence, c'est la rupture entre cette pensée et le sol d'une expérience humaine et commune. Il convient également de souligner cette formule répétée par Descartes : « ce dont nous avons entendu parler ». Comme si la philosophie se donnait ici pour tâche de prolonger un discours humain déjà effectif bien qu'encore peu clarifié et articulé, et une forme de « familiarité » naturelle des hommes avec le vrai : « Ce qui prouve la vérité de cette assertion, ce sont les petits progrès que nous avons faits dans les sciences dont les principes sont certains et connus de tous [*omnibus nota sunt*] » (AT X 526). Nous connaissons bien la définition de la science que donne *Les Regulae* : toute science est une connaissance certaine et évidente. Nous savons également que pour Descartes cette conception de la science ne se réfère pas à la justification sociale du témoignage ou du consentement commun. En même temps, ce texte de *La Recherche* montre que cette certitude n'est pas l'expérience d'un sujet solitaire et coupé du monde, mais celle d'un esprit profondément uni à la communauté réelle des autres hommes, à tel point que l'occultation de ce lien est synonyme d'une certaine errance épistémique. Il est important

³⁸⁰ Nous remercions Richard Glauser d'avoir attiré notre attention sur ce point.

d'opposer ce *omnibus nota sunt* au culte du *secret* qui accompagne les vantardises des faux savants (« Mais je vois que ceux qui *se vantent d'avoir des secrets*, par exemple en la Chimie ou en l'Astrologie judiciaire», [n.i.]). Le secret pose le savoir comme un privilège distinctif qui peut avoir des implications politiques. Le savoir se définit alors par une certaine inaccessibilité, comme dans le schéma traditionnel de « l'initiation ». En contexte cartésien, il faut se méfier de la volonté de « savoir ce que les autres ne savent pas », volonté qui peut, bien entendu, piéger ceux qui précisément ont une érudition importante, distinctive, comme les doctes. Quand Descartes oppose à toute forme de pédantisme ce *omnibus nota sunt*, il ne se contente pas d'évoquer une universalité formelle ou théorique du vrai, il s'appuie sur une forme de publicité concrète de la connaissance, du moins celle des premières notions. D'autre part, nous savons que l'esprit général qui guide la méthode cartésienne est fondé profondément sur une certaine confiance dans les capacités naturelles des hommes. L'idée même de « méthode » perd son sens sans cette présupposition à la fois humaniste et pratique.

On pourrait illustrer cette réflexion par le rôle majeur de « l'expérience quotidienne » dans la pensée cartésienne (nous aborderons la question de l'expérience métaphysique par la suite). Descartes ne dissocie pas la science de son ancrage dans le monde « ordinaire », ce qui explique la fécondité intellectuelle de ses « comparaisons » et suppositions, même s'il est aussi parfaitement conscient du besoin de développer des « expériences rares et étudiées » qui renvoient à une technique moderne de l'expérimentation. Pour Descartes, la science n'est pas encore une pure « technoscience » qui suppose une production extrêmement complexe et technique de l'expérience. Ainsi, pour expliquer la fonction du cœur humain, Descartes compare la disposition des organes du corps au fonctionnement d'une horloge. Pour faire concevoir d'une manière commode la nature de la lumière, Descartes dans *La Dioptrique* compare son action à la transmission instantanée du mouvement dans le bâton d'un aveugle (ce qui fait partie des choses « faciles et à notre portée » évoquées dans *Les Regulae*) ou évoque une « cuve au temps des vendanges » pour comprendre la propagation de cette action en ligne droite dans toutes les directions à la fois. Comparons cette manière de concevoir les choses avec par exemple la définition ficinienne de la lumière toute dépendante de notions à la fois scolastiques et néoplatoniciennes :

« la lumière est une émanation en quelque sorte spirituelle, soudaine et très étendue des corps dont elle n'altère pas la nature. Elle est émanation d'une lumière brillante pour les corps diaphanes, c'est-à-dire transparents, émanation de la couleur pour les corps qui lui font obstacle, et enfin, pour tous les corps, émanation de la quantité, de la figure et du mouvement »³⁸¹.

Les termes aristotéliens ne renvoient pas à une réalité plus facilement imaginable en contexte cartésien : la lumière est l'acte du diaphane en tant que diaphane, et l'essence de la couleur consiste à

³⁸¹ Marsile Ficin, *Quid sit lumen*, II, trad. par Bertrand Scheffer, Paris, Allia, p. 19.

mettre en mouvement le diaphane dont l'entéléchie est la lumière. « Émanation », « entéléchie », « acte du diaphane en tant que diaphane », sont des expressions obscures pour Descartes et ne renvoient pas comme la figure et le mouvement local à une expérience claire et intelligible qui « tombe sous le sens ». De plus, chez Ficin, l'explication des phénomènes n'est pas recherchée dans des phénomènes « humbles », « ordinaires », « à notre portée », comme le mouvement du bâton d'un aveugle ou la circulation du vin dans une cuve, mais dans des réalités supérieures et sublimes : « Enfin, la lumière est pour ainsi dire un signe divin renvoyant l'image de Dieu dans ce temple qu'est le monde »³⁸². La « clarté » n'est pas celle ici d'une expérience commune des hommes, d'une conception claire et distincte, mais celle d'une « image » renvoyant l'homme à une entité supérieure. La référence aux réalités les plus hautes et les plus sublimes est constante dans la physique traditionnelle, comme en témoigne la théorie aristotélicienne du Premier Moteur qui influence également Ficin.

Il y a bien d'ailleurs pour un lecteur réceptif une certaine poésie intellectuelle dans le discours cartésien, mais ce n'est plus une poésie de l'image ou du symbole, qui renvoie à une réalité supérieure. Il s'agit plutôt de la beauté propre à la représentation d'une réalité ordinaire immanente et dénuée de signification transcendante :

« non point par quelque inclination particulière qu'elles aient à monter, ou que le soleil ait en soi quelque force qui les attire, mais seulement à cause qu'elles ne trouvent point d'autre lieu dans lequel il leur soit si aisé de continuer leur mouvement [...] *ainsi que la poussière d'une campagne se soulève, quand elle est seulement poussée et agitée par les pieds de quelque passant* » (AT VI 240) [n.i.].

Descartes s'oppose ici explicitement au schéma rencontré notamment chez Ficin de « l'attraction amoureuse » entre les êtres du *cosmos*, plus particulièrement par rapport au soleil qui symbolise le divin d'une manière sensible, mais aussi à l'idée aristotélicienne d'un mouvement naturellement orienté vers un lieu propre et téléologiquement assigné, comme si un corps « désirait » accéder au lieu qui lui « convient ». Mais en même temps, l'évocation de la « poussière d'une campagne qui se soulève sous les pas de quelque passant » n'est pas dénuée d'une certaine beauté, en ce qu'elle renvoie à une réalité ordinaire, fragmentaire, commune, qui n'est plus inscrite immédiatement dans un cadre cosmique ou divin, mais qui ne renvoie qu'à son propre déploiement dans la liberté de l'insignifiance. Nous retrouvons cette grandeur de la nature dans les « petites choses » qui était louée par Guez de Balzac au titre précisément de l'honnêteté et de l'urbanité dans l'éloquence. Ainsi, le choix cartésien de la « conversation honnête » n'est pas seulement un choix purement ornemental et rhétorique, il dépend d'une orientation fondamentale de sa pensée philosophique.

³⁸² Ibid., p. 37.

Cependant, la *Recherche* n'est pas seulement un texte qui souligne l'accord entre la vraie philosophie et le sens commun, il insiste également sur la radicalité du projet cartésien relativement à la critique des préjugés spontanés et de certains savoirs communément reçus :

« Aussi veux-je tâcher de vous en enseigner quelques-unes, et si vous désirez tirer du profit de cette conférence, il faudra ici que vous me prêtiez votre attention, et me laissiez un peu entretenir avec Poliandre, afin que je puisse d'abord renverser toute la connaissance acquise jusques à présent. Car puisqu'elle n'est pas suffisante pour lui satisfaire, elle ne saurait être que mauvaise, *et je la prends pour quelque maison mal bâtie, de qui les fondements ne sont pas assurés*. Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d'en bâtir une nouvelle, car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommoder les vieux ouvrages, pour ce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux » (AT X 509) [n.i.]

D'autre part, il est inutile de nier que la démarche du doute hyperbolique semble contraire à la croyance la plus naturelle et la plus immédiate des hommes :

« *Poliandre. Y a-t-il quelqu'un qui doute que les choses sensibles, j'entends celles qui se voient et qui se touchent, ne soient beaucoup plus assurées que toutes les autres ? Pour moi, je serais fort étonné, si vous me faisiez voir aussi clairement quelque chose de ce qui se dit de Dieu ou de notre âme* » (AT X 511) [n.i.]

N'est-ce pas admettre que la philosophie cartésienne fait radicalement violence à une tendance tout à fait spontanée de notre esprit, et présente un aspect tout à fait « étonnant »?

Il est d'ailleurs particulièrement significatif que l'exposition des raisons de douter fasse directement intervenir la question de la politesse :

« Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que le sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître, je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme ; ils jureraient qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent. *Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire, qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance*, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent » (AT X 511) [n.i.]³⁸³.

L'ironie de ce passage est délicieuse. Eudoxe suggère en effet que le doute métaphysique pourrait à certains égards être perçu comme une « offense » à laquelle l'honnête homme réagirait par une cer-

³⁸³ On remarquera que dans ce texte le doute métaphysique porte seulement sur le témoignage des sens et de l'imagination, contrairement au texte des *Méditations*.

taine indignation : « est-il en train de me traiter de fou ? », pourrait se dire l'honnête homme, cet homme de bon sens. Sans réactiver le célèbre débat relatif au rapport entre raison et folie, animé par Michel Foucault et Jacques Derrida³⁸⁴, il est évident qu'il y a un fort contraste entre le fou et l'honnête homme, qui est traditionnellement associé non seulement au bon usage de la raison et du jugement, mais à des normes sociales parfaitement intériorisées, alors que le fou est une figure de l'exclusion et de l'altérité. Cependant, la perspective de la civilité du discours philosophique nous permet d'éviter à la fois l'hypothèse foucaldienne d'une réduction de la folie au silence et celle de Derrida selon laquelle le doute métaphysique serait une espèce d'exaspération hyperbolique de cette supposition de la folie³⁸⁵. Rapportons-nous ici au commentaire de Jean-Marie Beyssade : «Descartes a, pour l'honnête homme qui se scandalise [comme dans *La Recherche de la Vérité*], la complaisance de renoncer à sa comparaison, de chercher à cette raison de douter un équivalent moins offensant »³⁸⁶. Le texte de la *Recherche* nous semble tout à fait confirmer cette analyse. Eudoxe renonce à l'argument de la folie pour s'appuyer sur une expérience commune à tous les hommes au lieu de se référer seulement à une forme singulière de déraison :

« Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, *ainsi que tous les hommes*, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dans les comédies : Veille je, ou si je dors ? » (AT X 511) [n.i.].

Il y a une double incivilité qui menace Eudoxe : paraître fou et extravagant en se comparant aux fous qui délirent, qui voient des choses qui n'existent pas, et « offenser » en même temps l'honnête homme en le comparant à un fou. C'est la première idée que retiendra principalement le texte de la *Première Méditation* (« Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples », AT IX 14). Si Eudoxe déploie cette civilité philosophique, c'est précisément pour que son interlocuteur ne se trompe pas et ne croit pas faussement que le doute métaphysique est une pure « extravagance ». Descartes ne veut précisément pas que ce doute soit mis au compte de la folie, d'une altérité qui aurait une dimension pathologique, pour que cette inquiétude métaphysique s'appuie sur des « raisons de douter » communes et partageables par tous. Mais il n'est pas question non plus d'exclure la folie du champ discursif par un acte de violence : le propos de Descartes est plutôt de rendre l'expérience du doute réellement efficace en évitant la résistance anticipée du lecteur. Il ne s'agit nullement à cet égard d'une simple dissimulation ironique : Des-

³⁸⁴ Voir J.-M. Beyssade, « Mais quoi, ce sont des fous. Sur un passage controversé de la Première Méditation », *Revue de métaphysique et de morale*, 1973, LXXVIII, 3, p. 273-294.

³⁸⁵ Voir sur ce point les analyses de Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation, Appendice*, p. 381-394.

³⁸⁶ J.-M. Beyssade, cité par Denis Kambouchner, *ibid.*, p. 389.

cartes ne veut pas ici « piéger » l'honnête homme, il veut éviter un « malentendu » et prévenir une réaction probable. Le fait est que pour Descartes, le doute métaphysique ne doit pas être considéré comme « extravagant », mais bien au contraire comme raisonnable, justifié, et parfaitement adapté à la sphère de la certitude métaphysique :

« Car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'à moins que d'être extravagant, on n'en peut douter, *toutefois, aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré*, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien » (AT VI 37-38) [n.i.].

Cette distinction traditionnelle entre assurance morale et certitude métaphysique doit être soulignée. D'un certain côté, il peut sembler « extravagant » de douter de l'existence des choses extérieures, du point de vue d'une croyance raisonnablement justifiée par le témoignage de la perception, mais en même temps, dans le cadre de la métaphysique, qui pose l'exigence d'une radicale apodicticité, il serait « déraisonnable » de ne pas en douter. Dans le domaine de la certitude métaphysique, se fier à la simple certitude morale est « déraisonnable » : comment une assurance morale, c'est-à-dire justifiée par des raisons authentiques, peut-elle dans un cadre métaphysique être posée comme « déraisonnable » ? En fait, ce n'est pas cette assurance morale qui est déraisonnable dans le champ métaphysique. Ce qui est en soi « raisonnable » ne peut pas devenir « déraisonnable ». C'est la volonté de prendre cette assurance morale pour une certitude métaphysique et refuser toute mise en doute de ce témoignage sensible. C'est l'absolutisation de la certitude morale qui est déraisonnable, c'est-à-dire la confusion entre une certitude morale et une certitude absolument indubitable. La question demeurant de savoir si on peut légitimement poser la foi spontanée dans l'existence du monde extérieur comme une simple « certitude morale », qui par exemple, à la fin des *Principes de la philosophie*, qualifie simplement l'explication hypothético-déductive des phénomènes naturels.

Que Descartes s'attache tout particulièrement à effacer l'apparence d'extravagance du doute métaphysique est confirmé par cette remarque étonnante de Poliandre à la fin de *La Recherche* :

« *A peine m'aviez-vous montré le peu de certitude que nous avons de l'existence des choses que nous ne connaissons que par le secours des sens que j'ai commencé à douter de ces choses, et il a suffi de cela pour me faire connaître en même temps et mon doute et la certitude de ce doute* » (AT X 524-525) [n.i.].

Cette remarque est surprenante dans la mesure où elle met en avant la facilité avec laquelle le doute métaphysique s'est développé dans l'esprit de Poliandre, alors même que les raisons de douter ont

été exposées par Eudoxe d'une manière très brève et succincte, tout en s'opposant à une des tendances les plus spontanées de la volonté humaine. Comment expliquer finalement la facilité avec laquelle Poliandre, un esprit non prévenu et un simple honnête homme, peut selon Descartes accepter le doute hyperbolique ? Il faut à cet égard distinguer deux formes différentes d'attachement au témoignage des sens : celui d'Epistemon, qui est attaché à une doctrine traditionnelle qui considère les données des sens comme la source de la connaissance, et celui de Poliandre, qui partage simplement la conviction quotidienne de tous les hommes. Doit-on considérer la remarque de Poliandre comme un pur artifice cartésien ? Pas nécessairement. Le fait est tout d'abord que les « raisons de douter » sont parfaitement accessibles à tout un chacun et on s'étonnera de la simplicité et clarté de leur exposition cartésienne, par rapport à d'autres textes de philosophie. L'expérience du rêve, ou l'opinion qu'il y a un Dieu tout-puissant sont des choses parfaitement à la portée de tout entendement. D'autre part, le doute métaphysique n'est pas un doute totalement « sérieux », il comporte une dimension conventionnelle et ludique qui est parfaitement adaptée au contexte de la conversation civile :

«Je veux donc bien, à votre persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu'il me sera possible, et employer mon attention à douter si je n'ai point rêvé toute ma vie, et si toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer en mon esprit que par la porte des sens, ne s'y sont point formées d'elles-mêmes, ainsi qu'il s'en forme de pareilles à toutes les fois que je dors, et lorsque je sais bien que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, et bref qu'aucun de mes sens n'y contribue. Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil, mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses » (AT X 513-514) [n.i.].

Notons ici que le doute est l'objet d'un consentement actif et volontaire de la part de Poliandre: « je veux bien, à votre persuasion ». Il semble pertinent ici d'évoquer à nouveau l'expression « s'il vous plaît » qui accompagne régulièrement l'énonciation de la « supposition » chez Descartes : « supposons, ensemble, s'il vous plaît ». Poliandre associe une marque de politesse à ce consentement : « à votre persuasion », en se prêtant pour ainsi dire à un certain jeu, voire à une certaine convention. Il faut d'ailleurs noter que le doute se développe ici dans le cadre d'une conversation avec autrui, ce qui implique des formules différentes des *Méditations*, comme « si vous êtes au monde », ou « si vous me parlez ».

Cependant, il convient également de souligner la dimension émotionnelle et affective qui accompagne dans le discours de Poliandre cette expérience du doute métaphysique et qui dévoile un bon usage de l'admiration :

« J'avoue que cela me frappe d'étonnement [Admirazione], et le peu de perspicacité que je dois à mon faible bon sens fait que je ne me vois pas sans stupeur forcé de reconnaître que je ne fais

rien avec quelque certitude [...] Mais que voulez-vous conclure de là ? Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel [*generalis admiratio*], ni comment un pareil doute peut être un principe capable de nous conduire si loin. Au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connaître des vérités que pourrait ignorer Epistemon, quelque savant qu'il soit » (AT X 514-515) [n.i.].

Cette association entre le doute et la passion de l'admiration est à la fois singulière dans l'œuvre de Descartes et philosophiquement importante. Poliandre est doublement étonné et surpris par le déroulement de la conversation : tout d'abord, cette radicalisation de l'hypothèse sceptique déstabilise totalement ses convictions antérieures, et d'autre part, cette expérience de pensée semble contredire le projet explicitement formulé par Eudoxe au commencement du dialogue. Il faut bien comprendre que l'étonnement de Poliandre est en même temps l'émotion qui l'empêche en partie de saisir la fécondité de cette expérience et la possibilité de passer du doute à la certitude. L'étonnement de Poliandre participe à la fois d'une attitude épistémique vertueuse dans la mesure où il traduit l'acceptation de cette mise en question radicale des croyances spontanées et du témoignage des sens que constitue le doute hyperbolique, et d'une fixation de l'attention sur une « seule face » de ce doute. C'est précisément cet étonnement que va dépasser Eudoxe en conférant au doute lui-même le statut de principe, selon une sorte de renversement ironique de la pensée sceptique : « Car de ce doute universel, *comme d'un point fixe et immobile*, je veux faire dériver la connaissance de Dieu, celle de vous-mêmes, et enfin de toutes les choses qui existent dans la nature » (AT X 515) [n.i.]. Que la connaissance métaphysique de Dieu et de l'âme dérive d'un doute universel ne peut que surprendre Poliandre. Un double renversement se produit donc dans la méditation : dans un premier temps, la confiance spontanée dans le témoignage des sens est transmuée en incertitude, et dans un second temps, la certitude absolue va jaillir de ce « doute universel ». Au demeurant, l'idée d'un « étonnement universel », d'une *admiratio generalis*, n'est pas facile à comprendre. L'admiration cartésienne est traditionnellement une « subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires » (AT XI 380). Par définition, une telle admiration ne peut être « universelle », relative à tous les objets. Ce qui surprend l'âme de Poliandre, c'est le doute affectant toutes nos représentations, le fait que l'on puisse ainsi supposer métaphysiquement l'inexistence de toute chose sensible. En même temps, il est vrai qu'il existe une relation entre admiration et ignorance pour Descartes. L'étonnement peut être une forme d'émotion épistémique négative dans la mesure où Poliandre se rend compte qu'il ne sait pas avec une certitude absolue ce qu'il croyait savoir en toute confiance. Il y a donc bien pour Descartes, à côté des « raisons de douter », un vertige émotionnel lié au doute méthodique. Mais précisément, l'esprit ne doit pas se perdre dans cet étonnement, il doit ressaisir la face apodictique de ce même doute: « Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, [...] *il est vrai aussi*

que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n'en pouvez pas douter davantage » (AT X 515) [n.i.]. Il est intéressant que l'énonciation du *Cogito* ne se fasse pas ici à la « première personne » : « vous qui doutez vous existez »³⁸⁷[n.i.], mais dans le cadre d'une « conversation » avec autrui. Nous verrons dans la partie métaphysique de ce travail quelles conséquences théoriques nous pouvons en tirer.

Il est vrai que cette efficacité du propos d'Eudoxe peut surprendre le lecteur car les « raisons de douter » ne semblent pas en elles-mêmes capables de provoquer un tel « étonnement ». Comment cette expérience peut-elle engendrer une semblable « stupeur » qui est une véritable « émotion de l'âme » ? Quelques raisons de douter fort théoriques peuvent-elles suffire à susciter une telle émotion ? D'autant plus que dans un premier temps, Poliandre semble « consentir » activement à douter, sur un plan purement théorique, pour ensuite, dans son intervention suivante, s'avouer « forcé de reconnaître » qu'il ne fait rien avec certitude. Comment se fait-il qu'un doute, même théorique, puisse ainsi se développer dans l'âme aussi facilement, comme le laisse entendre Poliandre, et en suscitant une profonde émotion de l'âme ? Nous laisserons pour lors ces quelques questions en suspens car nous y répondrons quand nous étudierons la dispute entre Descartes et Gassendi.

Contentons-nous de remarquer qu'il y a incontestablement une dimension « extraordinaire » et étonnante du doute métaphysique, mais ce bon usage cartésien de l'admiration n'a rien à voir avec par exemple le goût de Della Porta pour les « prodiges » et « secrets » de la nature. De plus, cette surprise de l'âme doit être dépassée et maîtrisée pour permettre le cheminement de la méditation et l'accès à la connaissance certaine, claire et distincte. Au choc du doute se substitue immédiatement une connexion certaine entre les idées de « doute » et « d'existence », idées connues sans définition et immédiatement par une forme de « témoignage intérieur »³⁸⁸ évoqué au terme de *La Recherche*. Comme l'a montré Richard Glauser, la conscience cartésienne se distingue fortement de la théorie malebranchiste du sentiment intérieur, irrémédiablement obscur et confus, et entretient une relation constitutive avec la notion de connaissance intellectuelle, même s'il convient de distinguer la conscience immédiate constitutive de toute pensée et la conscience réflexive qui implique un effort d'attention de l'esprit. Cette analyse nous permettra de clarifier l'idée cartésienne d'une connaissance naturelle et innée dans tous les hommes³⁸⁹. La connaissance intérieure de ce qu'est la pensée,

³⁸⁷ Nous remercions Frédéric de Buzon d'avoir attiré notre attention sur ce point.

³⁸⁸ Sur cette notion et sur le rapport cartésien entre conscience et intuition intellectuelle, voir Richard Glauser, « Conscience et connaissance de la pensée chez Descartes », dans S. Charles et S. Malinowski-Charles (dir.), *Descartes et ses critiques*, Editions du CIERL, p. 13-32.

³⁸⁹ Voir également les *Réponses aux sixièmes objections*, AT IX-1, 225 : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie (*scientia reflexa*), ou acquise par une démonstration, par laquelle il connaisse [...] mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que [...] il est impossible qu'en effet nous ne l'ayons ».

le doute, ou l'existence accompagne la simple conscience immédiate de nos propres pensées et de nous-mêmes (« pour savoir ce qu'est le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser »). Toutefois, la connaissance du fait que je doute, que j'existe, et de la connexion indubitable entre ces deux notions simples est une intuition intellectuelle qui suppose également un effort réflexif d'attention de second ordre. Ainsi, l'attention de Poliandre est au moment du doute distraite par son « étonnement » même, il est dans un premier temps incapable de voir par lui-même la connexion nécessaire entre le doute et l'existence certaine, bien que cette connaissance soit fondée sur la simple conscience intellectuelle qu'il a de ses pensées. D'autre part, même si nous savons par un simple « témoignage intérieur » ce qu'est le doute ou la pensée, nous pouvons être tentés d'ignorer cette expérience par une volonté de « définir » ce qui ne doit être que conçu, ce qui est pour Descartes « une des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences » (AT X 524).

Il faut souligner à quel point cette intimité cartésienne du lien entre conscience et connaissance est aussi dirigée contre une certaine méthode scolastique de la « définition » :

« Mais n'allez pas vous imaginer que pour acquérir ces notions préalables il faille *violenter et torturer* notre esprit pour trouver le genre le plus proche et la différence essentielle, et de ces éléments composer une véritable définition » (AT X 523) [n.i.].

Soulignons cette expression : « violenter et torturer » qui traduit le latin *vim inferamus, figamusque crucem*. « Violence » et « torture » s'opposent bien entendu à l'idée d'une connaissance « naturelle » à tous les hommes, fondée sur l'intimité du lien entre « conscience » et « connaissance ». L'idée de la « croix » (*crucem*) semble même suggérer le motif d'un « mauvais naturel » de la raison humaine qu'il faudrait racheter par une certaine souffrance. Comment expliquer que de nombreux hommes cherchent ainsi à définir ce qui ne doit pas l'être et obscurcissent des choses claires par elles-mêmes? Il ne peut s'agir ici des simples préjugés de l'enfance. Descartes évoque une certaine forme de « violence » qui est infligée à l'esprit humain et à son bon naturel. Un autre passage de *La Recherche* est très éloquent sur ce point :

« Je ne puis m'empêcher de vous arrêter ici, non pour détourner de votre route, mais pour vous encourager et vous faire examiner ce que peut le bon sens bien gouverné. *En effet, dans tout ce que vous venez de dire, y a-t-il rien qui ne soit exact, rien qui ne soit légitimement conclu et rigoureusement déduit ? Et cependant toutes ces conséquences se tirent des seules lumières de la raison et du bon sens, qui est moins sujet à se tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il cherche avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner* » (AT X 521) [n.i.].

Ce texte restitue parfaitement la conception spécifiquement cartésienne de la raison humaine et du bon sens. Le terme de « corrompre » résonne avec l'idée de « torture » ou de « violence ». Eudoxe

affirme ici que la rigueur rationnelle de la démonstration ne dépend pas des « mille règles » de la logique traditionnelle. Il y a ici une libre conformité entre le cheminement de l'esprit humain et la norme de la rationalité. Descartes se réfère implicitement à la distinction entre une « bonne nature » et un « art » qui est mal conçu et ne la perfectionne pas³⁹⁰. L'effort réflexif d'attention qu'exige la méthode cartésienne peut certes être difficile, il s'oppose radicalement à la conception traditionnelle de la logique comme « art de bien raisonner ». Entendons-nous bien : cette idée d'un raisonnement « naturel » et libre qui contraste pour Descartes avec une conception traditionnelle de la déduction logique implique également un « gouvernement » de l'entendement (par exemple, Poliandre a besoin de la conduite pédagogique d'Eudoxe). Le « naturel » n'est pas ici un simple donné brut, il constitue aussi l'expression de la bonne méthode pour conduire sa pensée.

Décrivons de plus près la critique cartésienne de la définition scolastique traditionnelle :

« Et en effet, si je demandais, par exemple, à Epistemon lui-même ce que c'est qu'un homme, et qu'il me répondît, comme dans les écoles, qu'un homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes, qui ne sont pas *moins obscurs* que le premier, il nous conduisait par tous les degrés qu'on appelle métaphysiques, certes nous serions entraînés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir » (AT X 515-516) [n.i.].

Quand dans la *Seconde Méditation*, le sujet méditant refuse de répondre à la question « qu'est-ce que je suis ? » par la réponse : « je suis un homme », il en va de la même difficulté. Ce genre de définition s'appuie sur des bases épistémiques « obscures » et ne répond pas vraiment à la question posée. Bien au contraire, elle fait naître une série indéfinie d'autres questions. Il est cependant intéressant de constater que cette définition de l'homme comme « animal raisonnable » n'a pas ici à être déclarée fautive ou non justifiée pour être méthodologiquement exclue du discours philosophique cartésien. Cette définition est plutôt ce qui embarrasse inutilement l'esprit, ce qui l'accable et le violence. Il convient sur ce point de restituer exactement le cheminement de la méditation telle que *La Recherche* le présente dans toute sa clarté. À la question posée par Eudoxe (Qu'est-ce que vous êtes, vous qui doutez de tout ?), Poliandre répond : « je suis un homme », ce qui est l'occasion pour le

³⁹⁰ Cette éventualité de la corruption d'un « bon naturel » se retrouve constamment chez Descartes, dans les domaines les plus divers, comme la musique, l'éloquence, les mathématiques.

premier de critiquer la méthode scolastique de la définition³⁹¹. Mais il y a une seconde étape du raisonnement qui est toujours liée au concept d'homme et qui est parfaitement nécessaire :

« Poliandre : quand, pour satisfaire à cette question, j'ai répondu que j'étais un homme, je ne pensais pas à tous ces êtres scolastiques qui m'étaient inconnus, [...] je voulais dire que je suis un certain tout composé de deux bras, de deux jambes, d'une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qu'on appelle le corps humain, lequel tout, en outre, se nourrit, marche, sent et pense » (AT X 517).

Certes, cette réponse à la question est toujours erronée dans la mesure où Poliandre oublie la démarche du doute hyperbolique et définit son essence par des choses dont il doute actuellement, mais il y a un incontestable progrès par rapport à une définition qui dépendrait des entités scolastiques. En effet, c'est cette définition qui va permettre de séparer les choses dont je doute actuellement, tout ce qui a trait au corps, et la pensée qui est inséparable de mon essence. C'est pourquoi Poliandre peut dire que cette erreur fut en quelque sorte « heureuse ». S'il s'était contenté de se définir par la méthode scolastique et de rapporter le concept d'homme à celui d'animal raisonnable, la démarche du doute serait bloquée. Pour que l'esprit puisse distinguer clairement les choses dont on peut douter et celles qui ne peuvent être séparées de mon essence, il faut préalablement avoir récusé les définitions scolastiques obscures et confuses, et concentrer notre attention sur des choses dont on peut dire clairement si elles existent ou non dans le cadre du doute. Il faut avoir déjà situé sa pensée sur le terrain des choses dont on peut concevoir clairement l'existence, à savoir la pensée et le corps étendu. La clarification épistémique des notions premières est la condition préalable de la conclusion: *je suis une chose qui pense*. D'une certaine façon, pour arriver à cette conclusion, il faut d'abord avoir entrevu confusément la définition cartésienne de l'homme comme union d'une âme et d'un corps, et non comme « animal raisonnable ». Avant de poser une thèse et une conclusion doctrinale, Descartes procède à une clarification du discours philosophique qui à certains égards constitue l'acte de naissance de ce qui sera appelé « méthode phénoménologique ». Le texte de la *Seconde Méditation* en témoigne admirablement : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » (AT IX, 22). Descartes évite ici d'utiliser le concept de « substance ». La chose qui

³⁹¹ Pour Scipion Dupleix par exemple, la définition de l'homme comme « animal raisonnable » est un modèle de définition parfaite : « La définition parfaite est composée de deux pièces, savoir du genre et différence très propre [...] Les axiomes donc desquels il faut en ce lieu puiser les arguments sont deux, et iceux contraires pour servir à contraires sujets. Le premier, A tout ce que la Définition convient, convient aussi la chose définie et réciproquement : A tout ce que la chose définie convient, convient aussi la définition. [...] Par exemple quand je définis l'homme, ce qui est animal raisonnable : *Homme* c'est la chose la chose définie, être animal raisonnable, la définition. Il est certain que tout ce à quoi convient être homme convient aussi être animal raisonnable, et réciproquement, à tout ce à quoi convient être animal raisonnable, convient aussi être homme. [...] Toute la raison desquels axiomes et maximes est fondée sur la conversion, réciprocation et correspondance de la définition et chose définie, qui ne s'étendent aucunement l'une plus que l'autre » (*La logique ou art de discourir et de raisonner*, Paris, Fayard, 1984, p. 26-27).

pense n'est saisie que dans la diversité ouverte et purement descriptive de ses modifications, diversité que tout un chacun peut clairement observer en lui-même.

Pour illustrer davantage encore la distance qui sépare l'esprit cartésien de la méthode d'un « art de raisonner » au sens traditionnel du terme, il suffit de comparer la multiplicité foisonnante des axiomes de ce dernier à l'économie surprenante des préceptes cartésiens exposés dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*. Considérons le premier précepte :

« ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la Logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer [...] ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle [...] et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présente si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » (AT VI, 18) [n.i.].

Au premier abord, un tel précepte peut sembler fort vague et peu utile. Pourtant, un tel principe ne va nullement de soi et est absent d'un art de raisonner comme celui de Scipion Dupleix qui est fondé avant tout sur les « préceptes de la Logique » :

« Ce qui évidemment apert de ce que nul discours ratiocinatif, nulle preuve faite en quelque sujet ou argument que ce se soit, ne contient vérité de soi-même, si elle n'est conforme aux préceptes de Logique. [...] de même il n'y a que ceux qui ignorent les préceptes de la Logique, qui n'en tiennent compte, ne pouvant non plus que les aveugles des couleurs, juger du profit qu'elle peut apporter à la connaissance des bonnes lettres »³⁹².

Peu importe si la définition de l'homme comme animal raisonnable ne clarifie rien pour mon esprit, ne m'offre rien de «clair et de distinct », elle est conforme aux « préceptes de la Logique », elle est une définition « formellement parfaite » et doit constituer le point de départ de tout discours argumenté. Il faut également remarquer que Descartes adopte exactement la même stratégie philosophique en ce qui concerne la vertu morale : la vigueur de la « résolution » se substitue à toutes sortes de préceptes nombreux et autoritaires concernant la nature de la vertu ou du bien et du mal. Il convient de souligner que dans la méthode cartésienne s'affirment une liberté et une initiative de l'esprit humain tout à fait nouvelles, liberté qui va de pair avec l'exigence de clarté intellectuelle la plus radicale :

« Mais quiconque désire examiner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être d'un esprit si borné qu'il n'ait pas assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, et pour qu'il lui soit nécessaire d'en apprendre les distinctions » (AT X 523) [n.i.].

³⁹² Scipion Dupleix, *La logique ou art de discourir et de raisonner*, Paris, Fayard, 1984, p. 26-27.

Il s'agit bien en effet « d'examiner les choses par soi-même », selon une méthode qui met à distance les préceptes purement formels pour souligner l'autonomie de l'esprit humain. Ce n'est pas un hasard si Epistemon évoque « ceux qui, comme nous, ont longtemps marché dans cette route, *et qui ont dépensé beaucoup d'huile et de peine à lire et à relire les écrits des anciens*, à débrouiller et à expliquer ce qu'il y a de plus épineux dans les philosophes » (AT X 519) [n.i.]. Souvenons-nous ici du propos de Montaigne : « Nous disons d'aucuns ouvrages *qu'ils puent l'huile et la lampe*, pour certaine âpreté et rudesse que le travail imprime en ceux où il a grande part » [n.i.]. Incontestablement, Descartes participe d'une culture de l'honnêteté et d'une sensibilité morale qui refusent de poser l'usure du « labeur » comme une valeur en soi. Il ne s'agit par ailleurs nullement d'un simple dédain aristocratique pour le pédant, mais d'une conviction humaniste relative à la bonté naturelle de la raison et à la liberté de l'esprit humain qui doit juger des choses « selon qu'il les conçoit ». Descartes et Montaigne refusent viscéralement d'associer la vertu humaine à la punition, à la souffrance, à la servitude, ils l'associent bien au contraire à la force, à la vigueur, au sens de l'épreuve, mais aussi à la spontanéité d'une douceur ou facilité naturelle, au contentement, et à la liberté de l'homme. Cela ne signifie pas bien entendu que la « facilité » méthodique ne suppose pas un profond travail pour être atteinte, mais ce travail doit être en même temps l'épanouissement d'une bonne nature, il ne doit pas être un chemin de croix.

Ainsi, nous ne pensons pas que l'inscription de la philosophie cartésienne dans le cadre de l'honnêteté soit ici simplement stratégique et rhétorique. Quand Descartes invoque les « choses ordinaires et communes », il n'est pas simplement en train de « vendre » sa doctrine pour attirer les honnêtes gens, il énonce un principe essentiel de sa méthode et de son épistémologie. Le refus cartésien de penser la vertu épistémique comme une spécialisation technique pour faire valoir les droits d'une réflexion attentive naturelle et accessible est à cet égard fondamental, car nous savons que l'honnête homme s'oppose traditionnellement à l'homme spécialisé par l'exercice d'une certaine vertu distinctive. La raison cartésienne est véritablement une « lumière naturelle » qui ne doit pas violenter et torturer l'esprit, conformément à la tradition montaignienne qui est très vivante dans *La Recherche*. Les « richesses naturelles » de nos âmes s'opposent diamétralement à toute forme de pédantisme livresque. La philosophie dispose à présent d'une attestation réflexive des notions premières, ce qui clarifie considérablement la métaphysique. L'intellection est pour Descartes liée à la simple notion de réflexion attentive, alors que dans la tradition platonicienne, l'intelligence pure a le regard tourné vers une transcendance énigmatique³⁹³. La notion de « résolution » et la liberté du ju-

³⁹³ Les *Cinquièmes Réponses* soulignent même que la simple réflexion sur ses propres pensées est déjà un acte de l'entendement pur : « nous expérimentons néanmoins que, lorsque notre imagination n'est pas si forte, nous ne laissons pas souvent de concevoir quelque chose d'entièrement différent de ce que nous imaginons, comme lorsqu'au milieu de nos songes nous apercevons que nous rêvons ; car alors c'est bien un effet de notre imagination que nous rêvons, *mais c'est un ouvrage qui n'appartient qu'à l'entendement seul de nous faire apercevoir de nos rêveries* » [n.i.] (Alquié II, 800).

gement individuel se substituent à la multiplicité pesante des préceptes qui peuplent les Traités traditionnels. C'est selon nous dans un esprit analogue déjà que Castiglione écrivait dans le *Cortegiano*, à propos de la culture de l'âme et de la vertu morale :

« Et pour savoir comment cela doit se faire chez notre Courtisan, *en laissant de côté les préceptes de tant de savants philosophes*, qui écrivent sur cette matière, définissent les vertus de l'esprit *et disputent subtilement sur leur dignité*, nous dirons en peu de mots, sans perdre de vue notre propos, qu'il suffit qu'il soit, comme on dit, homme de bien et accompli ; car cela comprend la prudence, la bonté, la force et la tempérance d'esprit, et toutes les autres qualités qui conviennent à un nom si honoré. Et j'estime que celui-là seul *est un vrai philosophe moral, qui veut être bon ; et pour cela il n'a pas besoin de beaucoup de préceptes autres que cette volonté*» (LC, I, 41, p. 80).

La mise à distance des préceptes trop nombreux et formels pour favoriser l'engagement et la résolution d'une libre volonté s'accordent dans une certaine mesure avec la définition cartésienne de la méthode et avec sa conception de la vertu morale. Le refus honnête de multiplier les leçons et les préceptes est une dimension essentielle de la civilité propre au discours cartésien et participe d'un *ethos* de gentilhomme que l'on retrouve aussi bien chez Castiglione que chez Montaigne. Ce n'est nullement un hasard si Descartes affirme que la méthode «consiste plus en pratique qu'en théorie». Il y a chez Descartes un refus viscéral du bavardage théorique ou prescriptif.

Qu'il y ait par ailleurs une possible tension entre la norme de civilité et une certaine conception de la logique traditionnelle est parfaitement confirmé par Scipion Dupleix lui-même qui cite sur ce point Aule Gelle :

« *cette discipline [la logique] au commencement semble être fâcheuse, rabouteuse, méprisable, et même incivile, et désagréable* : mais après qu'on y a fait quelque progrès, outre le profit qu'elle nous fait connaître en notre âme, elle nous y laisse ensemble un insatiable désir de continuer et apprendre » [n.i.]³⁹⁴.

Jamais Leibniz, Descartes ou Locke ne parleraient en ces termes de la déduction mathématique (les doctes des *Regulae* négligent les mathématiques en raison de leur caractère ludique et trop « facile »). Le « rabouteux » est précisément ce que Montaigne n'apprécie guère dans la méthode scolastique. Descartes participe de cette même sensibilité, comme en témoigne la Lettre à Dinet :

« Or sans m'arroger rien, ni prétendre que j'aie mieux réussi que les autres, je peux répondre pour ma part que j'ai tiré bien du profit de ce que, tout en évitant de me fier trop à mon propre génie, je n'ai suivi *que des chemins droits et faciles*. Et cela n'a rien d'étonnant, car de cette fa-

³⁹⁴ Scipion Dupleix, *ibid.*, p. 27.

çon on avance mieux que d'autres plus intelligents, mais qui suivent des *chemins raboteux et inaccessibles* »³⁹⁵[n.i.].

Bien entendu, ce n'est pas le simple « agrément » en tant que tel qui est visé par la méthode cartésienne, mais la clarté et la vérité, ainsi que la vertu dans la conduite de l'entendement. Mais dès lors que l'âme et la raison humaine ont un bon naturel, il est exclu que la recherche de la vérité et de la vertu soit fondée sur la « torture » et des méthodes « fâcheuses », ou encore une accumulation vaine de prescriptions formelles. Descartes conçoit sa méthode à la fois comme une exigence de clarté intellectuelle tout à fait nouvelle en philosophie et comme une libération de l'esprit. Pour employer les formules de Guez de Balzac et de Plutarque, la raison n'est plus une marâtre qui doit « gourmander » l'homme, elle lui parle avec une persuasive douceur. En ce sens, la mutation humaniste dans la manière de comprendre l'éducation, et la réflexion relative à la *paideia* qui accompagne la littérature consacrée au thème de « l'honnête homme », ont été des facteurs importants dans le développement de cette manière nouvelle de concevoir le rapport de l'homme à sa propre raison. La réévaluation de la *paideia* (fondée notamment sur l'idée de douceur) a directement influencé la conception philosophique de la rationalité : pour l'homme la voie vers la vérité ou la vertu n'est plus fondée sur le « sacrifice », la « punition » ou « le labeur » (ce qui n'exclut pas, bien entendu, la nécessité d'un travail réellement épanouissant et libre), il croit en la dignité de sa nature, en la force et la liberté de sa volonté, tout en étant cependant conscient de ses infirmités. Son âme n'est plus une potentialité indéterminée qui serait transie par le manque insatiable de la curiosité et l'aspiration à participer de la divinité (comme chez Ficin par exemple). Ses objets privilégiés ne sont plus des choses lointaines et inaccessibles, comme les « formes intelligibles » ou les « propriétés occultes », mais des choses qui « tombent sous le sens » ou qui, en métaphysique, « tombent sous la réflexion ». Il y a profondément chez Descartes cette volonté constante de mettre un terme à une forme de « maltraitance » de l'esprit et de l'homme, et de fonder une proximité nouvelle entre l'esprit humain et son objet (voir l'*obvium* des *Regulae*), proximité particulièrement visible dans le champ des mathématiques. Il se peut également que cette mutation profonde du rapport de l'homme à la raison ait conditionné en partie l'avènement de ce qu'on pourrait appeler *Les Lumières* et celui d'une nouvelle forme de civilité entre égaux de type démocratique.

Mais on n'oubliera pas que cette civilité de la méthode cartésienne signifie également l'ouverture de la pensée à une véritable complexité du réel et n'a rien à voir avec une simplification abusive et étouffante de la pensée. Comme en témoigne *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, l'honnête homme est ici convié à un bon usage de l'admiration, de l'étonnement et à la pratique rigoureuse d'un questionnement radical. La « facilité » gracieuse et l'expérience de l'étonnement philosophique sont ici indissociables. Il ne s'agit nullement d'endormir l'esprit de chacun

³⁹⁵ Descartes, Lettre à Dinet, dans *La Querelle d'Utrecht*, op. cit., p. 138-139.

dans le confort d'une clarté superficielle et trompeuse, mais nous reviendrons sur ce point quand nous étudierons la conception cartésienne du « merveilleux » d'un point de vue métaphysique.

Cependant, cette conception cartésienne de la connaissance et de la méthode pose différentes questions :

1. Ne peut-on envisager une « logique cartésienne » qui rénoverait la logique dans un sens conforme à la méthode de Descartes ? C'est dans ce sens que Clauberger écrit sa *Logique ancienne et nouvelle*, œuvre qui fournira la matière de notre prochain chapitre.

2. Descartes a beau souligner la clarté et l'accord avec le « bon sens » de sa méthode, il ne peut empêcher que les thèses que comporte sa philosophie soient discutées et contestées. Reconnaître la clarté des premières notions, la simplicité de la méthode, le refus des entités scolastiques obscures, la volonté de fonder les premières notions sur un « témoignage intérieur », est une chose, adhérer aux thèses de la science démonstrative en est une autre. Ainsi, le critère de l'attestation réflexive ne peut manquer d'aboutir à certains désaccords radicaux entre les philosophes, par exemple en ce qui concerne la liberté de la volonté (une des premières notions pour Descartes) ou l'existence d'un entendement pur. Ainsi, nous allons voir que Gassendi ne constate pas les mêmes choses dans son esprit que Descartes lui-même. Mais il y a plus grave : Gassendi va retourner contre Descartes les normes de la politesse et de la civilité que défend celui-ci. Il va lui reprocher notamment sa « vantardise » et son « dogmatisme » tyrannique. Nous pensons que ce conflit est révélateur du point de vue de notre sujet, car il montre que la philosophie de Descartes ne peut épuiser à elle seule, du point de vue de ses thèses, la dimension de la civilité philosophique. Descartes ne peut manquer de rencontrer face à lui l'empirisme. Toutefois, cette opposition révèle selon nous une parenté entre ces divers philosophes, parenté qui est également très visible entre Locke et Descartes. Ces philosophes participent du même moment philosophique (moment qui bien entendu n'est pas indépendant de la révolution scientifique en cours), ils partagent les mêmes normes civiles et intellectuelles, même s'ils s'affrontent du point de vue de certaines de leurs thèses, et ont en commun d'être étrangers à l'École. Le thème de la politesse est très présent chez Locke dans ses textes sur l'éducation ou sur la conduite de l'entendement. Ce n'est pas un hasard si Descartes justifie souvent le mécanisme par des arguments d'allure empiriste, et illustre immédiatement dans l'article 45 de la première partie des *Principes* l'idée de la perception claire et distincte par une expérience sensible. Étant donné les principes de sa méthode, Descartes ne peut pas s'empêcher de recourir à une intelligence empirique des choses, comme en témoigne chez lui le rôle crucial de l'observation dans la physique. De plus, le critère de l'attestation réflexive correspond parfaitement à un modèle « d'expérience intérieure », même si pour Descartes, il s'agit d'un acte de l'entendement pur. Il y a une affinité traditionnelle qui nous semble incontestable entre « l'honnête homme » et un empirisme au

sens large qui exige d'avoir un objet proche, manifestement présent sous le regard, que tout le monde peut constater et toucher par soi-même, contrairement aux objets traditionnels de la pensée, comme les « formes substantielles » ou les « puissances ». L'empirisme et le rationalisme de Descartes participent du même moment philosophique et entretiennent une parenté profonde du point de vue historique. Leur désaccord n'est possible que sur le fond de cette parenté. Ce n'est donc nullement un hasard si Gassendi se réfère aux mêmes normes que Descartes dans son attaque.

D. Les normes humanistes dans la *Logique cartésienne* de Clauberg

La *Logique ancienne et nouvelle* de Johannes Clauberg est un ouvrage passionnant pour notre sujet. Nous ne pourrons pas bien entendu, dans les limites de ce présent travail, analyser totalement sa conception de la logique, mais nous l'aborderons sous l'angle de la civilité et de l'honnêteté. Il est en effet remarquable que Clauberg va se réapproprier les normes qui constituent la matière de notre réflexion tout en étant parfaitement fidèle à de nombreuses pensées de Descartes.

Clauberg divise la logique en deux parties. La première est relative à « l'art d'user droitement de la raison », elle concerne la formation rationnelle de nos pensées, l'acquisition de perceptions claires et distinctes, l'éducation du jugement. La seconde est dite « herméneutique », et traite de l'art d'enseigner à autrui ses pensées, mais aussi celui d'interpréter les pensées des autres esprits, notamment dans le cadre de l'interprétation des textes. L'enseignement pour Clauberg est donc une partie essentielle de la logique :

« Celui qui a correctement formé ses pensées, a bien perçu beaucoup de choses, les a jugées et mémorisées, n'a-t-il pas le droit de se reposer, comme quelqu'un qui a bien agi et qui a achevé sa tâche ? / -Il doit viser plus loin et ne pas ensevelir en lui la science acquise mais il doit la diffuser. [...] En outre, celui qui communique à autrui ce qu'il connaît rend la science en son âme plus ferme et plus solide »³⁹⁶.

Il y a une interaction positive entre ces deux parties de la Logique. La première précède et fonde la seconde :

« Sur le progrès de la science dans la transmission, il faut observer ici que, puisque la Logique rectrice précède l'Herméneutique dans l'ordre des pensées propres, personne ne doit se hâter de transplanter la science dans l'esprit d'autrui avant d'avoir estimé que ses racines aient poussé et mûri dans le sien. Non seulement il doit se soucier d'abord de trouver la vérité avant de la transmettre [...] »³⁹⁷.

³⁹⁶ Johannes Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, II, 1, trad. par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007, p. 127.

³⁹⁷ Ibid., II, 1, p. 129-130.

Mais nous avons vu que la perspective de l'enseignement fortifie et affermit également la science, tout en favorisant la discipline de l'attention : « Car, lorsqu'il forme les autres, en s'arrêtant plus longuement sur certains points, en y faisant davantage attention, il rend sa perception plus claire et distincte, et fortifie sa mémoire »³⁹⁸. On se rapportera sur ce point au *Discours de la méthode* de Descartes :

«comme sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs qu'à ce qu'on ne fait que pour soi-même, et souvent les choses qui m'ont semblé vraies lorsque j'ai commencé à les concevoir, m'ont paru fausses lorsque je les ai voulu mettre sur le papier »
(AT VI, 66).

Ainsi, même si Clauberg donne à l'intersubjectivité une place très intéressante dans la logique, la recherche de la vérité doit être plus fondamentale et c'est le « savoir » qui fonde l'enseignement : « Ici convient en premier lieu ce précepte herméneutique : ce que quelqu'un ignore lui-même, il ne peut l'enseigner à autrui »³⁹⁹. Il ne s'agit donc pas ici de construire une rationalité dialogique au sens de certains auteurs contemporains. Pour autant, nous verrons que l'enseignement et l'exposition des pensées sont ici l'objet d'une réflexion proprement philosophique qui était déjà esquissée par Descartes, notamment à la fin des *Secondes Réponses*: « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations*, parce qu'elle me semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner » [n.i.].

a. Les normes humanistes dans l'art de bien raisonner

Les prolégomènes de la Logique de Johannes Clauberg définissent la logique comme une « médecine de l'âme » qui doit soigner les maladies et les faiblesses de l'esprit humain. Comme pour Descartes, la source principale de nos préjugés est l'enfance⁴⁰⁰. On remarquera que cet égocentrisme infantin est présenté comme une « erreur ridicule » qui doit être corrigée par la connaissance rationnelle, et non comme un péché lié à l'amour-propre du « moi », comme chez Nicole. De plus, Clauberg prend le soin de distinguer les « faiblesses » épistémiques de l'esprit humain qui doivent être soignées par la Logique, et toute forme de présupposition théologique et morale relative au péché originel ou à la « corruption » de l'homme :

³⁹⁸ Ibid., II, 1, p. 127-128.

³⁹⁹ Ibid., IV, 13, p. 293.

⁴⁰⁰ « Là où le corps de l'enfant n'est ni affecté ni mû par une raison sensible, il estime qu'il n'y a rien. [...] Ainsi, par une hallucination fort honteuse, il estime pour vide et pour néant l'étendue entière des cieux, ouvrage auguste du Créateur très Grand et complètement rempli de matière. [...] Lorsqu'un enfant se tient en un lieu ouvert et qu'il regarde partout autour, la terre dans sa très vaste platitude lui semble se déployer également de tous les côtés. De cette platitude déployée en un cercle extrêmement large est venue l'appellation d'*orbe de la terre*. Et parce que dans cette posture, l'enfant se voit situé au milieu de ce plan circulaire, il se persuade ainsi, par une erreur ridicule, qu'il habite au centre du monde » (Ibid., Prolégomènes, 3, p. 36).

« Mais il ne semble pas nécessaire de préciser que nous ne recherchons que les causes des imperfections de l'esprit humain dans la connaissance qui peuvent se trouver à la lumière éclatante de la raison naturelle et non point celles qui se tirent de la révélation surnaturelle de la chute de nos premiers parents, puisque la méthode de ce traité de logique et de philosophie ne permet à personne d'en douter »⁴⁰¹.

Mais c'est surtout dans la définition de la méthode que les normes à la fois humanistes et cartésiennes liées à l'éducation réapparaissent en toute clarté dans la logique de Clauberg :

« La bonne Méthode, autrement dit la droite voie pour parvenir à la connaissance du vrai, doit être ainsi faite que celui qui désire découvrir la vérité la suive *aisément et de bon gré*. Il le pourra aisément, *si elle n'est pas rocailleuse et impraticable, mais égale et facile* ; [...] Il le voudra de bon gré, si elle est brève et courte, de sorte qu'on puisse la parcourir rapidement et avec plaisir. Elle ne sera pas droite, si elle retarde le marcheur par des détours et des sinuosités, ni facile si elle est trop longue pour qu'on puisse en appréhender mentalement le terme ou pour qu'elle satisfasse à la fois à la brièveté de la vie et à la foule des choses à apprendre. [...] De quoi a-t-on donc besoin en premier dans la Logique ou Méthode ? Qu'elle soit accordée à la nature de l'âme humaine, qu'il faut abreuver de connaissance, *c'est-à-dire qu'elle ne lui fasse aucune violence, qu'elle ne corrompe point la raison, mais l'aide et la perfectionne avec douceur* ; *qu'elle dirige et régisse l'intelligence humaine de telle manière qu'elle s'en réjouisse, sans l'entraîner contre son gré. Il faut donc éviter toute cette manière de connaître par laquelle l'intelligence est troublée et obscurcie, et par laquelle la raison humaine, qui doit mûrir avec l'âge et être cultivée avec la Méthode, pourrait peu à peu être rendue difforme*. Et de même qu'il ne faut pas *torturer le malade avec des médecines*, là où la nature le soignerait plus aisément, de même, là où la raison, par sa force native, par elle-même, peut obtenir une chose plus aisément, il ne convient pas de l'accabler de préceptes logiques »⁴⁰²[n.i.].

Clauberg définit la « médecine » de l'âme en l'imprégnant de normes issues de l'humanisme : « facilité », « douceur », « naturel », « plaisir ». Entendons-nous bien : il ne s'agit pas ici d'adapter d'une manière superficielle un certain contenu de doctrine en lui donnant un vêtement agréable. Il s'agit tout bonnement de penser une nouvelle méthode pour conduire l'entendement et une nouvelle « médecine de l'âme » qui remplace les mauvaises et corruptrices « manières de connaître ». C'est pourquoi chez Clauberg comme chez Descartes, il y a à la fois cette lucidité devant les préjugés des hommes et les « faiblesses » de l'esprit humain, et cette réactivation des normes humanistes liées à l'éducation et à l'honnêteté. Le bon médecin doit « soigner », mais il doit aussi, comme chez Plutarque, ou Guez de Balzac, savoir faire preuve de délicatesse et de douceur, il ne doit pas violenter la nature, « torturer » le malade, ou l'accabler inutilement. N'est-ce pas ce que les hommes attendent

⁴⁰¹ Ibid., Prolégomènes, II, p. 33.

⁴⁰² Ibid., I, 2, p. 64-65.

d'une bonne médecine, surtout à une époque où la médecine pouvait être singulièrement aveugle et erronée ?

Ainsi, considérons le statut de la « définition » dans la *Logique* de Clauberg. Son discours est nuancé et mesuré, comme il se doit en contexte cartésien. D'un certain côté, de nombreux textes manquent de définitions précises au sujet des choses dont ils traitent : « il faut accuser de manque de définitions exactes ceux qui disputent pour savoir si les plantes, les pierres, les bêtes, etc. vivent et qui ne définissent pas d'abord clairement ce qu'il faut comprendre sous le nom de *vie* »⁴⁰³. Mais il y a aussi une autre maladie de l'esprit, qui consiste dans l'excès de définitions et de formalisme :

« Galien, dans ses livres Des différences du pouls, critique le zèle immodéré de définitions et qualifie de *philoristia* (amour des définitions) la maladie qui a envahi non seulement les médecins mais les philosophes et les professeurs des autres disciplines: il y en a, dit-il, qui ne laisseraient pas même un légume sans définition et ils n'ont vu la dialectique qu'à travers une grille. [...] Mais ce sont surtout les philosophes scolastiques et leurs semblables qui ont péché en cette affaire, surtout en métaphysique, en s'efforçant de définir ces choses qui sont par elles-mêmes assez connues, et par cette étude en ont rendu plusieurs non pas plus connues mais plus obscures [...] Car la lumière naturelle de l'esprit est à la vision artificielle ou à quelque définition logique, ce qu'est le soleil en comparaison d'une lanterne ; comme nous nous servons de celle-ci quand nous sommes privés de la lumière du soleil, de même nous apprêtons des définitions selon la logique là où la lumière naturelle ne fait pas voir la chose suffisamment clairement »⁶⁹⁶.

Cette évocation de la *philoristia* est savoureuse et conforme à la lettre et à l'esprit de la pensée cartésienne. Pour Clauberg, il n'y a pas seulement le vice épistémique qui consiste à ne pas définir les choses dont on parle et par lesquelles on cherche à définir d'autres choses, comme par exemple la notion de *vie*. Il y a aussi la maladie de la *philoristia*, qui déjà pour Descartes peut considérablement nuire à la science (ce dont témoigne tout particulièrement la *Recherche de la vérité*) dans la mesure où elle produit sans cesse de l'obscurité et trouble la vue de l'esprit. On remarquera que cette maladie porte surtout des effets néfastes dans la métaphysique, qui s'appuie sur des notions accessibles à une réflexion attentive. Il y a deux dangers principaux qui guettent l'esprit humain : la paresse du jugement qui nous incite à discourir de choses obscures, sans les définir, et l'excès de la logique artificielle qui obscurcit tout autant l'esprit. Il est très important de garder à l'esprit cette dualité, car bien souvent, on ne pense qu'au besoin de remédier par l'art et les préceptes aux faiblesses naturelles des hommes. Le fait est que pour des penseurs comme Descartes et Clauberg, il y a un mauvais usage de la raison qui résulte moins d'un déficit lié à la paresse que d'une forme de maniaquerie intellectuelle qui étouffe la spontanéité de la « lumière naturelle ». Le but de Clauberg est de réconcilier

⁴⁰³ Ibid., IV, 7, p. 260.

⁶⁹⁶ Ibid., IV, 7, p. 261.

l'art et la nature. La nature sans l'art demeure faible et insuffisante («La logique naturelle est le fondement de l'artificielle et, confirmée par l'usage, elle a beaucoup de valeur, mais elle n'est pas absolument suffisante si elle n'est aidée, corrigée, perfectionnée par l'art »⁴⁰⁴), mais l'oubli de la nature causé par l'excès d'artifice obscurcit la pensée, affaiblit la raison, comme dans le cas de la *philoristia*. Cette volonté d'unir l'art à la nature prolonge dans la logique et la philosophie un principe central de la *cultura animi* théorisé dans le cadre de la *paideia* humaniste, mais aussi dans l'élaboration de la figure de l'honnête homme. On peut même considérer la notion de « politesse » comme une tentative d'unir la spontanéité du naturel au travail de l'art et de la culture, puisque cette politesse exclut aussi bien la sauvagerie du naturel non cultivé que la contrainte excessive de l'artifice.

Dans le même ordre d'idées, Clauberg pose comme condition initiale de la perception claire et distincte un effort d'attention plutôt que des opérations logiques purement formelles:

«Car il n'y a de perception claire que de cela seulement, que l'âme attentive voit comme si c'était présent ; et ce n'est que dans l'objet de l'attention que beaucoup de choses deviennent manifestes, à tel point qu'il n'est pas nécessaire d'y appliquer les autres instruments logiques, comme la définition, la division ou le syllogisme »⁴⁰⁵.

L'irréflexion est pour Clauberg « la première maladie de l'esprit » et les mathématiques ont un rôle fondamental pour remédier à cette inclination humaine à l'inattention. On remarquera que pour favoriser ce réveil de l'attention, Clauberg se montre fidèle à la tradition de l'étonnement philosophique : « Nous les regarderons comme si nous ne les avons jamais vues, entendues, ou perçues d'aucune façon ; disposant notre esprit de la même manière que si elles nous apparaissait pour la première fois »⁴⁰⁶. Clauberg souligne également l'utilité des figures sensibles pour fixer l'attention : « Ainsi, on rend attentifs aux objets mathématiques par des signes et des figures visibles »⁴⁰⁷. Il faut bien se rendre compte que cette maladie de l'inattention a pour contrepartie une plus grande accessibilité des premières notions et des vérités philosophiques. L'irréflexion est bien une « maladie », mais les remèdes existent et sont exposés clairement par le cartésianisme ; cette maladie est bien moins grave que par exemple l'idée platonicienne d'une « déchéance » de l'âme dans la condition corporelle et sensible, ou que le principe scolastique que notre âme ne peut connaître les objets les plus hauts de la métaphysique car elle dépend des sens, dépendance liée parfois chez certains auteurs au péché originel.

⁴⁰⁴ Ibid., Prolégomènes, 5, p. 50.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 66.

⁴⁰⁶ Ibid., I, 3, p. 67.

⁴⁰⁷ Ibid., I, 3, p. 67.

La logique de Clauberg permet également de clarifier la conception cartésienne de l'ordre et le privilège que les *Regulae* accordent à l'induction contre la déduction syllogistique traditionnelle (bien que Clauberg réhabilite également l'utilité du syllogisme déductif) :

« Mais quelles choses faut-il estimer plus faciles à connaître, et lesquelles plus difficiles? / C'est là ce dont nous pouvons et devons faire l'épreuve en nous-mêmes, *de la même manière que nos bras et nos mains sentent la lourdeur et la légèreté des choses qu'ils portent*. Ainsi, parce que notre âme se connaît plus facilement toute seule, que prise avec le corps, et qu'elle connaît plus facilement ce corps qui lui est joint que les corps des autres hommes [...] qu'il faut connaître le simple avant le composé, le proche avant le lointain, le petit nombre avant le grand »[n.i.]⁴⁰⁸.

Le critère qui détermine la plus grande facilité d'une connaissance est encore déterminé sur le modèle d'une expérience sensible, d'une simple sensation de légèreté ou de lourdeur. On ne saurait mettre plus clairement à distance un mauvais « esprit de lourdeur » dans la pensée et la recherche de la vérité. Pour Clauberg, le privilège de l'induction est une conséquence directe de la loi méthodique de l'ordre :

« Puisque l'homme comprend plus facilement les particuliers et les exemples que les universels et les règles, et qu'il perçoit ensuite plus aisément ceux qui sont conformes à ces règles que ceux qui s'en éloignent et en excipent, on peut colliger de là universellement que les singuliers sont connus avant les universels »⁴⁰⁹.

Approfondissons ce point :

« Par sa nature, notre esprit est porté à déduire les propositions générales d'après la connaissances des particulières ; ainsi, que le tout soit plus grand que chacune de ses parties, *nous l'apprenons tout d'abord aux enfants, suivant la conduite de la nature, à l'aide des exemples qui se présentent, tels que trois fois trois font neuf, et autres semblables*. [...] *Et en arithmétique, la première espèce de numération est l'Addition, semblable en cela à l'Induction logique, qu'elle recherche un tout à partir de parties données*. Ainsi, parce que j'expérimente en moi, quand je pense, qu'il ne se pourrait pas faire que je pense, si je n'existais, j'en infère que tout ce qui pense existe, et ensuite que tout ce qui agit est nécessairement. *Ainsi, c'est de moi-même, chose singulière, qui m'est très connue et très proche, que je pars ; et un autre, semblablement, de lui-même* »⁴¹⁰[n.i.].

Si le *Cogito* n'est pas un syllogisme, c'est aussi parce que la proposition particulière formée à propos de soi-même est plus connue que la proposition universelle « tout ce qui pense existe », car celle-ci

⁴⁰⁸ Ibid., I, 10, p. 89.

⁴⁰⁹ Ibid., I, 10, p. 91.

⁴¹⁰ Ibid., I, 15, p. 108.

présuppose que plusieurs choses pensantes existent, « ce dont il peut arriver que l'on doute » dans le cadre métaphysique. L'intuition intellectuelle de la connexion nécessaire entre « ce sujet, moi qui pense, et ce prédicat, j'existe » ne constitue pas une déduction, mais une expérience de l'intellect pur. La vérité du *Cogito* est d'abord une « vérité de fait » (car mon existence est un fait contingent), même si elle est dotée d'une nécessité apodictique (du point de vue de la connexion intellectuelle entre le doute, la pensée, et l'existence). Le principe méthodologique fondamental de l'induction est de partir de ce qui nous est le plus proche, le plus à portée, de ce qui nous est donné, comme par exemple « moi-même, comme chose singulière ». On notera que Clauberg se réfère immédiatement à la pratique de l'éducation en tant que celle-ci doit suivre la « nature de l'esprit ». C'est aussi l'éducation qui révèle cette plus grande facilité de l'esprit à appréhender les choses particulières. La civilité et la douceur de cette méthode de recherche de la vérité sont directement liées à ce souci bienveillant de la « bonne nature » de notre esprit. Clauberg développe également le principe de l'énumération exhaustive⁴¹¹. Il faut en effet se méfier des jugements précipités dans lesquels notre volonté va bien au-delà des données qui nous sont effectivement présentes, ce qui exige une complétude de l'énumération des particuliers⁴¹².

Ainsi, le premier principe de la méthode cartésienne, à savoir commencer par les choses les plus faciles pour ensuite considérer les plus difficiles, peut fonder directement le privilège scientifique de l'induction qui repose sur une recension de ce qui est effectivement donné à l'esprit, tout en évitant la précipitation du jugement. Que ce donné soit parfois pour Descartes et Clauberg l'objet d'une intuition intellectuelle ne change pas le fait que nous avons ici affaire à une méthodologie très proche de l'empirisme et qui met à distance l'idéal traditionnel d'une science principalement déductive et démonstrative. La volonté de partir des choses « faciles et à notre portée », notamment les choses singulières qui s'offrent à l'observation, comme moi-même, par exemple, a un sens épistémique qui dépend d'une description de la « nature de l'esprit », mais aussi de nos capacités naturelles d'attention. À côté de cette fécondité épistémique de l'induction, il s'agit aussi pour Clauberg « de ne pas faire violence » à la nature de l'esprit humain et de le former à la recherche de la vérité avec douceur, comme on le peut observer dans la bonne éducation, qui part des exemples accessibles à chacun pour faire connaître une vérité universelle, ou qui use de figures sensibles pour fixer l'attention sur les objets mathématiques. Il est vrai que Clauberg expose la théorie de l'induction en des

⁴¹¹ Ibid., I, 15, p. 110: « Pour que l'induction soit légitime, selon la seconde règle de la division, il importe d'abord d'énumérer les particuliers, comme dans l'exemple suivant : la vue ne connaît pas Dieu, l'ouïe non plus, l'odorat non plus, ni le goût, ni le toucher : et ce sont là tous les sens externes. Donc aucun sens externe ne connaît Dieu »

⁴¹² Toutefois, l'induction doit souvent excéder la simple recension des données et être complétée par un raisonnement. Ainsi, Clauberg note que l'induction mathématique portant sur des nombres exclut la possibilité d'une recension de tous les nombres particuliers : « C'est ainsi qu'on prouve que tout nombre peut être augmenté, parce que ce nombre, et celui-ci, et celui-là, tout comme la centaine, le millier, [...] peuvent être augmentés, et qu'il n'y a aucun exemple contraire » (Ibid., I, 15, p. 111).

termes plus traditionnels que Descartes, mais sa réflexion est tout de même très utile pour notre sujet. La pensée de Clauberg nous offre une constellation théorique très intéressante qui regroupe la conception cartésienne de l'ordre, le privilège méthodologique de l'induction et de l'énumération, les normes humanistes liées à l'éducation, les valeurs civiles de l'honnête homme. Sa pensée confirme également qu'il y a une complicité naturelle entre le primat empirique du donné et la méthodologie de type cartésienne. La réception des données et la connaissance des choses singulières précèdent toute la lourde et obscure hiérarchie des « degrés métaphysiques » qui conditionnait la logique scolastique, et mettent à distance le rôle fondateur de certains principes formels comme par exemple le principe de non-contradiction. Bien entendu, ce donné primitif exige d'être retrouvé par la réflexion attentive qui en distingue les jugements spontanés et irréfléchis avec lesquels nous le recouvrons le plus souvent. Il n'empêche que ce donné est bien ce que tout un chacun peut clairement observer en lui-même ou dans le monde, à condition d'accomplir cet effort d'attention, et de ne pas précipiter son jugement.

La méthode telle qu'elle est redéfinie par Clauberg se caractérise ainsi par un souci d'économie et de modestie dans l'exposition des principes :

« Si nous laissons notre esprit songer à la foule impressionnante de mots qui naissent d'un petit nombre de lettres, et de nombres de dix chiffres ou plutôt de l'unité même, [...] et à l'arbre immense qui croît à partir d'une maigre semence, etc. Nous ne serons pas longs à juger de manière générale que les principes, y compris des plus grandes choses, sont en petit nombre et resserrés. [...] Celui qui est en possession de cet axiome, selon lequel les principes des choses sont en petit nombre, ne s'étonnera pas s'il vient à connaître que les cités les plus imposantes ont commencé par être minuscules, que les commencements des sciences et des arts ont été tout à fait modestes, que les hommes ont vécu, au début, dans des grottes et des chaumières »⁴¹³.

L'exemple de l'arbre immense qui procède de la graine minuscule était cher à Erasme qui l'utilise également dans un grand texte que nous avons déjà évoqué, *Les Silènes d'Alcibiade*. Érasme y oppose la modestie socratique et la discrétion de la véritable substance et des principes des choses au culte de l'apparence et de l'ostentation auquel l'homme est enclin. Que le grand procède d'abord du « minuscule », d'un « petit nombre » de principes modestes, est également une présupposition fondamentale de la méthode cartésienne telle que Clauberg la comprend, et le mécanisme n'est pas étranger à cet axiome. On soulignera également chez Clauberg le souci de la « brièveté de la vie » pour définir sa méthode. Descartes le soulignait déjà au commencement de *La Recherche* : l'honnête homme n'a pas le temps de lire tous les livres, la vie est courte et il doit agir dans le monde. Clauberg écrit : « pour qu'elle satisfasse à la fois la brièveté de la vie et à la foule des choses à apprendre

⁴¹³ Ibid., I, 14, p. 102-103.

»⁴¹⁴, et plus loin, à propos de l'induction : « Une telle induction de l'universel à partir des particuliers est grandement nécessaire, *car du fait de la brièveté de la vie*, et de l'étroitesse de notre compréhension, il est impossible d'embrasser tous les singuliers »⁴¹⁵. Cette question des limites de l'esprit humain réapparaîtra vivement à propos du rôle de la mémoire et de la possibilité d'embrasser une longue chaîne de raisons par un seul acte d'intuition et un mouvement ininterrompu de la pensée.

Ainsi, le souci fondamental qui anime ici Clauberg est d'adapter la méthode et l'art de bien raisonner à la nature de l'esprit humain, à ses limites, et à ses faiblesses, pour le former et le soigner efficacement, mais aussi à la « brièveté de la vie ». Le privilège méthodique de l'induction est directement lié à la conscience plus vive d'une certaine accessibilité de la vérité et de ce que Descartes nomme *l'obvium* dans les *Regulae*. Cette philosophie toute imprégnée des pensées cartésiennes ne soutient nullement une *hybris* de l'homme. Bien au contraire, elle s'oppose radicalement à certaines traditions qui ont posé l'intellect ou la vie contemplative comme un élément de divinité en l'homme et même parfois comme une promesse d'immortalité. La Logique est une thérapeutique de l'esprit pour Clauberg, mais nous avons vu que déjà Descartes s'inscrivait lui-même explicitement dans cette antique tradition d'une philosophie vouée à cultiver la « santé de l'âme », contre toutes sortes de maladies qui peuvent s'emparer de notre pensée, comme par exemple la *philoristia*, ou une curiosité insatiable et jamais satisfaite (au début de la *Recherche*, Descartes compare une certaine « curiosité » malade à la soif de l'hydropique). Nous pensons à ce titre que Clauberg ne fait parfois que souligner et expliciter certains principes déjà présents chez Descartes, même si nous ne voulons pas ici occulter les différences doctrinales que les spécialistes ont déjà repérées. Sur le sujet qui nous occupe, leur fraternité nous semble profonde. La civilité ou politesse dont il s'agit ici est liée au lien entre l'honnête homme et une certaine redéfinition de la *paideia*, elle est la norme à laquelle doit obéir le processus d'éducation lui-même. Elle est la vertu du bon médecin qui sait soigner avec délicatesse et douceur, comme chez Plutarque, sans une aveugle brutalité. Elle est le tact de l'ami qui conduit vers la vérité, mais qui le fait sans « torturer » l'autre ou humilier la nature. Elle est déjà inscrite dans un certain rapport à soi-même, car pour Clauberg, avant d'enseigner à autrui, il faut d'abord rechercher la connaissance avec méthode, mais précisément, dans cette bonne conduite de l'entendement, dans cette discipline exigeante de l'attention et du jugement, il ne s'agira pas de violenter la nature de son propre esprit et d'exercer une sorte de tyrannie, comme par exemple les scolastiques de la *philoristia*, qui n'ont plus aucune confiance dans la lumière naturelle. La bonne médecine ne suppose pas une totale absence de confiance dans la nature, bien au contraire, et si la Logique est un « art », ce dernier doit épouser la nature, non pas purement et simplement la répri-

⁴¹⁴Ibid., p. I, 2, p. 65.

⁴¹⁵ Ibid., I, 14, p. 102.

mer. Cette délicatesse médicale n'a rien à voir avec la simple flatterie d'une apparence trompeuse ou d'une ruse hypocrite.

b. La civilité dans la partie herméneutique de la *Logique* de Clauberg

Il est en premier lieu indispensable de distinguer cette analyse logique et philosophique des modes d'enseignement et de discours de la simple rhétorique qui vise à la persuasion ou à l'agrément. Ce sont les normes de la « clarté », de la « simplicité », et de la rationalité qui guident cette réflexion, il ne s'agit pas d'obscurcir le langage par des métaphores trompeuses quoique plaisantes ou charmantes. Pour autant, nous retrouvons chez Clauberg les valeurs et les normes de la civilité et de la politesse que nous avons étudiées, notamment quand il définit le mode d'enseignement qui est pour lui principal et privilégié, à savoir l'enseignement analytique ou didactique, celui-là même que Descartes a privilégié :

« Il [l'Analytique] s'en sert parfois, non pas en raison d'un doute mais pour la modestie ou l'élégance. Une formule modeste de ce type pour expliquer le sens de l'esprit convient beaucoup plus au maître de sagesse *que les sentences dictatoriales des autres [dictatoriae aliorum sententiae], qui font étalage de toutes leurs thèses comme si c'était des oracles et des feuillets de la Sibylle. Ce mode d'enseignement est ingénu et libéral [ingenuus est et liberalis]*; il soumet la chose entière au jugement de l'auditeur, tout en montrant la voie avec bienveillance à ceux qui se trompent, *et il pénètre plus facilement et plus profondément dans leur esprit*. Bien que dans le traitement élenctique, nous devons parfois extorquer l'assentiment à des gens qui renâclent et résistent, dans le traitement didactique, *en agissant et en parlant avec douceur, par une grâce native et non pas empruntée*, des gens dociles, poussés à une perception évidente, et ajuster la doctrine pour que les auditeurs ne soient pas offensés par l'autorité orgueilleuse du maître, ne soient pas troublés publiquement par une dispute trop adverse, mais qu'ils soient convertis à penser cela par la douceur de celui qui cherche quasiment et qui désire apprendre avec eux, ce qui leur fera adopter spontanément, par eux-mêmes, la connaissance vraie. Pythagore, semble-t-il, a exprimé cette modestie par son nom même quand il a voulu être appelé non pas *sophos* mais *philosophos*. Et les jurisconsultes anciens l'ont peut-être imité, puisqu'ils aimaient être appelés avec leurs élèves de l'appellation commune d'étudiants en droit»⁴¹⁶[n.i.].

Les normes humanistes que nous avons étudiées sont omniprésentes dans ce texte: la « grâce native », la « douceur », le refus des « sentences dictatoriales », la volonté d'instaurer avec l'auditeur une civile égalité. L'image de Descartes ne quitte jamais Clauberg quand il écrit ce texte et s'attache à définir la voie analytique et didactique de l'enseignement. L'enseignement doit ici conduire l'auditeur en respectant chez lui une spontanéité de l'assentiment : « adopter spontanément ». Descartes, à

⁴¹⁶ Ibid., II, 12, p. 158.

la fin des *Secondes Réponses*, y opposait la voie géométrique qui « force » l'assentiment du lecteur opiniâtre :

« La synthèse, au contraire, par une voie toute autre, et comme en examinant les causes par leurs effets [...] démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes, afin que, si on lui nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans les antécédents, et qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être ; mais elle ne donne pas, comme l'autre, une entière satisfaction aux esprits de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée » (AT IX, 122).

Clauberg distingue plutôt ici l'enseignement didactique ou analytique du traitement élenctique, qui s'appuie sur la réfutation des opinions de l'auditeur. Pour Clauberg, le traitement élenctique est moins noble que la voie analytique, même s'il peut être nécessaire :

« On recommandera plutôt le didactique, parce que, dès que la lumière surgit, les ténèbres s'évanouissent d'elles-mêmes ; ainsi, une fois la vérité clairement montrée, les erreurs cèdent bientôt facilement. Le vrai n'est pas construit par la ruine et la défaite des faussetés, mais plutôt faut-il croire qu'une fois le vrai découvert, celles-ci seront reconnues et rejetées. C'est pourquoi elle n'est pas mince, la louange de la sagesse du docte [sans doute Descartes lui-même], d'avoir réfuté le faux non par des disputes mais en montrant le vrai. Il y a plus de dignité et plus d'art à défendre qu'à accuser, à édifier qu'à détruire. Le didactique est essentiel à la science et nécessaire à ceux qui la recherchent : l'élenctique est accidentel et n'est indispensable qu'à quelques uns »⁴¹⁷.

Soulignons cette idée importante : « le didactique est essentiel à la science ». Nous sommes ici bien au-delà d'une simple rhétorique de la persuasion. Clauberg s'appuie sur l'idée d'une force intrinsèque de la vérité, qui par elle-même semble pouvoir chasser les « ténèbres » de l'erreur. L'enseignement est d'abord une « monstration du vrai », l'enseignant s'effaçant devant le contenu qu'il offre à l'attention de l'autre homme et à la spontanéité de son assentiment. Le texte précédant soulignait déjà que ce n'est pas la simple « persuasion » qui est la fin de l'enseignement mais bien une « perception claire et distincte ». Clauberg souligne régulièrement l'obligation civile pour l'enseignement de susciter chez l'auditeur un « mouvement spontané » de l'âme, même si bien entendu, au sens technique de la philosophie cartésienne, tout assentiment est un acte de la volonté :

«Qu'il n'y ait pas de manière d'enseigner plus conforme à la nature, et donc meilleure, que lorsque la doctrine est proposée de sorte que l'auditeur embrasse sa vérité, *étudiée par une perception propre, par un mouvement de l'âme aussi volontaire que possible,*

⁴¹⁷ Ibid., II, 2, p. 134.

on peut le conclure sans difficulté de bien des points développés tant dans ce livre que dans le précédent »⁴¹⁸[n.i.].

C'est également au nom de cette civilité du discours philosophique que Clauberg loue la voie analytique qui ne peut manquer d'évoquer le modèle cartésien des *Méditations*, voie qui consiste à restituer l'invention de la vérité au lieu d'exposer une doctrine toute faite :

« Donc, pour que les élèves fassent leur, pareillement la science que l'on t'a transmise, comme s'ils l'avaient trouvée en eux-mêmes, tu l'exposeras en explicitant l'artifice de l'invention, la méthode qui t'a conduit à connaître ceci ou cela, comment tu as résolu tes doutes, comment tu t'es échappé du piège de difficultés, [...] par quels arguments tu as affermi ton âme. [...] que parfois tu es heurté contre des rochers et que tu les a fait connaître à ton auditeur »⁴¹⁹.

On notera la récurrence dans ce texte d'expressions telles que : « comme s'ils l'avaient trouvée en eux-mêmes », ou encore « qui cherche quasiment ». Toute la politesse de l'enseignement est condensée dans ces formulations : il y a bien un « comme si » dans cette civilité, mais il ne s'agit pas d'une simple « hypocrisie », ou dissimulation. Clauberg évoque également un « *artifice* de l'herméneutique » :

« *le plus grand artifice de l'herméneutique [summum Hermeneutica artificium]* est, comme on l'a appris de la première partie de la Logique, de renvoyer à la manière d'apprendre par soi-même : ainsi, en examinant tout par sa perception propre et en offrant spontanément l'assentiment à ce qu'il a perçu, il ne *semble* pas tant recevoir la science d'un autre que la trouver par son propre travail. Pour cette raison, le précepteur fiable s'efforcera *de faire en sorte que tout coule quasi spontanément, que rien n'apparaisse affecté ni contraint, pour l'admettre : car c'est le fait de l'art que de cacher l'art [ut omnia sponte quasi fluant, ne quid affectatum, ne quid coactum appareat, quo sensu illud recipimus : artis est celare artem]* »⁴²⁰[n.i.].

Ce texte associe merveilleusement l'art de la *sprezzatura* (défini originellement comme l'art de cacher l'art) cher à Castiglione et certains fondements de la pensée cartésienne comme la logique de la voie analytique. « L'artifice » ici n'est pas une simple illusion, car l'examen de la vérité par sa propre perception constitue en contexte cartésien une véritable appropriation qui ressemble au principe socratique de la réminiscence. D'autre part, la *sprezzatura* et le refus de l'affectation ne sont plus ici convoqués par un simple « art de plaire » issu de la rhétorique. Chez Castiglione, il s'agissait aussi d'une dissimulation des orateurs pour se faire admirer des moins savants, alors qu'ici, il s'agit d'un « artifice » éducatif, ce qui n'est pas la même chose. Le but de cet « artifice » n'est pas de

⁴¹⁸ Ibid., II, 11, p. 155.

⁴¹⁹ Ibid., II, 2, p. 135.

⁴²⁰ Ibid., II, 2, p. 131-132.

célébrer l'excellence de l'enseignant, de son savoir, et de susciter chez l'autre une passion d'admiration, mais de communiquer à autrui une connaissance solide et à laquelle l'âme adhère par une authentique certitude. Cette politesse de l'enseignement a cette fois une justification philosophique bien plus profonde et le souci de l'élégance est mis au service de la raison. La *Logique herméneutique* n'est pas une simple rhétorique, et nous ne trouvons chez Clauberg ni les *topoi* argumentatifs, ni les figures de style, même si elle se réapproprie certaines de ses normes : elle est la théorie rationnelle et philosophique de l'enseignement, elle est davantage une « philosophie de l'enseignement » qu'une rhétorique qui convoquerait toutes sortes de procédés argumentatifs ou autres pour persuader un auditeur.

Cette civilité de l'enseignant a donc pour Clauberg une dimension morale, et elle est aussi fondée sur une certaine épistémologie : il y a en effet pour Clauberg un accord naturel entre le fait que le critère de la vérité soit la « perception claire et distincte », et une telle méthode d'enseignement analytique et civile. Clauberg écrit en effet dans la première partie de la *Logique* : « car puisque chacun doit chercher la science pour soi-même, chacun doit juger d'après sa propre perception, et non d'après celle d'autrui, et s'assurer lui-même que la chose est bien ainsi »⁴²¹. Dès lors en effet, que chacun doit selon la méthode juger les choses par soi-même, « comme il les conçoit », l'enseignement lui-même ne peut que respecter en autrui cette liberté fondamentale, et s'il s'agit de montrer à autrui la vérité, ce sera à son esprit de l'expérimenter par lui-même. En outre, nous avons vu que la méthode cartésienne commence avec l'effort d'attention. Par conséquent, le premier but de l'enseignant est de susciter ou de préserver cette attention, pas d'assommer les autres avec de nombreux préceptes⁴²².

Ces dernières réflexions nous amènent à un point décisif de ce travail : certes, il convient de distinguer la logique comme « méthode », qui forme l'esprit de chacun dans la recherche de la vérité, et la logique comme « herméneutique », relative à l'enseignement et à « l'interprétation »⁴²³ de la pensée, mais en fait, il y a un accord profond entre ces deux dimensions de la logique de Clauberg, et la notion de civilité les concerne toutes deux. La philosophie de l'enseignement correspond à l'épistémologie de Clauberg et inversement. Nous avons vu que la méthode a déjà en elle-même une

⁴²¹Ibid., I, 11, p. 96.

⁴²²Voir *ibid.*, p. 136 : « Outre ce qu'on a dit de la nécessité d'exciter l'attention en nous, il faut remarquer principalement ici qu'il y a beaucoup de choses qui concernent notre âme, ses conceptions et ses actions, et aussi la liberté de la volonté, qu'on ne peut imposer à ceux qui baillent et que le maître ne peut bien persuader avec des arguments, quelle que soit son application, car elles ne dépendent que de la pensée de l'auditeur et consistent en la conscience ou le témoignage de son âme ». Toutefois, l'enseignant pourra avec intelligence maintenir autant que faire se peut par un habile et raisonnable discours cette attention.

⁴²³ Clauberg utilise le terme « d'interprétation » dans un sens large qui désigne également l'exposition par l'enseignant de ses propres pensées.

dimension profondément éducative. Les marques textuelles de cette harmonie théorique sont nombreuses et nous en donnerons ici quelques exemples précis :

«Ainsi, pour raisonner *avec aisance*, il faut disposer de plusieurs axiomes, provenant d'un ensemble de choses clairement et distinctement perçues. En y faisant attention, et en les choisissant avec soin, nous aurons des principes clairs, à partir desquels nous pourrions déduire une science *raffinée* »⁴²⁴.

Ainsi, l'observation méthodique de l'ordre est déjà par elle-même associée à une certaine «aisance », et même à une élégance du « raffinement ». Nul doute que cette conduite gracieuse des pensées favorisera le bon enseignement et la participation réjouie de l'autre à ce mouvement.

-« Parce qu'elle [la méthode d'enseigner par question et réponses] exhibe la totalité de la science, comme naissant sous la main et non pas comme déjà inventée et constituée ; ainsi observe-t-elle exactement *la loi la plus élégante de l'ordre, exposée en Log. I, 113 114 [expositiam ratione legem ordinis elegantissimam accurate observat]* »⁴²⁵.

Nous constatons que ce mode d'enseignement est parfaitement conforme à la loi de l'ordre cartésien exposée dans la première partie consacrée à la « logique rectrice ». Ce n'est pas un hasard si la méthode cartésienne est elle-même une « méthode d'invention » alors que pour Descartes, la méthode syllogistique est propre à une simple exposition de la doctrine toute faite. À la méthode d'invention correspond naturellement un certain mode d'enseignement axé sur cette même invention et sur la découverte de la vérité. Soulignons d'autre part cette expression : la «loi *la plus élégante* de l'ordre [*elegantissimam*] ». Qu'il y ait une « élégance » de l'ordre confirme la relation intrinsèque entre la bonne conduite des pensées et la politesse de l'homme. «Aisance », « élégance », sont des notions qui présupposent d'emblée le plaisir et la sympathie du regard d'un autre⁴²⁶. Clauberg explicite davantage que Descartes cette relation antique entre ordre et élégance, relation dont nous avons étudiée la présence chez Cicéron notamment.

Cette union entre les deux parties de la logique sera pleinement confirmée par le rôle décisif de l'induction et de l'exemple dans l'enseignement comme dans la méthode pour rechercher la vérité:

« L'enseignant analytique doit s'attacher à commencer par des particulières ou des exemples, et à dévoiler par cette méthode le chemin par lequel il a trouvé les propositions universelles [...] mais il faut remarquer que, généralement, on enseigne beaucoup de choses plus facilement par des exemples : on apprend mieux l'art d'écrire si l'élève imite l'écriture du maître que s'il est sur-

⁴²⁴ Ibid., I, 14, p. 104.

⁴²⁵ Ibid., II, 10, p. 152-153.

⁴²⁶ Chez Bergson, l'expérience de la grâce est profondément liée au mouvement de la sympathie.

chargé de nombreuses règles d'orthographe »⁴²⁷, et plus loin, ce texte fondamental : « la raison en est que les énoncés les plus généraux, s'ils ne sont pas en petit nombre étayés d'exemples extrêmement lumineux, *ne donnent pas satisfaction aux esprits humains, lesquels sont instruits en premier lieu et plus facilement par des exemples [...]* Ainsi, les bons anatomistes enseignent bien des choses sur le corps humain, qui se fait mieux connaître par l'exemple du corps propre à chacun de nous qu'aucun des autres êtres animés [...] Et les excellents philosophes, traitant de l'âme humaine, très connue pour qui fait attention à l'exemple de son âme propre, enseignent bien des choses qui peuvent être attribuées à leur manière aux âmes angéliques, bien plus, à l'âme divine. Plus encore, *puisque rien n'est plus proche et plus connu à l'âme que l'âme même, chacun tire mieux la connaissance des commencements de toute la philosophie à partir de son âme, chose individuelle et singulière, qu'il ne la tire de la science la plus universelle, celle de l'étant en tant qu'étant* »⁴²⁸[n.i.].

Ce texte prouve que pour Clauberg discours intérieur et discours externe sont indissociables. L'excellent philosophe pour Clauberg est aussi ici un excellent enseignant et un grand écrivain. L'adaptation à la « nature » de l'esprit humain et à sa « satisfaction » épistémique est une règle fondamentale de la méthode. Mais il y a plus : Clauberg aborde explicitement dans ce texte la priorité des *Méditations métaphysiques* par rapport à la science de l'étant en tant qu'étant, la science la plus universelle, l'ontologie. C'est ici en tant que « chose individuelle et singulière » que notre âme est plus connue que le reste en métaphysique. L'ordre méthodologique qui prescrit la priorité de la connaissance de l'âme est fondé sur le primat de l'induction mais aussi sur des exigences éducatives des plus profondes qui sont relatives à l'enseignement des sciences.

Il est selon nous important de souligner la différence entre le fait que la méthode « donne satisfaction aux esprits humains », et le statut principiel de la connaissance de notre âme en métaphysique. L'âme individuelle étudiée en métaphysique est ici un « objet » de la méthode et de l'enseignement, elle n'en est pas le fondement. Le fait que l'induction nous « donne satisfaction » est une autre question, qui appartient à l'ordre méthodique lui-même, à sa dimension à la fois rationnelle et éducative, qui prescrit de commencer par les choses les plus faciles pour atteindre ensuite les plus universelles et plus complexes. Quand Clauberg énonce l'idée « qu'il n'y a rien de plus proche et de plus connu à l'âme que l'âme même », cette proximité est ici un approfondissement du principe méthodique plus général selon lequel les choses singulières, proches et données sont plus facilement connaissables que les choses universelles. Il y a donc bien un souci de l'esprit humain qui préside à la constitution de l'ordre méthodique, mais ce souci se distingue de la position de l'*ego* solipsiste de la *Seconde Méditation*. Dans l'expression « donner satisfaction aux esprits humains », l'expression «

⁴²⁷ Ibid., II, 13, p. 161.

⁴²⁸ Ibid., II, 13, p. 163-164.

esprit humain » ne renvoie pas en tant que telle au solipsisme (ce n'est pas l'*ego* de la *Seconde Méditation* qui se demande s'il n'est pas seul au monde), elle signifie simplement qu'à présent la méthode qui guide la recherche de la vérité doit s'appuyer sur la vraie nature de l'esprit humain, sur la prise en compte de ses faiblesses, de ses limites, de ses forces naturelles, car elle est une médecine qui doit le soigner et le conduire vers la science.

Nous devons souligner également que cette logique herméneutique de Clauberg est distincte de la rhétorique commune. Il s'agit bien d'une logique qui s'appuie sur la connaissance de l'intellect et de l'esprit humain, et qui est inséparable de la méthode elle-même pour bien conduire son entendement. Il ne s'agit pas ici d'étudier l'art de persuader des lecteurs, comme par exemple le fait Fernand Halryn qui étudie les procédures rhétoriques de Descartes, comme l'ellipse, la suppression, la dissimulation, ou l'équivoque. Bien qu'il y ait une transplantation dans la logique de certaines normes issues de la rhétorique, comme la *sprezzatura*, par exemple, il s'agit bien ici de « logique » :

« Ceux qui ne pensent qu'à l'élégance grammaticale et rhétorique satisfont-ils aux lois de la logique ? / Non. Ainsi on dira avec plus d'élégance « l'orbe des terres » que « le monde » et cependant le mot ne correspond pas à la chose puisque la terre n'est pas un orbe mais un globe. [...] et cette dénomination n'a pas été faite de ce qu'il est en réalité, conformément à Log. II, 38, mais plutôt de ce qu'il nous est apparu dans la petite enfance. [...] Quand on dit prairies riantes, ou tristes ou que le soleil voit tout, c'est une élégance rhétorique mais le Logicien juge que des attributs de choses différentes sont ainsi mélangées et confondus. [...] combien grande est la différence entre l'analyse philologique et logique puisqu'on approuve souvent en grammaire et en rhétorique ce qu'on réprovoque en logique et inversement. [...] On ne doit pas toujours réclamer d'un philosophe l'élégance pour les pensées exprimées *logikôs* »⁴²⁹.

Ce texte est on ne peut plus clair : il faut distinguer l'art d'enseigner le vrai au sens de la philosophie et de la logique, et la simple rhétorique du discours, qui ne se soucie pas de vérité, mais d'efficacité persuasive. Ainsi, il y a bien deux formes distinctes « d'élégance » dans la *Logique ancienne et nouvelle* : « l'élégance » purement rhétorique (« l'orbe de la terre ») et « l'élégance » de l'ordre méthodique qui « donne satisfaction à l'esprit humain » (« La loi la plus élégante de l'ordre »). Il y a dès lors deux formes distinctes de civilité : une civilité avant tout pensée comme une simple rhétorique de surface, qui peut très bien faire l'économie de la vérité et qui a souvent pour but d'exciter chez l'autre certaines passions, et une civilité de la raison et de l'enseignement qui est exposée par Clauberg dans son ouvrage. Cette distinction est indispensable et rappelle la distinction platonicienne entre deux formes de grâce, l'une qui n'est qu'une flatterie sociale, et l'autre qui est fondée sur la vérité. On n'oubliera pas toutefois que même la logique herméneutique comporte une part « d'artifice

⁴²⁹ Ibid., IV, 4, p. 242-243.

» et de jeu, même si cet artifice est irréductible à la dissimulation hypocrite et comporte une dimension à la fois épistémique et morale.

Cette dernière étude confirme notre hypothèse initiale d'une « civilité de la raison », qui soit distincte de la civilité purement rhétorique communément étudiée. Il y a une relation constitutive et intrinsèque pour les philosophes de cette époque entre la « méthode » et l'art d'écrire. Les excellents philosophes sont aussi d'excellents enseignants et écrivains. Il est vrai que Descartes et Clauberg dévaluent dans leur épistémologie le simple témoignage des autres hommes, pour privilégier une « perception propre et individuelle », mais en même temps, la dimension éducative de leur méthode nous apparaît comme très profonde et constitutive. Pour eux, le savoir et l'enseignement sont profondément liés, s'éclairant réciproquement. C'est davantage dans la perspective de l'enseignement que dans celle du témoignage qu'il faudra penser la dimension sociale et humaine de cette rationalité nouvelle.

E. Civilité et philosophie dans la dispute entre Descartes et Gassendi

Nous avons vu que Descartes défendait une nouvelle manière de pratiquer la philosophie, avec une méthode qui porte l'empreinte de normes liées à la culture de l'honnête homme comme la « douceur », la « facilité », ou le « naturel ». Cette méthode fait également apparaître le refus du pédantisme et de la présomption comme un élément essentiel de la « vraie philosophie ».

Cependant, la pensée de Descartes va rencontrer face à elle l'opposition et la critique d'un penseur moderne étranger comme lui à la tradition scolastique et soucieux également d'une nouvelle manière de pratiquer la philosophie. Cette opposition vise d'abord les thèses de Descartes; par exemple l'affirmation que le vide est exclu de la nature, ou que l'on peut penser un objet sans image, par la seule intellection de l'entendement pur, ou encore que les *Méditations* démontrent la distinction réelle entre l'âme et le corps. Mais ce n'est pas tout. Gassendi va retourner contre Descartes certaines normes civiles que nous avons pu dégager dans notre analyse de la méthode cartésienne. Il va par exemple taxer Descartes de dogmatisme, de présomption, et de vantardise, des normes morales que le *Discours de la méthode* réservait aux « faux savants », mais aussi aux scolastiques qui dissertent sur des choses obscures et que personne ne peut clairement concevoir ou imaginer. Il reproche également à Descartes de ne pas supporter les objections, et de traiter avec le plus souverain mépris son interlocuteur, sans lui opposer des raisons suffisamment solides. Gassendi présente parfois Descartes comme un « tyran des esprits » et un véritable chef de secte. C'est donc « l'horizon politique »⁴³⁰ du discours philosophique cartésien qui est ici en question.

⁴³⁰ Voir Denis Kambouchner, « L'horizon politique », op. cit.

Dans cette réflexion, il sera indispensable de distinguer l'incivilité de Descartes lui-même par rapport à Gassendi, qui ne fait aucun doute, et la présence dans la pensée cartésienne et dans la méthode de cette même norme. La question est en effet de savoir si les attaques de Gassendi, bien qu'elles soient justifiées à l'égard du comportement personnel de Descartes, sont vraiment justifiées par rapport au contenu et à la méthode de sa philosophie elle-même.

a. La vantardise de Descartes selon les *Objections et Instances* de Gassendi

Le reproche d'incivilité fait à Descartes par Gassendi a d'abord pour objet la simple publication de ses objections ou réserves qui avaient été adressées à leur ami commun Mersenne dans un cadre simplement amical et privé :

« En effet, que vous ayez fait peu de cas de ce que j'ai écrit, cela même était conforme à mes intentions, moi qui crois que rien de ce qui est mien n'est vraiment digne de la moindre estime. Mais il m'était bien permis d'espérer un peu plus de bienveillance, en ce sens que, si rien ne vous semblait mériter que l'on en tînt compte, mieux valait tout laisser au milieu du silence et des ténèbres, plutôt que de me faire publiquement affront. [...] et si j'étais avec vous en désaccord, je ne faisais pas connaître mes réserves publiquement, mais en particulier. Mon intention était, je vous assure, de vous exposer en toute simplicité et amitié les scrupules que je voyais naître au cours de ma lecture, afin que, si cela vous semblait en valoir la peine, vous puissiez me rendre cette lecture tout à fait claire »⁴³¹.

Descartes est ici rapproché des « sophistes » évoqués par Plutarque dans son traité sur l'amitié, qui au lieu de cultiver la discrétion de l'ami, convoquent bruyamment le public pour se flatter d'un certain triomphe. Descartes n'a pas pour Gassendi respecté les lois de l'amitié entre les hommes, ce que le premier reprochera vivement à Voetius dans *l'Épître* que nous étudierons par la suite.

Étudions à présent le contenu philosophique des reproches de Gassendi du point de vue de la civilité. Un élément central de cette critique manifeste la fidélité de Gassendi à une normativité montaignienne et charonnienne de la politesse, à savoir le refus de la tyrannie dogmatique et l'ouverture libérale de l'esprit. Cette idée revient très souvent dans la *Disquisitio*, Gassendi reprochant à Descartes d'être un insupportable dogmatique :

-«ce qui est donc en question, c'est la valeur de vos raisonnements, c'est de savoir jusqu'à quel point vous avez le droit de les vanter et d'en faire parade comme de démonstrations »⁴³² [n.i.]. Descartes est ici mis du côté des « vantards » dogmatiques qui prétendent asséner des démonstrations alors qu'ils n'ont proposé que des raisons justifiant une croyance vraisemblable. Le « faire parade » est typiquement l'attitude ostentatoire qui insupporte un honnête homme.

⁴³¹ Pierre Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, trad. par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962, p. 12.

⁴³² Ibid., p. 16.

-« C'est pourquoi d'une part, je n'affirme rien avec la prétention de le faire passer pour inébranlable, et d'autre part, je n'attaque rien avec la prétention de le détruire ; simplement je me garde à la fois de me leurrer de l'espoir d'une démonstration ou de m'en vanter, et de donner mon assentiment à quiconque présente témérairement des opinions dogmatiques»⁴³³.

Ainsi, Gassendi retourne contre Descartes un précepte fondamental de la méthode cartésienne, car il lui reproche de la « témérité » (rappelons-nous la méfiance de Descartes à l'égard de la « hardiesse » verbale des faux savants) et une certaine forme de précipitation ou d'emportement dans l'assentiment. La prudence sceptique de l'assentiment et la distinction entre un discours raisonnablement justifié et un discours démonstratif rend possible pour Gassendi une relation amicale à autrui :

« c'est ainsi que, me risquant à vous proposer des raisons, j'ai déclaré que c'étaient des raisons de douter ; n'ayant jamais pu me croire aussi sûr de moi que vous l'étiez de vous, lorsque vous avez présenté comme des démonstrations les raisons que vous estimiez avoir pour affirmer »⁴³⁴.

La supposée pureté de l'évidence est pour Gassendi contaminée par des passions sociales et des causes psychologiques. Plus précisément, le désir de se faire valoir et « de faire parade » entraîne la précipitation et le dogmatisme dans le jugement. On remarquera que c'est une idée que nous rencontrons déjà dans la conception cartésienne de la méthode; la différence étant que Descartes dirait que cette impolitesse morale et sociale de l'homme nous incite à donner notre consentement à des choses que nous ne concevons pas clairement et distinctement, ce qui laisse ouverte la possibilité de bien distinguer l'obscur du clair, le distinct du confus. Pour Gassendi, en ce sens davantage fidèle à la tradition montaignienne, c'est la vantardise du dogmatique qu'il faut avant tout savoir éviter :

« Mais que cependant le résultat de vos recherches soit d'emblée jugé digne de faire de vous le maître auprès duquel la respectable Faculté aurait à prendre des leçons, comme si en l'absence d'un Docteur tel que vous elle était aveugle, [...] Car ou bien c'est trop manquer de confiance dans la force de vos raisonnements ; ou bien plutôt c'est les estimer à un prix beaucoup trop élevé, les considérant comme dignes d'être recommandés à tous les hommes, et vous efforçant de leur ménager une autorité si grande que vous pourriez ainsi vous frayer la voie jusqu'à *la tyrannie des esprits* »⁴³⁵[n.i.].

Montaigne et Charron rapprochaient déjà spontanément le dogmatisme de la « tyrannie ». En faire le reproche à Descartes est évidemment ironique, car la pensée cartésienne oppose le critère de la raison et de l'évidence au culte de l'autorité.

⁴³³ Ibid., p. 18.

⁴³⁴ Ibid., p. 18.

⁴³⁵ Ibid., p. 20.

Ces réflexions de Gassendi ne seraient pas très graves si elles ne concernaient que l'attitude personnelle de Descartes, indépendamment de son œuvre, mais le fait est que pour lui cette « vantardise dogmatique » contamine et influence la pensée de l'auteur :

« Ils diffèrent de vous en la manière suivante : vous croyez arriver aux choses intelligibles en dehors de toute sensation préalable, et comprendre avec clarté et distinction non seulement l'existence et la séparabilité de Dieu et de l'Âme, mais encore la nature intime de l'un et de l'autre ; tandis qu'eux, d'une part, ils considèrent les choses sensibles comme des moyens d'accéder à l'intelligence, et d'autre part, tout en comprenant bien que Dieu existe et que l'âme est séparable, ils ne prétendent pas comprendre aussi bien ce qu'ils sont. Les voilà donc qui ne souscrivent point à vos paroles, et qui élèvent quelques difficultés sur votre manière de raisonner et de comprendre, bien loin d'y applaudir et de vous complimenter : c'est ce que vous ne supportez pas, et vous vous emportez, les déclarant plongés dans les sens, incapables de souffrir les pensées métaphysiques, et entièrement faits de chair. Comme si vous seul absolument entendiez la Métaphysique ou la Théologie naturelle »⁴³⁶.

Gassendi ne met pas seulement en cause la vanité personnelle et psychologique de Descartes, il en considère le prolongement dans un dogmatisme théorique qui prétend dévoiler et cerner totalement la nature des choses intelligibles, indépendamment des sensations et donc du sol empirique. Au-delà de la simple psychologie, Gassendi reproche à la « vanité » cartésienne de méconnaître les faiblesses de l'âme humaine et son besoin de s'appuyer sur des données sensibles pour progresser vers l'intelligence des choses :

«Vous faites assurément, une chose digne de votre Esprit, dont vous avez lieu de penser qu'il est doué d'un vol si sublime et d'un regard si pénétrant et si ferme, qu'à la manière de l'aigle, il ne se ferme pas, mais soutient dans toute son étendue le spectacle de la splendeur des choses divines, et peut contempler Dieu sans le percevoir sous une forme corporelle quelconque [...] *et autant pour l'Ange autant pour l'esprit humain. Quant à moi, j'avoue ingénument que je ne fais que ramper*, et que je suis bien loin de mettre mon esprit en comparaison même avec les yeux de la chouette tournés vers le Soleil de midi. *Le fait est que quand je m'efforce à concevoir les choses divines, la plus profonde obscurité m'envahit, et demeure invincible* ; et je ne suis capable de concevoir ni Dieu, ni l'Ange, ni l'Esprit *autrement que sous quelque forme corporelle et accommodée à ma faiblesse*. [...] *Et peut-être qu'en réalité vous éprouvez la même impression que moi* ; car je ne suis peut-être pas moins que vous disposé à concevoir la nature divine comme éternelle, infinie, [...] mais vous n'êtes *pas pareillement disposé à reconnaître qu'aucune représentation ne s'offre à votre esprit que ce je ne sais quoi de corporel ou de quasi corporel*, lorsque vous pensez à Dieu ou à une nature [...] C'est qu'en effet vous croiriez que c'en

⁴³⁶ Ibid., p. 24.

est fait de votre réputation, si l'on venait à vous prendre pour quelqu'un de tel que *vous vous efforcerez d'imaginer une chose qui n'est pas imaginable* »⁴³⁷[n.i.].

Nous avons vu que la méthode cartésienne pour bien conduire son entendement fait appel au témoignage intérieur d'une réflexion attentive sur ses propres pensées et les notions qui sont naturellement en nous-mêmes. Or, ce texte de Gassendi montre qu'une telle réflexion sur ce qui s'offre à nous, sur ce qui est présent à notre esprit, ne mène pas à un accord intersubjectif car cette réflexion est d'emblée influencée par des facteurs passionnels et humains. Plus précisément, la réflexion de Gassendi semble préfigurer les remarques de Kant sur une certaine *hybris* de la raison dogmatique, mais aussi sur le « ton grand seigneur » en philosophie. La description philosophique de ce qui nous est donné, de ce qui est présent à un esprit attentif, est ici frappée d'une irréductible opacité. La thèse cartésienne est que nous disposons d'un pouvoir de pure intellection qui peut saisir des objets intelligibles comme l'Âme ou Dieu. Gassendi refuse cette thèse, mais on remarquera qu'il affirme s'accorder avec Descartes sur le contenu métaphysique de certaines croyances : Dieu est infini, l'âme est séparable, [...]. Ce qu'il reproche à Descartes, c'est une surestimation des capacités de son esprit à pleinement justifier ces croyances par une connaissance purement intellectuelle. Soulignons les expressions de Gassendi qui se rapportent à l'acceptation de sa « faiblesse » : « *j'avoue ingénument que je fais que ramper* », « *accommodée à ma faiblesse* ». Il convient ici de citer à nouveau un extrait du *Discours de la méthode* de Descartes :

« si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été *en confessant plus ingénument ce que j'ignorais*, que n'ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi *en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine* » (AT VI 30) [n.i.]

Cette fois, c'est contre la « vanité » doctrinale de Descartes que Gassendi « avoue ingénument » son ignorance. D'autre part, l'esprit cartésien est accusé de se « prendre pour un Ange » susceptible d'appréhender directement l'essence divine et de la connaître sans aucun voile. Sur ce point, Gassendi rejoint certaines réactions scolastiques à l'égard de la volonté cartésienne de s'appuyer sur une « idée claire et distincte » de Dieu pour démontrer son existence⁴³⁸.

Ce texte de Gassendi tend à montrer que la réflexion sur soi-même et sur ses propres pensées n'est de fait pas l'activité d'un pur esprit qui aurait d'emblée à disposition une dimension de certitude intuitive et transparente. Cette réflexion n'est pas l'activité d'une conscience pure, mais aussi d'un homme animé de passions sociales, de vanité ou de honte. Devant le désaccord entre les

⁴³⁷ Ibid., p. 530-532.

⁴³⁸ Voir sur ce point Igor Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle meditationes alle responsiones*, Florence, Mondadori Education, 2010. Igor Agostini insiste sur la portée subversive de la thèse cartésienne que l'esprit humain dispose d'une idée de Dieu qui est « la plus claire et la plus distincte de toutes ».

esprits attentifs, l'argumentation par des raisons est inévitable, et la simple expérimentation intuitive ne peut plus trancher. Gassendi va jusqu'à évoquer ironiquement le souci de la « réputation », comme si les passions sociales s'invitaient sur la scène de la réflexion introspective⁴³⁹. Pour Gassendi, le retour de l'esprit sur lui-même ne peut être juste que si nous associons à cette réflexion certaines vertus morales comme la modestie, l'honnêteté. Il y aurait chez Descartes une volonté incivile de s'excepter du « vulgaire » plongé dans les sens, de flatter sa vanité ostentatoire de philosophe (lui attribuant par ailleurs une fausse exemplarité). La vanité dans le rapport à autrui ne peut manquer d'altérer la réflexion attentive sur soi-même. Il faut également souligner cette proposition : « Et peut-être qu'en réalité vous éprouvez aussi la même impression que moi ». Gassendi ne dit pas seulement que Descartes et lui « n'expérimentent » pas la même chose en eux-mêmes. Il attribue à Descartes une forme d'illusion dans laquelle un esprit « craint » de s'avouer quelque chose qu'il ressent pourtant dans une certaine mesure, et détourne son attention d'une idée qui le rend triste, qui affaiblit son orgueil.

Pour Gassendi, le dogmatisme de Descartes l'incite à ne pas reconnaître l'obscurité constitutive de certaines conceptions métaphysiques, comme celle de Dieu ou de l'Âme, et à oublier les limites de la raison humaine. La méthode cartésienne elle-même pour Gassendi est un simulacre au service de ce dogmatisme tyrannique :

« Mais il vous fallait saisir cette occasion à la fois de décharger votre bile et de vous montrer comme étant le seul Philosophe en action, c'est-à-dire seul habile à éviter les préjugés, seul à détester l'erreur, seul à chercher la vérité ; et voilà comment vous vous êtes formés de vous-mêmes une opinion telle que, grâce à votre méthode, rien de faux ne saurait pénétrer en vous, rien que de vrai ne saurait venir de vous, de sorte que par vous se répandraient des Oracles dont il ne serait pas permis de douter »⁴⁴⁰.

Gassendi attaque en Descartes une vanité ostentatoire du philosophe dogmatique, qui « parade » et se targue de « démonstrations » indubitables et d'une « méthode » invincible. Là où Descartes croit ne donner son assentiment qu'à ce qu'il perçoit clairement et distinctement, Gassendi voit une atti-

⁴³⁹ Sur ce texte et sur l'ensemble de cette dispute entre Gassendi et Descartes, voir Delphine Kolesnik-Antoine, Descartes, *Une politique des passions*, 2011, p. 97-98: « Ils [ces textes] thématisent la puissance de la relation unissant l'estime de soi à la vérité et à l'entreprise de communication de cette dernière. Une appréciation viciée de notre propre valeur travestit ainsi non seulement les relations que nous entretenons avec autrui mais aussi ce que les *Méditations* appellent « la juste perception du réel ». La quête du vrai elle-même devient politique au sens précis où l'opinion qu'on se forme de soi et que les autres se font de nous vient recouvrir l'expérience intérieure que nous faisons de notre subjectivité supposée fondatrice et de notre rapport à autrui au sens large. En voulant donner de lui-même une certaine image (celle d'un philosophe dont l'esprit est capable de penser sans toujours dépendre du corps), Descartes n'a pas seulement recouru à un artifice ridiculisant un adversaire charnel incapable de s'émanciper de ses sens. Il s'est formé de lui-même une opinion » peut-être sincère mais fautive, qu'il a de surcroît prétendue valoir pour tous. Or celle-ci recouvre sa « peur » et son « inquiétude » de devoir « avouer » que, comme la majorité des hommes, il ne peut pas ne pas penser les choses de l'esprit « sur le modèle des choses corporelles ».

⁴⁴⁰ Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, op. cit., Ibid., p. 34.

tude tyrannique qui aboutit concrètement à l'agressivité la plus méprisante. Ainsi, Gassendi rejette la justification de certaines thèses discutables de Descartes par l'intuition intellectuelle d'une connexion nécessaire entre nos idées, comme la thèse que l'Âme pense toujours :

« Mais là-dessus, je vous demande : Quelle preuve avez-vous donc pour vous faire croire avec certitude que vous pensiez pendant ce temps-là ? Ce n'est sans doute pas une vraie expérience que vous apporteriez en témoignage, mais votre définition même, selon laquelle vous présentez l'Esprit comme une substance pensante. Et vous savez bien que si quelque autre définissait une substance en train de penser, productrice de pensée ou capable de penser, il serait loin de se croire obligé d'admettre que même un léthargique pense ! C'est votre façon de définir plutôt par l'actualité, et non par la faculté d'agir ; mais cela se fait sans aucune nécessité réelle, et il n'est pas possible de prouver sans pétition de principe qu'on ne le fait pas sans y être nécessairement contraint »⁴⁴¹.

Pour Gassendi, la prétention de Descartes à juger de ce que l'esprit humain conçoit clairement ou de ce qu'il ne conçoit pas, ou ne peut pas concevoir, est injustifiée. Par exemple Gassendi n'affirme pas que nous pouvons imaginer ce qui n'est pas imaginable, comme Dieu, mais il affirme que la nature de Dieu n'est pas telle « qu'elle vient s'offrir à nos regards » :

« mais après m'être convaincu que les choses de cet ordre, que j'ai reçues par ouï-dire et par la foi, ou dont, par le raisonnement, j'ai conclu l'existence, ont une nature que je suis incapable de concevoir complètement, je pense que cette nature n'est en aucun cas absolument telle qu'elle vient s'offrir à mes regards [...] que je saurais la penser sous une autre forme que celle qui m'est présentée par une idée de ce genre-là »⁴⁴².

Pour Gassendi, les conditions sous lesquelles je peux me représenter Dieu, à savoir par le biais d'une image, ne correspondent pas à la nature de la chose même (sans que l'on puisse ici exactement mesurer cet écart). Ce qui dérange ici Gassendi, ce n'est pas tant la thèse de la pure intellection, que la prétention de l'esprit humain à se représenter directement Dieu tel qu'il est dans son essence véritable. Gassendi ne cherche nullement, contrairement à ce que suggère Descartes, peut-être avec prudence (pour ne pas situer la discussion sur le terrain d'une surestimation des capacités humaines, Descartes reproche à Gassendi de « rabaisser » Dieu en le concevant comme une idole corporelle), à « imaginer l'inimaginable », il dit que nous autres hommes nous ne pouvons nous représenter Dieu d'une autre façon, sans préjuger de la nature véritable de Dieu, dont nous pouvons toutefois connaître l'existence par le raisonnement (Gassendi reste ici extrêmement prudent, il ne dit pas par exemple que Dieu aurait une dimension matérielle adéquate à l'imagination), ainsi que certains de ses attributs fondamentaux comme l'infinité et l'omniscience. Le but de Gassendi n'est pas

⁴⁴¹ Ibid., p. 128.

⁴⁴² Ibid., p. 530.

de transformer Dieu en une « idole » corporelle, mais de limiter le pouvoir et l'étendue de la conception humaine.

Un dernier point nous semble significatif dans l'attaque de Gassendi, à savoir la mise en évidence dans le discours cartésien d'une « rhétorique du préjugé » qui participe parfois de l'incivilité de la fausse philosophie. Gassendi est légitimement offensé par le fait que Descartes ramène régulièrement son argumentation aux simples « préjugés » des âmes vulgaires :

« Donc je suis le seul à m'être dépouillé de mes préjugés, à avoir acquis de la certitude en quelque chose », « En outre, je trouve surprenant que votre esprit s'emporte ainsi contre la conduite des autres : s'il leur arrive d'être en désaccord avec vous, *vous déclarez leur esprit tellement noyé par les sens, et à tel point incapable de souffrir les pensées métaphysiques*, etc... Car sur le fait qu'ils ne comprennent rien au-delà des sens et n'ont point de pensées métaphysiques, comment pouvez-vous être renseigné, sinon parce qu'ils ne jugent ni ne pensent à votre façon ? Mais, je vous prie, qu'est-ce donc que la pensée métaphysique ? »⁴⁴³.

Autant la critique scientifique des préjugés sensibles est importante et justifiée, autant il faut se méfier de la rhétorique qui met en accusation les préjugés des hommes pour protéger fallacieusement une théorie contre les objections ou la réfutation. C'est ici la rationalité du discours philosophique qui est en jeu. Rationalité et civilité sont intimement liées : la mise en accusation méprisante des préjugés humains est parfois l'alibi de théories insuffisamment justifiées par de véritables raisons. Descartes ne peut pas à la fois soutenir qu'il expose des « démonstrations » rationnelles et se réfugier derrière un discours de la « conversion » selon lequel un lecteur ne peut comprendre et adhérer à sa pensée que s'il se met dans une certaine « attitude » mentale qui consiste à se détacher des sens et de l'imagination. En effet, la distinction entre l'entendement pur et l'imagination est précisément pour Gassendi un sujet de discussion et de questionnement. Gassendi oppose notamment à la distinction qualitative entre conception intellectuelle et image une forme de continuité quantitative qui rétablit l'unité de la vie spirituelle. « S'emporter contre la conduite des autres », ce n'est pas ici une simple incivilité sociale, il y va de la rationalité philosophique elle-même : la mise en accusation des préjugés humains ne doit pas d'une manière trompeuse protéger une théorie contre de légitimes objections ou des faits contraires⁴⁴⁴. Nous devons nous méfier des théories qui en appellent sans cesse aux « préjugés » des hommes, au « refoulement » de la vérité, à la « mauvaise foi », ou à la « déchéance », à « l'oubli » de l'être, et qui en appellent à une « conversion de l'âme » ou de la conscience : cette forme de rhétorique philosophique est souvent l'instrument du dogmatisme et de la tyrannie des esprits. Cette incivilité est propre à un ton « grand seigneur » qui dissimule la fragili-

⁴⁴³ Ibid., p. 22.

⁴⁴⁴ On se rapportera sur ce point aux analyses de Karl Popper dans *La Logique de la découverte scientifique*.

té des raisons et flatte la vanité du philosophe. En voulant « donner des leçons » et libérer les hommes de leur prison ou de leur mauvaise foi, le philosophe affaiblit sa raison.

Gassendi associe également à cette vanité du philosophe se croyant le seul à se délivrer des préjugés le caractère artificiel et trop « spectaculaire » du doute hyperbolique. Cette mise en scène de la libération à l'égard des préjugés sensibles et autres est pour lui ostentatoire et affectée, sans être naturelle et de bonne foi. Le sujet méditant y affecte une libération qui est outrancière et factice :

« Mais pouvez-vous ainsi vous faire violence au point de croire que vous n'êtes point éveillé, et de considérer comme incertain et comme faux tout ce qui est devant vous et se passe sous vos yeux ? [...] N'eût-il pas été *plus digne de la loyauté d'un Philosophe et de l'amour de la vérité de dire les choses avec bonne foi et simplicité*, comme elles sont, plutôt que, ainsi qu'on pourrait vous le reprocher, *de recourir à un tel artifice*, de surprendre par de telles illusions, de suivre des voies aussi détournées ? »⁴⁴⁵, et plus loin, « Comme s'il n'était pas infiniment préférable de ne point s'adresser au malin Génie et de garder toute sa liberté, au lieu de consentir volontairement à être par lui accablé, et, ainsi accablé, de lui adresser des menaces comme si, d'une position dominante et hors d'atteinte, vous le braviez, tel un chevreau bravant un loup du haut d'un toit. [...] Comme si c'était recourir à des artifices que d'exiger de la loyauté, de la bonne foi, de la droiture ! Comme si *celui qui fait le déclamateur, et cela non pas à la manière des rhéteurs, mais des poètes et des faiseurs de romans*, n'était pas plutôt celui qui tient des discours comme les vôtres ! qui, étant comme impuissant à représenter l'action de la manière habituelle, *fait entrer sur le théâtre les Songes, Dieu, le malin Génie ; qui enfin, parvenu comme Hercule au bout de ses travaux et dormant aux pieds d'Omphale* [...] »⁴⁴⁶[n.i.].

Ainsi, derrière le dispositif hyperbolique du doute et la mise en scène du sujet méditant, Gassendi devine l'affectation d'un philosophe (que Gassendi ne distingue pas ici du sujet méditant) qui se lance dans une expérience artificielle et outrée pour bien montrer aux autres et à lui-même qu'il peut s'émanciper du vulgaire et de leurs préjugés sensibles. Dans cette théâtralité excessive du doute, Gassendi voit l'incivilité de l'affectation et du pur artifice, ce qui s'oppose aux normes de la « simplicité », de la « bonne foi », du « naturel ». Il y aurait une « malhonnêteté » philosophique du doute cartésien car Descartes ne « peut pas » en fait douter de l'existence des choses sensibles et des vérités mathématiques. Le doute hyperbolique est aussi une « violence » qu'un sujet s'inflige pour se flatter en vain de pouvoir dépasser la condition charnelle et animale de l'homme (d'où pour Gassendi le caractère à la fois faux, forcé et affecté du doute hyperbolique). Tandis en effet que le sujet

⁴⁴⁵ Ibid., p. 30.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 56. Voir le commentaire de Delphine Kolesnik-Antoine, op. cit., p. 100-101 : « Selon Gassendi, la seule explication possible est passionnelle : Descartes a voulu jouer le pur esprit pour s'émanciper du vulgaire, mais ces choses qu'il suppose fausses, comme d'avoir des mains, d'avoir un corps, il ne les croit pas «réellement et sérieusement fausses».

méditant fait l'effort le plus héroïque pour détacher son esprit de ses sens, les hommes qui contesteraient la validité de cette expérience ou de la distinction entre l'entendement pur et l'imagination, seraient des esprits «noyés dans les sens », à l'image de la plupart des hommes. La rhétorique de l'ascèse et de la conversion vient alors remplacer les remarques et réflexions profondes de Clauberg sur l'art d'enseigner ses pensées à autrui avec grâce, douceur, et civilité, d'une manière conforme à la raison (sans traiter les autres hommes avec la hauteur de celui qui apporte une vérité « oubliée » ou « refoulée »).

Le doute hyperbolique est également pour Gassendi une mauvaise médecine de l'âme, une cure trop violente et radicale, comme la « saignée » :

« en pareil cas, j'use du même discernement que dans la purgation des humeurs. De même en effet que nous pourrions nous estimer assez heureux si nous pouvions faire la séparation des humeurs nuisibles, si nous ne rejetons pas aussi celles qui sont bonnes et pures»⁴⁴⁷.

Or, nous avons constaté l'importance de la relation entre philosophie et médecine en contexte cartésien. Chez Clauberg également, la vraie philosophie est une « médecine de l'âme ».

Ainsi, ce texte de Gassendi retourne contre la philosophie de Descartes les normes morales et civiles liées à l'honnête homme. Il est important à cet égard de garder à l'esprit la distinction entre la civilité simplement sociale ou psychologique de l'auteur, et la civilité méthodique qui investit l'œuvre elle-même et la manière de rechercher la vérité. À de nombreux égards, le texte de Gassendi confirme le principe de notre réflexion, à savoir la relation intime entre certains philosophes de l'âge classique et la culture de l'honnête homme. Il lui semble que la métaphysique cartésienne est en grande partie le fruit d'une vanité et d'une affectation humaine : le sujet qui mène cette méditation cherche à affecter une libération et un accès aux choses purement intelligibles dans un mouvement qui est artificiel, forcé, et qui manque de bases rationnelles. La description du donné idéal y recouvre un processus dogmatique d'occultation de nos faiblesses et de notre limitation. En ce sens, la philosophie cartésienne serait une nouvelle manifestation de cette tendance de l'homme au « guindé », au sens de Montaigne : l'homme a cette tendance inconvenante et ridicule à vouloir « faire l'Ange », au lieu de jouir « loyalement » de son être, il veut jouer « au pur esprit », et prétend même ainsi incarner l'exemple à suivre par tous. C'est pourquoi la réflexion métaphysique cartésienne manquerait de tout naturel et nourrit le dogmatisme. Le fait que Descartes ne supporte pas la « conduite des autres » et se montre agressif envers Gassendi ne serait donc pas une simple contingence, mais constituerait le signe, le symptôme, d'une implication passionnelle trop forte dans sa théorie et sa pensée. Au-delà de cette incivilité d'un sujet donné, les attaques de Gassendi préfi-

⁴⁴⁷ Ibid., p. 44.

gurent l'idée kantienne d'une certaine *hybris* de la raison humaine, d'une raison qui méconnaît sa fragilité et ses limites relatives à l'expérience sensible. C'est ainsi un des fondements de l'*hybris* cartésienne que Gassendi pense récuser quand il met en doute le caractère démonstratif des *Méditations* relativement à la distinction réelle entre l'âme et le corps :

« art. 5 : *Par la distinction conceptuelle qui existe entre la pensée et la corporéité, on ne saurait prouver une distinction réelle entre ces choses [...]* et en effet de ce que dans le concept de la pensée, le concept de corporéité n'est pas compris, vous inférez que la chose qui pense ne peut être corporelle »⁴⁴⁸, et plus loin, « car tout ce que nous pouvons concevoir par des concepts distincts ou séparés n'est pas pour cela distinct ou séparé en réalité ».

Descartes fait aussi cette distinction, mais Gassendi n'est pas convaincu par la validité du recours à Dieu⁴⁴⁹ pour justifier la distinction réelle entre l'âme et le corps, distinction qui correspondrait dans la réalité à la distinction des concepts. Le propos de Gassendi est clair : il s'agit de court-circuiter la croyance de la raison humaine selon laquelle les relations entre nos idées constituent des règles et des lois absolues pour le réel ou pour Dieu. Ce scepticisme est fidèle à la tradition montaignienne : l'homme ne doit pas se prendre pour le « syndic de la nature » insupportable qui donne sans cesse à la réalité et à Dieu ses règles. Gassendi poursuit ainsi : « votre jugement, votre façon de concevoir est-elle la règle de ce que Dieu peut, ou ne peut pas ? »⁷⁴⁸. Nous retrouvons ainsi chez Gassendi cette figure de l'incivilité dogmatique d'un sujet humain qui croit pouvoir « légiférer » sur le réel par la seule pensée, sans le fondement de l'expérience et de son irréductible diversité.

b. Quelques réponses cartésiennes aux attaques de Gassendi

Étant donné qu'il faut distinguer l'incivilité personnelle de Descartes envers Gassendi et la civilité rationnelle qui nourrit sa philosophie, nous allons à présent évaluer les reproches de ce dernier en considérant simplement la pensée cartésienne et en distinguant les divers arguments qui peuvent aller à l'encontre de notre lecture précédente.

-L'argument de la tyrannie dogmatique

⁴⁴⁸ Ibid., p. 120.

⁴⁴⁹ Gassendi adhère bien entendu à la thèse qu'il y a dans la justification des idées claires et distinctes par le Dieu non trompeur un « cercle vicieux ».

Le dogmatisme n'est pas seulement une opiniâtreté psychologique d'un auteur dans le jugement. Il qualifie une pensée qui repose avant tout sur des raisonnements *a priori*, qui méprise l'expérience sensible, nécessairement diverse, et une réalité nécessairement complexe. Le dogmatisme qualifie également du point de vue de l'honnête homme une forme de « tyrannie » qui contamine le mouvement naturel de la raison et qui corrompt son bon naturel.

Sur ce point, le divorce entre Gassendi et Descartes est dans une certaine mesure inévitable. Gassendi conçoit l'honnêteté et la probité dans la pratique de la philosophie comme inséparable d'un certain « scepticisme ». Fidèle à Montaigne et à Charron, il refuse les prétendues « démonstrations » indubitables qui prétendent clore la discussion en s'appuyant sur une évidence transparente. C'est à plusieurs reprises que Gassendi reproche à Descartes de méconnaître la faiblesse de notre raison, alors que ce dernier, dans *Les Principes de la philosophie*, par exemple, que nous ne devons point mépriser notre raison quand nous en faisons un bon usage et qu'il ne faut pas à cet égard être ingrat envers Dieu. Ainsi, la confiance philosophique de Descartes dans la capacité rationnelle de l'homme est incontestablement ce qui le singularise par rapport au scepticisme de Gassendi. Faut-il pour autant voir dans la philosophie de Descartes un dogmatisme présomptueux ? Rien n'est moins sûr. Différentes raisons en témoignent :

1. Tout d'abord, le critère cartésien de la vérité implique un respect profond de la liberté de jugement de chacun :

« Mais il faut particulièrement ici remarquer l'équivoque qui est en ces mots : *Ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses* ; car si on veut dire que ma pensée ne doit pas être la règle des autres pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie, j'en suis entièrement d'accord ; mais cela ne vient pas à propos, car je n'ai jamais voulu obliger personne à suivre mon autorité ; au contraire, j'ai averti en divers lieux qu'on ne se devait laisser persuader que par la seule évidence des raisons. [...] où il n'est question que des *pensées qui sont des perceptions claires et distinctes, et des jugements que chacun doit faire à part soi ensuite de ces perceptions*. C'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, *c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose*, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en a faits doivent être conformes à cette perception pour être bons [...] et encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre le jugement ne le sont peut-être pas tant ; autrement, ils feraient mal de les suivre, et ils agiraient plutôt en automates ou en bêtes qu'en hommes » (Alquié II, 843844).

Cette affirmation cartésienne de la liberté et de l'autonomie de la conscience individuelle, en tant que cette liberté rejoint le principe de son épistémologie (la perception claire et distincte comme cri-

tère de la vérité) est radicale. Pour Descartes, l'homme perd son humanité quand il se soumet à un autre aveuglement et sans se fier sa « propre perception » des choses, même en ce qui concerne la religion. Cette perception est celle de notre raison : « nous devons apercevoir *quelque raison qui nous persuade* », et non celle d'un vague sentiment. Nous avons vu que chez Clauberg ce principe cartésien entraînait immédiatement la refondation d'une civilité rationnelle et du respect de l'autre homme. Si Descartes n'a pas toujours concrètement respecté ce principe avec Gassendi, il le formule du moins avec la plus grande clarté dans ce texte. Ce principe exclut toute « tyrannie dogmatique des esprits ». La civilité cartésienne du rapport à autrui est fondée sur la liberté de la conscience individuelle. La raison cartésienne, même si elle est la faculté universelle de distinguer le vrai du faux, et même si les premières notions sont universelles en droit, garde une dimension humaine et individuelle. Descartes peut seulement dire : je juge des choses en fonction de ce je pense percevoir clairement et distinctement, mais ce témoignage demeure celui de « sa » conscience, bien qu'il ne s'agisse pas, bien entendu, d'une simple opinion subjective. L'accès à l'universel suppose pour Descartes la liberté de la conscience individuelle.

2. Le principe cartésien selon lequel les choses sont en elles-mêmes conformes aux idées claires et distinctes que nous en avons ne naît pas d'une simple confiance dogmatique et présomptueuse dans la raison humaine, il renvoie à la dépendance de l'homme envers Dieu, comme le souligne la fin des *Principes* :

« L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons...Et elle est fondée sur un principe de la Métaphysique très assuré, qui est que, Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie » (AT IX-2, 324).

De fait, dans les *Méditations*, Descartes a souligné que la distinction réelle entre l'âme et le corps n'est pas encore démontrée dans la *Seconde Méditation*, qui montre seulement la distinction et la contrariété entre notre idée de l'âme et celle du corps, et la possibilité de concevoir que je suis quelque chose, que je suis pensant, sans que mon corps existe. Il est vrai toutefois que dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, Descartes dit seulement que ce qui se trouve dans nos idées se « trouve nécessairement dans les choses », et il prend l'exemple de l'impossibilité d'une « montagne sans vallée », qui s'établit sur l'impossibilité de concevoir l'idée d'une montagne sans vallée comme une idée « complète ». Il n'empêche qu'en fin de compte cette « nécessité » de la conformité entre les relations qui régissent nos idées et l'ordre des choses mêmes doit être fondée métaphysiquement sur le rapport de l'homme à la « bonté de Dieu ». D'autre part, cette estime de soi est

d'emblée conditionnée par *l'usage* que nous faisons de notre raison. Il en ira de même sur le plan moral pour *l'usage* de notre libre arbitre. L'estime de soi est indissociable d'une *exigence* liée à nos facultés : il faudra nous montrer digne de ce don, comme le manifeste traditionnellement le souci de la convenance. Cette notion d'usage met à distance tout humanisme triomphal et démesuré. Ainsi, la fin des *Méditations* s'attache à souligner les « infirmités de notre nature » : « et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature » (AT IX, 72). De la même manière, la générosité cartésienne évite toute *hybris* héroïque en étant associée à « l'humilité vertueuse » et à « l'admiration » devant les faiblesses de notre nature.

C'est pourquoi la pensée de Descartes est trop sensible à la complexité de l'homme (c'est précisément cette complexité qui forme la matière de l'admiration généreuse) pour être tout à fait opposée à l'insistance de Gassendi sur la « faiblesse » de notre âme. Il n'y a pas d'humanisme présumptueux et grandiloquent chez Descartes, ni une *hybris* de la raison. En outre, la conviction cartésienne que la réalité est conforme à nos idées est immédiatement associée chez Descartes à une conscience des limites de notre raison. Que nos idées claires et distinctes soient garanties par la bonté de Dieu ne signifie nullement que ces idées épuisent la richesse du réel, comme en témoigne parfaitement cette même lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 :

« Mais je ne nie pas pour cela qu'il puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée, je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction, car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité » (AT III, 478).

Ainsi, la réalité excède nos idées claires et distinctes, même si elles sont garanties dans leur validité. Nous savons que ces idées ne seront pas démenties, mais cela n'exclut pas qu'il y ait une dimension du réel dont nous n'ayons pas d'idée. La confiance cartésienne dans la raison humaine est immédiatement nuancée par la reconnaissance de nos limites. Notre connaissance des choses est claire et distincte, pleinement justifiée, mais elle n'est pas une connaissance « adéquate ». La connaissance de la distinction réelle entre l'âme et le corps est un bon exemple, puisque l'expérience sensitive de leur union excède sans la nier l'évidence intellectuelle de leur distinction :

« Et si on me disait que, nonobstant que je les puisse concevoir, je ne sais pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit, qu'elles soient entièrement inséparables, et ainsi je n'ai pas raison de le nier ; je répondrais que, de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussi les déjoindre et qu'absolument parlant, j'ai raison de les nommer divisibles, puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles. Et je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il implique contradiction qu'elles soient inséparables » (AT III, 477) [n.i.].

Ce texte montre parfaitement que si notre entendement conçoit l'idée de l'âme et l'idée du corps comme étant deux idées complètes et distinctes à la fois, il n'est pas contradictoire avec cette conception que ces deux substances soient « unies » dans la réalité (sinon Dieu serait trompeur ; ce qui serait contradictoire, c'est leur inséparabilité). On voit par conséquent, que l'accord entre la réalité et les relations entre nos idées est souple et ouvert pour Descartes : seule une « inséparabilité » de l'âme et du corps démentirait véritablement nos idées et impliquerait que Dieu soit trompeur. Pourtant, quoiqu'en dise ici Descartes, il y a bien entre la distinction intellectuellement évidente des deux substances et l'expérience de l'union une certaine « tension », même s'il n'y a pas contradiction au sens strict. Dans la *Correspondance avec Elisabeth*, Descartes admit qu'il est très difficile de penser les deux en même temps, et qu'il y a même une forme de « contrariété » : « à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ». Cela prouve qu'il ne s'agit pas ici d'un simple « excès » du réel par rapport à nos idées claires et distinctes, mais bien d'une certaine « tension » entre notre entendement et la réalité. Plus précisément, l'union de l'âme et du corps sera posée par Descartes comme une autre « notion primitive », comprise par elle-même, à travers l'expérience sensitive que nous en avons.

Ainsi, l'estime cartésienne de nos capacités naturelles respecte donc les limites de notre humanité, elle ne tend pas à nous faire jouer un rôle qui n'est pas le nôtre. L'estime généreuse de soi n'est pas une célébration démesurée de soi-même ou une illusion insupportable de toute-puissance. En ce sens, la philosophie de Descartes refuse toute « impertinence » dans sa définition et sa compréhension philosophique du sujet humain, mais elle évite tout autant une humiliation malsaine de l'humanité ou une conception trop édifiante et violente de l'humilité.

-L'argument de l'affectation angélique

Une seconde dimension de la critique de Gassendi concerne la disposition cartésienne à « faire l'Ange » et le pur esprit, en tant que cette disposition est propre à l'homme en général, quand il nie sa condition et sa faiblesse d'une manière impertinente et ridicule. Ainsi, Descartes croit pouvoir accéder directement et d'une manière purement intellectuelle aux choses métaphysiques, ce qui va à l'encontre d'une tradition classique selon laquelle notre esprit a toujours besoin des images et des données sensibles pour concevoir quoi que ce soit. Nous avons vu également que le « faire l'Ange » est le comble de l'inconvenance et du ridicule en contexte montaignien : il s'agit de ne pas oublier que nous sommes des hommes, principe de toute convenance et de la raisonnable répartition des offices. Toutefois, le reproche d'angélisme fait à Descartes se heurte à des objections multiples :

1. Il est tout d'abord important de distinguer l'idée fréquente dans la tradition néoplatonicienne, notamment chez Plotin et Castiglione, que l'âme est destinée à une véritable « transfor-

mation angélique » de soi, par le biais d'une purification à l'égard de la corporéité, et la théorie cartésienne de l'intellection pure. Il est vrai que dans les *Méditations métaphysiques*, il semblerait au premier abord que nous pourrions retrouver certaines composantes de cette tradition : l'effort ascétique de l'âme pour se détacher des sens, le mouvement de retour à Dieu qui s'achève dans une contemplation bienheureuse, à la fin de la *Méditation III*. Mais de fait, aucune idée d'une « transformation » ou de métamorphose amoureuse de l'âme humaine n'est ici invoquée (chez Ficin, aimer c'est mourir à soi-même et vivre dans un autre que soi). De plus, dans la *Seconde Méditation*, le fait que la réflexion attentive rende claire et distincte notre perception du morceau de cire et mette en évidence le rôle de l'entendement pur dans sa conception en tant qu'objet identique à lui-même à travers ses multiples variations de formes n'engage aucune dynamique d'élévation vers des formes transcendantes ou vers une région supérieure au sensible. L'entendement pur est même posé comme le propre d'un « esprit humain », et non comme une partie *divine* de notre être, comme l'intellect pur l'est chez Platon ou Aristote :

«Car, qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct et évident, et qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté les vêtements, je la considère toute nue, certes, quoi qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte *sans un esprit humain [humana mente]*» (AT IX-1, 25).

Chez Descartes, le pouvoir de conception propre à l'entendement pur ne constitue nullement comme « l'intelligence pure » dans une certaine tradition platonicienne ce qu'il y a de divin dans notre âme et ce qui devrait préparer une forme d'ascension purificatrice de l'âme vers les objets intelligibles. En ce sens, le principe montaignien de « convenance » à l'égard de notre humanité est ici pleinement respecté.

2. L'entendement pur chez Descartes est également humain par ses limites et son caractère fini (« si je considère la faculté de concevoir [*intelligendi*] qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée... », AT IX, 45). Nous reviendrons sur ce thème dans la prochaine partie de notre travail. Pour Descartes, il y a probablement dans le triangle des propriétés que nous ne connaissons jamais. D'autre part, même si nous avons une idée claire et distincte de Dieu, et on peut même dire que cette idée est la plus claire et distincte de toutes, l'incompréhensibilité appartient à la nature de l'infini : « car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre » (AT IX, 37). Dans les célèbres lettres de 1630 sur la création des vérités éternelles, Descartes souligne la nécessité de « parler dignement de Dieu », et de respecter sa transcendance incompréhensible : « Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une

cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible » (AT IX, I).

Dans le rapport à Dieu, Descartes évite deux écueils :

A. L'assimilation de la contemplation de Dieu à une « transformation » amoureuse en Dieu, selon l'*hybris* néoplatonicienne, très visible chez Pic de la Mirandole et Castiglione.

B. Le rabattement de l'incompréhensibilité divine sur la thématique de la violence sublime liée à la pure disproportion entre l'homme et Dieu, comme dans le *Socrate chrétien* de Guez de Balzac. Dans ce cas, l'homme doit seulement renoncer à toute appréhension de Dieu et fuir sa « lumière mortelle ». Il y a dès lors un pur déchirement entre l'homme et Dieu, et même un certain rapport de violence, de terreur. Dieu ne semble pas chez Balzac compatible avec les normes humaines de la civilité et de l'urbanité.

Ainsi, le rapport cartésien à Dieu se caractérise selon nous par une certaine « politesse » qui exclut à la fois la trop grande familiarité (voire la fusion amoureuse, comme chez Castiglione et Ficcin) et la violence du déchirement. Nous appellerons cette alliance de proximité et de distance, la « politesse de la distance »⁴⁵⁰, pour reprendre une expression de Jean-Luc Marion. La familiarité néoplatonicienne avec le divin entraîne pour l'âme humaine la violence du « sacrifice », comme c'est très visible chez Pic de la Mirandole. De plus, cet amour est fondamentalement pour l'homme un retour à soi : il s'agit de se retrouver soi-même en Dieu, comme chez Ficcin, non pas de respecter son altérité. Dans le cas de la disproportion violente entre l'homme et Dieu, la violence du « Dieu caché » détruit le cadre de nos normes humaines. Ces diverses violences participent d'un rapport barbare ou sauvage à Dieu, comme le suggère également Jean-Luc Marion.

3. Il n'y a pas chez Descartes de véritable dépréciation de l'imagination, comme si l'homme devait s'en purifier pour retrouver une identité supérieure et déçue. Il s'agit simplement, encore une fois, d'en faire bon usage dans le champ de sa légitimité. Nous avons vu dans *Le Monde* que c'est « l'imagination distincte » ou parfaite qui était mobilisée pour élaborer les suppositions fondamentales du mécanisme et nous permettre de connaître la matière. L'imagination a même un indéniable usage en métaphysique : Descartes ne cesse d'utiliser des « images » pour décrire les propriétés de Dieu, et dans la *Seconde Méditation*, c'est bien aussi par l'imagination de la variation du morceau

⁴⁵⁰ Nous nous inspirons ici de l'ouvrage de Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*. Nous sommes conscients que l'application du terme de « politesse » au rapport à Dieu est problématique, dans la mesure où la notion de « civilité » est liée à l'idée d'égalité. C'est pourquoi nous utiliserons davantage le terme de « convenance » pour décrire le rapport à Dieu. Mais nous comprenons en quoi le rapport à Dieu peut être violent ou non si nous nous rapportons aux analyses précédentes relatives à Guez de Balzac.

de cire qu'il fait progresser sa réflexion. Les notions de « grandeur » et de « petitesse » qui sont récurrentes dans la métaphysique, notamment pour décrire la perfection du libre arbitre dans la *Quatrième Méditation*, sont incontestablement des notions qui font appel à une dimension imaginative. Dans les *Regulae*, les mathématiques ont besoin de l'appui de l'imagination géométrique qui permet de figurer les rapports entre grandeurs et d'aider ainsi l'entendement. C'est même l'imagination qui peut nous empêcher de nous livrer à certains égarements théoriques en ce qui concerne la définition de l'étendue :

« par étendue nous entendons tout ce qui a longueur, largeur et profondeur, sans chercher si c'est un corps véritable ou seulement un espace. Il n'est pas besoin, semble-t-il, de plus ample explication sur ce qu'est l'étendue, puisqu'il n'y a rien que notre imagination perçoive plus facilement. Néanmoins, comme les doctes se servent souvent de distinctions si subtiles, qu'ils éteignent la lumière naturelle et trouvent des ténèbres même en ce qui est connu des gens sans culture, il faut les avertir que par étendue nous ne désignons pas ici quelque chose de distinct et de séparé de tout sujet, et que, d'une façon générale, nous ne connaissons pas d'êtres philosophiques de cette sorte, qui ne tombent pas en réalité sous l'imagination » (AT X 442-443).

C'est bien ici l'imagination qui doit éclairer l'entendement et nous empêcher de forger des entités mythologiques comme une étendue sans sujet et sans corps. C'est cette fois l'entendement livré à lui-même qui nous égare :

« Car, encore qu'on puisse se convaincre, par exemple, que, malgré qu'on réduise à rien tout ce qui est étendu dans la nature, l'étendue peut exister par elle seule, toujours est-il que pour concevoir cette étendue *on ne se servira pas d'une idée corporelle*, mais de l'entendement seul portant un jugement faux » (AT X 443) [n.i.].

Ainsi, l'attitude vertueuse qui est requise de l'esprit pour le bon usage de ses facultés n'est nullement une sorte de raidissement ou d'affectation angélique tyrannique, mais bien plutôt une certaine souplesse et adaptation. Il n'y a ici aucune volonté pesante d'ignorer ou de calomnier la condition corporelle de l'homme (volonté qui alimenterait le soupçon de Gassendi d'une sorte d'auto-aveuglement cartésien). Il ne faut donc pas prendre trop au sérieux le fait que Descartes ironiquement nomme Gassendi «Chair », comme si ce dernier demeurerait simplement enlisé dans le borborygme du sensible.

On notera également que dans la *Seconde Méditation* le sujet méditant ne craint pas de « relâcher la bride » à son esprit et à son imagination, ce qui est un geste traditionnellement attaché à la douceur du dressage et de l'éducation dans l'art équestre si vivant à l'époque de Descartes. Il s'agit de « régler » et de « conduire » son esprit, non pas de le maltraiter ou de le « tyranniser ». Cette douceur traduit la tranquillité d'âme du sujet méditant, dont le but premier est d'atteindre la connaissance de la vérité qui le nourrira, non pas d'affecter par vanité une pureté angélique ou de

calomnier la condition sensible et charnelle de l'homme. Il ne s'agit pas ici d'un mouvement forcé de l'esprit fuyant le sentiment de son infirmité, mais d'une auto-éducation qui sait faire preuve de patience, d'art et de méthode, tout en respectant la « noblesse » du naturel de l'âme. Ainsi, on ne trouvera pas véritablement chez Descartes cette « affectation angélique » qui serait laide et ridicule pour un homme. Même si Descartes croit en la pure intellection, il ne nous incite jamais à perdre le juste sentiment de notre humanité, bien au contraire. En ce sens, la philosophie de Descartes convient bien à « l'honnête homme » et au goût de ce dernier pour un discours libéral.

-L'argument de la rhétorique du préjugé

Il est vrai que Descartes insiste régulièrement sur la critique philosophique des préjugés. À la fin de la Première partie des *Principes*, Descartes en analyse les causes principales, à savoir les jugements précipités que nous avons très tôt effectués durant l'enfance du composé que nous formons, en nous fiant simplement à nos impressions sensibles et en ne considérant les choses qu'autant qu'elles servaient à notre usage. Par exemple, nous avons cru « qu'il y avait beaucoup plus de substance ou de corps dans les pierres et dans les métaux que dans l'air ou dans l'eau », parce que notre âme « y sentait plus de dureté et de pesanteur » (AT IX-2, 59). D'autre part, l'union de notre âme et de notre corps explique notre difficulté à considérer les choses purement intelligibles.

Toutefois, le rapport de la philosophie cartésienne aux préjugés des hommes appelle quelques remarques complémentaires qui peuvent nous amener à mettre en question l'image caricaturale qu'a dessinée Gassendi dans un contexte à la fois théâtral et polémique :

1. Tout d'abord, il est important de distinguer la critique cartésienne des préjugés dans le domaine de la physique et celle qui règne dans la métaphysique. Par exemple, il est évident que le principe d'inertie met en question un préjugé sensible. Nous n'avons pas l'impression spontanée qu'un corps pourrait persévérer dans son mouvement rectiligne indéfiniment en l'absence de l'action d'une force de frottement, car nous concevons l'épuisement de son mouvement, sans nous en rendre compte, sur le modèle d'une sorte de « fatigue ». De même, en ce qui concerne la relativité du mouvement, nous avons l'impression spontanée que le mouvement d'un corps est quelque chose d'absolu, car nous ne le concevons sur le modèle de notre expérience de l'effort volontaire. Cependant, il est important de souligner que cette critique scientifique des préjugés demeure en partie en contexte cartésien sur le terrain de l'imagination, de l'observation et de l'expérience. Ainsi, les suppositions fondamentales du mécanisme reposent sur l'idée d'une matière « très facilement » et parfaitement imaginable, sur des « principes connus de tous ». Cette critique scientifique n'implique pas du tout

la même « ascèse » que la méditation métaphysique. Descartes l'affirme explicitement à la fin des *Secondes Réponses* :

« Car il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour démontrer les propositions géométriques, ayant de la convenance avec les sens, *sont reçues facilement d'un chacun* [...] Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la Métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les Géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, elles ne sont comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens » (AT IX, 123).

Même si la science mécanique récuse de nombreux préjugés issus de notre enfance, sur le mouvement ou l'existence du vide, ses principes ont de la «convenance avec les sens ». L'article 71 de la Première partie des *Principes* le confirme: les propriétés véritables des corps comme la grandeur, la figure et le mouvement sont évidemment attribués spontanément aux autres corps par notre âme sur la base de notre expérience sensible, bien qu'elle ne fasse pas clairement la distinction entre ces propriétés et les idées de «qualités secondes » :

« Elle [l'âme] apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvements, qu'elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses, ou des propriétés de certaines choses [...] et ne leur a pas attribué *seulement* les grandeurs, les figures, les mouvements, *et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps*» (AT IX-2, 59) [n.i.].

C'est bien grâce à la raison que nous pouvons connaître clairement et distinctement la matière, et l'idée de l'étendue n'est pas un produit de l'expérience, mais il n'empêche que cette notion a de la convenance avec ce que nous avons déjà perçu spontanément des corps (Dans la lettre à Mersenne de Juillet 1641, Descartes écrit : « Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit ; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie », AT III, 395); on dira dans ce cas que c'est « l'entendement aidé de l'imagination » qui doit gouverner cette connaissance. Ainsi, même si la science récuse certains préjugés, sa rupture avec nos préjugés est moins radicale que la métaphysique. Il y a une différence fondamentale entre affirmer qu'il n'y a pas d'espace vide dans la nature et affirmer que notre âme nous est mieux connue que les corps.

Cependant, même si Descartes reconnaît la difficulté de l'appréhension des notions premières de la métaphysique, celle-ci participe également d'une « épistémologie de la facilité », comme le prouve selon nous la manière dont Clauberg l'explique et la commente dans sa *Logique*, eu égard au privilège de l'induction. Nous avons vu que dans la physique, il fallait éviter les distinctions inutiles qui peuvent étouffer la « lumière naturelle » qui mobilise le témoignage de l'imagination, par exemple en ce qui concerne la définition de l'étendue dans *Les Regulae*. De la même manière, dans la méditation métaphysique, il faudra éviter certaines procédures scolastiques de définition, et plus généralement, éviter la *philoristia* maladive qui obscurcit la lumière naturelle. De la même manière, clarté et distinction impliquent un effort d'attention, et non une démarche torturante pour l'esprit, comme dans le cas du morceau de cire de la *Seconde Méditation* : la clarté et la distinction de la perception du morceau de cire n'est pas immédiate, elle suppose la conscience réflexive du rôle de l'entendement pur et de l'irréductibilité de l'objet à son visage sensible. Toutefois, cet effort méthodique de clarification et de distinction est admirablement localisé et ciblé intellectuellement : Descartes y évite toute considération trop générale sur la notion de « substance » ou même de « matière », ou encore « d'essence » de la cire. Il s'agit simplement de constater que la variation sensible indéfinie du morceau de cire n'atteint pas l'identité intellectuellement appréhendée de cet objet. Je dis que je « vois » un morceau de cire, mais cette certitude sensible présuppose déjà un acte de l'intellect pur. Le terme « voir » est confus, et il s'agit simplement d'ôter cette confusion. Toute lourdeur théorique inutile qui obscurcirait le propos est ainsi évitée. D'autre part, il faut constater le mouvement extrêmement naturel de cette expérience. Descartes n'oppose pas dogmatiquement et brutalement l'apparence sensible de la chose et son essence, ni la chose particulière, sensible, et sa forme éternelle ou universelle. La distinction entre l'objet intellectuellement appréhendé dans sa singularité et les données sensibles ou l'imagination de ce même objet est exhibée par la variation indéfinie de sa forme. Cela signifie que le contraste entre l'identité de l'objet et la variation indéfinie de la forme sensible est expérimenté plutôt qu'affirmé dogmatiquement. C'est le flux des apparences sensibles et des images qui de lui-même dénonce l'incomplétude de ces mêmes données sensibles pour cerner l'appréhension perceptuelle de l'objet. Encore une fois, la méditation privilégie l'induction à partir de ce qui nous est le plus accessible et le plus proche, à partir de ce que tout un chacun peut constater comme un donné. Il y a dans ce mouvement analytique de la méditation un sentiment commun de découverte naïve du vrai qui n'est pas seulement un artifice rhétorique : il exprime la vitalité de la réflexion philosophique de Descartes et surtout son irréductibilité à un raisonnement *a priori* dogmatique et purement déductif. Descartes invente sans doute ici ce que l'on appellera la « naïveté » méthodique et descriptive dans la pratique de la phénoménologie.

Ainsi, il y a une profonde parenté méthodologique entre la physique et la métaphysique, malgré leur différence précédemment évoquée au niveau de leurs principes. Dans un cas comme

dans l'autre, la critique des préjugés humains est seulement une « face de la médaille », pour ainsi dire, et l'autre face est l'invention d'une philosophie nouvelle qui respecte davantage la « lumière naturelle ». La thèse de Descartes n'est pas seulement que la plupart des hommes ont de nombreux préjugés, mais c'est aussi que de nombreux philosophes ont pour ainsi dire corrompu la « lumière naturelle » ou le « bon sens » à cause de diverses maladies intellectuelles dont la présomption pédante est une espèce. Le philosophe cartésien doit savoir faire preuve d'une certaine « naïveté » vertueuse.

2. Nous avons vu en étudiant notamment la Logique de Clauberg que l'enseignement de la vérité sous sa forme typiquement cartésienne était l'exposition de forme analytique ou didactique. L'idée morale de « noblesse » réapparaît à ce niveau : « il est plus noble d'édifier que de détruire », de « montrer le vrai » que de réfuter par la dispute. Ainsi, l'art d'écrire cartésien exclut une focalisation de la pensée sur la destruction et la réfutation des préjugés propres aux hommes, comme dans le mode d'exposition « élenchtique » et dans la *disputatio*.

C'est aussi pour cette raison que Descartes dans ses ouvrages comme *Le Monde* ne s'attarde pas sur la réfutation des opinions aristotéliennes. À la fin des *Secondes Réponses*, Descartes différencie la « voie analytique » de démonstration de la voie géométrique, qui doit être réservée aux « lecteurs opiniâtres », tandis que la première est la « plus propre pour enseigner ». Il s'agit ici d'une « manière de démontrer », pas seulement d'un mode rhétorique et persuasif d'exposition, c'est une partie de ce que Clauberg nomme la « logique herméneutique ». C'est seulement à la fin de ces *Secondes Réponses* que Descartes acceptera d'user de la voie synthétique. L'immense avantage de la « voie analytique » est aussi qu'elle fait participer le lecteur à l'invention et à la découverte de la vérité, comme nous l'avons constaté à propos du morceau de cire.

Ainsi, nous pouvons affirmer avec raison que certains fondements de la méthode cartésienne excluent la « rhétorique du préjugé » précédemment évoquée. « Montrer le vrai », ce n'est pas mettre lourdement en accusation les préjugés des autres hommes, ou même entreprendre agressivement de les détruire. Cette politesse du discours philosophique est très importante. Elle exclut certaines maladies intellectuelles qui consistent à se faire valoir par une perpétuelle mise en accusation des autres hommes, de leur « oubli » de la vérité fondamentale, de leur « refoulement » de l'essentiel ou du « Principe ». Il y va également d'une certaine philosophie de l'enseignement et de la confiance régulatrice dans les capacités naturelles des hommes à reconnaître l'évidence d'une démonstration. Cela étant posé, la seule question valable est, comme le souligne Gassendi, de savoir si *Les Méditations* produisent de véritables démonstrations et si on peut facilement en repérer les vices. Le fait est que, bien que nous admirions la puissance intellectuelle de cet « ordre des raisons », le lecteur ne quitte pas la lecture des *Méditations* en étant convaincu de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, ou même de l'existence en nous d'un pouvoir de pleine intelligence,

sauf s'il y croyait déjà. Cela est sans doute lié au fait que nous n'avons pas une idée aussi claire et distincte que le prétend Descartes de notre Âme et de Dieu.

-L'argument de l'artificialité ostentatoire du doute hyperbolique

Qu'il y ait un caractère forcé et « violent » dans le doute métaphysique, c'est un fait indéniable. On peut également souligner son caractère spectaculaire, avec l'intervention du Malin Génie, et cette idée d'un « étonnement universel », *admiratio generalis*. Toutefois, les reproches de Gassendi quant à la « malhonnêteté » de ce procédé omettent des idées importantes dont le rappel nous permettra de corriger ce tableau quelque peu caricatural :

A. En premier lieu, on peut constater que Gassendi ne voit pas bien en quoi le doute métaphysique est une « expérience de pensée » qui n'a pas besoin d'impliquer une adhésion complète de la volonté à la proposition qu'il n'existe aucun corps en dehors de mon esprit. Descartes dans sa réponse précise en quoi le doute métaphysique est de l'ordre de la « supposition » :

« Et un Philosophe ne serait pas plus étonné de ce genre de supposition que de nous voir parfois, afin de redresser un bâton courbé, le recourber en sens contraire ; car il sait bien que souvent il y a profit à prendre ainsi des choses fausses pour vraies afin de mieux éclairer la vérité, comme les Astronomes imaginent au ciel un Equateur, un Zodiaque et d'autres cercles, ou que les Géomètres ajoutent de nouvelles lignes à des figures données, et comme font souvent les Philosophes en beaucoup d'occasions » (Alquié II, p. 790).

Il est vrai que cette réponse fait apparaître de nouvelles difficultés car nous n'avons pas l'habitude d'assimiler les suppositions de la science à des choses que l'on sait « fausses ». De plus, Descartes utilise le même argument et le même exemple dans des contextes très différents, comme nous l'avons constaté, dans les *Regulae* ou dans la troisième partie des *Principes*, à propos de la genèse de l'univers. Dans ce cadre physique, il serait plus habituel de considérer une « hypothèse » comme une supposition vraisemblable dont ne sait pas si elle est vraie et qui peut-être pourra être corroborée par l'expérience. Cela ne peut pas correspondre au sens de la « supposition » dans le doute métaphysique. Gassendi relève bien la difficulté et l'impossibilité d'assimiler les « suppositions » du doute métaphysique à des hypothèses astronomiques :

« Car les astronomes tiennent quelque chose de certain, savoir la position des planètes ; et alors, pour en expliquer la cause, ils imaginent des cercles qu'ils ne conçoivent pas comme fictifs, mais qu'ils considèrent comme réels, du moins comme vraisemblablement existants, puisqu'il peut se faire que les Planètes les suivent dans leur marche, et la preuve en est que, s'ils pen-

saient qu'il existe d'autres hypothèses plus probables, ils ne manqueraient pas de les adopter»⁴⁵¹.

Il n'est donc pas aisé de comprendre le sens du terme « supposition » en contexte cartésien, puisqu'il ne s'agit pas toujours d'une hypothèse probable, mais d'une chose « fausse » que l'on prend « pour vraie ».

Il y a incontestablement une dimension de *décision* et de *convention* dans les énoncés cartésiens des *Méditations* relatifs au doute métaphysique : «Je supposerai donc, [...], Je penserai que....Je suppose donc » (AT IX, 17-19)⁴⁵². L'opération active de la volonté est une condition nécessaire du doute métaphysique, et la figure du Malin Génie confirme ce fait sur un second plan, celui d'une volonté mauvaise qui cherche à me tromper⁴⁵³. Toutefois, il ne convient pas non plus de considérer ce doute comme un simple « jeu » de l'esprit qui impliquerait qu'il ne faut pas prendre au sérieux les raisons objectives de douter. Il y a sans doute une certaine part d'artifice et de convention dans la démarche du doute métaphysique, d'autant plus que Descartes y reprend consciemment pour les amplifier jusqu'à l'hyperbole des arguments bien connus de la littérature sceptique. Ce sont des « choses bien vieilles », comme dit Hobbes. Descartes joue ironiquement avec le sceptique pour le prendre à son propre piège et le réfuter définitivement. Toutefois, cette part de « convention » s'associe à une véritable justification philosophique quant aux raisons de douter et au fondement véritable de nos croyances les plus spontanées. La question n'est pas tant en effet de savoir s'il est vrai qu'il y a des corps en dehors de moi, que de savoir sur quelles raisons absolument certaines je peux fonder cette croyance. De plus, l'hypothèse de la volonté trompeuse du Malin Génie ne peut que mobiliser réellement ma volonté de certitude et de vérité. Et puis, il y a

⁴⁵¹ Pierre Gassendi, *Disquisitio*, op. cit., p. 54.

⁴⁵² Voir Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, op. cit., p. 232 et suivantes : « D'une part, il est inutile de se dissimuler, dans les déclarations de la fin de la *Première Méditation* et du début de la *Seconde*, portant négation des opinions habituelles et affirmation des opposées, l'élément de pure décision et convention. [...] Si donc la volonté n'a pas ici de plein pouvoir de persuasion (d'auto-persuasion), quel est le pouvoir qui lui reste ? Seulement un pouvoir de *supposition* [...] Mais, *d'autre part*, quoique effectuée d'abord « en paroles », et consistant en une forme imparfaite ou incomplète d'« admission », cette supposition n'est pas rien ; *en tant que telle*, elle est un acte tout à fait sérieux, destiné à porter conséquence. [...] je dois d'une certaine manière *me considérer* comme tel [comme n'ayant aucun corps], et concevoir ou imaginer à ce titre (comme *moi*), sur un mode sans doute extrêmement difficile à décrire, quelque chose de différent de ce que je me représente à titre habituel. [...] Peut-être même y a-t-il lieu de faire un pas de plus, en admettant qu'en un certain sens, ma nouvelle supposition est bien ainsi « reçue en ma créance » : non certes au sens où la créance consistera en pleine et entière persuasion, mais tout au moins, précisément, en un sens *conventionnel* dont la « vie civile » offre maints exemples : la créance se passe alors de l'« inclination à croire » et *a fortiori* de l'intime conviction, sa « raison formelle » (son principe) se déplaçant vers le seul acte d'admission ou de déclaration (dont il s'agit seulement ensuite de ne rien faire ou dire qui y contredise) ».

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 237 et suivantes : « L'équilibre qui ne peut pas s'établir tant que je ne ferai que comparer une représentation à une autre, ou des raisons à d'autres, surgira lorsque j'en viendrai à opposer *une volonté à une autre*, la volonté qu'a eue ce malin génie de me tromper, et ma volonté de ne pas l'être [...] Que je n'ai pas de corps est très improbable : si pourtant je dois faire mienne cette opinion pour me mettre hors de portée d'une grande erreur ou tromperie, alors c'est volontiers que je l'embrasserai ».

tout de même un manque fondamental dans l'attitude ordinaire de notre conscience, à savoir l'absence de la reconnaissance du don divin qui garantit la bonté de notre nature et qui nous oblige à faire un bon usage de nos facultés.

Ainsi, il ne s'agit pas seulement dans les *Méditations* de fonder épistémologiquement nos croyances, et d'acquérir une science « vraie et certaine » des choses, mais aussi de rétablir le mouvement du « donner-recevoir-remercier » qui est essentiel à la pleine réalisation de notre humanité dans sa relation structurante à l'altérité, aussi bien humaine que divine. Nous savons par le *Traité des passions* que la « reconnaissance » est le fondement de toute société humaine (« en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine », AT XI, 474). Le motif de « l'échange des grâces » est ensuite projeté avec le christianisme dans un espace différent, non plus social et purement humain, mais dans une dimension qui implique un rapport à la transcendance de Dieu, figure absolutisée de l'Autre. C'est pourquoi Descartes affirme refuser dans *Les Principes* de « faire injure » à Dieu en dépréciant sa raison naturelle, et c'est aussi pour cette raison que François Ogier évoque « l'ingratitude » liée à « l'humilité vicieuse ». Comme Montaigne (« *J'accepte de bon cœur, et reconnaissant, ce que nature a fait pour moi, et m'en agrée et m'en loue. On fait tort à ce grand et puissant donneur de refuser son don, l'annuler et le défigurer. Tout bon, il a fait tout bon* »), Descartes refuse la posture de la « plainte » qui est associée par ces différents auteurs à une forme de bassesse ingrate: « *Et je n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites* » (AT IX, 49) [n.i.]. Il s'agit bien, comme chez Charron, de « tenir son rang ».

À cette idée d'une « reconnaissance du don » devra être associée la « résolution » de faire un bon usage de la raison et de notre volonté libre, aussi bien sur le plan épistémique que sur le plan moral : « il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue » (AT IX 49). Prendre conscience du don, c'est aussi reconnaître une « exigence » : je dois être pour ainsi dire « à la hauteur ». C'est un point qui différencie grandement la reconnaissance cartésienne envers Dieu de la *charis* ficinienne. En effet, pour Marsile Ficin, le « remerciement » souhaitable consiste avant tout dans « l'amour » de Dieu et dans l'élévation de l'âme vers la transcendance que cet amour engage. Pour Descartes, il s'agit de « faire un bon usage » immanent de ce qui nous a été donné, par le biais en premier lieu de la « résolution » vertueuse. Toutefois, la perspective de l'amour n'est pas absente du propos cartésien, notamment dans la vie morale, en dehors, bien entendu, de toute tradition néoplatonicienne :

« Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, 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 toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens » (Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, AT IV, 294) [n.i.].

Cet amour de Dieu n'est pas comme chez Ficin un retour à Dieu, il induit la résolution de l'action en ce monde. Ainsi, la philosophie cartésienne ne sert nullement l'aveugle présomption des hommes et leur impertinence. Il ne s'agit pas non plus d'enfermer le sujet pensant dans une solitude métaphysique des plus désespérantes. Bien au contraire, la grâce rationnelle de la relation à l'altérité est un enjeu important des *Méditations*, en tant que cet enjeu accompagne pour l'homme le but proprement épistémique de cette expérience métaphysique, à savoir acquérir une « science vraie et certaine » des choses.

On ne peut pas non plus dire que les « raisons de douter » soient utilisées par Descartes comme de simples « artifices » controuvés qui auraient pour but de disqualifier des choses suffisamment assurées pour tromper et manipuler le lecteur, l'inciter à embrasser un certain type de connaissances purement intellectuelles⁴⁵⁴. Tout d'abord, il convient de préciser que Gassendi omet la distinction cartésienne entre « certitude morale » et « certitude métaphysique », même si la notion de « certitude morale » n'est pas toujours clairement univoque en contexte cartésien. Avant de faire l'expérience des *Méditations* métaphysiques et du « doute hyperbolique », nous ne « savons » pas d'une « certitude métaphysique » et démonstrative qu'il y a des corps extérieurs. Dans le *Discours de la méthode*, le discours de Descartes est nuancé : il accorde « l'extravagance du doute » du point de vue d'une « assurance morale »⁴⁵⁵.

Cette réflexion doit nous amener à nous interroger de nouveau sur la « facilité » avec laquelle Poliandre adhère au « doute métaphysique », dans son « étonnement universel ». La réaction équivoque de Poliandre dans *La Recherche* suggère bien qu'il y a aussi une démarche dans le doute métaphysique qui n'est pas seulement « forcée », « volontaire », mais qui se fait en quelque sorte « vo-

⁴⁵⁴ Voir Denis Kambouchner, *Ibid.*, p. 243 : « Mais l'on soupçonne que cet argument même pourrait prêter à objection : la tromperie, en effet, ne pourrait-elle précisément consister à présenter comme douteux ce qui ne l'est que par des raisons artificieuses et controuvées ? et ce, afin sans doute de réserver le caractère de la vraie connaissance à un certain type de pensées ou de réalisations intellectuelles, aux dépens d'autres considérées, pour reprendre l'expression de Gassendi- en toute « candeur philosophique », auraient autant de titre à l'indubitabilité ou même à l'exemplarité ? ».

⁴⁵⁵ Dans *Sur la pensée passive de Descartes* (P.U.F. 2013), Jean-Luc Marion tente de montrer que la certitude relative à l'existence du monde extérieur qui est établie dans la *Sixième Méditation* ne dépend pas d'un raisonnement démonstratif et théorique, mais d'une épreuve du sentir qui atteste l'intimité de l'union entre l'âme et le corps. En ce sens, cette certitude n'est pas de l'ordre d'un savoir théorique, mais dépend de notre expérience du « corps propre » dans la relation de celui-ci avec un monde extérieur. La notion « d'assurance morale » ne permet pas non plus de saisir cette expérience charnelle du monde. En raison de son hypothèse d'interprétation, Jean-Luc Marion suggère parfois, comme Gassendi, qu'il y aurait une certaine « malhonnêteté » du doute métaphysique.

lontiers », de soi-même. Comment expliquer ce double aspect du doute hyperbolique, qui semble à la fois « conventionnel » et sous un certain rapport « naturel » ?

Il faudrait peut-être ici admettre un autre fait : l'inexistence du monde extérieur, l'idée que ma vie ne soit qu'un rêve, que mes pensées existent sans les choses extérieures à mon esprit, ces suppositions sont peut-être hautement « improbables » et impossibles à « croire » au sens fort de ce terme, il n'empêche que cela est très facile à « concevoir » et même peut-être à imaginer. Or, cette seule *concevabilité* du doute métaphysique est déjà ce qui suscite un extrême étonnement de l'esprit et suffit à faire vaciller une certaine certitude sensible. Le fait que je puisse très facilement « concevoir » que mes pensées existent sans que j'ai aucun corps et qu'aucun corps existe, que je sois quelque chose, alors que je n'ai pas de corps, ce simple fait montre que le concept de corporéité n'est pas analytiquement ou logiquement compris dans celui de ma pensée (la thèse dualiste de Descartes sera même que ces deux concepts se nient l'un l'autre du point de vue des propriétés qu'ils impliquent), ou encore, que la conception que j'ai de mon existence n'implique pas nécessairement celle que j'ai de mon corps, si du moins l'on envisage ce corps d'un point de vue théorique et objectif comme une simple partie de l'étendue matérielle, comme l'a précisé Jean-Luc Marion, et non comme « mon » corps vécu de l'intérieur à travers par exemple l'expérience du sentiment et de la douleur.

Si l'on se situe ainsi sur le simple terrain de la « concevabilité », et non de la « crédibilité », ou de la « probabilité », le doute métaphysique est en fait quelque chose de facile et de naturel⁴⁵⁶. En effet, c'est le plus naturellement du monde (au sens de la « lumière naturelle », car dans les faits, à cause de nos préjugés, nous mélangeons souvent les deux) que nos concepts de pensée et de corporéité sont dissociés, et ce fait est toujours constaté aujourd'hui. Le doute métaphysique est en fait parfaitement justifié et il suppose une vérité, à savoir qu'il est concevable logiquement que je sois quelque chose et que mon corps, ou, plus précisément, « cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain », ne soit pas, alors qu'il est inconcevable que moi qui « pense » je ne sois rien :

« je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant [...] ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, *puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose* » (AT IX 21) [n.i.].

Il faut bien noter que ce n'est pas mon inexistence en soi qui est inconcevable, car mon existence est contingente, et je peux très bien me représenter un monde sans moi, mais, étant donné le fait que

⁴⁵⁶ Nous admettrons ici cette idée même si certains philosophes plus contemporains considèrent que le doute métaphysique n'est en fait pas vraiment « concevable ».

je pense et que j'expérimente directement ce fait, je ne peux pas concevoir mon inexistence. Ma « non-existence » est « inconcevable », étant donné le fait que je pense, car je vois intellectuellement qu'il y a une connexion indubitable entre la proposition « je pense » et la proposition « j'existe ». La pensée seule ne peut être détachée de moi. La possibilité du doute métaphysique est quelque chose que je conçois clairement, ce n'est pas une angoisse confuse de l'âme. Le doute hyperbolique est une opération parfaitement rigoureuse de distinction logique et de clarification de nos concepts naturels. C'est même ce par quoi nous retrouvons pour Descartes la distinction naturelle que fait notre esprit entre le concept de pensée et celui de corporéité.

Ainsi, le doute hyperbolique est une possibilité parfaitement « naturelle » de notre esprit. C'est bien pour cette raison que les *Méditations métaphysiques* ont été si admirées et lues par de nombreux esprits. Car s'il s'agissait d'une sorte « d'ascèse torturante » pour l'esprit humain, ou de violence artificielle qui accable notre « lumière naturelle », les esprits y savoureraient-ils cette clarté et cette douceur méthodique que loue Poliandre ? En ce sens, nous devons admettre « l'honnêteté » du doute hyperbolique, malgré son caractère apparemment forcé et hyperbolique. C'est pourquoi il est très important de distinguer l'effort qui est requis par la méditation métaphysique, effort d'attention et la critique cartésienne de la « violence » propre à la méthode scolastique. En effet, si Descartes parle parfois de « torture » à propos de la tradition scolastique, comme Clauberg, c'est parce que cette mauvaise « manière de connaître » étouffe la « lumière naturelle », la corrompt, alors que l'épreuve du doute métaphysique est la libération de notre lumière naturelle, d'autant plus que c'est elle qui nous enseigne que nous ne devons pas accorder tout notre assentiment à ce que nous ne concevons pas clairement et distinctement.

Ainsi, la méthode et la philosophie de Descartes sont très cohérentes. Il ne s'agit en aucun cas de favoriser ici une attitude présomptueuse ou artificielle de l'homme. C'est aussi le genre de la méditation qui implique une certaine « mise en scène » qui est absente du dialogue qu'est la *Recherche* (bien au contraire, dans ce dernier texte, Poliandre loue la méthode d'enseignement d'Eudoxe, tout en adhérant pleinement à la démarche du doute métaphysique: «Aussi cela me rendra plus circonspect à l'avenir, et me fait en même temps admirer l'exactitude de votre méthode, au moyen de laquelle vous nous conduisez pas à pas, *par des voies simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner* », AT X, 518, [n.i.]).

Toutefois, l'honnêteté du doute cartésien ne dépend pas seulement de cette clarté intellectuelle, elle concerne aussi, comme Denis Kambouchner l'a montré, la réaction spontanée de l'esprit humain à l'hypothèse d'une tromperie généralisée orchestrée par le Malin Génie. La simple possibilité logique d'un tel malheur radical ne peut manquer de mobiliser notre volonté de certitude et de vérité dans un mouvement naturel qui se fera « de lui-même », « volontiers ». De plus, cette

volonté de vérité oriente notre esprit vers la grâce du rapport à Dieu, ce qui est lié à notre besoin de fonder la bonté de notre nature. C'est ainsi la place de l'altérité absolue dans la constitution naturelle du sujet humain qui est ici interrogée, il ne s'agit pas d'un simple artifice controuvé. L'entendement et la volonté sont aussi dans la méditation métaphysique animés par un mouvement naturel, gracieux et humain.

F. « Relâcher la bride » : la conduite de l'esprit dans la méditation métaphysique

Afin de conclure cette partie de notre travail consacrée à l'épistémologie et à la méthode, et en guise de transition avec l'étude de la pensée métaphysique de Descartes du point de vue de la civilité, nous allons commenter une image significative des *Méditations* qui renvoie explicitement au thème de l'éducation, non pas au sens où il s'agirait simplement d'exposer une doctrine d'une manière pédagogique, mais au sens où ce texte met en scène une forme d'auto-éducation de l'esprit pour se libérer des préjugés et atteindre les fondements de la vraie science. Or, le fait est que nous retrouvons dans ce texte la distinction fondatrice entre la relation éducative et la relation de pouvoir ou de pure violence. Si l'éducation implique en effet une certaine vigueur et rigueur, son principe ne peut être l'humiliation ou la tyrannie, comme nous l'avons constaté chez Montaigne, qui fut comme Descartes, grand amateur d'équitation.

Ainsi, dans la *Seconde Méditation*, une image très intéressante éclaire discrètement et métaphoriquement la conduite de l'esprit par une pratique propre à l'art équestre : « Relâchons-lui [mon esprit] donc *encore une fois la bride* [*laxissimas habenas*], afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement [*facilius*] régler et conduire » (AT IX, 23) [n. i.]. Le sujet méditant vient de constater la tendance irrésistible de son esprit, malgré les progrès effectués dans le sillage immédiat du *Cogito*, à considérer que les choses corporelles qui existent à l'extérieur de lui sont plus clairement et plus facilement connues que son âme. L'esprit ne peut ici réprimer son attitude naturelle. C'est dans ce contexte qu'apparaît le geste du « lâcher de bride ». Dans l'art équestre, le « lâcher de bride » est lié à l'acte du « ramener » qui suppose une certaine décontraction de la bouche du cheval et une alliance entre légèreté et verticalité dans sa posture. Le « lâcher de bride » n'est pas donc pas un laisser-aller, il accompagne une maîtrise parfaite qui ne « violente » pas le cheval et ôte sa raideur⁴⁵⁷. Ce « lâcher » a d'emblée pour but de mieux « régler » et « conduire » l'esprit, qui ressemble à un cheval rétif que l'on ne pourrait maîtriser par la simple violence ; il ne s'agit donc pas d'une quelconque complaisance à l'égard des préju-

⁴⁵⁷ Nous remercions Frédéric de Buzon d'avoir attiré notre attention sur ce point.

gés ou d'un simple relâchement. Descartes au lieu de réprimer violemment cette attitude naturelle va d'abord «relâcher la bride », pour ensuite plus facilement « régler » et « conduire son esprit ». Or, la réflexion sur l'art équestre est à cette époque fortement liée au concept humaniste d'éducation. Le texte français du Duc de Luynes ajoute de manière opportune l'idée de « douceur » à celle de « facilité » dans ce rapport de l'esprit à sa propre « direction ». Afin de mieux mettre en évidence ce rapport intrinsèque entre art équestre, éducation, « douceur », et facilité, on peut se rapporter à l'art équestre d'Antoine de Pluvinel (1625) :

-«étant bien plus nécessaire de le dresser *par la douceur* (s'il y a moyen) que par la rigueur, en ce que le cheval qui manie par plaisir, va bien *de meilleure grâce* que celui qui est contraint par force »⁴⁵⁸[n.i.].

-«ce qui se fera au même pilier, en trottant et galopant *doucement* jusques à ce qu'il fasse sa leçon, sans contrainte, et avec légèreté »⁴⁵⁹[n. i.].

-«on doit bien prendre garde de le travailler *le plus doucement* qu'on pourra »⁴⁶⁰ [n. i.].

-«car mon but n'étant autre par ma méthode, que d'épargner les jambes et les reins du cheval, et d'abrèger le temps : Je m'attache principalement à exercer son esprit et sa mémoire, de telle sorte, que pour bien réussir à ce que je désire : tout ainsi que c'est l'esprit du cheval que je travaille le plus, il faut aussi que l'esprit du Chevalier soit en perpétuel travail pour épier toutes sortes d'occasions »⁴⁶¹.

-« cela dépend du Chevalier, auquel on peut bien donner la science, mais la discrétion faut qu'elle soit née avec lui, afin qu'étant savant et discret, il puisse faire agir son jugement, et savoir ce que son cheval peut faire de bonne grâce »⁴⁶².

Facilité, douceur, et discernement constituent les fondements indispensables de la grâce et de l'efficacité dans l'équitation. Pluvinel pense le dressage des chevaux dans le sillage de l'idéal humaniste de l'éducation, qui insiste sur le refus de la « violence », de la « pure contrainte » et le respect du « naturel ». Il est important de préciser que le terme de « dressage » n'a pas la même connotation et

⁴⁵⁸ Antoine de Pluvinel, *L'instruction du Roy en l'exercice de monter à cheval*, Amsterdam, J. Schiffer, 1666.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 27.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 41.

⁴⁶¹ Ibid., p. 60.

⁴⁶² Ibid., p. 72.

signification à l'époque de Montaigne et de Descartes que dans notre langage contemporain. Le *Furetière* expose ainsi le sens moral et figuré du terme « dresser » : « se dit figurément en Morale, et signifie instruire et disposer à faire quelque chose (...) On le dit aussi par extension des animaux ». Dans notre langage contemporain, nous ne considérons plus bien entendu que l'instruction puisse être un dressage, car ce terme qualifie exclusivement le rapport d'un homme à un animal, auquel nous n'attribuons pas de véritable liberté. Le « dressage » implique pour nous un comportement stéréotypé, plus ou moins mécanique, qui ne coïncide pas avec notre conception de l'éducation humaine.

Pluvinel développe donc une véritable « méthode », qui comme celle de Descartes, a pour but d'épargner à l'être ainsi guidé une fatigue torturante (au cheval mais aussi au cavalier qui est conjointement l'objet d'une véritable éducation). Pluvinel prend pour principe un certain relâchement de la bride comparable au geste que décrit Descartes dans les *Méditations* : « Mais il faut que celui qui est dessus, prenne garde de lui donner cette leçon avec discrétion, et *sans l'incommoder de la bride*, pour l'en châtier d'aucune façon »⁴⁶³[n.i.]. En outre, la « méthode » de Pluvinel est irréductible à une simple somme de préceptes, elle appelle le libre usage du jugement et de la « discrétion » de la part du cavalier. La « discrétion » (le discernement) est liée à la liberté et à la sagacité du jugement, une vertu qu'il s'agit au plus haut point d'exercer en contexte cartésien car la science n'est point définie par la possession d'une doctrine, mais par la capacité de former des jugements vrais sur les choses qui se présentent. Nous savons que Descartes conseille dans les *Regulae* de s'inspirer de la précision des artisans pour former son esprit : quoi de plus « précis » que cet art équestre qui pas à pas et sans violence a pour but de rendre les chevaux dociles à la raison⁴⁶⁴ ?

Ainsi, l'auto-formation de l'esprit n'est pas pour Descartes une élévation brutale et expiatoire vers une vérité transcendante, elle s'inspire ici d'un art de régler et de conduire qui reprend les principes humanistes de l'éducation. Pluvinel insiste régulièrement sur le fait que l'art équestre est formateur pour l'esprit :

« Tellement que par là, votre Majesté peut connaître très clairement, comme quoi ce bel exercice est utile à l'esprit, puisqu'elle l'instruit, *et l'accoutume d'exécuter nettement, et avec ordre*, toutes ces fonctions, parmi le tracas, le bruit, l'agitation, et la peur continue du péril »⁴⁶⁵[n. i.].

Comme Descartes, Pluvinel définit sa « méthode » par la notion cruciale d'« ordre » et il a une confiance très forte en son pouvoir : même un animal apparemment inapte et insupportable comme

⁴⁶³ Pluvinel, *ibid.*, p. 48.

⁴⁶⁴ Pluvinel écrit : « réduire mes chevaux à la raison » (*Ibid.*, p. 31).

⁴⁶⁵ Pluvinel, *ibid.*, p. 11.

le cheval de Monsieur le Grand fut dressé grâce à la subtilité de son art⁴⁶⁶. Notons également la présence du « péril » face auquel le « chevalier » éprouve son esprit. Il s'agit d'adapter la conduite de son esprit à la dynamique qui caractérise la vie réelle, à travers les événements qui suscitent nos passions. Nous pouvons déjà remarquer que l'art de l'équitation rejoint d'une certaine manière la conduite cartésienne de l'esprit. Le sujet des *Méditations* semble se réfléchir lui-même comme un « cavalier » sur sa « monture » plus ou moins docile et impulsive. La grande différence étant que ce n'est pas un « autre » qui le « dresse » à l'obéissance, mais lui-même. L'art philosophique des *Méditations* s'il constitue une forme d'auto-éducation, qui notamment apprend à savoir « détacher sa pensée des sens », interdit de « violenter » l'esprit ou encore de lui imposer des « fatigues » torturantes comparables aux contraintes formelles de la syllogistique ou des définitions traditionnelles. Au contraire, il faut lui promettre de la « joie » et du « contentement », même dans la connaissance de Dieu qui échappe pourtant à notre « compréhension » : « ainsi expérimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoi qu'incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables en cette vie » (AT IX, 42). C'est aussi pourquoi, au lieu d'imposer exclusivement à l'esprit une attitude foncièrement antinaturelle, le sujet des *Méditations* va préférer « relâcher la bride » un moment à son esprit pour ensuite à partir de l'expérience du « morceau de cire » pouvoir mieux mettre au jour le noyau proprement intellectuel de toute perception. Descartes considère même dans l'Epître qui précède les *Méditations* que son but est de montrer que la connaissance de l'âme et de Dieu est plus « facile » que celle des choses de ce monde, alors même qu'elle s'oppose aux préjugés les plus récurrents : « Aussi ai-je cru qu'il pouvait m'appartenir de chercher comment cela se fait et par quelle voie l'on connaît Dieu avec *plus de facilité* et de certitude que les choses de ce monde » (AT IX, 5). La *Seconde Méditation* s'achève sur la « facilité » inaperçue par le plus grand nombre de la perception de l'esprit [*mente*] : « je connais manifestement que rien ne peut être perçu par moi *plus facilement* ou plus évidemment que mon esprit » [n.i.] (AT IX, 26). Il est vrai que cette « facilité » n'est pas « facile » pour beaucoup (d'un point de vue psychologique), au sens où peu d'esprits sont capables de s'affranchir de leurs préjugés, mais il n'empêche qu'elle existe, dès lors que l'ordre des raisons est clairement exposé, et que l'inconnu est ramené au connu. Comme en mathématiques, en métaphysique, ou dans l'équitation, la « facilité » récompense la bonne méthode⁴⁶⁷ et le juste exercice.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 28.

⁴⁶⁷ On remarquera cependant que Pluvinel conseille contrairement à Descartes de commencer le dressage par les choses les plus « difficiles », comme de bien tourner pour faire des « voltes terre à terre ». Voici quelques principes de base de l'équitation conçue par Pluvinel : 1. Juger du naturel et de l'inclination du cheval comme du cavalier. 2. Ne pas étouffer la « gentillesse » du cheval par un mauvais traitement ou des contraintes trop rudes. 3. Privilégier d'abord l'usage intelligent de la « main » au lieu de se concentrer sur la violence des « talons » par exemple.

Chez Castiglione également, l'art équestre joue un rôle important en illustrant la thématique de la grâce et de la *sprezzatura*:

«Voyez comme un cavalier a mauvaise grâce, quand il s'efforce d'aller tout raide sur sa selle, et, comme nous avons l'habitude de le dire, à la vénitienne, au regard d'un autre qui semble ne pas y penser, et qui se tient à cheval aussi libre (*disciolto*) et assuré que s'il était à pied » (LC, 56).

Le Cavalier gracieux semble sous nos yeux se « métamorphoser » en Centaure. Le caractère « délié » (*disciolto*) de sa grâce est traduit de manière intéressante par « libre ». D'un côté en effet, le cavalier semble « libre » dans la mesure où il fait disparaître toute contrainte qui l'embarrasserait dans son mouvement, l'entraverait. En même temps, le « délié » s'oppose à toute décomposition mécanique et affectée du mouvement. Il est ainsi le faîte du « lien », notamment entre le cheval et le cavalier lui-même. De ce point de vue, on pourrait être tenté de faire une comparaison entre cet art du « délié » et l'opposition de Descartes aux contraintes formelles de la syllogistique, notamment dans le cheminement de la méditation. Le « délié » en effet suppose une continuité dans le mouvement de la pensée (voir le « mouvement continu et ininterrompu de la pensée » de la *Règle VII*), alors que les syllogismes décomposent la pensée et insistent sur la discontinuité du raisonnement, tandis que la contradiction dialectique et la dispute soulignent des « oppositions » dans la réflexion. La manière du « délié » est donc aussi un mode intrinsèque du penser, et pas seulement un type extérieur du comportement. La logique et la dialectique que récuse Descartes forment pour lui une raison affectée, inutilement laborieuse et violente, une raison qui se « raidit » sur elle-même pour ainsi dire, qui manque de souplesse et de plasticité. C'est aussi pour cette raison que bien souvent Descartes introduit des « notions » de manière progressive et insensible, sans les définir d'emblée, comme par exemple le « clair » et le « distinct », ou dans les *Méditations* la notion d'idée. De même l'unité vivante du *Cogito*, son caractère absolument « facile » et « délié », interdit toute décomposition syllogistique du raisonnement. Il s'agit d'une intuition intellectuelle continue.

La méditation semble également se déployer dans un mouvement vivant et non prémédité, comme si l'esprit n'entreprenait de se conduire qu'en se nourrissant de sa propre spontanéité. En même temps, ce « délié » de la raison manifeste la plus grande maîtrise et la plus parfaite continuité. La stratégie cartésienne de « l'insensible »⁴⁶⁸ évoque le dégagement du « cavalier » qui « semble ne pas penser » à ce qu'il fait, et qui dissimule son art. Il n'est bien entendu pas question de nier que la « méthode » cartésienne requiert la plus extrême application de l'esprit (et la plus grande patience), du point de vue de l'attention, mais cette « application » et cette rigueur intellectuelle ne sont pas de l'ordre du « labeur » affecté et inutilement contraignant.

⁴⁶⁸ «Ces six Meditations contiennent tous les fondemens de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaist ; car ceux qui favorisent Aristote feroient peut-estre plus de difficulté de les approuver ; et i'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront *insensiblement* à mes principes, et en reconnoistront la verité avant que de s'appercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (Lettre à Mersenne du 28 Janvier 1641, AT III, 298, 1-7) [n.i.].

Cependant, le motif de l'art équestre ne sert pas seulement à illustrer la *sprezzatura* dans le *Cortegiano*, mais également une sage maîtrise des passions :

«C'est pourquoi il ne convient pas, pour ôter les perturbations, d'extirper entièrement les affections ; car ce serait comme si, pour éviter l'ivresse, l'on faisait un édit interdisant à quiconque de boire du vin, ou, parce qu'en courant on tombe parfois, l'on défendait à chacun de courir. Vous voyez que ceux qui dressent les chevaux ne les empêchent pas de courir et de sauter, mais veulent qu'ils le fassent en temps voulu et en obéissant au cavalier » (LC IV, 342) [n.i.].

Le dressage des chevaux est ainsi évoqué pour opposer à la répression violente des passions, qui reposerait sur la simple « interdiction » (sous la forme souveraine de l'« édit »), une maîtrise douce et stratégique de la raison et de la tempérance : « c'est ainsi que la colère aide à la force morale, la haine contre les méchants aide à la justice, et de la même façon les autres vertus sont aidées par les affections, qui, si elles étaient entièrement enlevées, laisseraient la raison très faible et languissante » (LC, 342). L'image des « chevaux apprivoisés » pour décrire la maîtrise des passions par la raison peut renvoyer en général au *Phèdre* de Platon. Si Castiglione emploie cette image, c'est pour opposer le gouvernement de la raison à la « violence », mais aussi au modèle souverain de la simple « interdiction ». Par conséquent, le gouvernement de la raison doit se penser pour Castiglione non pas sur le modèle de la censure répressive, de l'interdit, mais sur celui de la douce et civile persuasion, car l'homme noble intériorise un rapport à soi comme « homme libre », un rapport civil, doux et humain, surtout quand il s'agit de maîtriser ses passions. Nous verrons que dans le même esprit, la raison cartésienne n'aspire nullement à une pure répression violente des passions, mais favorise leur maîtrise et leur bon usage, ainsi qu'une habileté stratégique qui sait composer avec l'irréductibilité psychophysiologique de ces dernières.

De plus, la supposée « violence » du doute méthodique peut ici être nuancée et comprise dans cette perspective éducative. Montaigne en effet distingue dans l'éducation « l'épreuve » qui rend plus vigoureux, qui développe nos forces, et « l'humiliation » qui torture, maltraite, affaiblit. D'une manière analogue, les *Méditations* ont pour but de rendre plus vigoureuse notre attention aux choses purement intellectuelles de la métaphysique, mais cette « épreuve de force », dont on admettra qu'elle comporte un effort difficile de libération souligné par la fin de la *Première Méditation*, se distingue par exemple de la « torture » scolastique évoquée par *La Recherche*. Il est indispensable à cet égard de distinguer la virilité de l'effort et la corruption violente de notre lumière naturelle.

Toutefois, afin de mieux comprendre la philosophie de l'équitation, de l'éducation, et du rapport homme-cheval, il convient de se rapporter à *l'Art équestre* de Xénophon. Dans cette œuvre fondatrice, ce dernier considère que le « dressage » du cheval a pour but de reconduire celui-ci à sa plus « belle nature » :

« Mais si c'est avec une main légère que l'on apprend au cheval à travailler, redresser l'encolure, fléchir la tête, on provoque chez lui des actions qu'il aime lui-même et qui lui font plaisir. Et voici la preuve qu'il les aime : lorsqu'il veut se pavaner en liberté devant des chevaux, et principalement devant des juments, il redresse alors l'encolure et fléchit parfaitement la tête en prenant l'air fougueux, il élève les jambes avec souplesse et porte la queue en panache⁴⁶⁹. Si donc on le pousse à prendre les attitudes qu'en se pavanant il prend tout seul quand il se surpasse pour faire le beau, on lui donne du plaisir à travailler, on le rend magnifique, fougueux, étincelant »⁴⁷⁰[n.i.].

Pour Xénophon, disciple de Platon, le dressage du cheval a pour effet de le magnifier, de le sublimer, de lui faire atteindre cette perfection dans laquelle il se « surpasse » lui-même. Il s'agit de reconduire en quelque sorte le cheval à son essence la plus excellente, associée à la force de l'amour et à l'ostentation de l'être beau. Le dressage doit ici reproduire et rendre plus constante cette attitude que le cheval accomplit naturellement quand il est transfiguré par l'amour et tendu vers le beau. Au contraire, pour certains auteurs modernes, comme Pluvinel, ou Castiglione, le dressage a pour objet de soumettre l'animal à la « raison » humaine, de l'amener à une parfaite obéissance et docilité. Pour Xénophon, l'homme ne fait ici que seconder le désir de perfection, de beauté et de dépassement qui anime la nature elle-même. Pour Pluvinel, le dressage a pour but de «conduire », de « régler » le non-raisonnable et de le ramener à la « raison ». La maîtrise raisonnable du cheval semble remplacer l'épanouissement amoureux de l'être tendu vers la beauté.

On peut affirmer que la méthode cartésienne conjugue à certains égards ces deux idées, du point de vue de la formation de l'esprit :

1. La conduite rationnelle de l'esprit se doit d'être douce et naturelle, en excluant toute fatigue inutile, et elle doit apporter un authentique contentement. Il s'agit de conduire, de régler l'esprit, mais aussi de le nourrir d'authentiques connaissances, sur un mode libéral et ingénu qui sera pleinement explicité par Clauberg.

2. Les *Regulae* montrent que l'esprit offre des fruits spontanés excellents de clarté et de certitude, à travers les mathématiques⁴⁷¹. La méthode a précisément pour but, comme l'art équestre de Xénophon, de reconduire l'esprit d'une manière rigoureuse et constante à l'activité qui est naturellement en lui la plus excellente, celle qui manifeste le plus de facilité, de sagacité et de certitude. Il s'agit de donner leur plus grande portée et étendue aux fruits spontanément les plus parfaits de la raison

⁴⁶⁹ On notera le mouvement de redressement vertical qui anime cette attitude ostentatoire et fougueuse.

⁴⁷⁰ Xénophon, *De l'art équestre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 67a.

⁴⁷¹ «Ces deux disciplines ne sont rien d'autre que des fruits spontanés issus des principes innés de cette méthode » (AT X, 373, 18-20) [*quam spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis*].

humaine⁴⁷². La plus belle et heureuse spontanéité de l'esprit humain devient le principe même de sa formation (à condition que l'on sache extraire par la méthode le secret universel des mathématiques). La méthode cartésienne a donc bien dans une certaine mesure pour objet de reconduire l'esprit à son meilleur naturel.

Cependant, il y a une différence philosophiquement décisive entre le platonisme de Xénophon et la formation cartésienne de l'esprit. Chez Xénophon, l'accomplissement de la nature du cheval est associé au désir de s'unir à un principe supérieur, de se transformer en lui, et ce principe est l'homme lui-même. Un des principes fondamentaux de l'art équestre est en effet originellement de rapprocher le cheval de la bipédie humaine, de lui ôter la pesanteur de l'enracinement, et de l'associer pleinement à la liberté plastique de la « main » humaine⁴⁷³. C'est pourquoi le désir de perfection qui anime le cheval de Xénophon, conformément par ailleurs à un mouvement de « transformation » que l'on retrouvera dans le néoplatonisme (l'homme désirant se transformer dans un principe supérieur à lui, tandis que le cheval désire participer de l'humanité, selon une tradition que nous avons déjà étudiée), est bien différent du perfectionnement théorisé par Descartes, en ce qu'il tend à une véritable transfiguration de soi, une métamorphose dans un principe supérieur, objet d'amour et de désir. Retourner à sa véritable nature, c'est pour le cheval se métamorphoser, se transformer. Il n'en va pas de même chez Descartes : sa philosophie tend à « dévoiler les véritables richesses de nos âmes », mais ces richesses sont positivement et naturellement en nous, elles sont humaines, elles n'impliquent pas une radicale transfiguration amoureuse de notre âme. La « réminiscence » à laquelle Descartes fait parfois référence n'est pas le réveil enthousiaste en nous-mêmes d'une nature supérieure et divine ou d'une expérience transcendante comme chez le Platon du *Phèdre*. Même si chez Descartes, la perfection du libre arbitre est en même temps le principe d'une « ressemblance » avec Dieu, on ne peut faire de cette « ressemblance » le principe d'une transformation de soi⁴⁷⁴.

⁴⁷² Il n'est nullement question bien entendu de ne faire que des « mathématiques ». Par exemple, le fait que les « démonstrations » de métaphysique soient pour Descartes aussi claires et certaines que les démonstrations mathématiques n'en font pas des vérités relatives à des choses « mesurables ».

⁴⁷³ Voir sur ce point l'ouvrage de Patrice Franchet d'Esperey, *La Main du maître*, Paris, Odile Jacob, 2008. Une histoire de l'art équestre par l'écuyer du Cache noir de Saumur.

⁴⁷⁴ Voir sur ces différents points les remarques d'Emmanuel Faye dans *Philosophie et perfection de l'homme*, notamment à propos du titre originel du *Discours de la méthode* (« Le projet d'une *Science universelle* qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux-mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre ») : « sur le fond, Descartes n'a jamais renoncé à l'idéal humain et philosophique énoncé dans le titre originel de mars 1636, idéal qui réapparaîtra précisément, mais sous d'autres formes, dans ses œuvres ultérieures » (p. 328). Emmanuel Faye a montré que le concept cartésien de « perfection » est bien différent de celui qui oriente la téléologie traditionnelle de l'accomplissement, notamment dans la tradition néoplatonicienne.

⁷⁷⁹Della Casa, *Galatée*, op. cit., p. 137.

Cependant, chez certains auteurs de la Renaissance comme Giovanni Della Casa, le motif du « dressage » suggère une incontestable violence dans le processus éducatif :

« Tu peux le voir chez les chevaux, qui très souvent et même toujours seraient sauvages par nature, et que l'écuyer apprivoise, et même rend savants et bien éduqués ; car beaucoup d'entre eux iraient d'un trop dur, et il leur enseigne à aller à pas doux, à s'arrêter et à courir : il enseigne également à bon nombre à tourner et à sauter, et les chevaux apprennent à le faire, comme tu sais. Or si le cheval, le chien, les oiseaux, et de nombreux autres animaux encore plus sauvages que ceux-ci se soumettent à la raison d'autrui, lui obéissent et apprennent ce que leur nature ne savait pas, voire ce à quoi elle répugnait, et deviennent pour ainsi dire vertueux et prudents autant que leur condition le permet, non pas par nature, mais par coutume, combien doit-on croire que nous deviendrions meilleurs grâce aux enseignements de notre raison même, si nous lui prêtions l'oreille ? »⁴⁷⁵.

Contrairement à la théorie de Xénophon, l'argument proposé ici par Della Casa oppose la « nature » sauvage des animaux et leur soumission à la « raison d'autrui » par la force d'une « coutume ». Cette éducation ne seconde plus le désir de perfection qui anime la nature elle-même : elle apprivoise, elle nie une sauvagerie « naturelle », et par conséquent, la raison fait ici preuve d'une certaine violence. Cependant, le texte de Della Casa ne tend nullement à confondre ce « dressage » des animaux et l'éducation des hommes. Il s'agit simplement d'affirmer : si les animaux peuvent ainsi être rendus « savants », « éduqués », et presque « vertueux », il est évident que les hommes le peuvent d'autant mieux que la raison est naturellement en eux. L'animal est soumis à la raison d'autrui : c'est au contraire « notre » propre raison que nous devons écouter.

Or, Descartes produit un argument qui semble en partie comparable à ce texte de Della Casa, à la fin de la première partie du *Traité des passions*, évoquant précisément la question du dressage :

« mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte, que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oyent après, lors qu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir, pour donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions. Car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes ; et que ceux même qui ont les plus faibles âmes, pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser, et à les conduire » (AT XI, 370).

Nous avons vu que dans les *Méditations* l'esprit avait à se « conduire » et à se « régler » du point de vue de la connaissance et de la réflexion sur soi-même. À présent, il est question de « régler » ses

⁴⁷⁵ Della Casa, *Ibid.*, p. 137.

passions et de « conduire », de « dresser » une âme pour qu'elle acquière un « empire très absolu » sur elles. Descartes emploie explicitement le terme « dresser », mais il faut rappeler que ce terme ne sert nullement ici à aligner dogmatiquement l'homme sur l'animalité, car nous avons vu que selon le Furetière, le terme « dresser » a une signification d'abord générale et neutre (il s'agit d'instruire et d'induire une disposition). De plus, l'argument a une fonction comparable à celui de Della Casa. Il ne s'agit pas d'affirmer : les hommes sont comme les animaux, mais plutôt : le fait que les animaux puissent être ainsi dressés à de nouvelles dispositions doit donner du courage aux hommes qui eux jouissent de la raison et de la liberté, en vue de mieux maîtriser leurs passions.

Cependant, la conception cartésienne de ce dressage se distingue tant de l'art équestre de Xénophon que de l'apprivoisement envisagé par Della Casa. Cette différence naît du concept de « nature » : pour Xénophon, une téléologie platonicienne du Beau semble animer intrinsèquement la *physis* (une téléologie qui peut également être liée au couple matière-forme, dans une perspective d'achèvement et d'accomplissement de soi), pour Della Casa, la nature est une « sauvagerie » que doit violenter dans une certaine mesure la raison pour la dompter (c'est le couple nature-coutume qui est ici opérant). La pensée de Descartes échappe à ces deux modèles du rapport entre « dressage » et « nature » (réalisation sublimée ou maîtrise violente). Les associations sensori-motrices que dégage Descartes (sensation suivie d'un mouvement ; chez l'animal ce complexe sensori-moteur n'implique aucun relais par une âme, comme chez l'homme dans de nombreuses situations ; le fait est que la passion humaine dispose l'âme à vouloir ce à quoi elle prépare le corps, mais ce n'est pas nécessairement la passion elle-même en tant que vécu mental qui détermine le corps à telle ou telle action, par exemple à courir) sont d'emblée présentées comme des choses modifiables par l'industrie et par l'artifice. Cela signifie qu'il n'y a dans ce rapport au « naturel » ni la téléologie de Xénophon, ni la « violence » de Della Casa. Le « naturel » est déjà structuré dans l'horizon d'une certaine modification possible, en vertu de sa structure associative ; celle-ci ne lui appartient pas comme une finalité, mais plutôt comme une dimension essentielle de sa réalité. L'industrie cartésienne ne fait pas violence à la nature, mais elle ne l'accomplit pas non plus : elle exploite le caractère externe des relations associatives entre d'une part les mouvements sensoriels et les mouvements moteurs, et d'autre part, entre les phénomènes mentaux qui leur correspondent.

Ainsi, il est incontestable que la philosophie cartésienne est animée de manière essentielle par la recherche d'un certain « empire sur soi-même ». Il n'est pas question pour Descartes de s'abîmer dans la connaissance de soi-même, de se contempler soi-même, ou de se perdre dans une intériorité sacralisée et savourée complaisamment dans l'extase du sentiment. Le sujet cartésien n'a pas non plus comme la conscience hégélienne la volonté constitutive de se contempler soi-même dans l'extériorité du monde. Il s'agit d'abord de « se conduire », de se « régler », non de se regarder, et comme l'indique la métaphore de l'art équestre, on ne peut nier la dimension profondément pra-

tique et active de cette relation. Le sujet cartésien s'éprouve au contact de l'animalité irréductible qui est en lui-même.

D'autre part, nous avons constaté qu'une même pratique humaine, l'art de dresser le cheval, et par là même d'exercer une maîtrise raisonnable sur l'animalité, pouvait prendre des significations philosophiques extrêmement différentes en fonction des auteurs et des époques qui y font référence, notamment par rapport à la question de l'éducation et de la civilisation de l'homme. Chez Descartes, il importe de souligner que la métaphore du «relâchement de bride» et du « dressage » doit garder une validité limitée, relative : il ne s'agit pas d'assimiler de manière dogmatique l'homme et l'animal. D'autre part, le « relâchement de bride » lie de manière pertinente la maîtrise, « l'empire sur soi », et la douceur éducative. Le « relâchement de bride» illustre parfaitement la complexité temporelle du mouvement méditatif. Il y a une résistance de l'esprit humain qui justifie une reprise approfondie de la méditation. Le sujet méditant a pris pleinement conscience de son essence pensante, du fait qu'il est une pure chose qui pense, tandis qu'il suppose ne pas avoir réellement de corps, et que le monde extérieur n'existe pas. Mais l'esprit revient irrésistiblement vers l'évidence irréfléchie de la certitude sensible. Un second mouvement de réflexion va alors s'engager, qui dégage au sein même de la conscience perceptive du morceau de cire la puissance immanente de l'intellection, que seul un « esprit humain » peut déployer. C'est dans ce second mouvement que l'esprit apprend véritablement à se détacher de ses sens⁴⁷⁶. Descartes ne se contente donc pas du premier moment par lequel la « chose qui pense » se saisit elle-même dans une certitude apodictique. Ainsi, le « relâchement de la bride » dans la conduite de l'esprit n'est pas une simple concession à l'inertie de l'attitude naturelle : il y va d'une complexification du concept d'esprit, entre l'idée d'une simple « chose qui pense », qui enveloppe tous les modes du penser, et celle d'une activité qui caractérise l'esprit humain en lui-même, de manière privilégiée, à savoir l'intellection.

Un autre contresens important concernant l'art équestre du dressage consisterait à y percevoir simplement l'inculcation d'un comportement mécanique et stéréotypé. Or, la composition intelligente qu'établit l'art équestre entre la « main » du cavalier et les mouvements du cheval n'a pas pour but une telle mécanisation, mais bien au contraire, elle doit libérer les possibilités dynamiques de l'animal en le rendant plus proche de la bipédie humaine. En un sens, la composition dynamique du cavalier et du cheval a pour horizon une plus grande plasticité et une meilleure adaptation (aussi bien du côté du cheval que du cavalier lui-même) aux multiples rencontres de la vie, dans des

⁴⁷⁶ Nous nous rapporterons au travail de Lili Alanen pour bien comprendre l'ambivalence cartésienne de la théorie de l'esprit sur ce point, tendue entre une conception nouvelle de la *res cogitans*, qui unifie les différents modes de la représentation sous le concept unique de *cogitatio*, et une vision traditionnelle qui accorde un privilège essentiel à la pure intelligence détachée des sens et de l'imagination. Voir Lilli Alanen, *Descartes's concept of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

contextes souvent propres à susciter de violentes passions. De même, la formation cartésienne de l'esprit est d'abord un déconditionnement, une libération plastique de notre pensée qui la rend plus disponible à l'expérience du vrai :

« Par exemple, dans l'énigme du Sphinx, il ne faut pas croire que le mot de pied désigne uniquement les pieds véritables des animaux, mais il faut voir aussi s'il ne peut pas s'appliquer à d'autres choses, comme cela se passe en réalité pour les mains des enfants et le bâton des vieillards, car les uns et les autres *s'en servent comme de pieds* pour marcher » [n.i.]⁴⁷⁷.

C'est en restituant la diversité des usages possibles d'un mot, mais aussi en s'appuyant sur l'invention d'un sens d'usage (en se servant d'un bâton comme d'un pied, c'est l'homme qui techniquement donne au bâton une signification nouvelle, un nouvel « usage », mais on notera également la référence à la « main », qui chez l'enfant « est » pied, et qui par la suite se libérera de cette fonction) que la pensée peut avec méthode résoudre ce type de problème.

Ainsi, le rapport à soi qui se noue chez Descartes prend davantage son sens juste si on l'éclaire par la figure du « philosophe-gentilhomme » tourné vers le monde : il s'agit aussi de « monter à cheval » et non de s'absorber dans une expérience affective, même si nous n'oublions nullement que ce « monter à cheval » accompagne un regard théorique tourné vers l'expérience du vrai. Le cavalier monte à cheval, mais son regard n'est pas obnubilé par cette relation, sans pour autant l'oublier tout à fait; il instaure un rapport actif de composition avec sa monture, pour se mettre ensuite à l'épreuve du monde et de la vie.

Conclusion de l'étude relative à la civilité et à l'honnêteté de la méthode cartésienne

La civilité et l'honnêteté de la méthode cartésienne sont fondées sur quelques idées principales que nous avons dégagées au cours de cette seconde partie de notre travail, idées qui permettent de mettre à distance l'interprétation traditionnelle selon laquelle Descartes associerait les bases de la justification et de la fondation épistémiques à une simple solitude du sujet pensant :

1. L'inscription de la raison et des « premières notions » dans la communauté concrète et publique des hommes. Même si pour Descartes le critère de la vérité est lié à une perception individuelle et intérieure de la conscience, le caractère « commun » et public des premières notions intervient in-

⁴⁷⁷ *Regulae ad directionem ingenii*, AT X 435, 17-22.

discutablement dans la justification de la théorie philosophique en question. Descartes ne se s'est donc pas contenté d'une justification « solitaire » des connaissances, même si cet élargissement intersubjectif de la justification ne repose pas sur la facticité d'un simple « consensus » ou d'une délibération constitutive. Il s'agit plutôt des conséquences philosophiques de la critique du « pédantisme » et du lien intime qui unit la philosophie de Descartes à la figure civile de l'honnête homme et à une conception rigoureuse du « sens commun ».

2. La civilité cartésienne découle sous un certain rapport directement de la manière dont Descartes conçoit la justification épistémique des croyances. En effet, dès lors que cette justification consiste dans son plus haut degré dans une perception « propre et intérieure » de la conscience, elle ne peut manquer dans une certaine mesure de se restreindre à cette dimension individuelle et par là même de donner du champ à la liberté de l'autre conscience. Cela signifie que pour Descartes, la raison est indissociable d'une irréductible individualité et que seul mon esprit peut éprouver par lui-même la clarté et la distinction d'une certaine conception, tout en reconnaissant immédiatement à l'autre la même liberté. La civilité cartésienne et le refus de « l'arrogance dogmatique » sont fondés sur cette séparation des individualités, comme Pierre Guenancia l'a souligné, notamment dans *Descartes et l'ordre politique*.

3. La civilité de la méthode cartésienne est liée à l'intériorisation dans la conduite de l'entendement de normes civiles comme « la douceur », la « facilité » et la « grâce », ce qu'explicitera parfaitement Clauberg. On pourrait croire que le souci de ne pas « violenter l'esprit humain » et la volonté de rechercher la vérité sont tout à fait étrangères l'une à l'autre. Mais il faut se rappeler que pour Descartes et Clauberg l'esprit humain a une « bonne nature » qui consiste d'un point de vue épistémique dans une forme d'affinité naturelle avec la vérité. C'est pour cette raison que le souci de la civilité et celui de la vérité peuvent coïncider.

4. La théorie cartésienne de la méthode et de la connaissance respecte également la « convenance » du « faire bien l'homme » et met à distance toute *hybris* spéculative qui serait de l'ordre de la « présomption impertinente ». La conception cartésienne de « l'ordre méthodique » peut être éclairée par la notion cicéronienne d'*eutaxie* qui implique notamment de ne pas sacrifier la considération de nous-mêmes, de notre nature, à notre passion pour le vrai et pour le bien. Descartes évite également, bien qu'il accorde à l'esprit humain le pouvoir de la pure intellection, l'inconvenance ridicule de « l'angélisme » dont n'est pas exempte une certaine tradition néoplatonicienne.

5. Le réalisme cartésien dans sa singularité est une pensée qui convient parfaitement à l'honnête homme dans la mesure où les normes qui le régissent (vérité, rationalité, scientificité...) ne s'imposent pas à l'esprit humain en l'accablant mais se réalisent en étant mises à distance par un libre

jeu de l'esprit (libre jeu qui se traduit notamment par l'inventivité de la méthode, l'agencement des comparaisons et des suppositions). De plus, la pratique des mathématiques en contexte cartésien rompt avec un certain esprit de lourdeur et de sérieux en métaphysique et en théologie. La proximité nouvelle entre l'esprit humain et son objet facilite l'acquisition d'un contentement intellectuel plus constant et solide.

6. La « vraie philosophie » a des conséquences civiles pour Descartes : tout en échappant au pédantisme, elle tend à exclure les querelles violentes des théologiens pour apporter « douceur et concorde ». Nous retrouvons chez Descartes la mise à distance d'une « incivilité religieuse et théologique » qui est très concrètement liée aux guerres de religion et qui était déjà visée par Montaigne et Charron. Cette mise à distance se traduit discursivement chez Descartes par le refus du « sermon » et d'un discours abusivement magistral : l'honnête homme cartésien est un homme libre qui n'aime pas être « sermonné ». En ce sens, la pensée cartésienne s'inscrit parfaitement dans le moment de l'épanouissement nouveau d'une « société civile » plus indépendante de l'État et de l'Église. Les concepts de conversation et de civilité participent pleinement à cette évolution historique.

7. Du point de vue des fondements métaphysiques de la « convenance » esthétique, nous avons également remarqué que le « monde » cartésien n'était nullement dénué d'une beauté et d'une nouvelle forme de *decorum* qui favorise le libre exercice de notre intelligence⁴⁷⁸.

Ces différentes idées nous permettent donc d'envisager la rationalité cartésienne comme une rationalité « gaie et sociale », pour reprendre l'expression de Montaigne, une rationalité ennemie d'un inutile ascétisme et d'une atmosphère religieuse trop pesante et violente, que ce soit dans la vie civile concrète ou dans le rapport au « naturel » de l'être humain. La mise en avant de la « solitude » du sujet cartésien ne doit donc pas nous abuser, elle sert en fait l'idée d'une sociabilité nouvelle, plus libre, plus humaine et civilisée.

Cette étude de la rationalité et de la méthode cartésiennes laisse toutefois en suspens la question du fondement métaphysique de cette civilité. Par exemple, il semble exister une relation importante entre la méthodologie de la facilité, du bon naturel, et l'innéisme cartésien qui implique une relation constitutive à la transcendance divine. D'autre part, même si nous avons montré la présence dans la méthode et la théorie cartésienne de la connaissance d'une communauté intersubjective des consciences, il semble que la théorie de l'altérité humaine soit chez Descartes exclue de la constitution métaphysique fondamentale de la subjectivité, ce qui ne sera pas le cas par exemple chez un auteur comme Husserl⁴⁷⁹. Il s'agit donc à présent d'étudier la fondation métaphysique de la civilité

⁴⁷⁸Nous approfondirons ce point quand nous aborderons le thème de l'émerveillement chez Descartes.

⁴⁷⁹ Dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl thématise explicitement la constitution phénoménologique de l'intersubjectivité.

cartésienne, notamment du point de vue des conditions de l'ouverture du sujet à l'altérité.

3. La fondation métaphysique de la civilité cartésienne

La conception cartésienne de la civilité et de la politesse que nous tentons de dégager dans ce travail est en partie fondée sur la positivité d'une certaine distance qui exclut à la fois la promiscuité et le déchirement. C'est ce que Jean-Luc Marion nomme « politesse de la distance », quand celle-ci est ce qui unit au lieu de simplement séparer. Préserver la liberté intérieure du lecteur, maintenir à la fois une distance et une reconnaissance à l'égard de Dieu, sauvegarder la relation positive à la transcendance du réel tout en le mettant à distance par des artifices scientifiques, mais aussi, dans toute vertu, mettre à distance la norme pour mieux lui être fidèle : la civilité n'est ni une coïncidence, ni un déchirement⁴⁸⁰, elle est l'affirmation d'une distance qui unit et qui libère.

Cette première définition pourra peut-être nous guider dans notre étude de la métaphysique cartésienne, mais il convient de lui associer une autre dimension qui est plus proche de l'idée de « convenance ». Quand nous reprochons à une personne son incivilité, nous lui disons parfois : tu n'es pas seul au monde, ne fais pas « comme si » cette personne n'était pas là. Nous suggérons ainsi qu'une certaine « convenance » est tout simplement la prise en considération d'un certain fait qui est posé comme déjà-là. L'altérité en question est posée comme déjà présente, il s'agit de voir ce fait en face et de se conformer à la nature des choses. En ce sens, la convenance est d'abord la reconnaissance attentive d'un certain fait, une reconnaissance qui implique notre raison. Ce fait particulier exige cependant une élucidation plus poussée, car il n'est sans doute pas le même qu'un fait objectif quelconque comme « il y a un arbre devant moi ». Il y a cependant des théories du rapport à l'altérité comme celle d'Emmanuel Levinas qui semblent penser ce rapport sous l'angle d'une « rencontre » bouleversante⁴⁸¹ et d'un transport qui désarçonnent la raison théorique. La violence est omniprésente dans la description de cette expérience de l'autre qui vient bouleverser la souveraineté

⁴⁸⁰ Notre réflexion est très redevable aux analyses effectuées par Pierre Guenancia dans *Descartes et l'ordre politique*.

⁴⁸¹ Voir par exemple Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata morgana, 1972, p. 49-53 : « Le Désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale, est le mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens. [...] La nudité du visage est un dépouillement *sans aucun ornement culturel*-une absolution- un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. [...] La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, *extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde*. [...] Insistons, pour le moment, sur le sens que comporte l'abstraction ou la nudité du visage qui *perce* l'ordre du monde et le *bouleversement* de la conscience qui répond à cette « abstraction ». [...] La visitation consiste à *bouleverser* l'égoïsme du Moi qui soutient cette *conversion*. Le visage *désarçonne* l'intentionnalité qui le vise. [...] Le Moi *perd sa souveraine coïncidence* avec soi, son identification *où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer en elle-même*. [...] Toute *complaisance détruit la droiture* du mouvement éthique ».

initiale du moi. Jean-Luc Marion évoque quant à lui une « déchirante épreuve » pour l'*ego* cartésien⁴⁸².

La civilité et la convenance constitueront donc pour nous le principe d'une conception alternative du rapport à l'altérité eu égard à la conception selon laquelle cette ouverture viendrait « violenter » une souveraineté égologique initiale. La civilité représentera l'idée d'une ouverture à l'altérité sans violence et sans dépossession, dans le respect de la raison. La civilité n'implique pas un « transport » particulier, ni un « amour » transi, elle est d'abord convenance à l'égard du fait que l'altérité fait déjà sous un certain rapport partie de moi. Toutefois, le fait que la raison fonde cette convenance ne signifie pas que le rapport à l'altérité que nous allons étudier se réduise à une attitude théorique (sur ce point, nous pourrions nous accorder avec la perspective lévinassienne).

Mais pour bien justifier la dimension métaphysique de notre réflexion sur la civilité et sur la politesse, nous devons ici nous rapporter au commentaire que fait Jean-Luc Marion de l'égoïsme et de la charité selon Pascal, en un sens extra-moral, proprement métaphysique et transcendantal, en tant que cet égoïsme est censé éclairer la métaphysique cartésienne elle-même :

« Le moi est haïssable (...) si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours ». [...] Or tout l'enjeu du jugement de Pascal vient, au contraire, de ce qu'ici il ne s'agit pas d'une attitude morale prise par le *moi*, en une décision libre qu'il pourrait inverser, avec un peu d'altruisme ; une telle inversion, dénoncée par avance Pascal, supprime, en usant de politesse, l'« inconvénient », mais non pas « l'injustice ». Le *moi* rend sa prétention injuste-se faire le centre de l'amour de tous-moins incommode, mais non moins réelle, au contraire. *Plus le moi sait se faire aimer par tous sans contrainte et par séduction, plus il accomplit une injustice-car il ne mérite à l'évidence pas d'être aimé par tous* [...] Le *moi* ne peut pas cesser d'être injuste, même s'il peut cesser d'être incommode ; de son égoïsme, la décision libre ne peut modifier que l'inconvénient, non l'injustice ; autrement dit, le *moi* n'est pas libre de se libérer totalement de son égoïsme : moralement, il peut en surmonter l'inconvénient, c'est-à-dire l'apparence extérieure au regard d'autrui (et dans cette mesure, réelle), mais non l'injustice, c'est-à-dire la constitution intime du moi par lui-même [...] l'égoïsme relatif et moral masque et recèle un égoïsme absolu, à prendre au sens extra-moral. Le *moi* souffre et jouit indissolublement d'un égoïsme originel, extra- et pré-moral, involontaire et constitutif, [...] Pascal- et telle est sa géniale lucidité- marque que l'égoïsme du *moi* ne résulte pas seulement ni d'abord d'une décision

⁴⁸² Voir Jean-Luc Marion, Préface à la *Querelle d'Utrecht*, op. cit. p. 17: « Cette reprise fondamentale se serait-elle imposée aussi nettement si Descartes n'avait, sous deux formes mais dans une seule période, éprouvé *si violemment* ce que peut le regard de l'autre sur l'*ego*, au point que sa *cogitatio* ne lui assure plus de demeurer ferme et inconcussible ? Et alors, Descartes devrait autant à G. Voet qu'à Elisabeth ; mieux, il lui devrait *la même et déchirante épreuve*- je ne suis pas seul dans le monde, puisque j'y subis l'indispensable *passion*. La dernière question de la métaphysique va donc pouvoir désormais se déployer : comment demeurer un *ego* assuré de soi, lorsque la *cogitatio* vire à la passion, lorsque le doute suspend moins le monde extérieur que les affects du monde ne remontent, au long du corps, jusqu'à troubler l'âme ? ».

seconde et « morale » du « sujet », mais revient radicalement à la définition de l'homme comme « sujet » ou plus exactement [...] comme *ego*. [...] il doit se fixer comme seul et obligé centre de tout monde possible. De tout monde signifie certes d'abord du monde des objets de la science désormais unifiée, mais aussi du monde des « sujets » supposés [...] Bref l'égoïsme moral résulte nécessairement d'une détermination extra-morale »⁴⁸³.

Rassemblons ici les quelques idées principales et intéressantes pour notre réflexion que traduit ce texte relatif à la « solitude de l'*ego* » chez Descartes :

1. Cette interprétation dégage un fondement métaphysique de l'égoïsme moral⁴⁸⁴. Il y a pour Marion une nécessité métaphysique dans le fait que le moi se prend pour le centre du monde, ce n'est pas simplement une attitude éthique : c'est ainsi que le monde m'apparaît, immédiatement, relatif à « ma » représentation. C'est l'expérience de l'altérité comme telle (qui fait que le moi ne se prend plus pour le centre du monde) qui est le fondement métaphysique de la morale, conformément à une tradition lévinassienne. C'est le dépassement de l'égoïsme qui est ici le fondement de la moralité. L'idée de Jean-Luc Marion est que l'idéalisme transcendantal fondé par Descartes exclut dans un premier temps cette expérience de l'altérité véritable pour la simple raison que cet idéalisme pose que tout ce que je peux me représenter n'est qu'un « objet » relatif à moi et contenu intentionnellement dans « ma » conscience. Un « objet » n'est pas une véritable altérité, seulement une extériorité connaissable relative à la conscience qui la pose et la constitue. Par définition, je ne peux pas me représenter un « autre sujet », je ne vois théoriquement de l'autre sujet que ce qui est objectivable, relatif à moi, par exemple, son corps. Seul Dieu, c'est-à-dire l'irreprésentable par excellence, peut me faire expérimenter une altérité radicale, et ce ne sera pas par une « représentation », mais par un acte « d'amour » (« Il faut moins s'étonner que Descartes recoure ainsi à la charité comme à un concept essentiel de toute relation sociale et politique, qu'en souligner la fonction théorique : l'autre homme ne se peut aimer que si l'*ego* renonce à se le représenter directement et accepte de ne le viser que par le détour de l'inobjectivable par excellence, Dieu »). Parce que j'ai dans mon esprit l'idée de Dieu qui excède mon pouvoir de compréhension, je ne peux m'en emparer intellectuellement comme d'un « objet », et il faut noter ici que la question ne porte pas d'abord sur la relation entre l'esprit et Dieu lui-même, mais sur la relation entre moi et « l'idée » de Dieu en moi.

⁴⁸³ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes I, méthode et métaphysique*, Paris, P. U. F., p. 190-191.

⁴⁸⁴ On peut également se rapporter sur ce point à la pensée postérieure de Schopenhauer sur « l'égoïsme » métaphysiquement fondé : « Ajoutez, pour ce qui est des êtres intelligents, que l'individu est comme la base du sujet de la connaissance ; et ce sujet à son tour, la base du monde ; en d'autres termes, que la nature entière hors de lui, tout le reste des individus, existent seulement autant qu'il se les représente ; dans sa conscience ils apparaissent uniquement à titre de représentation, leur existence n'est donc pas indépendante, elle tient à sa nature et à son existence à lui ; et en effet, que sa conscience disparaisse, et le monde pour lui disparaîtra du même coup [...] Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière ; il voit en lui l'en soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation » (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, 61, trad. par A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966, p. 419).

2. Il est important de souligner qu'à ce paradigme augustinien et pascalien s'associe une mise à distance de la simple « politesse » qui évite seulement « l'inconfort » du moi et non son injustice. Il faut réfléchir attentivement à ce fait que le paradigme pascalien auquel renvoie Jean-Luc Marion implique une dévaluation de la civilité et de l'honnêteté, en tant même qu'elles auraient une dimension seulement rhétorique et superficielle. « Civilité » et « charité » sont ici mises en contraste, comme nous l'avons déjà constaté en commentant Pierre Nicole. La question est de savoir si ce contraste est simplement celui qui oppose « l'apparence » ou la simple « inconfort » sociale au véritable amour de l'autre et à un réel décentrement du moi.

Nous retrouvons donc sur un plan métaphysique chez Descartes le contraste entre « civilité » et « charité ». Or, il se pourrait que la civilité de l'homme ait aussi un fondement métaphysique et une signification qui ne se réduit pas à la dissimulation rhétorique de l'amour-propre. C'est d'ailleurs ce que nous avons pu constater tout au long de ce travail. Il y a un fondement métaphysique de la civilité. Par exemple, chez Platon, l'*euskhèmosunè* est fondée sur la beauté de l'âme et l'affirmation de la « belle individualité ». Chez Cicéron, la convenance du *decorum* dépend de l'*oikeiôsis* et de la tendance à persévérer dans son être d'homme. Ainsi, dans la civilité, le rapport à l'autre confirme le sujet dans son affirmation et sa « bonne tenue », alors que par exemple Levinas conçoit l'expérience de l'altérité comme un radical « bouleversement » du moi. La « douceur du lion » est à cet égard emblématique : la civilité a traditionnellement quelque chose d'aristocratique et de « royal », alors que l'expérience lévinassienne de la transcendance tend à destituer la « souveraineté du moi » et résonne phénoménologiquement avec l'idée augustinienne de la « soumission » du moi. Mais ce n'est pas tout : Levinas met également à distance l'idée d'un « ornement culturel » pour penser la « nudité » du visage de l'autre, ainsi que les notions « d'ordre » et de « monde » qui étaient centrales dans la conception classique du *decorum*.

La fondation métaphysique de la civilité dépend aussi de la consistance que l'on accorde à l'hypothèse d'un *ego* transcendantal cartésien originellement solipsiste. Notre hypothèse sera qu'en contexte cartésien, ce n'est pas « l'égoïsme » qui constitue une nécessité métaphysique, mais au contraire l'ouverture à l'altérité. Le retour en soi-même cartésien est ce qui permet la prise de conscience de ce fait. Quoi que nous fassions, nous ne pouvons pas nous empêcher d'être intimement concernés par l'altérité, celle de Dieu, des essences, des autres hommes, ou encore par l'extériorité du monde. Mais notre but n'est pas ici de rejeter ou de critiquer frontalement l'interprétation de Jean-Luc Marion selon laquelle le fondement de la moralité résiderait dans le décentrement du moi transcendantal opéré par le mouvement de la « charité ». Cette lecture a un caractère implicitement « kantien », opposant raison théorique et raison pratique. Notre propre interprétation est plus proche de Schiller : nous souhaitons réévaluer cette figure « aimable » et esthétique du sujet qui ac-

compagne la civilité avant la moralité proprement dite, et en même temps nuancer le divorce entre connaissance théorique et raison pratique. L'idée d'un « sujet civil » désigne ici une figure métaphysique de l'humanité que ne doit pas occulter l'opposition de style kantien entre un « moi transcendantal » et l'ouverture morale de la « charité » ou de l'amour. Avant d'aimer l'autre, il s'agit de reconnaître qu'il est là, en ma compagnie, dans le monde, mais aussi de lui plaire sans le contraindre et l'offenser. Le concept de « convenance » nous permettra ainsi d'envisager une dédramatisation affective de l'ouverture à l'altérité.

Cependant, notre hypothèse de travail pose deux questions principales:

1. Comment penser un rapport plus immédiat et naturel entre le sujet cartésien et l'altérité alors même que cette pensée semble poser une base solipsiste pour concevoir l'essence de ce même sujet ? Si le rapport à l'altérité est constitutif du sujet cartésien, alors les conditions d'accès de ce dernier à la transcendance de cette même altérité ne semblent plus du tout faire problème.
2. Comment penser l'idée que la « convenance » se rapporte simplement à une certaine facticité⁴⁸⁵ de l'existence de l'autre ? Faut-il envisager que cette facticité n'est pas l'objet d'un savoir théorique, distancié, mais suppose comme par exemple le *Mitsein* de Martin Heidegger une union ontologique entre subjectivité et communauté⁴⁸⁶ ? Comment est-ce que je « sais » qu'il y a de l'altérité autour de moi ? S'agit-il du même mode de certitude que dans le cas des plantes et des arbres ? Faut-il déduire démonstrativement la présence de cette altérité à partir d'un sujet isolé et fermé sur lui-même ou mon rapport à l'altérité est-il constitutif de mon essence ?

Notre réflexion sur le fondement métaphysique de la civilité cartésienne sera divisée en deux axes principaux : 1. L'idée d'une structure à la fois constitutive et rationnelle du rapport à l'altérité chez Descartes.

2. L'idée d'une « politesse de la distance ».

A. La « conversation » dans le doute métaphysique

La certitude de l'existence de l'autre homme n'est pas vraiment un problème explicitement posé par les *Méditations métaphysiques*. Certes, le commencement de la *Seconde Méditation* étend le doute à l'existence des « autres esprits » (« aucuns esprits, ni aucuns corps », AT IX, 19), mais cet objet spécifique du doute n'a pas été développé et argumenté dans la *Première Méditation*, tandis que dans la *Sixième Méditation*, c'est l'existence des choses matérielles qui est l'objet de la ré-

⁴⁸⁵ Le terme de « facticité » signifie ici que l'existence de l'autre nous est originairement donnée comme un simple fait, que nous expérimentons immédiatement comme nous expérimentons notre propre existence.

flexion. Descartes ne semble pas se soucier de la manière spécifique dont le sujet pensant parvient à concevoir et à poser la transcendance d'un autre sujet. De plus, le cadre monologique de la méditation nous a habitués à envisager le doute métaphysique comme la constitution d'une radicale et métaphysique solitude de l'*ego*, *ego* qui n'a immédiatement affaire qu'à ses propres représentations ou idées.

Cependant, nous avons déjà constaté que la *Recherche de la vérité* développait le doute hyperbolique dans le cadre d'une « honnête conversation », ce qui occasionne des formulations très différentes des *Méditations* :

« Et par conséquent, je serai non seulement incertain si *vous êtes au monde*, s'il y a une terre, s'il y a un soleil, [...] », et plus loin, « Puis donc que *vous* ne pouvez nier que vous doutez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, *il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez*, et cela est si vrai que vous n'en pouvez pas douter davantage. [...] *Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez.* [...] Vous existez, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous savez que vous doutez. Mais vous qui doutez de tout et ne pouvez douter de vous-même, qui êtes-vous ? » (AT X 515) [n.i.].

Ce n'est pas ici l'absence du terme « penser » qui retiendra notre attention, mais le fait que cette première formulation du *Cogito* ne se fait pas à la première personne, mais à la deuxième personne : « *vous qui doutez vous existez* ». L'attitude mentale qui consiste de la part de Poliandre à poursuivre une « honnête et civile conversation » avec un interlocuteur dont il consent à nier l'existence après avoir écouté les arguments de ce dernier est très curieuse. La forme de la « conversation civile » débouche d'une manière étonnante sur l'hypothèse solipsiste, tout en se poursuivant comme conversation. Poliandre suppose donc qu'il parle à un autre homme dans un rêve. Il ne faut peut-être pas à cet égard donner trop de poids théorique au cadre monologique des *Méditations*. Descartes n'a pas jugé déplacé d'exposer une hypothèse solipsiste dans le cadre d'une agréable conversation entre « honnêtes gens ». La situation des « passants » dans la *Seconde Méditation* est bien différente : le sujet méditant les considère totalement à distance, du haut de sa fenêtre, il n'a pas de relation particu-

⁴⁸⁶ Voir Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Par E. Martineau : - « En effet, la clarification de l'être-au-monde a montré que ce qui « est » de prime abord n'est point un simple sujet sans monde, et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé des autres » (p. 107-108), et plus loin, « Est-ce à dire qu'elle parte elle aussi d'un « Moi » privilégié et isolé, de telle manière qu'il faille ensuite chercher un passage conduisant de ce sujet isolé vers autrui ? Pour éviter ce contresens, il convient de préciser en quel sens nous parlons ici des « autres ». « Les autres », cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le Moi se dissocierait-les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi. [...] Le monde du *Dasein* est monde commun ». Phénoménologiquement, le monde nous apparaît immédiatement comme un « monde commun ». Il ne nous est pas donné un sujet sans monde et isolé des autres qui aurait ensuite à retrouver ou à construire l'extériorité et l'altérité : nous sommes toujours déjà parmi les autres. Ce texte de Heidegger semble bien entendu de prime abord s'opposer radicalement à la démarche de Descartes, qui reposerait précisément sur la position d'un sujet isolé et fermé comme principe, pour ensuite essayer de retrouver la certitude relative à l'extériorité et à l'altérité. Mais la démarche de Descartes est en fait plus complexe.

lière avec eux, de « commerce », et il envisage même que ce ne sont peut-être que des « spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts » (AT IX, 25). Manifestement, la relation qu'entretient Poliandre avec Eudoxe n'est pas du tout identique à celle que constitue le sujet méditant par rapport aux « passants ». Comment expliciter davantage cette différence alors que les deux textes sont censés mettre en scène une même hypothèse solipsiste ?

Pour Poliandre l'hypothèse solipsiste ne semble altérer en rien la spécificité du rapport à autrui qui se signale d'abord par le simple fait d'une *conversation rêvée*. Poliandre ne fait pas que « percevoir » autrui du haut de sa fenêtre et le scruter dans son apparence phénoménale, comme un objet, il s'adresse à lui, il parle avec lui, il « converse » et « commerce » avec une autre personne. Dans un rêve ou dans la réalité, il y a une différence abyssale entre une autre personne à laquelle on s'adresse dans un langage commun et un simple objet présent à l'imagination du rêveur. De plus, nous avons vu que tout au long de *La Recherche*, la référence normative à la communauté des hommes est absolument constante. Il faudrait dans ce cas envisager que supposer l'inexistence d'autrui et ne voir en autrui qu'un objet dans le cadre d'une attitude purement théorique sont deux choses tout à fait différentes. Ce n'est pas parce que dans ce contexte l'existence d'Autrui n'est pas plus certaine que l'existence des choses comme le soleil ou la terre que le rapport à Autrui doit être mis sur le même plan que le rapport à l'objet. Du moins c'est notre hypothèse car le discours cartésien explicite n'aborde pas frontalement cette question du rapport à autrui. Nous proposons dans cette optique de distinguer le « solipsisme transcendantal », selon lequel le sujet pensant est seul face à de purs objets qu'il constitue et même construit à titre de fondement, et le simple « solipsisme métaphysique », qui concerne l'existence ou non des autres esprits et des corps extérieurs en dehors de mon esprit.

Cependant, il y a une autre hypothèse de lecture qui nous semble autorisée par le texte cartésien. Il s'agit en fait de supposer qu'étant donné le contexte de la « conversation » propre à la *Recherche* et l'attitude d'engagement intersubjectif propre à la conscience de Poliandre, il lui est proprement impossible de douter sérieusement de l'existence de tout autre esprit. Cela signifie que le doute métaphysique n'est concevable et acceptable à l'égard d'autrui que si mon esprit adopte à son égard une attitude de mise à distance théorique qui l'objective, le sépare de moi-même d'une manière plus radicale tout en le soumettant pleinement à mon pouvoir de conception intellectuelle (ce qui correspondrait à la situation décrite dans la *Seconde Méditation*). Quand au contraire, je « converse » avec l'autre, je suis d'une certaine façon trop engagé « avec » lui, dans un rapport de fréquentation et de commerce qui exclut un doute métaphysique au sens plein du terme, dans la mesure où cette altérité fait pour ainsi dire partie de mon intériorité. Cette façon de concevoir le rapport à autrui en contexte cartésien ressemble à une certaine interprétation de l'union entre l'âme et

le corps, telle que notamment la développe Jean-Luc Marion dans *Sur la pensée passive de Descartes* : le « corps » dont je doute est un corps mis à distance par le regard de la conscience, un corps qui pourrait être objet de connaissance scientifique, mais pas le corps « mien » (que Jean-Luc Marion nomme « chair ») que je vis à travers le sentiment et la passivité (« Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain », AT IX 21, ou encore, « un visage, des mains, des bras, et toute cette machine d'organes telle qu'on l'observe aussi dans un cadavre, que je désignais du nom de corps », AT IX 20). De la même manière, il y a un gouffre entre l'autre homme que je peux envisager comme une simple chose du monde, un objet de connaissance psycho-physiologique, et une « personne » avec laquelle je converse. Ainsi, il y a une distinction fondamentale entre « regarder quelqu'un dans les yeux » en lui parlant, et scruter les yeux de quelqu'un comme des objets physiques, fût-ce pour détecter en lui certaines émotions mentales⁴⁸⁷. (c'est pourquoi nous verrons que la civilité érasmienne est incompatible avec cette idée d'un « converser » authentique en ce qu'elle soumet l'autre homme à un décodage théorique et objectivant du comportement). Cette distinction sera thématifiée par Husserl dans les *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, à travers la différence entre « l'attitude naturaliste » et « l'attitude personaliste » de la conscience constituante⁴⁸⁸. C'est « l'attitude personaliste » qui conditionne la constitution de l'intersubjectivité et du monde de la « culture ».

Dès lors que sous un certain rapport, l'altérité de l'autre homme fait déjà partie de moi-même, le *Cogito* peut très bien se formuler dans un cadre dialogique où le sujet est désigné par un « vous ». Le caractère apodictique du *Cogito* est annoncé à Poliandre par un autre que lui-même dès lors que cet autre n'est pas vraiment en dehors de lui-même tout en l'affectant pourtant d'une « admiration universelle » qui le reconduit à la liberté intellectuelle de mettre l'existence du monde en question (alors que le doute des *Méditations* est présenté principalement comme une action solitaire de l'âme). Dans le doute métaphysique, nous ne doutons de l'existence des autres qu'en tant que nous les considérons comme de simples objets de l'entendement, mis à distance comme dans la *Seconde Méditation*, mais nous ne doutons pas de l'autre en tant que « personne ».

Ainsi, même si Descartes ne thématise pas explicitement cette problématique, la complexité de son œuvre permet de libérer l'espace phénoménologique d'une relation plus intime et essentielle

⁴⁸⁷ Dans le cadre engagé du « converser », l'autre personne m'apparaît comme une union intime entre une âme et un corps, par exemple à travers le regard et le visage (qui n'est pas une simple façade physique), non pas comme la simple relation extrinsèque et codifiée entre des états physiques donnés et des états mentaux correspondants. Dans le cadre de l'attitude personaliste, le corps constitue la présence vivante de l'âme.

⁴⁸⁸ « Tout autre est l'attitude personaliste dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble, quand nous parlons les uns avec les autres, quand nous nous serrons la main pour nous saluer, quand nous sommes en rapport les uns avec les autres dans l'amour et l'aversion, le sentiment et l'action, la parole et la discussion ; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses qui nous environnent justement comme notre environnement et non, comme dans les sciences de la nature, en tant qu'une nature objective » (*Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Par E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982, p. 258).

du sujet à l'altérité de l'autre homme, relation dans laquelle le sujet accède à une connaissance plus approfondie de lui-même (contrairement à l'attitude de distanciation qui sera adoptée par le sujet méditant à l'égard des « passants » dans la *Seconde Méditation*). Cependant, ce commerce qui ouvre métaphysiquement la dimension intersubjective de la communauté des consciences n'est pas non plus un *Mitsein* au sens de Martin Heidegger, c'est-à-dire une union ontologique entre la subjectivité individuelle et la communauté qui se traduit en premier lieu par l'inauthenticité et par une déchéance dans le monde commun. En effet, l'espace du « converser » implique aussi le retrait de la conscience en elle-même, fonde le développement de la rationalité et constitue un libre plaisir. Ce commerce ne constitue pas non plus une ouverture « violente » à l'altérité qui impliquerait une dépossession radicale de l'*ego* : la « conversation »⁴⁸⁹ comme libre et vivante fréquentation des autres hommes et d'un monde commun est d'abord un mouvement naturel, libéral et aisé de la conscience humaine⁴⁹⁰.

Il y a donc chez Descartes la possibilité de dégager un fondement métaphysique de la « conversation » en tant que ce rapport de commerce avec l'autre homme (et avec le monde) n'est pas fondée sur une attitude théorétique de la conscience. C'est peut-être pour cette raison qu'une conversation peut et doit être « gracieuse » et « vivante » : elle doit laisser venir l'autre comme une personne⁴⁹¹ et pas comme un simple objet de connaissance, de recognition, ou comme une chose de la nature régie par un déterminisme causal, mais il s'agit aussi que moi-même, je ne me contente pas de transcrire dans le « converser » des idées préétablies et déjà fixées. Une « conversation » ne peut être gracieuse si elle est la simple transmission d'idées toutes faites et l'imposition de règles préétablies (« converser », ce n'est pas simplement faire des phrases et communiquer des informations). Pour être gracieuse, la conversation doit apparaître comme un « événement » dans lequel se découvrent d'elles-mêmes certaines idées, certaines pensées et certaines émotions communes dans la vitalité du présent. Il ne faut pas que la « préméditation » étouffe cette conversation. Nous devons « vivre » dans une conversation, nous y engager comme l'âme chez Castiglione s'engage dans sa condition charnelle au lieu de réfléchir comme un objet le corps auquel elle est unie, ce qui est la condition de la grâce. De cet engagement dépend le sentiment précieux que la conversation « d'elle-

⁴⁸⁹ Le Chevalier de Méré souligne fortement ce caractère libéral, gratuit et vivant du converser : « J'appelle Conversation tous les entretiens qu'ont toutes sortes de gens, qui se communiquent les uns aux autres, soit qu'on se rencontre par hasard, et qu'on n'ait que deux ou trois mots à se dire ; soit qu'on se promène ou qu'on voyage avec ces amis, ou même avec des personnes qu'on ne connaît pas ; [...] soit enfin qu'on se rende en quelque lieu d'assemblée, où l'on ne pense qu'à se divertir, comme en effet, c'est le principal but des entretiens. Car quand on s'assemble pour délibérer, ou pour traiter d'affaires, cela s'appelle Conseil et Conférence, où d'ordinaire il ne faut ni rire ni badiner » (*De la conversation*, Ibid., p. 102-103).

⁴⁹⁰ Nous n'envisageons pas ici la « conversation » comme une simple action, mais comme une modalité de notre pensée et de notre expérience du monde.

⁴⁹¹ Nous verrons à la fin de ce travail que grâce et « civilité esthétique » sont indissociables d'une manifestation sociale de la « personne » humaine et de sa liberté.

même » et naturellement dévoile des idées qui nous surprennent tout en étant déjà ensevelies dans notre âme (il en va de même dans l'activité de l'écriture). Dans ce cas, le rapport à autrui est la condition d'une connaissance plus achevée de soi-même. De la même façon, Poliandre, dans sa conversation avec Eudoxe, est saisi à plusieurs reprises d'une « admiration » et d'un « étonnement » qui intensifient le plaisir de la conversation et le déploiement d'une rationalité vivante (Poliandre est aussi celui qui se laisse surprendre par la conversation avec un autre homme et par le déploiement d'une rationalité dont le « naturel » est irréductible à la préméditation pesante de règles préétablies). En outre, cette « conversation » de métaphysique traduit parfaitement le caractère dialectique et complexe de la raison cartésienne.

B. L'innéisme comme fondement métaphysique de la facilité méthodique et comme intériorisation élégante du rapport à l'altérité

Nous avons déjà constaté à plusieurs reprises que le développement de certaines dispositions constitutives de la civilité du sujet cartésien, comme la facilité ou la douceur dans la conduite de l'entendement, présupposait la bienveillance du don divin. Cette idée est confirmée par l'innéisme cartésien qui ne peut manquer de favoriser une plus grande accessibilité humaine de la vérité dans la mesure où les idées innées nous sont données par Dieu (même si bien entendu idée et vérité sont des choses distinctes). C'est dans les *Cinquièmes Réponses* à Gassendi qu'apparaît en toute clarté une fondation métaphysique de l'affinité naturelle de l'esprit humain avec la vérité et l'essence des choses. En effet, Descartes soutient dans ce texte que bien qu'un ignorant ait une connaissance fort imparfaite d'un triangle ou de Dieu, il a en lui-même une idée de « tout le triangle » et de « l'infini » tout entier :

« c'est une chose manifeste que l'idée que nous avons de l'infini ne représente pas seulement une de ses parties, mais l'infini tout entier, *selon qu'il doit être représenté par une idée humaine [per humanam ideam]*; quoiqu'il soit certain que Dieu ou quelque autre nature intelligente en puisse avoir une autre *beaucoup plus parfaite, c'est-à-dire beaucoup plus exacte et plus distincte* que celle que les hommes en ont, en même façon que nous disons que celui qui n'est pas versé dans la géométrie *ne laisse d'avoir l'idée de tout le triangle lorsqu'il le conçoit comme une figure composée de trois lignes*, quoique les géomètres puissent connaître plusieurs autres propriétés du triangle, et remarquer quantité de choses *dans son idée que celui-là n'y observe pas* » (Alquié II, 812) [n.i.].

Soulignons tout d'abord cette idée fort intéressante que l'ignorant « n'a pas remarqué » certaines propriétés « dans son idée » du triangle. Descartes pense que nous avons tous la même idée innée

du triangle (au sens de l'universalité, de l'identité qualitative), et que même un ignorant a l'idée de « tout le triangle », bien que sa connaissance en soit très limitée. Il s'agit donc de « remarquer » ou de ne pas « observer » des choses dans l'idée du triangle que nous avons. L'idée qui nous représente l'essence du triangle est donc bien une matière à enquête ou à exploration, ce n'est pas une construction de notre esprit qui nous renverrait seulement à notre propre identité. C'est avec une remarquable immédiateté que l'idée nous met en rapport avec l'essence entière d'une chose, tout en contenant une richesse implicite : « *car, comme il suffit de concevoir une figure composée de trois lignes pour avoir l'idée de tout le triangle* ». La schématisation, la facilité et la simplicité de cet accès à la réalité de l'essence sont tout à fait remarquables. Dans une lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, Descartes prend également l'exemple du mathématicien et de l'idée du triangle :

« Mais je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun Mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle » (AT III 274).

Il faut donc reconnaître que d'une part le savoir accompli du mathématicien ne peut être réflexivement certain de sa parfaite adéquation, tout en étant authentiquement vrai, et que d'autre part, la simple conception que l'ignorant a du triangle, comme une figure composée de trois lignes, est déjà la marque d'une certaine plénitude dans le rapport à son essence même. Il y a donc chez Descartes à la fois une forme de plénitude dans l'inadéquation, et une finitude dans l'évidence accomplie. Pour Descartes, le progrès de notre connaissance n'est pas une augmentation de nos idées, mais une « explicitation » de ces mêmes idées, comme l'a souligné récemment Igor Agostini⁴⁹² :

« Mais depuis que l'on a une fois conçu l'idée du vrai Dieu, encore que l'on puisse découvrir en lui de nouvelles perfections qu'on n'avait pas encore aperçues, son idée n'est point pour cela accrue ou augmentée, mais elle est seulement rendue plus distincte et plus expresse, d'autant qu'elles ont dû être toutes contenues dans cette même idée que l'on avait auparavant, puisqu'on suppose qu'elle était vraie ; de la même façon que l'idée du triangle n'est point augmentée lorsqu'on vient à remarquer en lui plusieurs propriétés qu'on avait auparavant ignorées » (Alquié II, 817).

Il y a donc pour Descartes un excès constitutif de nos idées innées par rapport à ce que nous pouvons clairement nous représenter ou par rapport à ce que nous connaissons actuellement de la chose en question, par exemple le triangle. Nous pouvons parler d'un excès structurel de la conception sur la simple représentation. Cet excès empêche la clôture du sujet sur lui-même et fonde métaphysi-

⁴⁹² Dans *L'idea di Dio in Descartes, Dalle Meditationes alle Responsiones* (Mondadori Education, 2010), Igor Agostini montre qu'il y a dans les *Méditations* deux conceptions rivales de l'idée : l'idée comme réalité objective actuellement présente à l'esprit (*Troisième Méditation*), et l'idée comme contenant implicitement toutes sortes de perfections propres à la chose même (*Cinquième Méditation*).

quement le désir de savoir, de découvrir de nouvelles choses, mais aussi, sous un certain rapport, le « devoir » naturel de savoir, car celui qui se complaît dans son ignorance se montre indigne de la richesse implicite de contenu qui est déjà en lui-même. La simple conception d'une figure composée de trois lignes est déjà une promesse de connaissance et d'exploration, les idées ont une richesse intrinsèque. Il y a même dans notre idée de Dieu des choses que nous ne pourrions jamais nous représenter.

Cette théorie cartésienne de l'idée a des conséquences fortes sur la communauté intersubjective des consciences : quand le mathématicien découvre et démontre de nouvelles propriétés du triangle, c'est aussi bien, en un sens, « mon » idée du triangle qu'il explicite et déploie, il n'est pas dans son coin à « augmenter » sa seule représentation psychologique du triangle. La science mathématique qui progresse explicite et observe « nos » idées des choses, comme la philosophie. Notre esprit est intérieurement concerné par ce progrès de la science. Celui qui s'isole tout à fait de cette communauté rationnelle se « trahit » lui-même en quelque sorte, il n'est pas en accord avec sa propre nature. Ce point confirme métaphysiquement la dimension intersubjective et humaine de la rationalité cartésienne.

Ainsi, la conception cartésienne de l'idée fonde sur un plan métaphysique la « facilité » naturelle avec laquelle l'esprit humain peut accéder à l'essence des choses, grâce au « bon naturel » qui lui a été donné par Dieu. De plus, la communauté des premières notions sur lesquelles doit s'appuyer la science trouve ici un ancrage métaphysique puissant et stable : il y a une identité qualitative (et non numérique) des idées innées.

Cependant, tout en fondant métaphysiquement la civilité de la méthode qui pourra faire fonds sur le bon naturel de l'esprit humain, cette théorie de l'idée permet de respecter son altérité constitutive par rapport à l'esprit, bien que cette altérité soit intérieure à ce même esprit. Cette idée permet également à Descartes de préserver le caractère humain et convenable de notre conception du divin : « par une idée humaine », en évitant l'*hybris* spéculative et l'ivresse d'une toute puissance théorique. C'est pourquoi si nous pouvons parler d'un « humanisme » cartésien, il sera immédiatement à la fois affirmation dans la facilité d'un « bon naturel » et reconnaissance d'une altérité qui nous dépasse et révèle nos limites. De plus, la facilité de l'accès aux essences des choses appelle immédiatement une exploration patiente et discursive des perfections de la chose enveloppées dans cette idée qui la représente. Cette inclusion naturelle de l'altérité, de ce que je ne peux actuellement me représenter, en moi-même explique l'inquiétude naturelle de notre pensée et notre désir de connaissance. On peut également se demander si cette certitude relative à la profondeur immanente de nos idées est simplement conquise par le raisonnement, qui reposerait notamment sur la véracité de Dieu, ou si elle naît d'une expérience plus immédiate selon laquelle nos idées nous sont d'emblée

données avec cette profondeur. Il est évident que l'idée de « bonté divine » est nécessaire pour garantir la vérité de notre idée innée du triangle. Le raisonnement est donc indispensable pour avoir la certitude métaphysique que cette idée nous représente bien l'essence des choses. Toutefois, il semble raisonnable de penser qu'en contexte cartésien notre relation à la profondeur de nos idées a aussi un caractère immédiat qui passe non par une inférence mais par l'expérience d'un rapport à la transcendance qui est indissociable de nous-mêmes, de notre être pensant, ce qui signifie que cette expérience est aussi indubitable que celle de notre propre existence. Chez Descartes, la médiation du raisonnement s'associe souvent à l'immédiateté d'un mouvement naturel. C'est ce qui confirme métaphysiquement la grâce de la raison cartésienne et son respect dans la médiation d'une belle immédiateté.

Ainsi, pour Descartes, le principe de la sagesse humaine n'est pas à rechercher dans un inaccessible lointain ou dans la contemplation de réalités supérieures et sublimes. L'esprit humain ne recherche plus, dès lors, une « gloire empruntée et étrangère » (comme le soulignent également Guez de Balzac et Pascal), contraire à son bon naturel, ou, dans un amour avide du Principe divin des choses, une « transformation angélique » de soi-même⁴⁹³. « L'honnêteté » de la méthode cartésienne est ainsi métaphysiquement fondée dans l'innéisme. Le « gentilhomme » de Castiglione aspirait finalement à une transformation amoureuse et contemplative de soi en Dieu, ce qui d'ailleurs prolongeait métaphysiquement les « transformations » éducatives devant le civiliser et embellir son existence. La possibilité humaine de cette « transformation » dépendait directement de l'humanisme optimiste de Marsile Ficin et de sa conception de la bienveillance divine⁴⁹⁴. Protégé également par cette bienveillance, mais dans un cadre théorique nouveau, l'honnête homme cartésien n'aspire plus à cette transformation, il jouit d'une nature plus immanente et partagée.

Cependant, il faut préciser que chez Descartes il y a une idée qui en nous-mêmes nous révèle une altérité plus profonde et radicale que celle par exemple du triangle, à savoir l'idée de Dieu comme infini incompréhensible. Sur ce point, il faut admettre avec Levinas que dans les *Méditations* l'ego cartésien découvre l'altérité vraiment transcendante avec l'idée de Dieu dont la richesse de contenu excède notre pouvoir de représentation. Mais la question qui se pose est de savoir « comment » exactement s'effectue cette découverte. Est-ce dans la « violence » d'un bouleverse-

⁴⁹³ Voir par exemple Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, II, op.cit., p. 249 : « Ne devient Dieu que ce qui revêt la forme de Dieu, comme l'air ne devient feu qu'en recevant la forme du feu. [...] de même l'essence de l'âme humaine qui possède maintenant l'intelligence et les puissances inférieures, est pour ainsi dire dépossédée par Dieu des puissances inférieures et, conservant l'intelligence et même l'unité, cime de l'intelligence, elle est revêtue de la substance divine comme une nouvelle forme qui la rend presque dieu et grâce à laquelle elle accomplit désormais tous ses actes plutôt *comme un dieu que comme une âme* » [n.i.].

⁴⁹⁴ Ibid., p. 248 : « Mais Dieu serait, si j'ose ainsi parler, un tyran inique s'il nous enjoignait d'entreprendre ce que nous ne pourrions jamais réaliser ». Cet optimisme de Ficin rompt avec une certaine tradition scolastique qui considérait la contemplation de Dieu comme impossible en cette vie.

ment et d'une dépossession ? Nous ne nous concentrerons pas ici sur le raisonnement par lequel Descartes établit que l'idée de Dieu contient trop de réalité objective pour être produite par notre esprit, mais sur la façon dont l'idée de Dieu en nous-mêmes impose une altérité par l'excès de son contenu intrinsèque par rapport à nos capacités de compréhension⁴⁹⁵.

Tout d'abord, Dieu n'est pas véritablement « rencontré » par le sujet méditant, au sens où « m'apparaît » Autrui dans le visage levinassien. L'idée de Dieu est originairement en moi-même, elle m'est donnée dans une simple facticité: « il y a » en moi l'idée de Dieu. Descartes affirme même dans la *Troisième Méditation* : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, *que de moi-même* » (AT IX, 36) [n.i.], et plus loin, « et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté *par laquelle je me conçois moi-même* » (AT IX, 41) [n.i.]. Au commencement de la *Troisième Méditation*, l'ordre de la méditation est présenté comme la découverte progressive de « connaissances » qui sont posées comme déjà-là: « Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi *d'autres connaissances* que je n'ai pas encore aperçues » (AT IX, 27) [n.i.], et non comme l'attente inquiète d'un « bouleversement ». C'est d'ailleurs avec une remarquable désinvolture que le sujet méditant esquisse l'orientation de la réflexion vers Dieu, on ne sent dans ce mouvement aucune tension excessive ou fébrilité : « Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, *sitôt que l'occasion s'en présentera* » (AT IX, 28) [n.i.].

On peut donc considérer que le rapport du moi cartésien à l'altérité divine, même s'il n'est pas immédiatement explicité et dégagé dans le cheminement de la méditation, est pourtant constitutif de son essence. Mon caractère fini et imparfait à l'égard de la substance divine n'est pas un trait accidentel et contingent de mon essence (c'est bien « l'idée que j'ai de moi-même » qui est ici visée⁴⁹⁶), même s'il est vrai que la définition primitive de celle-ci dans les *Méditations* concerne seulement la « chose qui pense ». Descartes écrit : « car comment serait-il possible *que je pusse connaître que je doute et que je désire*, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien » (AT IX, 36) [n.i.]. « Doute » et « désir » sont des modalités de la « chose qui pense ». Par conséquent, la conscience de mon imperfection et le rapport à Dieu concerne intimement la connaissance réflexive de moi-même comme être pensant, même si, dans la *Seconde Méditation* devait être dégagée la compréhension de mon essence pensante indépendamment de toute finitude et de tout rapport à Dieu. Ainsi, l'*ego* cartésien s'ouvre à l'altérité dans la mesure où il se connaît mieux lui-même et

⁴⁹⁵En ce sens, nous suivons ici l'orientation méthodologique de Levinas et de Marion.

⁴⁹⁶ Il est possible de considérer que cette idée de « moi-même » sera également enrichie et développée par la considération de l'union substantielle entre l'âme et le corps dans la *Sixième Méditation*, comme le soutient notamment Jean-Luc Marion dans *Sur la pensée passive de Descartes*.

approfondit la connaissance de son essence. La priorité métaphysique de la connaissance de moi-même comme pure et simple *res cogitans* (et non en tant que chose finie dépendante de Dieu) n'implique pas que l'idée de mon essence soit totalement épuisée dans la *Seconde Méditation* qui avait tendance à privilégier l'activité perceptuelle et cognitive de l'esprit.

Mais c'est surtout la description de l'idée de Dieu comme vraie et positive dans la *Troisième Méditation* qui fragilise l'hypothèse de la dépossession violente de l'*ego*⁴⁹⁷. En effet, Descartes y affirme que cette idée est « la plus vraie, claire et distincte de toutes », et que l'incompréhensibilité de l'infini ne vient nullement empêcher ce fait :

« Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement par la pensée : car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre » (AT IX, 37).

L'incompréhensibilité de Dieu est donc une chose parfaitement « naturelle » : il ne convient pas de la « dramatiser » outre mesure. Si l'idée de Dieu est dite « la plus vraie », « la plus claire et distincte », elle est encore du domaine de la connaissance intellectuelle. Il n'y a pas ici un « face à face » violent venant briser un initial « empire du moi » métaphysique, car l'idée de l'infini est inséparable de l'idée que j'ai de « moi-même » comme être fini. L'*ego* n'est pas destitué d'une souveraineté métaphysique supposée, il se connaît lui-même dans sa finitude, dans sa *nature* finie. Ma raison aperçoit d'elle-même qu'il est essentiel à l'infini de ne pouvoir être compris par un être fini. La reconnaissance de ce fait métaphysique n'impose en elle-même aucune violence à ma raison, ce qui n'est pas le cas de la « passivité » envisagée par Levinas.

Toutefois, il est vrai qu'il est essentiel à l'idée de Dieu d'excéder nos capacités de représentation et de compréhension, plus radicalement que notre idée du triangle. En ce sens, cette idée ne peut manquer de susciter en nous une véritable surprise et admiration qui marque la distance et l'altérité de l'infini par rapport à nous. Ce fait laisse ouverte la possibilité d'un rapport positif à Dieu qui soit autre que théorétique. Mais comment ce rapport non-théorétique à Dieu se constitue-t-il précisément en contexte cartésien? L'amour de Dieu chez Descartes ne semble pas séparable de l'exigence d'une connaissance distincte préalable : « lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut » (Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645) [n.i.], et dans la lettre à Chanut du 1er février 1647, « Il est vrai qu'il faut que l'âme se détache fort du commerce des sens, pour se représenter les vérités qui excitent en elle cette amour » (AT IV, 609-610) [n.i.]. Dans les *Cinquièmes Réponses aux objections de Gassendi*, Descartes admet que d'autres créatures pourraient avoir une connais-

⁴⁹⁷ Voir Igor Agostini, *L'idea di Dio in Descartes*, op. cit.

sance plus exacte et distincte de Dieu⁴⁹⁸. En contexte lévinassien, une telle proposition est peu pertinente, dans la mesure où Dieu serait toujours appréhendé comme un simple « objet » de connaissance, et non comme un Autre transcendant la représentation.

Cette complexité cartésienne du rapport à Dieu concerne directement la notion philosophique de convenance. En effet, d'un point de vue discursif, l'incompréhensibilité de Dieu a aussi pour objet de nous préserver de propos théologiques « indiscrets » et impertinents par rapport à lui. Nous verrons qu'aux yeux de Descartes certains théologiens ne respectent pas cette nécessaire distance. D'autre part, l'idée de Dieu est naturellement en nous-mêmes, et la reconnaissance de son altérité incompréhensible ne semble pas chez Descartes violenter notre raison et notre intériorité. Il s'agit simplement de reconnaître le fait que l'idée de Dieu m'est originairement donnée et est impliquée par l'idée que j'ai de moi-même, tout en excédant mon pouvoir de compréhension.

Cependant, nous avons vu que la transcendance incompréhensible de Dieu menaçait chez Guez de Balzac l'ordre immanent de l'urbanité : la « majesté du Dieu caché » serait rebelle à la « douceur » de la civilité. On peut donc se demander si Descartes, qui reconnaît l'incompréhensibilité de l'infini, participe de cette pensée de tonalité augustinienne. Observons à nouveau par exemple cette élégance du rapport à Dieu à la fin de la *Troisième Méditation* : « il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer... » (AT IX 41). Il n'y a ici nulle « terreur » comme dans le *Socrate chrétien* augustinien de Guez de Balzac, mais il n'y a pas non plus cette « avidité » amoureuse comme chez Ficin, mais plutôt une étrange forme de décontraction et, pour ainsi dire, de *sprezzatura* : « à propos », « quelque temps », « à loisir ». L'homme ficinien ne contemple pas Dieu « à loisir », il se « jette » sur lui pour trouver le salut. Nous ne sommes pas chez Descartes dans la temporalité pesante de la quête ou de la rédemption, mais dans la libéralité honnête du loisir d'un homme libre. L'expression « quelque temps » suggère même que le sujet méditant n'a pas non plus que cela à faire, comme si cette contemplation était une forme de « vacance » heureuse dans son cheminement qui se poursuivra vers une autre direction.

Ainsi, la conception cartésienne de l'idée et du rapport à la transcendance porte l'empreinte de normes liées à la civilité comme la « facilité », le « naturel », la « convenance », l'élégance d'un libre loisir. Le refus cartésien de la violence et d'une quelconque soumission de l'homme libre se traduit dans la métaphysique par l'intériorisation et l'assomption gracieuse du rapport à l'altérité. Dans la vie quotidienne telle qu'elle nous apparaît ordinairement, l'altérité nous apparaît souvent comme imposée du dehors, voire comme une intrusion ou une contrainte, alors que le retour en soi

⁴⁹⁸ Voir Alquié II, 812 : « quoiqu'il soit certain que Dieu ou quelque autre nature intelligente en puisse avoir une autre beaucoup plus parfaite, c'est-à-dire beaucoup plus exacte et plus distincte que celle que les hommes en ont ».

cartésien permet de comprendre pourquoi l'ouverture à cette altérité trouve en fait son principe en nous-mêmes. Ce n'est donc pas « l'égoïsme » qui chez Descartes constitue une « nécessité métaphysique », c'est l'ouverture à l'altérité et l'inscription dans la communauté des autres hommes. La civilité métaphysiquement fondée n'est que la fidélité du sujet à cette nécessité, à cette inscription originelle de l'altérité en nous-mêmes. Cette méditation cartésienne confirme également la profonde libéralité du rapport à Dieu chez Descartes, rapport pur de toute intimidation ou de toute inutile édification.

C. La convenance dans le rapport à Dieu

Celui qui méconnaîtrait cette transcendance incompréhensible de Dieu et qui parlerait de Dieu avec une abusive familiarité manifesterait tout simplement une inconvenance ridicule et impertinente : il ferait « comme s'il » n'était pas un être *fini* par rapport à un être *infini*. Considérons par exemple cet extrait de la Première partie des *Principes* : « Ainsi nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini ; d'autant qu'il serait *ridicule* que nous, qui *sommes finis*, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen *le supposer fini en tâchant de le comprendre* » (AT IX 36) [n.i.]. Parler de Dieu « comme d'un Jupiter », ou se mêler avec impertinence du gouvernement divin des choses, ce n'est pas seulement commettre une erreur épistémique, entretenir une croyance fautive relative à Dieu : il s'agit d'une méconnaissance présomptueuse de la disproportion entre le fini et l'infini, méconnaissance par laquelle je m'attribue une position ridicule de « surplomb » et de familiarité par rapport à l'infini. En fait, quand j'énonce de tels jugements, je ne suis pas seulement en train de me tromper sur l'essence de Dieu, je le « rabaisse », et je ne suis plus en accord avec ma « nature d'être fini ». Ce désaccord inconvenant par rapport à ma propre nature d'être fini est précisément ce qui engendre le ridicule (toute « erreur » n'est pas ridicule). C'est pour cette raison que Descartes rappelle la nécessité de « parler dignement de Dieu » : « et aussi que le monde s'accoutume à *entendre parler de Dieu plus dignement*, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours *ainsi qu'une chose finie* » (AT I, 146) [n.i.].

Descartes ne dit pas seulement qu'il faut avoir une conception « vraie » de Dieu. Elle doit aussi être plus « digne ». Laurence Devillairs évoque à propos du thème de l'incompréhensibilité un « rapport *convenable* et légitime du fini à l'infini »⁴⁹⁹. En effet, il n'est pas question seulement ici

⁴⁹⁹ Voir Laurence Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004, p. 138 : « Il faut rejeter cette conception adéquate pour obtenir une connaissance « conforme » de l'infini, c'est-à-dire le connaître en tant précisément qu'il ne doit pas se comprendre : ce rapport convenable et légitime du fini à l'infini, Descartes le nomme non univocité. Il s'agit donc à la fois d'entendre clairement et distinctement la positivité de l'infini divin et de le connaître dans son intelligibilité non univoque ».

d'être dans le « vrai » mais de respecter la distance de l'infini par rapport à moi-même et par rapport au fini, donc de respecter son altérité, sa distance. Pour Descartes, à l'image de ce que décrivaient Cicéron et Épictète, de simples expressions comme « être fini » et « être infini » nous suggèrent d'emblée, dans un langage rationnel et commun, avec mesure et discrétion, une attitude appropriée et légitime qui s'oppose à toute *hybris*. La convenance exige que nous n'oublions pas que nous sommes des hommes et des êtres finis.

Or, il importe ici de saisir la tonalité spécifique de ces normes cartésiennes attachées au respect de Dieu et même à une certaine forme de « dévotion ». Nous pensons que la norme de convenance exclut ici le paradigme augustinien de l'humilité et de la charité qui influence comme nous l'avons vu certains commentaires portant sur le rapport cartésien de l'homme à Dieu. En effet, le caractère parfaitement naturel de cette dignité ou convenance implique tout d'abord une dédramatisation philosophique de sa transgression (le « ridicule ») ou de son respect (*entendre parler* « plus dignement », ce n'est pas non plus une attitude très contraignante et totalement engagée). Il ne s'agit pas pour Descartes de faire peser sur la présomption coupable des hommes un impératif lourd de rédemption ou de dévotion. Il s'agit seulement de ne pas être « ridicule » et d'agir « comme il convient » à la nature d'un « être fini ». Il est question de reconnaître la « nature des choses », la distance métaphysique qui sépare le fini de l'infini, et non par exemple de châtier un amour-propre obsédant ou « l'empire du moi ». Nous n'avons pas ici à réprimer une nature corrompue, ou criminelle, mais à être en accord avec notre nature d'homme fini.

Il convient de souligner que des notions comme le « respect de Dieu », « l'humilité devant Dieu », ou la « reconnaissance de la transcendance incompréhensible » ne permettent pas en elles-mêmes de qualifier philosophiquement la modalité spécifique du rapport à Dieu qui s'établit dans la pensée de Descartes (c'est au niveau de cette modalité que la notion de civilité intervient). Ainsi, le Dieu incompréhensible et caché qui règne dans le *Socrate chrétien* de Guez de Balzac n'est pas le « Dieu incompréhensible » de Descartes, il « terrifie » et « humilie » l'homme. De même, chez Pierre Nicole, l'amour de Dieu est d'abord une véritable « humiliation » du moi humain et originellement « tyrannique ». Cette « violence » religieuse et théologique est mise à distance par la pensée cartésienne de la transcendance, car celle-ci convient à un « honnête homme » soucieux à la fois de se connaître lui-même, de tranquillité et de liberté. Le discours de Descartes sur Dieu n'est pas édifiant ou autoritaire. Ce refus discursif d'une certaine « incivilité religieuse » et intimidation des autres hommes a donc des conséquences dans la conception métaphysique du rapport entre l'homme, Dieu et l'altérité. Descartes ne s'adresse pas à des fidèles qu'il faudrait sauver ou sermonner, mais à des honnêtes gens qui ne veulent pas être « ridicules » ou impertinents comme certains « dévots » qui se croient des « familiers de Dieu » et qui constituent un véritable danger pour le monde civil des

hommes. Seule une conception adéquate et « digne » de Dieu peut chasser ces dangers et apporter la vraie « douceur » aux hommes.

Ainsi, respecter l'altérité de Dieu, c'est être fidèle à une certaine idée que j'ai déjà de moi-même et de mon humanité, car non seulement cette idée de Dieu est originellement et naturellement en moi-même, mais elle éclaire et rend en partie possible cette idée de moi-même. Nous pouvons cependant illustrer plus précisément cette convenance cartésienne du discours sur Dieu par le questionnement relatif aux termes « positifs » et « négatifs » utilisés dans le discours métaphysique. Ainsi, dans les *Quatrièmes Réponses*, relativement à l'idée de *causa sui*, Descartes insiste d'emblée sur la nécessité de montrer la positivité de notre idée de Dieu :

« La seconde, que Dieu est par soi *positivement* et comme par une cause, où j'ai seulement voulu dire que la raison pour laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister, est fondée *en une chose positive*, à savoir, dans l'immensité même de Dieu, qui est *la chose la plus positive* qui puisse être » (AT IX, 179) [n.i.].

Ainsi, l'idée même de *causa sui* ne doit pas être comprise littéralement, comme si Dieu était la cause efficiente de soi, ce qui est absurde, comme le souligne Arnauld. L'idée de *causa sui* («comme par une cause») est une analogie destinée à maintenir la positivité des attributs divins. Nous savions déjà par la *Troisième Méditation* que la positivité du concept d'infini est un enjeu métaphysique essentiel pour Descartes, contrairement à ce que le terme « négatif » d'infini suggère lui-même : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière » (AT IX, 36). Dans la *Correspondance avec l'Hyperaspistes*, Descartes propose même de remplacer le terme négatif « infini » par le terme positif *amplissimus*. Un même principe philosophique gouverne les Lettres de 1630 et le propos de Descartes sur la *causa sui*, à savoir « parler de Dieu comme il convient », en vérité et « dignement ». Dans les *Quatrièmes Réponses*, le but principal de Descartes est de ne pas penser négativement le fait que Dieu n'a pas de cause efficiente qui rende raison de son existence :

«Là où ces paroles, la cause de soi-même, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause. / Et d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est *très positive*, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, *est positive*. Ce qui ne se pourrait dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très parfaite en son genre. Car si on disait qu'aucune fût *par soi*, cela ne pourrait être entendu que d'une façon négative » (AT IX, 183) [n.i.].

Il est donc important que Dieu ne soit pas dit exister *par soi* au sens d'une simple « privation » de cause : « ils ne pensent pas que ce mot *par soi* doive être entendu *comme par une cause*, mais seulement *négativement* et comme *sans cause* ; en sorte qu'ils pensent qu'il y a quelque chose qui existe, de laquelle on ne doit point demander pourquoi elle existe » (AT IX, 185) [n.i.]. Mais l'analogie avec la cause efficiente demeure une « manière de parler » utile mais qui n'est pas totalement adéquate⁵⁰⁰. Nous retrouvons ici les comparaisons habituelles que fait Descartes entre la philosophie et la méthode des mathématiques, qui parfois implique de supposer des choses « fictives » pour mieux éclairer la vérité, ou de faire des « comparaisons » qui ne sont pas totalement adéquates pour mieux concevoir une chose. L'idée d'une « manière de parler » confirme la part d'artifice inhérente à cette conceptualisation, mais en même temps, cet artifice est une façon d'honorer la dignité positive de la chose même.

Cependant, la pensée de Clauberg nous sera une fois de plus très utile pour éclairer et expliciter cette question. Dans un chapitre de sa logique dite « herméneutique », Clauberg considère que le langage ordinaire pervertit très souvent l'ordre du positif et du négatif :

« De la même façon qu'elle n'est pas simple mais multiple, ainsi est-elle incontestablement des plus graves ; elle provient d'une habitude des petits enfants et de la foule qui se tournent en pensée vers les choses corporelles et terrestres et les *estiment grandement*, tenant les autres pour de nulle ou de moindre importance. [...] Ainsi, parce qu'ils avaient d'abord établi et connu les réalités physiques, terrestres et humaines et les avaient considérées avec le vulgaire *comme plus connues et plus positives* et de même qu'ils les avaient dénommées de termes affirmatifs, matérielles, corporelles, mortelles, finies, mesurées, ...ainsi ont-ils *désignés par des termes négatifs les réalités métaphysiques*, comme *étant moins connues et moins positives* : *immatérielles, incorporelles, infinies*, [...] Pour cette raison, *ils se sont fermés la voie pour estimer à leur juste prix la vérité et la dignité des réalités spirituelles et divines* ; bien au contraire à peine ont-ils pu se former dans l'esprit un *concept positif et solide de Dieu et des âmes*»⁵⁰¹[n.i.].

On remarquera que ce texte se situe sur un terrain à la fois moral, épistémologique et métaphysique. Tout d'abord, notre langage traduit implicitement certaines évaluations et certains préjugés. La philosophie se doit ici de procéder à un véritable « renversement des valeurs » sédimentées dans le discours. D'autre part, ce texte nous montre que pour Clauberg comme pour Descartes, le terme « négatif » est dépréciatif de plusieurs points de vue :

⁵⁰⁰ « *Et néanmoins toutes ces manières de parler*, qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente, sont très nécessaires pour conduire tellement la lumière naturelle, que nous concevions clairement ces choses ; tout ainsi qu'il y a plusieurs choses qui ont été démontrées par Archimède touchant la Sphère et les autres figures composées de lignes courbes, par la comparaison de ces mêmes figures avec celles composées de lignes droites » (AT IX, 186) [n.i.].

⁵⁰¹ Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, op. cit., IV, 4, p. 245.

1. Le positif est premier dans l'ordre de la connaissance. Le négatif est « moins connu » que le positif et il est connu « par le positif » (primat épistémologique du positif). Par exemple, chez Descartes, le triangle particulier et sensible n'est « connu » « en tant que triangle » que par l'idée innée qui représente l'essence du triangle parfait et le triangle sensible est une « négation » du triangle parfait⁵⁰².

2. Le négatif traduit une privation, un défaut métaphysique, une absence (primat métaphysique du positif).

3. Le négatif est moins « digne » et « important » que le positif (primat axiologique du positif).

Clauberg reprend également l'idée cartésienne que le concept d'infini est en fait une idée positive d'un point de vue métaphysique:

« Il est bien clair qu'il en va de même du fini et de l'infini. Car le *fini* est ce qui est limité. Mais la limitation n'est rien d'autre que la négation d'une perfection ultérieure. C'est pourquoi toute limitation contient la négation de l'infini, c'est-à-dire du suprêmement parfait, mais ce n'est pas le cas de l'inverse : l'infini ne se comprend pas par négation du fini ou de la limitation. Car si c'était le cas, nous percevrions alors plus de réalité et de perfection dans le fini que dans l'infini, tout comme nous comprenons davantage sous le nom de science que sous le nom d'ignorance, qui se connaît par la négation et l'absence de la science »⁵⁰³[n.i.].

Il résulte de ce principe que parler de Dieu en des termes « positifs », comme Descartes veut le faire dans les *Quatrièmes Réponses*, c'est précisément honorer la suprême dignité et la toute-perfection ontologique de Dieu tout en respectant l'ordre rationnel des connaissances et l'ordre métaphysique des perfections⁵⁰⁴. Cette positivité de l'idée d'infini implique donc que l'infini nous soit en quelque sorte « mieux » connu que le fini, ce qui pose problème dans la mesure où l'infini se caractérise aussi par son « incompréhensibilité ». De plus, nous avons constaté que l'idée « de moi-même » comme être fini présupposait l'idée de l'infini dont elle est une négation, mais en même temps, il

⁵⁰² Précisons quelque peu le primat épistémologique du positif : « Les positifs [il s'agit des attributs dont la connaissance doit permettre de définir une chose] ; car les négatifs ne déclarent pas tant ce que la chose est, que ce qu'elle n'est pas : par exemple on apprendra mieux ce qu'est la nature de l'Ange, en percevant qu'elle est intelligente, dotée de volonté et de puissance, qu'en considérant qu'elle est incorporelle, immatérielle, invisible. De plus, si tu connais les attributs positifs, tu connais également les négatifs ; l'inverse n'est pas vrai. En effet, si tu sais qu'un Ange est intelligent, tu sais également, d'après la division des choses, qu'il est incorporel et invisible. Mais si tu sais seulement qu'il est incorporel et invisible, tu ne sais pas pour autant qu'il est une chose intelligente ; car l'air aussi est invisible, et ce qui n'est absolument rien n'est pas corporel » (Clauberg, *ibid.*, p. 71).

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁰⁴ Nous retrouvons d'une certaine façon ce souci de la positivité conceptuelle dans certaines formulations cartésiennes relatives à la création des vérités éternelles. Ainsi, nous ne devons pas dire que Dieu ne « peut pas » faire qu'un atome soit indivisible, mais nous devons plutôt dire que Dieu *peut toujours* diviser une partie de matière, ce que nous concevons clairement comme possible.

semble déraisonnable de soutenir que la connaissance de moi-même comme « chose qui pense » dans le sillage du *Cogito* soit plus difficile que celle de l'infini. La connaissance de moi-même comme simple « chose qui pense » ne présuppose pas la connaissance de l'infini, contrairement à l'idée de moi-même comme chose imparfaite et finie. Nous ne pourrions ici, dans les limites de notre perspective, aborder cette question plus en profondeur. Il nous suffit pour lors de constater qu'il y a pour Clauberg un ordre des connaissances, un ordre des perfections, et un ordre des valeurs qui se recoupent et que nous devons respecter : tel est le principe de la nouvelle « convenance » philosophique en contexte cartésien. En effet, souligner la « positivité » de l'idée d'infini, ce n'est pas seulement œuvrer à l'exactitude épistémique d'une représentation isolée de Dieu et de son essence : il s'agit de préserver un ordre, une disposition méthodique de diverses connaissances, mais aussi de garder à l'esprit certains degrés axiologiques et métaphysiques. Parler de Dieu en des termes « négatifs », ce n'est pas seulement se tromper sur l'essence de Dieu, c'est par exemple placer Dieu « après » le fini dans un ordre à la fois épistémique et métaphysique. C'est précisément dans ce dernier geste que réside l'inconvenance, c'est-à-dire l'inversion d'un ordre rationnel et d'une légitime disposition (dans la tradition antique que nous avons étudiée, le *decorum* était lié au respect de l'ordre harmonieux qui gouverne le *cosmos*). L'*eutaxie* cicéronienne qui fonde la « convenance » prescrit en effet de mettre la chose à la place qui est la sienne et qui lui convient dans une disposition ordonnée.

D. La politesse de la distance

Nous avons vu qu'en contexte cartésien il convenait de respecter la transcendance et l'altérité de Dieu. Même si Descartes défend d'une manière novatrice la capacité de l'homme à déployer en cette vie une idée claire et distincte de Dieu, il s'agit d'éviter toute *hybris* impertinente. Mais ce respect de Dieu convient-il à un honnête homme ? Telle est notre question. Nous avons déjà constaté qu'un honnête homme cartésien n'aime guère être sermonné, édifié, ou mis en accusation. Une certaine « violence » religieuse l'importune, ainsi que les querelles qui détruisent douceur et concorde. Nous devons donc dans cette optique interroger de nouveau la singularité de la tonalité éthique du rapport cartésien à Dieu.

Nous pouvons tout d'abord observer que le respect de Dieu chez Descartes n'est pas pesant et oppressant pour l'homme. Il y a des choses relatives à Dieu que nous devons « savoir », ou dont nous devons « entendre parler », mais il n'est pas question de trop préoccuper ou fixer la pensée de l'honnête homme sur ces questions. Prenons tout d'abord un exemple tiré de la vie morale :

« *et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon* » (AT XI, 439) [n.i.].

Contrairement à ce qu'une lecture hâtive pourrait suggérer, il ne faut pas accorder à ce genre de conviction régulatrice et générale un trop grand poids et un trop grand « sérieux » en ce qui concerne la conduite de la vie et l'usage de nos passions. Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que ce genre d'énoncé serait hypocrite, mais plutôt que son statut purement général et fondamental relativise sa portée par rapport à la libre conduite de notre vie dans le monde des occasions réelles, de même que la fondation métaphysique de la science dans *Les Méditations* ne nous aide pas vraiment dans la résolution méthodique des questions particulières. Il en va en quelque façon de même en ce qui concerne la célèbre thèse de la « création des vérités éternelles » :

« Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible *qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende [...]* Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela ; *mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes [...]* ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous ne comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas [...]

(AT IX, 235-236) [n.i.].

Nous constatons tout d'abord que ces propositions : « il y ait rien qui ne dépende de lui », « rien ne peut exister », ont une dimension parfaitement générale, fondamentale et universelle. Mais de ce fait même, dans le contexte d'une philosophie où la science est d'abord une résolution méthodique de « questions » particulières, il est évident que cette chose que nous « savons » et que nous devons « énoncer » à propos de Dieu et des vérités éternelles, n'a pas non plus le poids terrifiant qu'on lui accorde parfois. Essayons de clarifier davantage ce sentiment devant le texte de Descartes et son « style » de penser. Disons tout d'abord que cette thèse n'entraîne aucun souci particulier en ce qui concerne les choses que nous comprenons clairement et distinctement et n'affecte en rien la méthodologie du travail de connaissance. Plus particulièrement, aucun scepticisme n'est ici impliqué relativement à nos conceptions claires et distinctes des choses. De plus, nous voyons bien que pour Descartes cette thèse est une chose que l'on doit raisonnablement accepter, que l'on doit « savoir » et « publier », mais qui ne doit pas non plus hanter ou trop préoccuper la pensée, ni susciter un ques-

tionnement inutile : un honnête homme est toujours un homme qui a autre chose à faire que de se tourner vers Dieu, il vit dans le monde humain, il a de nombreuses occupations dans le monde. D'ailleurs, Descartes exprime dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 une pensée qui va dans ce sens⁵⁰⁵. Ainsi, il y a dans les principes généraux relatifs à Dieu, comme celui que convoque dans les *Sixièmes Réponses* la thèse de la création des vérités éternelles, une forme de généralité un peu expéditive, qui donne à cette thèse un caractère à la fois stylisé et sobre, eu égard à la pratique concrète et humaine de la recherche de la vérité dans le monde.

Le rapport cartésien à Dieu est donc très original et intéressant. Il y a des choses que nous devons « savoir » à propos de Dieu, pour en « parler dignement », et Descartes va jusqu'à dire que Dieu est la source de toute vérité, mais en même temps, il ne bascule jamais dans une dimension pesamment apologétique, et ne cesse de respecter l'indépendance et la liberté de l'homme, tout en s'adressant à un « honnête homme » qui vit dans le monde et qui n'a pas du tout l'intention de passer son temps à prier et aimer Dieu, si l'on peut s'exprimer d'une manière un peu « cavalière ». De même que par rapport à l'idée de Dieu, un honnête homme se montre avant tout soucieux d'éviter l'inconvenance et le désaccord avec lui-même, il n'est pas ici question d'une édification importune et virtuellement agressive.

Nous pouvons étayer cette interprétation par d'autres faits textuels. Tout d'abord, nous savons que chez Descartes la prescience divine ne compromet en aucun cas la validité inconditionnelle de notre expérience intime du libre arbitre. Mais même sur un plan épistémique, nous retrouvons cette relation cartésienne de respectueuse distance à l'égard de Dieu. Considérons en effet la figure célèbre de « l'athée géomètre » par rapport à la question de la fondation de la science dans les *Méditations métaphysiques*. Descartes ne nie pas que cet athée puisse « connaître clairement » certaines choses :

« Or, qu'un Athée puisse *connaître clairement que* [*clare cognoscere*] les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance *qui peut* être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; [...] et encore que peut être ce doute ne lui vienne point en la pensée, *il lui peut néanmoins venir*, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre ; et jamais il ne sera *hors du danger de l'avoir*, si premièrement il ne reconnaît un Dieu » (AT IX, 111)
[n.i.].

Nous devons conclure de ce texte que Descartes distingue la « connaissance claire » d'une chose et la « science » proprement dite, qui implique l'exclusion de la seule « virtualité » du doute, et ici

⁵⁰⁵ Voir AT III, 695 : « Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, *une fois en sa vie*, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens ».

l'idée de « danger » est importante. La connaissance de Dieu a d'abord pour office d'écarter le « danger » du doute, non pas le doute effectif qui traduirait déjà la déficience radicale de cette croyance. En un sens, la connaissance de Dieu nous permet de faire « fonds » sur un certain savoir, de libérer la certitude du besoin d'une présence complète de la démonstration devant le regard attentif de la conscience. Le mathématicien athée n'a pas une science parfaite, non pas au sens où sa croyance serait insuffisamment justifiée, mais au sens où il n'est pas protégé contre le doute métaphysique qu'il « pourrait avoir » si son attention se détournait de cette démonstration ou si un autre lui proposait ces raisons (le conditionnel doit ici être souligné)⁵⁰⁶.

Nous avons souligné plusieurs fois la réflexion cartésienne relative à la gratitude et à la reconnaissance envers Dieu. L'étude du rapport de Descartes à Dieu confirme que cette « gratitude » n'est pas motivée par le sentiment d'une pure misère sceptique de la raison humaine laissée à elle-même. Ce n'est pas l'imperfection consubstantielle de notre raison qui motive cette gratitude, c'est l'inévitable fuite de notre attention. Le mathématicien athée de Descartes a déjà en sa possession un ensemble de « raisons qui l'obligent à croire », d'un point de vue normatif (« lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi », AT IX, 55). Il « pourrait douter » si se présentait à son esprit une raison métaphysique de douter, une raison relative au Malin Génie ou à la bonté de sa nature, ou « si quelqu'un d'autre lui en proposait une ». En somme, il est d'abord un être simplement « inattentif » ou « potentiellement » dans l'incertitude dans le cadre d'un dialogue avec autrui ou avec lui-même, mais il entretient déjà un rapport authentique à la connaissance de la vérité. En ce sens, cette insuffisance de sa science est tributaire d'un espace nécessairement complexe et « dialogique » des raisons : certaines « raisons m'ont obligé à croire cela », mais voilà qu'un autre (ce peut-être moi-même) me propose « d'autres raisons de ne pas le croire ». La méditation cartésienne est ici une forme de dialogue intérieur, ce que traduit parfaitement la « conversation » de *La Recherche*. Cette complexité cartésienne de l'espace des raisons est illustrée par le fait que le doute métaphysique invoque des raisons qui sont d'un autre ordre que par exemple les raisons particulières qui se rapportent à la démonstration d'une propriété essentielle du triangle. Ces raisons « métaphysiques » de douter n'entrent pas dans le détail des vérités particulières. Si l'on demande à un sujet rationnel pourquoi il croit que la somme des angles d'un triangle est égale à 180 degrés, il ne répondra pas en

⁵⁰⁶ Voir également la *Cinquième Méditation*, AT IX, 55 : « Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je *connais évidemment*, moi qui suis un peu versé dans la Géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, *et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu [...]* Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, pource qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, *et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai* » (AT IX, 55) [n.i.].

premier lieu : « parce que Dieu est souverainement bon et ne peut me tromper », il en donnera d'abord une démonstration mathématique.

Ainsi, l'espace de la reconnaissance de l'homme cartésien envers Dieu ne participe nullement d'une volonté de rabaisser la raison du premier. Soulignons la différence entre une croyance douteuse et une croyance qui « peut être rendue douteuse ». Une croyance qui «peut» seulement être rendue douteuse ne peut être dénuée en elle-même d'une justification rationnelle relativement pleine. Il importe de restituer la complexité et la prudence du propos cartésien, en tenant compte de la distance logique entre l'espace contextuel des raisons et la dimension du fondement, et en évitant un schéma trop pesant, linéaire et vertical de fondation. C'est peut-être le sens positif qu'il faut donner à l'idée évoquée par Descartes lui-même d'une certaine « légèreté » de la réflexion métaphysique : « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de *cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire Métaphysique* » (AT IX, 28) [n.i.].

La préservation cartésienne de cette distance entre l'homme et Dieu, distance qui garantit à la fois la reconnaissance de l'altérité de Dieu et la liberté ainsi que l'autonomie intellectuelle de l'homme, est également visible dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647. À propos de l'amour de Dieu, Descartes se montre à la fois soucieux d'éviter un déchirement entre Dieu et l'homme qui aboutirait à l'impossibilité de toute proximité amoureuse et une trop grande familiarité qui ferait que le divin investirait excessivement le monde immanent. Ainsi, Descartes doit tout d'abord écarter un danger d'inconvenance et d'incivilité lié à l'usage du terme d'amour pour décrire le rapport à Dieu :

« Il est vrai aussi que l'usage de notre langue et la civilité des compliments ne permet pas que nous disions à ceux qui sont d'une condition fort relevée au-dessus de la nôtre, que nous les aimons, mais seulement que nous les respectons, honorons, estimons, et que nous avons du zèle et de la dévotion pour leur service ; dont il me semble que la raison est que l'amitié d'homme à homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est réciproque ; et ainsi que, pendant que l'on tâche à se faire aimer de quelque grand, si on lui disait qu'on l'aime, il pourrait penser qu'on le traite d'égal, et qu'on lui fait tort. Mais pour ce que les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition, et que je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous, il me semble que, pour parler leur langue, je dois dire qu'on peut aimer Dieu » (AT IV, 610-611).

Descartes distinguera dans le *Traité des passions* « l'amitié » qui est une relation d'amour entre égaux, et la « dévotion », amour dans lequel nous nous considérons comme la partie moins esti-

mable dans le Tout que nous formons avec l'être aimé. La « dévotion » peut préserver la transcendance de l'être aimé.

Mais ce texte est également remarquable par le fait bien connu que Descartes refuse de recourir à une « incarnation »⁵⁰⁷ du divin⁵⁰⁸ dans le monde pour penser cet amour de Dieu selon la « lumière naturelle ». L'incarnation est traditionnellement ce qui rapproche Dieu de notre imagination et rend possible un véritable « amour » passionnel de Dieu. Chez Descartes, l'objet de l'imagination qui est rattaché à cet amour est bien différent :

« Car, 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 ; parce que, selon que les objets sont divers, on se peut unir avec eux, ou les joindre à soi en diverses façons » (AT IV, 610) [n.i.].

L'amour pour Dieu ne nous éloigne pas non plus chez Descartes de l'action mondaine :

« car alors, 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 toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens » (Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, AT IV 294).

Soulignons cette expression : « ce que l'on croit lui être *agréable* ». Nous sommes bien ici dans le domaine de « l'agrément ». La volonté d'agréer n'est pas ici posée comme une vile hétéronomie du sujet moral, mais participe d'une relation libre entre l'homme et Dieu. Il ne s'agit nullement de rechercher servilement la « faveur » de Dieu, pour en espérer quelque récompense, mais plutôt de préserver un rapport amoureux de l'homme à Dieu.

Ainsi, nous avons essayé de montrer que le Dieu de Descartes est un Dieu d'homme libre et d'honnête homme. La reconnaissance de la transcendance incompréhensible de Dieu a aussi pour objet d'évacuer de vaines querelles et dissensions théologiques. Le mécanisme lui-même a l'avantage de ne pas pénétrer dans le domaine réservé des fins de la création, tandis que la thèse de la création des vérités éternelles accorde beaucoup à l'omnipotence divine tout en évitant un geste sceptique à l'égard de nos conceptions claires et distinctes de la nature. Dans le monde cartésien, chacun doit respecter son office propre et sa pleine dignité, dans le cadre de la convenance cicéronienne. C'est pourquoi nous posons l'hypothèse d'une « civilité du rapport à Dieu » chez Descartes. Cette convenance consiste notamment dans le fait que Dieu est reconduit à la pleine souveraineté de son office de fondement, tout en laissant par là même à l'homme « ses propres offices ». Nous

⁵⁰⁷ Que cette « incarnation » soit conçue selon la doctrine chrétienne ou dans un cadre plus large, comme chez Hegel par exemple.

⁵⁰⁸ Chez Jean-Luc Marion, dans *L'idole et la distance*, on notera que l'Incarnation iconique de Dieu préserve sa transcendance et son altérité.

avons déjà constaté précédemment que la politesse cartésienne se singularisait par sa fondation dans une séparation des individualités. Le rapport à Dieu fonde métaphysiquement ce rapport général à l'altérité (rapport à autrui et rapport à Dieu sont ici corrélés). Descartes se montre également soucieux d'éviter dans l'amour de Dieu un excès de présence ou de parousie qui serait oppressant pour l'homme. La « violence » du divin peut avoir deux visages qui sont ici évités : le déchirement de la disproportion, comme chez Guez de Balzac, et la promiscuité de la parousie. Ce sont deux contraires de la distance positive qui définit la politesse. Il y a de plus dans le respect cartésien de Dieu un certain sens des « formes » qui lui confère un caractère langagier et discret à l'égard des élans intimes de l'individu. Le cœur du concept philosophique de civilité que nous cherchons ici à dégager n'est pas à rechercher dans une vaine codification du comportement ou dans une hypocrisie rhétorique, mais dans cette positivité de la distance qui convient parfaitement à l'honnête homme. En outre, la complexité cartésienne de l'espace des raisons montre que la méditation constitue ici un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même (ou même une conversation réelle), pour reprendre une idée platonicienne, dialogue qui intériorise le rapport à l'altérité dans le mouvement intérieur de la pensée.

Cette interprétation ne cadre pas avec la vision du Dieu cartésien que proposera Leibniz. Nous savons en effet que Leibniz, notamment au début du *Discours de métaphysique*, reproche à Descartes de penser un Dieu despotique et tyrannique qui soumet la rationalité à son bon plaisir, à son décret arbitraire, et qui ne dépend d'aucune norme préalable de bonté⁵⁰⁹. Plus généralement, il semblerait que le Dieu leibnizien soit beaucoup plus proche de l'homme que le Dieu cartésien, au point qu'il entre même dans une forme de « société » avec lui :

« C'est pourquoi cette qualité morale de Dieu, qui le rend le seigneur ou monarque des esprits, le concerne pour ainsi dire personnellement d'une manière toute singulière. *C'est en cela qu'il s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies, et qu'il entre en société avec nous, comme un prince avec ses sujets* »⁵¹⁰ [n.i.].

Pour Leibniz, le Dieu cartésien ressemble à un tyran odieux et « inhumain ». Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cette discussion. Nous pouvons déjà constater que la distance cartésienne entre l'homme et Dieu n'est pas un déchirement comparable à un « despotisme »⁵¹¹ qui anéantirait toute

⁵⁰⁹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, GF-Flammarion, Paris, 2001, p. 206-207 : « Ainsi je suis fort éloigné du sentiment de ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de règles de bonté et de perfection dans la nature des choses, ou dans les idées que Dieu en a ; et que les ouvrages de Dieu ne sont bons que par cette raison formelle que Dieu les a faits. [...] Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire. [...] Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même ? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté ».

⁵¹⁰ Ibid., p. 255.

⁵¹¹ Notons que l'on ne peut pas dire que Dieu chez Descartes soit un tyran arbitraire dans la mesure où il crée les vérités éternelles, car il y a en lui une identité incompréhensible entre la volonté et l'entendement.

possibilité d'amour ou à une « violence » sublime telle que l'envisage Guez de Balzac. Quant à l'image leibnizienne du « prince avec ses sujets », elle semble porter en elle le risque d'une proximité trop forte et pesante entre l'homme et Dieu.

E. Le merveilleux chez Descartes et la douceur de la raison: la fondation métaphysique du sens civil et esthétique de la complexité

Nous avons déjà constaté que la rationalité cartésienne était parfois suspectée de servir une « volonté de puissance » de l'homme à l'égard du monde objectif et de la nature. Cette *hybris* prométhéenne se traduirait notamment par la « violence » obscène de l'anatomie scientifique qui ramène le vivant au mort et détruit la beauté du *decorum* classique pour instaurer un « monde crépusculaire »⁵¹². Nous allons ici essayer de remettre en question cette « thèse du désenchantement » en montrant que la raison cartésienne laisse être une certaine altérité du réel et des émotions humaines liées à la beauté du monde. En un mot, la « douceur du lion », davantage que la « volonté de puissance » dominatrice et agressive, caractérise le mode d'être fondamental du sujet rationnel cartésien. Nous avons vu que traditionnellement, chez des auteurs comme Castiglione et Plutarque, l'idée de douceur concernait aussi la maîtrise des passions humaines. Il s'agit ici de savoir si la maîtrise cartésienne des émotions humaines liées à l'admiration et à l'émerveillement, passions qui mettent en relation l'homme avec une altérité qui le surprend, est une pure répression, comme le soutient la « thèse du désenchantement », ou si la raison demeure dans cette pensée respectueuse d'une certaine passivité humaine, sans pour autant vivre cette passivité comme une pure destitution de sa souveraineté. La connaissance rationnelle est-elle compatible avec la spontanéité humaine de l'émerveillement ou a-t-elle pour objet essentiel de la réprimer? Y a-t-il une violence constitutive de la raison cartésienne ? Cette étude reste au cœur de notre projet lié à l'honnête homme : réconcilier la norme rationnelle avec une spontanéité humaine et sensible, mais aussi associer l'ouverture à l'altérité à la constitution cartésienne de la rationalité. Plutarque déjà se moque des esprits qui affectent de ne plus rien « admirer » du tout, esprits chagrins, hautains, et incivils s'il en est.

À l'époque de Descartes, l'idée de « merveilleux » est d'abord liée au domaine de ce qu'on appelait « la magie naturelle », dont un célèbre représentant au XVI^{ème} siècle était

⁵¹²Nous reprenons ici une expression qu'utilise Jean-Luc Marion à la fin de son commentaire des *Regulae* dans *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Il y a un lien théorique entre l'hypothèse de la destruction du *cosmos* et celle d'une *hybris* caractéristique de l'homme moderne dans la mesure où la « convenance » traditionnelle de l'homme entretient une relation intime avec la beauté cosmique.

Giambattista Della Porta. La 1^{ère} édition de sa *Magie naturelle* date de 1558. Della Porta était également connu pour ses travaux en optique, et à cette époque, le caractère merveilleux des effets de la magie est souvent associé aux effets d'optique comme par exemple l'anamorphose, ou la production d'illusions, comme en témoigne l'ouvrage de Jean-François Nicéron, *La perspective curieuse ou la magie artificielle des effets merveilleux de l'optique par la vision directe*, de 1638. On remarquera le passage de la « magie naturelle » à la « magie artificielle ». Ce changement terminologique est important : les mêmes effets qui étaient attribués à la magie naturelle vont à présent être produits par des artifices purement techniques. Descartes fait allusion régulièrement à cette tradition, par exemple dans *La Recherche de la vérité* : « les artifices des hommes, les spectres, les illusions, et bref tous les effets merveilleux qui s'attribuent à la magie » (X 504). Dans une lettre de septembre 1629, Descartes évoque une partie des Mathématiques qui se nomme la « science des miracles », « pource qu'elle enseigne à se servir si à propos de l'air et de la lumière, qu'on peut faire voir par son moyen toutes les mêmes illusions, qu'on dit que les Magiciens font paraître par l'aide des Démons » (AT I 21). Le but de Descartes est donc de substituer une explication technique de ces « effets merveilleux » à une explication magique.

Descartes utilise toutefois ici le terme de magie dans un sens vulgaire et imprécis qui n'est pas celui de Della Porta ou d'autres auteurs de la Renaissance. Chez Della Porta, la « magie naturelle » ne fait nullement intervenir de forces surnaturelles telles que les démons, c'est un art de produire des « effets merveilleux » sur la base d'opérations qui sont supposées comme naturelles. Prenons comme exemple l'art de l'agriculture et des greffes qui forme la matière du Livre II de la magie naturelle. Della Porta se demande comment on peut faire des fruits hybrides composés de diverses espèces, et il reprend souvent sur ce point des auteurs antiques qui ont parlé de l'agriculture comme Columelle et Virgile :

« Dans les gigantesques compositions de la nature et ses admirables mutations, on ne peut pour ainsi dire rien trouver de plus grand que ce que l'on appelle l'enture ou la greffe. Nous l'avons louée suffisamment déjà, et le ferons davantage au cours de notre œuvre, parce que par un réciproque embrassement des choses diverses, elle les lie d'une façon indissoluble et merveilleuse »⁵¹³.

Della Porta explique ainsi que l'on peut en greffant un mûrier sur un peuplier blanc obtenir des « mûres blanches », ou obtenir des olives en grappes en greffant une vigne sur un olivier.

Il cite également les *Géorgiques* de Virgile et Columelle :

⁵¹³ Giambattista Della Porta, *La Magie naturelle ou les secrets et miracles de la nature*, Édition conforme à celle de Rouen, Paris, H. Daragon, 1913, p. 68.

⁷⁸⁷ Ibid., p. 69.

« Enfin, Collumella tient pour vrai et enseigne que sur tout arbre on peut enter ou greffer toute autre espèce d'arbre. De là vient alors toute composition de fruits divers et inusités et des feuilles aussi qu'on n'est pas accoutumé à voir, ainsi que Virgile dit en les Géorgiques : / S'émerveillant de si grande nouveauté/ Qu'avec l'honneur d'une gaie beauté/ Feuille nouvelle en grand heur lui survienne/Et mainte pomme inconnue et non sienne»⁵¹⁴.

Ce texte de Della Porta nous permet très bien de définir le domaine magique du merveilleux : il s'agit tout d'abord de la production par la nature ou par l'art « d'effets » nouveaux, inconnus, non accoutumés qui provoquent en nous une émotion d'admiration et de surprise. Nous ne sommes pas habitués à voir des mûres blanches ou des olives en grappe. La magie se définit ici comme une production de phénomènes nouveaux, rares et extraordinaires. On soulignera également l'intérêt de ces auteurs de la Renaissance pour les « compositions monstrueuses » qui associent différentes espèces, comme l'olive et le raisin, ou la pêche et la pomme. L'objet admirable est ici un objet ambigu par rapport aux idées communes et empiriques que nous avons des différentes espèces de fruits. Il y a donc un trouble de l'identification intellectuelle de l'espèce qui s'associe à l'impression de nouveauté et de rareté.

Le merveilleux est donc d'abord pour Della Porta la caractéristique émotionnelle associée à certains effets de l'art ou de la nature. Cela n'a rien à voir avec le surnaturel ou la superstition, même si bien entendu de nombreuses croyances de Della Porta sont fantaisistes ; il ne fait que réactiver une tradition antique venue d'auteurs aussi divers que Virgile, Columelle ou Empédocle. Mais il y a aussi une seconde dimension du merveilleux chez Della Porta, qui concerne non plus simplement les effets, mais les causes des phénomènes. En témoigne par exemple la doctrine des propriétés occultes :

« Or, on appelle ces propriétés occultes et cachées, parce qu'on ne les peut connaître par des démonstrations. C'est pourquoi les sages anciens trouvèrent bon d'établir une certaine borne ou limite, outre laquelle ils ne pourraient passer dans la recherche de la raison des choses : attendu que dans les secrets de la nature, il y a beaucoup de choses cachées, pleines d'énergie, dont l'entendement humain ne peut scruter les causes, ni les comprendre. Car elles gisent ensevelies dans les arcanes de la nature, en une majesté cachée, ce qui fait qu'on doit les admirer plutôt que les sonder »⁵¹⁵.

Les propriétés occultes sont donc des propriétés dont on ne peut rendre raison. Cette fois, Della Porta fait une claire opposition entre « admirer » et « rendre raison ». On notera également que la Nature est ici associée à la « majesté » d'un certain mystère qui caractérise traditionnellement la divinité. Un bon exemple de propriétés occultes pour Della Porta réside dans les relations de sympathie et

⁵¹⁴ Ibid., p. 32.

⁵¹⁵ Ibid., p. 17-18.

d'antipathie qui existent entre les êtres. Ces liens d'amour et de haine peuvent être constatés par l'homme, mais non pas véritablement expliqués. Par exemple, il y aurait une antipathie entre le lion et le coq ou l'homme et le serpent. Della Porta se réfère bien entendu à Empédocle. Cette doctrine de la sympathie issue de l'Antiquité confère un rôle particulier au mage, qui est de seconder et de rendre possible les unions amoureuses entre les créatures qui se désirent réciproquement. Il y a un texte magnifique de Della Porta sur le rôle de l'agriculteur à l'égard des palmiers :

«Les palmiers se chérissent d'un amour véhément ; ils languissent l'un pour l'autre et sont tellement chatouillés du désir amoureux, que s'abaissant, ils inclinent leurs perruques ensemble et s'entr'entortillent par un aimable et doux attachement. Et si, entés l'un près de l'autre, ils sont enlacés d'un nœud de corde, ils s'embrasseront par un attouchement réciproque et jouiront des doux présents de Vénus, de sorte que joyeusement ils élèveront la ramée de leurs têtes gracieuses»⁷⁸⁹.

Comme dans l'art agricole de la greffe, mais cette fois sans composition monstrueuse, le Mage agriculteur est avant tout un être qui rend possible des mariages amoureux entre des êtres unis par des liens d'affinité.

Ainsi, chez Della Porta le merveilleux a deux dimensions distinctes: 1. La nouveauté, la rareté, l'extraordinaire, comme dans la production des fruits nouveaux et hybrides.

2. Le caractère admirable et inexplicable des « propriétés occultes » des choses. L'admiration est alors clairement opposée à la connaissance rationnelle qui expliquerait le phénomène en question.

Nous allons voir que cette distinction est utile pour comprendre la pensée de Descartes et surtout mettre à distance la « thèse du désenchantement ». Rapportons-nous à l'article 187 de la Quatrième partie des *Principes de la philosophie*:

« Qu'à l'exemple des choses qui ont été expliquées, on peut rendre raison de tous les admirables effets qui sont sur la terre : /Au reste, je désire ici qu'on prenne garde que ces bandelettes, ou autres petites parties longues et remuantes, qui se forment ainsi de la matière du premier élément dans les intervalles des corps terrestres, y peuvent être la cause, non seulement des diverses attractions telles que sont celles de l'aimant et de l'ambre, mais aussi d'une infinité d'autres effets très admirables. [...] et que, rencontrant là une matière disposée à recevoir leur action, elles y produisent des effets entièrement rares et merveilleux : comme peuvent être de faire saigner les plaies du mort, lorsque le meurtrier s'en approche ; d'émouvoir l'imagination de ceux qui dorment, ou même aussi de ceux qui sont éveillés, et leur donner des pensées qui les avertissent des choses qui arrivent loin d'eux, en leur faisant ressentir les grandes afflictions ou les grandes joies d'un intime ami, les mauvais desseins d'un assassin, et choses semblables. Et enfin, quiconque voudra considérer combien les propriétés de l'aimant et du feu sont admi-

rables, et différentes de toutes celle qu'on observe communément dans les autres corps ; combien est grande la flamme que peut exciter en fort peu de temps une seule étincelle de feu, quand elle tombe en une grande quantité de poudre, et combien elle peut avoir de force [...] et quels sont tous les autres effets, dont je crois avoir ici donné des raisons assez claires, sans les déduire d'aucuns autres principes que de ceux qui sont généralement reçus et connus de tout le monde, à savoir, de la grandeur, figure, situation et mouvement des diverses parties de la matière : il me semble qu'il aura sujet de se persuader qu'on ne remarque aucunes qualités qui soient si occultes, ni aucuns effets de sympathie ou Antipathie si merveilleux et si étranges, ni enfin aucune autre chose si rare en la nature (pourvu qu'elle ne procède que des causes purement matérielles et destituées de pensée ou de libre arbitre), que la raison n'en puisse être donnée par le moyen de ces mêmes principes» (AT IX-2, 308-309)

Il est tout à fait remarquable que Descartes ne rejette pas l'existence de certains effets « entièrement rares et merveilleux », comme : « faire saigner les plaies du mort, lorsque le meurtrier s'en approche ; émouvoir l'imagination de ceux qui dorment, ou même aussi ceux qui sont éveillés, et leur donner des pensées qui les avertissent des choses qui arrivent loin d'eux, en leur faisant ressentir les grandes afflictions ou les grandes joies d'un intime ami... » (AT IX-2, 309). Mais il y a également les propriétés de l'aimant, exemple classique dans la magie naturelle, tout comme la notion d'attraction en général (c'est d'ailleurs une raison fondamentale de l'opposition des cartésiens à Newton). Citons ici Marsile Ficin :

«Mais pourquoi pensons-nous qu'Amour est magicien ? Parce que toute la puissance de la magie consiste dans l'amour. L'opération de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu d'une affinité naturelle. [...] Ainsi l'aimant attire-t-il le fer, l'ambre la paille, le soufre le feu, le soleil tourne vers lui bien des fleurs et des feuilles, ainsi la Lune met-elle les eaux en mouvement »⁵¹⁶.

Il y a aussi les propriétés de la poudre explosive, qui est un exemple privilégié dans la *magie naturelle* de Della Porta.

Ce texte nous montre parfaitement que pour Descartes il faut distinguer le merveilleux au niveau des « effets » et le merveilleux au niveau des « principes » qui expliquent ces effets. Il y a des phénomènes admirables dans le monde, c'est-à-dire des phénomènes rares qui suscitent en nous une émotion de vive admiration. On peut même dire que ces « merveilles » forment une classe particulière des objets de la philosophie et de la science. Ce que refuse Descartes, c'est avant toute chose une explication *merveilleuse* de ces phénomènes émotionnellement *merveilleux*, telle qu'on pouvait la rencontrer chez Della Porta: « il me semble qu'il aura sujet de se persuader qu'on ne re-

⁵¹⁶ Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, op. cit., p. 166.

marque aucunes qualités qui soient si occultes, ni aucun effets de sympathie ou Antipathie si *merveilleux* et étranges ». Ce qui est important pour Descartes, c'est de pouvoir expliquer par les principes communs du mécanisme ces phénomènes «très admirables », notamment ici par le mouvement de la matière subtile.

La question qui se pose est d'abord de savoir pourquoi ici nous ressentons certains phénomènes comme « étant admirables » :

« Et enfin, quiconque voudra considérer combien les propriétés de l'aimant et du feu sont admirables, et différentes de toutes celles qu'on observe communément dans les autres corps : combien est grande la flamme que peut exciter en fort peu de temps une seule étincelle de feu, quand elle tombe dans une grande quantité de poudre » [n.i.].

On constate que cette admiration est provoquée par une surprise observationnelle et se situe sur un terrain très empirique. Il s'agit de ce que l'on « observe » communément dans les corps, de la « grandeur » soudaine d'une flamme. D'une certaine façon, l'admiration est provoquée ici par une rupture avec nos habitudes empiriques et observationnelles. Le thème de l'hybridation ou de la monstruosité est ici absent du propos cartésien. Il ne s'agit pas d'un trouble classificateur de l'esprit. Le nouveau, l'extraordinaire, est simplement évalué en fonction de nos expériences habituelles et de nos attentes empiriques.

La seconde question qui se pose est de savoir si la « science cartésienne des merveilles » a pour but d'anéantir en nous l'émotion de l'émerveillement ou si la distinction entre les « effets » et les « principes » du merveilleux a une influence sur notre vie émotionnelle et affective. On remarquera d'abord que la pensée cartésienne suppose que l'explication scientifique éclaire ces phénomènes *très admirables* par des principes « reçus et connus de tout le monde ». Comme nous l'avons déjà remarqué, dans l'article 200 de la même partie des *Principes*, Descartes justifie le mécanisme par un certain sens commun et la quotidienneté de notre expérience du monde. Ainsi, les principes mécaniques des phénomènes appartiennent à la dimension de « l'ordinaire », et non de l'extraordinaire. L'explication mécanique semble rétablir dans ses droits la quotidienneté et l'unité de l'expérience troublée par l'admiration. De plus, au commencement des *Météores*, Descartes semble considérer que la connaissance scientifique tend à nous libérer de l'émotion de l'admiration :

« Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au dessous. [...] Ce qui me fait espérer que, si j'explique ici leur nature, en telle sorte qu'on n'ait plus d'occasion d'admirer rien de ce qui s'y voit ou qui en descend, on croira facilement qu'il est possible, en même façon, de trouver les causes de tout ce qu'il y a de plus admirable dessus la terre » (AT VI, 231) [n.i.].

Pourtant, dès le début de cet ouvrage, Descartes évoque la neige dont les « parties ont la figure de petites étoiles à six pointes très parfaitement compassées, et qui, bien qu'elle n'ait point été observé par les anciens, ne laisse pas d'être l'une des plus rares *merveilles de la nature* » (AT VI, 232). À propos de l'arc en ciel :

« *L'Arc en ciel est une merveille de la nature si remarquable et sa cause a été de tout temps si curieusement recherchée par les bons esprits, et si peu connue, que je ne saurais choisir de matière [...]* Premièrement, ayant considéré que cet arc ne peut pas seulement paraître dans le ciel, mais aussi en l'air proche de nous, toutefois et quantes qu'il s'y trouve plusieurs gouttes d'eau éclairées par le soleil, il m'a été aisé de juger qu'il ne procède que de la façon que les rayons de la lumière agissent contre ces gouttes, et de là tendent vers nos yeux » (AT VI, 325).

On voit que Descartes ayant jugé que nous admirons naturellement ce qui est au-dessus de nous se soucie immédiatement de rapprocher le phénomène de l'arc en ciel des choses que nous avons sous les yeux et qui sont proches de nous. Le but des *Météores* est d'être une science des merveilles qui en donne les causes physiques et mécaniques. C'est l'émerveillement qui donne à la science cette classe d'objets, mais l'explication de ces phénomènes doit se fonder sur des principes ordinaires et connus de tous.

Ainsi, il semblerait que la connaissance scientifique ait pour but d'éradiquer l'émotion de l'admiration pour certaines choses de la nature. En ce sens, la « thèse du désenchantement » serait juste et la raison cartésienne aurait principalement pour but de réprimer en nous une certaine sensibilité passionnelle. Cette hypothèse est pourtant discutable, car l'admiration que nous éprouvons devant certaines choses sensibles dépend-telle seulement du fait que nous ignorions leurs causes physiques ou que nous entretenions des croyances fausses à leur égard? Ou plutôt, même si nous admettons avec Descartes que lorsque nous étudions scientifiquement les causes de l'arc en ciel, nous ne sommes plus en train de l'admirer, car ses causes n'ont rien d'extraordinaire, cela va-t-il pour autant modifier totalement nos dispositions émotionnelles à l'égard de phénomènes naturels ou techniques qui nous « semblent » ou « paraissent » extraordinaires ?

En fait, il est tout à fait envisageable que je sois « émerveillé » par un certain phénomène qui m'apparaît sans pour autant croire aucunement que ce phénomène ait des causes surnaturelles ou occultes. Par exemple, je peux en me promenant dans le jardin de Versailles être ravi et admiratif devant des jeux de lumières et des feux d'artifices, tout en sachant que ces apparences sensibles sont produites par des moyens mécaniques. Comment expliquer cette plausible persistance de l'émerveillement au sein d'un esprit scientifiquement éclairé? Il faut revenir ici à la définition de l'admiration posée par Descartes lui-même dans le *Traité des passions*, qui en fait ne coïncide pas tout à fait avec la notion purement épistémique suggérée par les *Météores* :

« L'Admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui *semblent* rares et extraordinaires [*et non qui le sont*]. Ainsi elle est causée, premièrement, par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare, et par conséquent digne d'être fort considéré ; puis en suite, par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est, pour l'y fortifier et conserver » (AT XI, 380) [n.i.].

Il convient de le noter : la cause première de l'admiration comme passion n'est pas le jugement de l'esprit, ou de la raison, ni même de la seule volonté. Il s'agit d'abord d'une réaction physique et cérébrale à une pure impression inhabituelle. C'est pourquoi l'admiration est ici fortement liée à l'apparence sensible de l'objet et pas à ses propriétés physiques intrinsèques. Je peux admirer un spectacle nouveau et rare pour moi sans croire en une entité occulte tout simplement parce qu'il s'agit d'abord d'une réaction de mon corps à une extraordinaire sollicitation. Inversement, un esprit sans corps qui croirait que tous les cygnes sont de nature à provoquer en l'homme la sensation de blancheur et qui verrait un cygne de nature à provoquer en l'homme la sensation de noir pourrait réviser sa croyance sans éprouver une quelconque passion de surprise ou d'admiration. C'est pourquoi toutes sortes de représentations continueront de nous émouvoir d'admiration bien que notre raison n'en soit pas particulièrement touchée. Ainsi on aimait beaucoup les jeux de fontaines ou d'optique à l'époque de Descartes qui suscitent une certaine émotion bien que nous sachions que ce n'est que le fruit d'un mécanisme technique. Nous savons rationnellement que cela n'a rien de proprement merveilleux, mais nous sommes émus et captivés tout de même, même si du coup cette admiration est davantage peut-être maîtrisée par l'âme, qui en même temps se montre complice de cette émotion en ne portant pas son attention sur la causalité physique en question. L'âme se laisse distraire par le jeu physiologiquement déterminé des sensations et des émotions. La raison ne tue donc pas les passions, elle permet de les maîtriser en les laissant exister. C'est seulement l'habitude qui le plus souvent dissipe l'admiration, non pas la simple connaissance rationnelle des principes causaux. Si j'habite face au jardin de Versailles et que je le vois tous les matins, il y a de fortes chances pour que je ne l'admire plus très longtemps. Ce n'est donc pas la connaissance scientifique qui en tant que telle va stériliser notre rapport admiratif à tel ou tel phénomène, c'est bien plutôt l'habitude de notre cerveau et de notre corps, c'est la banalité de l'expérience.

Il n'y a donc aucun conflit direct entre l'admiration au sens passionnel de la nature et la science mécaniste⁵¹⁷, ou plus précisément, c'est seulement une certaine admiration plus superstitieuse ou magique qui doit ici être chassée de l'âme. Nous ne pouvons pas nous empêcher d'admirer

⁵¹⁷ Notre analyse rejoint ici certaines conclusions que pose Jean-Luc Marion dans *Sur la pensée passive de Descartes*, à savoir qu'il n'y a pas de conflit chez Descartes entre l'activité intellectuelle ou représentative de l'esprit et la « passivité » du ressentir.

ou même de nous émerveiller devant certaines choses de la nature ou de l'art. Si Descartes ressuscitait aujourd'hui, les avions lui sembleraient admirables sans pour autant que ses convictions mécaniques soient d'emblée bouleversées. Il en va ici du merveilleux comme de la beauté ou des qualités secondes en général. Ce n'est pas parce que notre raison ignore la nature d'une chose qu'elle nous émerveille, c'est parce qu'elle sort de l'ordinaire pour notre cerveau, donc du point de vue aussi de notre vécu et de nos impressions sensorielles et imaginatives. Quand Descartes écrit dans le *Traité des passions*, « que c'est ce qui est différent de ce que nous avons su qui nous paraît extraordinaire » (AT XI, 384), comme les propriétés de l'aimant par rapport aux propriétés communes et habituelles des corps, ce n'est pas notre âme seule qui effectue ce jugement : c'est la disposition de notre cerveau qui cause cette évaluation et nous incite à porter notre attention vers des phénomènes nouveaux ou rares. L'utilité principale de l'admiration est pour Descartes de focaliser notre attention sur les choses que nous ignorions et qui sont extraordinaires parce que différentes des choses que nous savions. Elle nous dispose donc à bien mémoriser et apprendre des choses nouvelles ou inconnues. Le problème est que cette ignorance est d'abord relative à notre expérience sensible, à notre imagination, voire à certaines dispositions instinctives. Il s'agit moins d'une ignorance proprement intellectuelle que d'une habitude empirique ou imaginative, parfois animale, comme nous l'avons constaté à propos de l'aimant ou de la poudre. Le merveilleux est d'abord ce qui frappe notre imagination, ce qui sort de l'ordinaire empirique, de la « banalité » de notre vie. Il est vrai que les phénomènes que Descartes appelle « merveilleux » attirent la recherche scientifique, comme il le souligne à propos de l'arc en ciel, mais ce n'est nullement une règle absolument générale. Très souvent, les hommes ont tendance à se complaire dans l'admiration, sans chercher les causes de ce qu'ils admirent, car cela les sort de la banalité et donc de l'ennui. C'est pourquoi l'admiration cartésienne n'a pas une fonction épistémique pleinement positive.

Ce développement nous amène à formuler deux remarques :

1. Nous ne sommes pas obligés de rapprocher la critique cartésienne de l'excès d'admiration de l'étonnement aristotélicien qui consiste à reconnaître son ignorance devant une difficulté ou un phénomène. L'étonnement est une attitude plus active que la surprise, je peux m'étonner du fait que ce corps tombe par terre et rechercher la cause de la pesanteur, alors que toute passion d'admiration est ici absente devant ce phénomène parfaitement banal. Il découle de ce fait que l'étonnement au sens d'Aristote est définitivement anéanti par la connaissance de la cause d'un phénomène et n'est pas vraiment une passion, il s'agirait plutôt d'une « émotion intellectuelle » au sens de Descartes.

2. L'admiration passionnelle n'est pas seulement une surprise intellectuelle. Il ne suffit pas de croire que tous les cygnes sont blancs pour admirer un cygne noir. Il faut qu'une attente physique et imaginative soit déçue. C'est « l'image » d'un cygne noir qui nous surprend, et non pas simplement le fait

qu'il y a un cygne noir et que ma croyance générale est fausse. Prenons l'exemple de la peur. Supposons que vous ayez peur des requins et qu'un scientifique vous place dans une grande piscine un peu sombre, et qu'il vous mette ensuite en présence d'un grand robot requin, extrêmement ressemblant. Supposons également que vous sachiez avec certitude qu'il s'agit seulement d'une machine, et non d'un robot réel, une machine dont vous n'avez rien à craindre. Il est toutefois vraisemblable que cette seule «figure» de requin suscite en vous une peur quasi automatique et physiologiquement déterminée. Cette expérience de pensée décrit en un sens une situation inverse de celle liée à l'exemple du morceau de cire : alors que l'identité de l'objet a changé, certaines qualités secondes liées à notre émotion ne changent pas.

Nous pouvons donc à présent affirmer que la raison cartésienne n'a pas pour objet essentiel de réprimer la passion humaine de l'émerveillement, mais plutôt de la maîtriser davantage et de pouvoir «jouer» avec elle. L'âme raisonnable de Descartes n'est pas raidie et tendue dans une attitude de combat ou de répression : elle joue plutôt avec sa passivité dans une attitude qui n'est pas dénuée de nonchalance et de tranquillité. Mais il est vrai qu'une absence de répression ou de conflit n'est pas non plus encore une relation positive entre connaissance rationnelle et émerveillement. Nous allons à présent essayer de dégager celle-ci en recherchant une source d'émerveillement qui ne dépende pas dans son principe des sens et de l'imagination, comme l'admiration déjà envisagée.

Nous allons trouver tout d'abord une source plus métaphysique et intellectuelle d'émerveillement dans le rapport à Dieu et dans la liberté de la volonté :

-A. À la fin de la *Méditation* III : « Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, *de peser tout à loisir ses merveilleux attributs*, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre» (AT IX 41-42) [n.i.].

Dieu est donc merveilleux, mais sans doute pas comme l'explosion d'un baril de poudre ou comme une anamorphose optique. On considère souvent que l'admiration de Dieu est fondée avant tout sur son incompréhensibilité. L'intellect admirerait donc d'abord la réalité qui le dépasse, mais quand Descartes évoque ici les *merveilleux attributs* de Dieu, il ne veut pas immédiatement dire qu'ils échappent à notre entendement, il veut dire qu'ils sont authentiquement extraordinaires par rapport aux propriétés de toutes les choses que nous connaissons, que ce soient les propriétés matérielles des corps, ou celles des esprits finis. L'infinité, la Toute-puissance, l'unité de la volonté et de l'en-

tendement, sont des attributs que nous ne rencontrons en aucune autre chose ni en nous-mêmes. D'autre part, l'esprit admire ici le degré de perfection immense et infini qui caractérise ces attributs. C'est « l'immensité » de Dieu qu'il admire. L'important pour le moment est que ce jugement : Dieu est extraordinaire, ou merveilleux, c'est-à-dire digne de notre admiration, n'est plus fondé sur une simple surprise empirique, observationnelle, mais sur une conception claire et distincte de l'intellect.

Nous avons déjà commenté ce texte quand nous avons abordé le rapport entre Descartes et Guez de Balzac et par conséquent nous ne répéterons pas inutilement ces analyses. Ajoutons peut-être que la métaphore classique de l'éblouissement renvoie d'abord à l'idée aristotélicienne que pour qu'il y ait la perception d'une chose, il faut qu'il y ait un rapport de proportion entre l'objet et le sens qui le perçoit. Cette idée s'élargira au rapport de l'intellect à son objet. Il doit y avoir un rapport de convenance ou de proportion entre l'intellect humain et son objet. Ce questionnement peut s'appliquer analogiquement au rapport à Dieu. Dans ce cas, il y a une totale disproportion entre l'intellect et son objet, il n'y a plus de commune mesure, ce qui peut amener traditionnellement l'aveuglement ou même la mort, comme chez Guez de Balzac, de même qu'un excès dans l'excitation sensible des organes de notre corps peut amener leur destruction. On a constaté que Guez de Balzac conçoit la manifestation du divin sous l'angle d'une violence sublime et terrifiante. Ce sont les Anges qui sont *éblouis* par la lumière divine, mais les hommes sont tués. Chez Descartes, ce n'est clairement plus ici la dangereuse disproportion entre l'esprit humain et son objet qui forme la matière privilégiée du propos. Ce dernier adoucit de manière significative la considération de cette disproportion qui traditionnellement est associée à la violence fatale du divin. L'esprit humain est élevé ici au niveau de l'Ange évoqué par Guez de Balzac.

La conception cartésienne du merveilleux divin est donc non seulement compatible avec une connaissance positive de Dieu, mais avec un refus de la tradition qui associe la disproportion entre l'esprit humain et Dieu à la violence de la démesure. Le merveilleux est ici quelque chose qui se contemple « à loisir », avec une forme étonnante de décontraction, et on n'oubliera pas le fait que cette contemplation de Dieu ne suppose aucune grâce divine surnaturelle.

Abordons à présent maintenant à la considération de l'émerveillement devant la liberté de la volonté. Le caractère « merveilleux » du libre arbitre est affirmé dans le *Traité des passions*, à propos de la générosité qui est fondée sur cette admiration, dans l'article 160 :

« Mais ils [les mouvements des esprits qui accompagnent la générosité] ne viennent pas tant de surprise, pource que ceux qui s'estiment en cette façon, connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment. Toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités

du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop), qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration » (AT XI 452-453).

Nous pouvons ici apporter quelques précisions par rapport à la partie de notre travail consacrée à Guez de Balzac. Il faut tout d'abord souligner que pour Descartes la passion de l'estime est une espèce de l'admiration qui a pour objet la grandeur ou la petitesse d'une chose, et non sa nouveauté. Ou plus précisément, ce n'est pas la seule nouveauté en tant que telle qui émeut, mais la grandeur extraordinaire ou rare. Descartes dit également que l'estime est une « inclination à se représenter la valeur de la chose estimée », inclination qui doit être causée par un mouvement particulier des esprits pour être une passion. Descartes précise que l'on peut juger de la valeur d'une chose par la seule raison et sans passion. Dans ce cas-là, à la considération de la valeur de la chose n'est attachée aucune passion⁵¹⁸.

Cependant, l'admiration qui fonde la générosité est ici distincte de la simple « surprise », elle ne connaît aucune lassitude, et accompagne la « connaissance » des causes qui font que le généreux s'estime. De quelle connaissance s'agit-il ? Dans *Les Principes*, Descartes dit que la liberté de notre volonté se connaît « sans preuve », « par la seule expérience que nous en avons ». Elle est particulièrement illustrée par l'expérience du doute métaphysique. Il s'agit donc d'une connaissance intuitive, et non démonstrative. Il n'empêche que l'émerveillement n'est pas ici conditionné par l'ignorance, mais par une connaissance intellectuelle. En même temps, on peut se demander si, étant donné que la liberté est l'image de Dieu, elle n'en partage pas une certaine incompréhensibilité. Descartes ne le suggère jamais. Il n'empêche que la liberté de la volonté contraste bien entendu avec les phénomènes de la nature qui semblent extraordinaires mais dont on peut très bien expliquer les causes. La liberté ne semble pas extraordinaire, elle l'est, car ici il n'y a aucune causalité ordinaire qui serait dissimulée par une apparence surprenante. Descartes le dit bien dans l'article déjà cité des *Principes*, à propos des *effets merveilleux que l'on peut ramener aux principes du méca-*

⁵¹⁸ Cette partie du *Traité des passions* pose beaucoup de questions. Tout d'abord, « grandeur » et « petitesse » ne sont pas notions techniques qui font l'objet d'une définition et qui seraient du domaine du pur entendement. Ces notions semblent faire appel à l'imagination, bien que le libre arbitre ne soit en aucun cas une notion susceptible d'être imaginé. C'est d'ailleurs d'une manière récurrente que Descartes associe à la liberté de la volonté des notions comme « l'amplitude » ou « l'immensité » : « Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie [...] en même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelqu'autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (AT IX-45). Il convient de souligner que la grandeur de notre liberté est liée directement à l'immensité de Dieu, elle est en nous l'image de Dieu. Ainsi, le merveilleux est toujours ici lié à Dieu, et plus précisément à l'immensité métaphysique qui le définit, à sa « grandeur » sans bornes. C'est l'image de Dieu en nous que nous admirons, à travers la connaissance de notre liberté.

nisme: « pourvu qu'elle [cette chose si rare] ne procède que de causes purement matérielles et destituées de pensée [...] ou de libre arbitre »).

Mais il convient également de souligner que d'une manière étonnante, l'admiration du généreux ne porte pas seulement ici sur la puissance d'user de son libre arbitre, mais aussi sur les « infirmités du sujet en qui est cette puissance ». Pour Descartes, le mépris est une espèce d'admiration qui a pour objet la petitesse d'une chose. Cette association entre l'estime de soi-même et l'humilité vertueuse est très importante. On peut penser que c'est le contraste même entre la grandeur du libre arbitre qui nous rapproche de Dieu et les infirmités de notre nature qui ici constitue la matière de notre admiration et de notre étonnement. C'est la complexité de notre réalité humaine qui constitue l'objet de notre étonnement, et pas seulement le libre arbitre en tant que tel. Descartes évite ainsi toute glorification présomptueuse de l'homme et de son héroïsme moral. On a déjà comparé l'éthique de Descartes avec d'autres conceptions de la grandeur d'âme et de la magnanimité qui sont vivantes à son époque et que certains de ses amis comme Guez de Balzac et François Ogier cultivent et exposent.

Il reste toutefois une dernière dimension du merveilleux cartésien à aborder. Nous avons pour le moment analysé un merveilleux principalement émotionnel et empirique, puis un merveilleux proprement métaphysique et intellectuel. Mais il y a aussi chez Descartes une admiration de la nature qui n'est ni une pure réaction passionnelle comme l'émotion devant le feu d'artifice, un phénomène qui en lui-même ne peut véritablement impressionner l'intellect par sa complexité, ni une émotion déterminée d'une manière purement métaphysique par la considération intellectuelle de Dieu ou de notre liberté :

« Nous commencerons par ceux qui sont les plus généraux, et dont tous les autres dépendent : à savoir, par *l'admirable structure* de ce monde visible. Mais, afin que nous puissions nous garder de nous méprendre en les examinant, il me semble que nous devons soigneusement observer deux choses : la première est que nous nous remettions toujours devant les yeux, que la puissance et la bonté de Dieu sont infinies, afin que cela nous fasse connaître que nous devons point craindre de faillir, en imaginant ses ouvrages trop grands, trop beaux ou trop parfaits ; mais que nous pouvons bien manquer, au contraire, *si nous supposons en eux quelques bornes ou quelques limites*, dont nous n'ayons aucune connaissance certaine »(AT IX-2, 103) [n. i.]. Et plus loin, AT IX-2, 121 : « Mais il est aisé de répondre que la grande distance qui est entre la Terre et les Etoiles en est cause : car je la suppose si immense, que tout le cercle que la Terre décrit autour du Soleil, à comparaison d'elle, ne doit être compté que pour un point. Ce qui semblera peut être incroyable à ceux qui n'ont pas accoutumé leur esprit à considérer *les merveilles de Dieu*, et qui pensent que la Terre est la principale partie de l'univers » [n.i.].

Il semble bien que l'admiration de l'univers comme œuvre de Dieu soit ici parfaitement justifiée pour Descartes. Cette admiration est clairement associée à l'immensité matérielle de l'Univers, qui exclut que nous considérions la Terre qui nous est familière comme son centre ou sa partie principale. La distance qui sépare la Terre des Étoiles est au-delà de toute mesure ordinairement accessible et c'est par le raisonnement que nous la concevons. A côté de cette immensité, l'Everest qui me ravissait tout à l'heure mes sens n'est qu'un point ridiculement infime. L'immensité de l'univers semble refléter dans le monde physique l'infinité de Dieu. Comme dans le cas de la liberté de la volonté, mais cette fois dans une réalité spatiale, il s'agit de ne pas rapetisser l'univers par des « bornes » ou des « limites » imposées arbitrairement par notre imagination. La justification de l'admiration ne signifie pas que, bien entendu, l'Univers ait en soi la qualité d'être merveilleux. Mais il semble clair que le terme de « grandeur » comme le terme de « perfection » a un sens à la fois métaphysique et axiologique voire moral chez Descartes. Imaginer des « bornes » là où il n'y en a pas, c'est « rapetisser », insulter l'œuvre de Dieu.

Mais c'est aussi la « structure du monde visible » qui est dite admirable par Descartes. Cela suggère que cette admiration intellectuelle accompagne l'acte de connaissance et n'est pas suscitée par exemple par une simple apparence sensible ou une impression cérébrale liée à la surprise. C'est ce que l'esprit connaît qui est ici dit admirable, non simplement « l'effet » sensible de causes mécaniques. Ce n'est pas le chatoiement des apparences ou des spectres optiques. On retrouvera la même idée dans le *Discours de la méthode* à propos de la machine du corps organique :

«Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, *est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes* » [n.i.].

Il s'agit ici de l'admiration pour un ordre et pour une structure qui est l'œuvre de Dieu. Nous admirons la grandeur de Dieu et de son intelligence supérieure que manifeste son œuvre. La machine du corps organique a beau être intelligible pour l'esprit humain, et ce modèle mécanique est même ce qui le rend parfaitement intelligible, un écart immense est maintenu immédiatement entre les automates fabriqués par les hommes et ce qui procède des mains de Dieu. Entre l'art divin et l'art humain, une distance irréductible est préservée et c'est cette distance qui nourrit l'admiration : cela, nous ne pouvons pas le faire, cela dépasse toutes les machines que nous pouvons fabriquer. Leibniz explicitera peut-être cette pensée en soulignant que la spécificité des machines divines est qu'elles sont machines jusque dans la moindre de leurs parties. Ce sont des hyper-machines, des machines

extraordinaires, tandis que nos machines sont composées d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes des machines.

Il y a donc du merveilleux chez Descartes au niveau des impressions sensibles et de l'imagination, au niveau de la métaphysique, et au niveau de la physique. L'objet de l'émerveillement peut être la nouveauté et/ou la grandeur, mais il ne s'agit jamais d'un simple sentiment d'ignorance, comme l'étonnement d'Aristote. Nous pouvons donc affirmer que la philosophie cartésienne n'avait nullement pour objet d'éradiquer toute émotion d'émerveillement. L'idée d'un désenchantement du monde lié à la science moderne ou même d'une rupture affective totale entre l'homme et la nature semble ici injustifiée. Il y a une véritable estime de l'homme cartésien pour la nature et ses merveilles, au-delà même du simple chatouillement des apparences sensibles, elles restent l'œuvre de Dieu. Par contre, il y a une volonté cartésienne de maîtriser et, pour ainsi dire, d'urbaniser le merveilleux. Les jeux d'optique et de lumière que l'on peut voir dans les jardins royaux remplacent les monstruosité agricoles et voluptueuses de Della Porta, l'émerveillement devant Dieu est adouci et adapté à la nature humaine, l'admiration généreuse de la grandeur du libre arbitre est associée à l'humilité vertueuse et à la civilité envers autrui. Le propos de Descartes n'est nullement de supprimer ou de nier le « merveilleux », mais de le régler par la raison. La liberté d'un certain jeu esthétique avec les passions constitue plutôt l'horizon de cette réflexion cartésienne sur le merveilleux, ce que confirmera l'application du concept de « chatouillement » au plaisir théâtral.

Ainsi, l'activité de la raison humaine et le sentiment de la transcendance sont profondément liés. La raison cartésienne, même quand elle est pleinement active, comme dans la connaissance mécanique du corps organique, ne nous dépouille pas de toute sensibilité devant ce qui nous dépasse. Mais le sentiment du merveilleux n'est pas simplement une émotion suscitée par la transcendance, il semble en contexte cartésien inséparable de l'appréhension d'une véritable et étonnante complexité structurelle. Par exemple, ce n'est pas seulement le libre arbitre, cette trace de l'infini en nous, qui suscite notre émerveillement, c'est le contraste entre cette grandeur immense et les infirmités de notre nature. L'homme est à cet égard un chef d'œuvre de complexité. Sur un plan plus physique, l'admiration pour les corps vivants en tant que « machines divines » est liée à la richesse et complexité de leur organisation. Même l'essence de Dieu ne semble pas étrangère à ce principe, car on admire en lui aussi cette merveilleuse connexion entre les divers attributs, ainsi que l'unité entre la volonté et l'entendement. Que pour Dieu *voir* et *vouloir* soient un même acte, cela nous étonne en vertu de l'union entre deux concepts que nous dissociions naturellement.

Ainsi, cette relation constitutive entre admiration, merveilleux, et complexité structurelle confirme sur un plan métaphysique les intuitions que nous avons énoncées relativement à la civilité de la méthode cartésienne pour bien conduire son entendement, notamment à propos de la *Corres-*

pondance avec Regius et de l'union entre l'âme et le corps. Il y a chez l'homme un sens naturel de la complexité, qu'il s'agit de réveiller et de cultiver. Ce sens de la complexité est ce qui fonde la « civilité de l'entendement », pour reprendre l'expression de Gracian, car la guerre de la dispute et l'affrontement entre des opinions unilatérales étouffent ce sens de la complexité⁵¹⁹. La guerre se nourrit de la non-complexité, tandis que l'espace cartésien des raisons suppose souvent la possibilité d'une variation dialogique des points de vue.

Nous pouvons donc conclure non seulement que la raison cartésienne n'est pas violente et répressive à l'égard de notre sensibilité humaine⁵²⁰, mais aussi qu'il y a une relation positive entre l'émotion de l'émerveillement et la connaissance rationnelle. Ne croyons pas au demeurant que cette dernière émotion sera purement « intellectuelle » et indépendante du corps. L'admirable structure des corps organiques affecte aussi l'imagination. De plus, dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, Descartes précise que toute émotion intellectuelle s'accompagne ordinairement d'une émotion sensitive, passionnelle⁵²¹, même l'amour de Dieu.

CONCLUSION

La plupart des normes et des dispositions qui ont été précédemment associées à la conception cartésienne de l'honnête homme et de la civilité (la facilité du bon naturel, l'art de la conversation, la communauté intersubjective des premières notions, la positivité de la distance, la douceur dans le gouvernement des passions, le souci de la convenance, le sens de la complexité...) ont ici trouvé un fondement métaphysique. Nous avons notamment essayé de montrer que sous certains rapports, le Dieu cartésien est un Dieu d'honnête homme qui tend à chasser de vaines querelles qui détruisent la paix civile et empêchent toute tranquillité de l'âme. Le fait que le

⁵¹⁹ Rappelons également que chez Cicéron et Saint Ambroise le *decorum* est directement lié à la complexité de la forme organique du corps humain.

⁵²⁰ Ainsi, la critique de la rationalité occidentale que mène Herbert Marcuse dans *Eros et civilisation* ne nous semble pas valable pour la conception cartésienne de la raison.

⁵²¹ « Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette *amour raisonnable* [il s'agit de l'amour comme émotion intellectuelle qui est causée dans l'âme par son jugement, acte de la volonté] est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments en la page 461 de mes *Principes* français, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable. [...] Mais pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble : car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé [...] » (AT IV, 602-603) [n.i.].

discours cartésien fuit l'édification, le sermon, et la violence de l'intimidation a des conséquences directes sur la théorie métaphysique et la « tonalité » éthique du rapport à Dieu. Le «sujet civil» qui forme la matière de ce travail a donc bien une dimension métaphysique. Le rapport à l'altérité est constitutif de ce sujet, mais il exclut lourdeur, violence ou dépossession. Dans le rapport à Dieu notamment, la libéralité du loisir d'une contemplation distanciée remplace toute parousie violente ou accaparante.

Un autre enjeu important de cette partie de notre travail concerne la nature de la raison cartésienne. La relation intime entre les normes de l'honnêteté et cette rationalité nous a permis de montrer que la raison cartésienne n'a pas pour objet de réprimer violemment la sensibilité de l'homme ou de le fermer à une véritable altérité. L'altérité n'est chez Descartes ni conjurée ni célébrée, elle accompagne la connaissance progressive de nous-mêmes.

Le concept cicéronien de « convenance » a également pris un sens important dans la dimension métaphysique de la pensée cartésienne. La convenance permet de réinscrire l'ouverture à la transcendance et à l'altérité dans la réalité des choses et le simple accord avec soi-même. Cette notion permet de dédramatiser le respect de cette même altérité (en l'isolant d'une certaine emphase affective) et de préserver la libéralité du discours cartésien. Nous avons certes pu constater précédemment que le paradigme augustinien de Nicole n'ignorait pas non plus l'idée d'une convenance, d'un accord avec soi-même, mais cette idée était rattachée à une « soumission » du moi et à une sorte d'auto-négation. Si être en accord avec soi-même, c'est se nier soi-même, alors la notion de « convenance » a perdu son sens originel pour prendre une signification plus paradoxale⁵²². Le paradigme augustinien de la « charité » a d'abord une dimension éthique, mais il a aussi un fondement métaphysique, selon lequel la souveraineté du moi pensant comme centre du monde est dessaisie par l'ouverture à l'altérité divine. Selon nous, l'idée d'un «sujet civil» permet de penser une ouverture plus douce et gracieuse à l'altérité, sachant précisément que c'est cette même altérité qui prescrit de s'ouvrir à elle autrement que dans la violence ou la dépossession, à savoir dans l'élégance et la convenance du « bon naturel ». La convenance est simplement la reconnaissance attentive du fait que je suis déjà en moi-même auprès de l'altérité et de la réalité essentielle des choses, même si le doute métaphysique fait apparaître la nécessaire médiation du raisonnement pour atteindre la « certitude métaphysique » et démonstrative que nos idées nous représentent effectivement l'essence des choses (le doute métaphysique permet l'établissement d'un « savoir » absolument certain, mais l'ouverture au monde que nous sommes n'est pas l'objet d'un « savoir » en ce sens). Ce n'est donc pas l'égoïsme qui constitue une nécessité métaphysique en

⁵²² De la même façon, dans un cadre phénoménologique, chez Emmanuel Levinas, l'ouverture à Autrui est censée élever et intensifier l'affirmation de la subjectivité, mais dans le cadre d'une « dépossession ».

contexte cartésien, mais bien plutôt l'ouverture à l'altérité (que le retour réflexif en soi-même permet de ressaisir).

Ainsi, il y a naturellement en moi des idées comme celle du triangle que je peux concevoir avec la plus grande facilité, comme une figure composée de trois lignes, mais qui, en même temps, excèdent par leur profondeur ma capacité actuelle de représentation ou de connaissance (ce qui évidemment est radicalisé avec l'idée innée de Dieu). Il y a donc déjà en moi-même davantage que ce que je puis dominer du regard. Ainsi, mes idées ne sont pas seulement des modifications qui me renvoient à ma propre activité de représentation, elles ouvrent déjà sur une forme de transcendance essentielle qui appelle une exploration. Cette inscription de l'altérité au sein de l'intériorité de l'esprit humain peut fonder la convenance de la recherche de la vérité. La recherche de la vérité est une exigence convenable dans la mesure où je dois être fidèle à ma propre nature et à ce qui est déjà contenu en moi. La vérité me concerne intimement dès lors que la simple connaissance libérale de moi-même et de mon intériorité ouvre sur sa recherche, de même que l'idée de moi-même enveloppe celle de l'infini comme ce qu'elle nie et limite. Nous disons parfois que la connaissance rationnelle des choses est liée à une norme d'objectivité et que le savant doit ainsi en quelque sorte renoncer à lui-même pour connaître le vrai. Il y a dans cet idéal du désintéressement scientifique une forme d'éthique puritaine du sacrifice et du labeur. Nous pensons que la conception cartésienne de l'idée innée permet au contraire d'éviter cette forme d'éthique en soulignant que c'est bien au contraire en se ressaisissant librement soi-même dans son intériorité et sa dignité que l'on redécouvre l'appel intime lié à la recherche de la vérité et à l'exploration de l'essence des choses. La convenance est indiscutablement liée à la connaissance attentive de ce que nous sommes mais aussi à l'observation d'un ordre qui est à la fois épistémique, métaphysique et axiologique, notamment entre les notions positives et celles qui en sont la négation. Parler de Dieu négativement, ce n'est pas seulement commettre une erreur relative à Dieu lui-même, c'est aussi bouleverser la disposition ordonnée et différenciée des êtres et des connaissances, c'est notamment inverser le rapport du fini et de l'infini⁵²³. Il s'agit donc aussi d'une vertu d'*eutaxie*, et non simplement de la représentation adéquate d'une chose isolée.

Une partie du charme profond de la pensée de Descartes nous semble découler de cette nonchalance et de cette tranquillité qui parfois accompagnent le geste théorique de la fondation ou celui de la maîtrise rationnelle des passions. Cette nonchalance est précisément ce qui dans la pensée traduit la mise à distance radicale d'une certaine violence théologique ou religieuse par l'honnête homme de la « conversation civile ». Ainsi, même si l'on peut admettre que le sujet

⁵²³ Ainsi, chez Descartes, le divin est un principe « d'ordre », alors que par exemple chez Levinas, l'altérité de l'infini échappe à tout « ordre » mondain.

pensant acquiert chez Descartes un statut fondamental révolutionnaire, dans la mesure où il esquisse déjà l'idéalisme de Berkeley et de Kant, montrant que nous n'avons immédiatement affaire qu'à nos propres représentations, ce fondement est moins omnipotent et écrasant qu'il n'y paraît, il laisse par exemple du champ à la possibilité d'une « attitude personnaliste » dans la conversation, il préserve la passivité d'une sensibilité humaine à l'égard du monde et de sa beauté merveilleuse, il respecte enfin l'épaisseur profonde de l'essence et l'idée d'un « bon naturel » en l'homme. Il en va de même en ce qui concerne la fondation divine de la science, qui n'ôte pas à la raison humaine toute autonomie normative, et qui ne doit pas court-circuiter le travail méthodique de clarifications des conceptions. Il y a donc chez Descartes une certaine « légèreté » métaphysique du fondement, une forme de retrait ou de distance qui laisse exister en sa liberté une facticité non fondée ou une expérience plus immanente de nous-mêmes et du monde. En ce point aussi la « civilité » se distingue de la « charité » dans la mesure où ce retrait n'est pas une « destitution » du fondement rationnel des choses mais plutôt une douceur qui accompagne son rayonnement.

Cette étude de la métaphysique cartésienne nous a également permis de fonder pleinement le rapport entre rationalité, complexité, et dialectique chez Descartes. La méditation cartésienne n'est pas un simple monologue solitaire, elle prend la forme d'un dialogue intérieur qui restitue la complexité de l'espace des raisons. De plus, dans un cadre métaphysique, la complexité est un objet d'admiration pour notre intelligence.

Il y a cependant une dimension essentielle de la civilité que nous avons pour lors plutôt laissée de côté lorsque nous avons étudié chez Descartes la civilité rhétorique, la « civilité de l'entendement », et la dimension métaphysique du «sujet civil», à savoir la dimension de l'union entre l'âme et le corps. Nous savons en effet que la relation entre l'âme et le corps constitue le cœur d'une certaine « civilité humaniste », comme nous l'avons constaté en étudiant l'œuvre de Castiglione. De plus, il y a traditionnellement une dimension proprement « esthétique » de la civilité qui doit être prise en considération et qui concerne précisément la manifestation corporelle des états de l'âme. Il est évident que cette réflexion relative à une véritable « civilité esthétique » ne se trouve pas telle quelle chez Descartes mais nous verrons que certains de ses fondements peuvent être dégagés de son œuvre, dans la mesure précisément où il a posé cette union entre l'âme et le corps comme une notion primitive qui devait être comprise par elle-même.

C'est pourquoi nous allons à présent aborder la question de la civilité dans la philosophie morale et pratique de Descartes, prenant davantage en considération la dimension passionnelle de l'être humain.

4. La civilité dans la philosophie pratique de Descartes

Descartes n'a pas écrit de *Traité de morale* et s'est toujours refusé à adopter sur ce sujet un mode de discours abusivement prescriptif et magistral⁵²⁴. D'ailleurs la forme de « l'impératif » ou du « commandement » est étrangère à sa pensée morale. La vertu de générosité est d'abord un fait anthropologique et une certaine disposition complexe de l'âme individuelle dont il s'agit de rendre raison (elle est même, sous certains rapports, une passion, et pas seulement une émotion intellectuelle). Le jugement de la raison relatif au bien et au mal n'est jamais autoritairement encadré par Descartes. L'homme est plutôt reconduit à la liberté et à l'autonomie de son jugement, ainsi qu'à la vigueur de sa résolution volontaire ou encore à la « force de son âme ». Nous avons vu qu'il en allait dans une certaine mesure de même dans le *Discours de la méthode* à propos de la méthode que Descartes avait suivi dans sa propre conduite de l'entendement et dont il entreprenait de « parler » sans faire un *Traité scolaire* pour « l'enseigner ». Le concept de « résolution » apparaît dans la première maxime de la méthode et dans la *Quatrième Méditation* afin aussi d'éviter l'accumulation des « préceptes » propres aux *Traités de logique* traditionnels. Mais nous avons également constaté que cette insistance sur la « bonne volonté » était déjà présente chez Castiglione, bien que sous une forme plus embryonnaire, dans la même optique de ne pas sacrifier la conduite de la vie aux excès d'un certain pédantisme spéculatif et prescriptif, mais aussi bien entendu, à un contrôle religieux indiscret⁵²⁵. Ce n'est d'ailleurs nullement un hasard si les notions d'autonomie et de « bonne volonté » joueront un si grand rôle plus tardivement aussi bien dans la morale que dans la politique. La culture de « l'honnête homme » est un chemin qui mène d'une part à un souci plus accentué et profond d'une réappropriation humaine et individuelle des normes, contre une certaine dépossession religieuse ou théologique, et d'autre part, à une conception plus démocratique de la vie sociale et culturelle.

⁵²⁴ Voir Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, op. cit., p. 11-17 : « Qui est fondé à prescrire quelque chose à qui, de quelle manière et sous quelles conditions ? Peut-on concevoir une morale telle que, dans sa formulation même, elle évite les risques d'outrecuidance, d'inconvenance ou d'abstraction qui semblent inhérents à la démarche prescriptive ? Une telle morale se laissera-t-elle résumer dans un livre ? La dispersion relative des textes de Descartes sur la morale, toujours succincts et répartis en plusieurs genres, donc en divers lieux du corpus, ne se laissera pas apprécier sans référence à ces questions. [...] Il est par ailleurs à peine besoin de le souligner : le philosophe s'adresse à des esprits déjà adultes-Descartes ne semblant pas avoir jamais imaginé qu'il pût en être autrement. Et donc, étant donné tout ce que par avance, en matière de morale, les hommes *savent bien*, il ne peut être question de les importuner avec des leçons indiscrettes ; il ne pourra s'agir que de leur proposer de libres réflexions sur l'expérience et les principes, faisant bien sûr autant de place aux acquis de la nouvelle philosophie qu'il paraîtra utile et pertinent ». On notera la place de la politesse et de la civilité dans la conception du discours philosophique cartésien : « outrecuidance », « inconvenance », « leçons indiscrettes ».

⁵²⁵ Sur le rapport constitutif entre une certaine tradition religieuse et la systématisation de « l'indiscrétion », voir par exemple Michel Foucault sur la technique chrétienne de l'aveu et de la confession, dans *Histoire de la sexualité tome I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.

A. La rupture relative de la pensée morale de Descartes avec le naturalisme stoïcien et la morale de la convenance

Il y a une incontestable rupture de Descartes avec le naturalisme éthique d'origine stoïcienne qui influençait encore très fortement un auteur comme Charron, rupture visible notamment dans la *Correspondance avec Elisabeth* à travers le commentaire de l'œuvre de Sénèque :

« Puis, au troisième, après avoir usé de beaucoup de mots superflus, il dit enfin son opinion touchant le souverain bien : à savoir que *rerum naturae assentitur* (c'est à la nature qu'il donne son assentiment), et que *ad illius legem exemplumque formari sapientia est* (se conformer à la loi de la nature et à son modèle constitue la sagesse), et que *beata vita est conveniens naturae suae* (la vie heureuse, c'est l'accord avec sa nature). Toutes lesquelles explications me semblent fort obscures ; car sans doute que, par la nature, il ne veut pas entendre nos inclinations naturelles, vu qu'elles nous portent ordinairement à suivre la volupté, contre laquelle il dispute ; mais la suite de son discours fait juger que, par *rerum naturam* (la nature), il entend l'ordre établi de Dieu en toutes les choses qui sont au monde, et que, considérant cet ordre comme infaillible et indépendant de notre volonté, [...] Ce qui n'en explique presque rien » (Lettre à Elisabeth du 18 août 1645, AT IV, 273-274).

On notera la présence explicite de l'idée d'« accord » (« *conveniens* ») qui est au centre de la notion stoïcienne de « convenance ». Ainsi, Descartes juge indéterminé et obscur le fondement stoïque de la normativité éthique sur la convenance naturelle, en tant que cette « nature » est l'ordre rationnel établi par Dieu, comme nous l'avons constaté à propos de la « morale des rôles ». Descartes est d'ailleurs un peu sévère, car le *decorum* cicéronien est une notion plus précise. Ainsi, l'homme étant un « être de raison », et la raison étant par nature plus noble que les passions, il est inconvenant pour l'homme qu'il se montre esclave de la colère ou de l'avarice. Il n'est pas non plus convenable pour un homme qu'il se comporte comme une bête esclave de la partie concupiscible de son âme. On comprend donc plus clairement que ne le dit Descartes la convenance à la fois sociale et naturelle dont il est question chez les stoïciens. D'autre part, Descartes ignore la volonté stoïcienne d'établir une certaine continuité entre la tendance naturelle de chaque être à rechercher ce qui lui est propre (*l'oikeiôsis*) et la vertu, ce qui permettait de ne pas dissocier totalement la moralité de l'inclination naturelle. C'est dans cette optique que Charron présentait le vice comme un « suicide » ou une autodestruction de l'homme plutôt que comme une transgression d'un commandement divin⁵²⁶.

⁵²⁶ Voir Charron, *De la Sagesse*, op. cit., p. 420-421 : « Le ressort de cette prud'homie est Nature, laquelle oblige tout homme d'être et se rendre tel qu'il doit, c'est-à-dire se conformer et régler selon elle. [...] Tout homme doit être et vouloir être homme de bien, *pour ce qu'il est homme, qui ne se soucie de l'être est un monstre, renonce à soi-même, se dément, se détruit, par droit n'est plus homme*, et devrait par effet désister de l'être, il l'est à tort : il faut que la prud'homie, naisse en lui par lui-même, c'est-à-dire par le ressort interne que Dieu y a mis, et non par aucun autre

La morale de la convenance permet ainsi à l'âge classique de mettre à distance la Révélation d'ordre théologique par rapport à la conscience morale.

De fait, Descartes ne semble plus accorder à la « nature » et à la « loi de nature » un rôle de fondement dans la moralité, alors même que dans la partie métaphysique et épistémologique de son œuvre, l'idée d'une nature bien faite et instituée par Dieu occupe une place considérable, comme nous l'avons vu. Dès la *Correspondance avec Elisabeth*, le fondement de la vertu ne dépend pas d'un ordre supérieur établi par Dieu mais de notions comme la « résolution », la « volonté », la « raison », et le « jugement » :

« La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie. La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais expliquée » (Lettre à Elisabeth du 4 août 1645, AT IV, 265).

On admirera une fois de plus l'économie des « règles » ou « préceptes » qui caractérisent le discours cartésien. L'homme cartésien ne reçoit pas son devoir d'une nature établie par Dieu, mais du libre usage de sa raison, et sa vertu n'est pas une obéissance à une loi reçue du dehors mais une fidélité active à sa propre résolution de bien faire. En deçà des situations particulières où le « bien juger » sera bien entendu une affaire parfois délicate, il y a des « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » qui constituent les « armes » de la volonté (AT XI, 367). Il est vrai également que pour Descartes ces jugements peuvent être vrais ou faux : « Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion, et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité » (AT XI, 368), et « Mais néanmoins pour ce que, lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement, elle peut être fausse, c'est-à-dire que la volonté et la résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide » (AT IV, 267). Ainsi, si Descartes accorde à l'homme vertueux une autonomie de jugement plus profonde et véritable que certains stoïciens naturalistes, il ne fait pas non plus de l'homme le créateur des valeurs, du bien et du mal : il y a des jugements moraux qui sont tout simplement « faux », même si, concrètement, Descartes ne donne aucun critère précis pour avoir des jugements moraux « vrais ». Il dit seulement que le « droit usage de la raison » donne une « vraie *connaissance du bien* ». Le bien est donc « connu » par l'homme, il

externe étranger, par aucune occasion ou induction [...] Il implique contradiction de désirer ou accepter une chose, et ne se soucier qu'elle vaille rien, *l'homme veut avoir toutes ses pièces bonnes et saines, son corps, sa tête, ses yeux, son jugement, sa mémoire, [...] je veux donc qu'il soit bon et ait sa volonté ferme et résolue à la droiture et prud'homie, pour l'amour de soi-même, et à cause qu'il est homme, sachant qu'il ne peut être autre sans se renoncer et détruire, et ainsi sa prud'homie lui sera propre, intime, essentielle, comme lui est son être, et comme il l'est à soi-même* ».

n'est pas établi ou institué par lui. Pour autant, il en va ici du bien comme de la vérité : ce bien n'est pas connu comme une loi extérieure à nous ou même comme une sorte de commandement intérieur. Les « armes » de la volonté sont plutôt des prolongements d'elle-même, et notre raison n'est pas une force étrangère en nous qui exercerait un pouvoir de contrainte. Bien au contraire, pour Descartes, nous ne sommes jamais autant libres que lorsque nous suivons le droit usage de raison.

Ainsi, il semblerait que Descartes rompe radicalement avec le naturalisme classique en soutenant la thèse que le devoir de l'homme n'est pas déterminé par sa « nature » au sens normatif du terme mais par le libre jugement de sa propre raison⁵²⁷. La vertu cartésienne n'est pas non plus un prolongement de notre tendance naturelle à persévérer dans notre être, ni à « faire bien l'homme », pour reprendre l'expression de Montaigne. Toutefois, nous allons pouvoir nuancer cette interprétation, car Descartes n'ignore pas non plus l'autorité éthique du « naturel » et de la convenance. Différents arguments vont nous permettre de nuancer cette lecture initiale :

1. Tout d'abord, il convient de souligner que Descartes préserve un esprit montaignien dans sa pensée morale, comme en témoigne sa conviction que l'acquisition de la vertu peut être « douce », « facile » et « agréable » (fondé seulement sur quelques maximes) grâce au « droit usage de la raison » :

« le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fautive, et même l'accordant avec les plaisirs licites, *il en rend l'usage si aisé, et nous faisant connaître la condition de notre nature*, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, *comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce* » (Lettre à Elisabeth du 4 août 1645) [n.i.].

Les quelques règles que Descartes énonce dans cette même lettre véhiculent cette conviction que la vertu est une chose humainement accessible qui n'est pas incompatible avec une saine volupté et un profond contentement de l'esprit. Descartes rejette d'ailleurs une conception morbide et mélancolique de la moralité : « Mais il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques, ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ses sectateurs » (Lettre à Elisabeth du 18 août 1645). La philosophie doit savoir « faire désirer » la vertu aux hommes, sans la confondre avec le contentement qui en est le « prix » :

« Mais comme lorsqu'il y a quelque part un prix pour tirer au blanc, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui on montre ce prix, mais ils ne peuvent gagner pour cela, s'ils ne voient le blanc, et

⁵²⁷ Voir sur cette innovation cartésienne dans la conception de la vertu comme résolution, notamment par rapport à Charron, les analyses d'Emmanuel Faye dans *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., et celles de Pierre Guenancia dans *Descartes et l'ordre politique*, op. cit.

que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer, s'ils ne savent qu'il y ait un prix à gagner : ainsi la vertu, qui est le blanc, ne se fait pas fort désirer, lorsqu'on la voit toute seule ; et le contentement, qui est le prix, ne peut être acquis, si ce n'est qu'on la suive » (Lettre à Elisabeth du 18 août 1645).

Cette comparaison est pour le moins souriante et légère pour évoquer la moralité (nulle sainteté héroïque dans cette métaphore ludique): nous sommes bien éloignés à cet égard du rigorisme kantien, et plus proche de la « ruse » éducative évoquée par Castiglione dans le Livre IV du *Cortegiano*, à l'égard du prince rebuté par la rudesse du chemin qui mène à la vertu. Il s'agit de s'adapter à la sensibilité humaine sans la stigmatiser. L'homme doit pouvoir «désirer» la vertu et pas seulement se donner à soi-même des préceptes moraux dans une autonomie qui serait le pur fait de la volonté et de la raison. Il ne faut donc pas oublier que nous sommes des «hommes », et pas seulement des agents moraux constitués de volonté et de raison.

2. Contrairement à ce que pourrait suggérer une première analyse, les concepts normatifs de «nature » et de « bonne nature » ne disparaissent nullement de la pensée morale de Descartes. Dans l'extrait de la lettre du 4 août 1645 cité précédemment, nous avons déjà constaté que le droit usage de la raison nous apportait la connaissance de notre « condition de nature », ce qui suggère implicitement que cette condition par elle-même prescrit des choses appropriées ou non. D'autre part, Descartes répète à plusieurs reprises que les passions humaines sont toutes «bonnes de leur nature » et que la sagesse réside aussi dans leur « bon usage » :

« Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre, que nous n'avions auparavant. *Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature*, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès » (AT XI, 485-486) [n.i.].

Or, l'usage naturel de nombreuses passions est comme nous le savons la conservation de notre corps et du composé humain que nous formons :

«Après avoir donné les définitions de l'Amour, de la Haine, de la joie, de la Tristesse ; et traité de tous les mouvements corporels qui les causent ou les accompagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage. Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la Nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre plus parfait » (AT XI, 429-430).

De plus, c'est au terme du *Traité des passions* que Descartes reconnaît le rôle essentiel des passions dans la « douceur » que l'on peut éprouver « en cette vie » :

« Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part ; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions, en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de *douceur* en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume, lorsqu'ils ne les savent pas bien *employer*, et que la fortune leur est contraire. Mais la Sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre maître, *et à les ménager avec tant d'adresse*, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous » (AT XI, 488) [n.i.].

On notera cette dimension à la fois stratégique et « douce » de la maîtrise cartésienne des passions, dimension que Geneviève Rodis-Lewis a mise en évidence⁵²⁸. « Industrie », « ménager », « adresse » sont des termes qui reviennent souvent dans cette description de la maîtrise et de l'usage des passions, ce qui résonne quelque peu avec la « ruse » suggérée par la métaphore du « blanc » et du « prix » (Descartes évoque notamment à plusieurs reprises dans le *Traité des passions* et dans la *Correspondance avec Elisabeth* le bon usage de la « diversion » et de l'imagination, usage qui était également cher à Montaigne). Chez Guez de Balzac, « adresse », « douceur » et « méthode » sont parfois associées pour décrire l'éducation convenable et agréable de l'âme humaine, comme chez Castiglione. Le lexique de « l'affrontement » et du « combat » frontal que l'on rencontre par exemple chez François de Sales est donc de ce fait même exclu, de même qu'une volonté haineuse « d'éradiquer » les passions, que condamnait déjà avec force Castiglione, s'inspirant de Plutarque: la civilisation et le raffinement de l'artifice (souvenons-nous que Castiglione donne toute sa valeur à *l'artifice* même quand il implique une certaine tromperie) remplace le lexique de la pure violence. Il est vrai que la métaphore du combat n'est pas non plus absente du *Traité des passions*, mais elle décrit davantage la situation malheureuse de l'âme faible et tyrannisée par le corps :

« Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti, *et l'employant à combattre contre elle-même*, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être » (AT XI, 367) [n.i.].

Il est donc exclu que la vertu cartésienne repose sur un perpétuel raidissement de la volonté, comme si notre liberté n'avait pas non plus le soutien d'une « bonne nature » qui nous fait tendre naturellement à la conservation de notre vie proprement humaine, « bonne nature » dont il faut prendre soin dans le cadre d'une éducation morale qui renvoie au développement contemporain de la douceur et de l'honnêteté. Même la « générosité » est un alliage proprement humain entre une émotion intellectuelle, une émotion intérieure, et une véritable passion qui est fortifiée par notre corps :

⁵²⁸ Voir Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1998.

«Et pource que l'Orgueil et la Générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même Passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'Admiration, de la joie, et de l'Amour, tant de celle qu'on a pour soi, que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime » (AT XI, 451).

Même si bien entendu, la générosité sera une passion plus calme et douce que l'orgueil. De plus, dans la définition de la générosité qui est posée dans l'article 153 du même *Traité*, Descartes ne dit pas que le généreux « s'est déterminé » par une souveraine décision à faire le bien, ou qu'il s'est donné à lui-même une loi morale, mais qu'il « sent » en lui-même une ferme et constante résolution (« et partie *en ce qu'il sent en soi-même* une ferme et constante résolution d'en bien user », [n.i.]). Le terme « sentir » est évidemment intéressant, car il introduit une forme paradoxale de passivité du sujet alors que la « résolution » est censée être une action du vouloir. On ne va pas dire par exemple que l'on *sent* en soi une « décision », ou même une « intention », ou un « choix ». On peut par contre « sentir » en soi un désir, mais la résolution n'est pas non plus un désir, car ce dernier est une passion de l'âme (« La passion du Désir est une agitation de l'âme, causée par les esprits, qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables », AT XI, 392).

Mais ce n'est pas tout. Dans l'article 155 du *Traité des passions*, Descartes affirme que « ceux qui sont généreux en cette façon, sont *naturellement* portés à faire de grandes choses » (AT XI, 447) [n.i.], et, dans l'article 161, il rapproche la « générosité » de la bonne « naissance » et d'une « noblesse » morale qui semble naturellement inégale dans les âmes :

« Ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur ; et qu'il soit aisé à croire, que toutes les âmes que Dieu met en nos corps, *ne sont pas également nobles et fortes* (ce qui est cause que j'ai nommées cette vertu Générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que Magnanimité, suivant l'usage de l'Ecole, où elle n'est pas fort connue) : il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance »(AT XI, 453) [n.i.].

La « bonne naissance » comprend la bonne éducation durant l'enfance et ne doit pas être interprétée dans un sens exclusivement aristocratique au sens social du terme, même s'il est vrai que le terme même de « générosité » signifie au départ « noblesse ». En ce qui concerne l'article 155, on note que pour Descartes les âmes généreuses et nobles ont une tendance spontanée et non violente à « faire de grandes choses ». Plusieurs textes de Descartes confirment sa conviction : « Et, outre cela, comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse, de faire du bien aux autres hommes que d'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus *d'inclination*, et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent » (Lettre à Elisabeth du 6 Octobre 1645) [n.i.]. Descartes

écrit bien : « inclination », et pas seulement « intention », ou encore « résolution ». « Faire du bien aux autres hommes » n'est pas présenté ici comme un commandement impérieux qui aurait pour objet de punir un égoïsme omniprésent et coupable.

Il est vrai que Descartes n'admet l'inégalité naturelle des âmes que pour affirmer ensuite sa conviction que nous pouvons acquérir et induire en nous la vertu de générosité, mais il ne précise pas beaucoup les modalités de cette institution (« et que, si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux : on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité », AT XI, 453-454). La notion de « force d'âme », dès la Première partie du *Traité*, semble impliquer une inégalité de constitution naturelle des âmes : « Car ceux en qui *naturellement* la volonté peut le plus *aisément* vaincre et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent, ont sans doute les âmes les plus fortes » (AT XI, 367) [n.i.]. Pour Descartes, c'est donc un simple fait qu'il y a de ce point de vue une inégalité des âmes, mais ce fait n'est pas dramatique, et d'ailleurs, il constate lui-même que la plupart des hommes n'ont pas une âme totalement faible : « Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus, qu'ils ne veuillent rien de ce que leur passion leur dicte » (AT XI, 367-368). Nos âmes sont donc le plus souvent un composé de force et de faiblesse.

Il convient enfin de souligner que le fondement métaphysique de la générosité est la « noblesse » universelle du libre-arbitre : « et qu'outre que le libre arbitre est de soi *la chose la plus noble qui puisse être en nous*, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, *par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens* » (Lettre à Christine du 20 novembre 1647) [n.i.]. Il y a donc au-delà de la distinction éthique des âmes une « noblesse universelle » de la liberté humaine pour Descartes.

La thématique éthique de la « bonne nature » se retrouve d'ailleurs dans le rôle que joue la notion de « facilité » dans la morale cartésienne :

« Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. *Si nous suivons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement* ; mais si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive. [...] Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens ; parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais la liberté consiste *dans la seule facilité d'exécution [operandi facilitate]*, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en

ce sens que j'ai écrit que j'étais porté d'autant plus librement vers quelques chose que j'étais poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté *se meut alors avec plus de facilité et d'élan* [*cum facilitate*] » (AT IV, 174).

L'apparition du concept de facilité dans la réflexion sur la liberté interpelle de nouveau le lecteur, d'autant plus que Ficin associait explicitement la *facilité* à une spontanéité naturelle qui ne repose pas sur le choix ou la réflexion. Cette lettre à Mesland appellera ici quelques remarques principales :

1. La liberté pour Descartes peut être considérée de deux points de vue : dans les « actions de la de volonté » avant leur accomplissement, ou dans ces mêmes actions pendant leur accomplissement. Or, la facilité qualifie également la liberté de ces deux points de vue : il y a la facilité de se déterminer, quand nous voyons le bien, et il y a la facilité d'exécution, selon le second point de vue. D'autre part, un second point doit être noté : dans les deux points de vue, ce sont les « actions de la volonté » qui sont considérées et non les actions découlant de la volition. Ainsi, la facilité caractérise à la fin de cette lettre le mouvement de la volonté : « notre volonté se meut alors avec plus de facilité et d'élan ». C'est l'élan *de* la volonté, et non par exemple seulement du corps. La différence est que dans le second point de vue, la liberté consiste dans la seule « facilité d'exécution » et non dans la « facilité » de la détermination.

2. Cette importance de la notion de facilité dans la définition cartésienne de la liberté montre que la volonté cartésienne n'est pas seulement une puissance de choix, elle a une nature qui lui est donnée. Cette nature se traduit par une inclination vers le bien. Il est ainsi tout à fait remarquable que Descartes présuppose que c'est lorsque nous « suivons le parti où nous voyons le plus de bien » que nous nous déterminons *plus facilement*. Cette présupposition est philosophiquement significative, car elle implique directement une *bonne nature* de la volonté humaine et surtout une assimilation de l'action *jugée bonne* à l'action *la plus facile* du point de vue de la détermination de la volonté. Nous écrivons ici « jugée bonne », mais il est clair que selon la *Quatrième Méditation*, c'est seulement une connaissance suffisamment claire de l'entendement qui peut susciter en la volonté une véritable augmentation de ma liberté⁵²⁹. En effet, il est évident que lorsque les « passions » par exemple disposent ma volonté à poursuivre tel ou tel bien apparent, c'est avec la plus grande « facilité », semble-t-il, que ma volonté peut se déterminer. Pourtant, Descartes ne dit pas que je suis d'autant plus libre que je suis moins indifférent à tel parti que me représente faussement comme un grand bien telle ou telle passion. Il écrit : « d'autant plus libre [...] *poussé par plus de raisons* »

⁵²⁹ AT IX-1, 40 : « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que *je connaisse évidemment* que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais le choix et je l'embrasse » [n.i.].

[n.i.]. Par exemple, si j’embrasse avec la plus grande spontanéité et énergie le parti de la vengeance à cause d’une passion démesurée de haine qui emporte ma volonté, il est clair que cela ne constitue pas une augmentation ou une fortification de ma liberté au sens de la *Quatrième Méditation*. Comment expliquer cette position et cette dualité entre deux formes de « facilité », l’une qui semble diminuer ma liberté, l’autre qui l’augmente? Il faut d’emblée préciser que pour Descartes l’inclination naturelle de la volonté a deux objets distincts en ce contexte, à savoir le bien tel qu’il lui est représenté (« voir le plus de bien »), et la clarté qui caractérise cette conception. Notre volonté est naturellement inclinée vers le bien, mais son inclination dépend aussi de la clarté de la connaissance du bien. D’autre part, la vraie *facilité* est, comme Marsile Ficin l’a expliqué, une *action par l’être*. Or, les passions sont directement liées à l’action du corps sur l’âme, donc d’une *autre chose* sur l’âme. Par sa seule essence, la volonté est d’abord sensible non seulement au bien mais aussi à la clarté de l’entendement dans cette représentation du bien. C’est l’action du corps sur l’âme qui vient troubler cette naturalité. C’est peut-être pour cette raison que Descartes évoque dans *L’Entretien avec Burman* une « corruption de la volonté par les passions » (AT V 160) [n.i.]. La facilité cartésienne n’est donc pas le triomphe de la passivité, mais celui de l’activité de l’âme.

3. La lettre à Christine du 20 novembre 1647 nous amène à une question décisive dont l’éclaircissement va nous montrer en quoi Descartes ne rompt pas véritablement avec la morale de la convenance et de la dignité que nous avons déjà abordée à partir notamment de Cicéron. Nous avons vu que la théorie augustinienne de l’amour-propre impliquait une rupture profonde avec cette morale antique, dans la mesure où le « moi », en tant que moi, n’a pas de devoirs, c’est un tyran absolu qui rapporte tout à lui, un individu absolument unique qui ne tient qu’à sa propre existence. Nous avons vu que les devoirs cicéroniens liés au *decorum* sont toujours portés par des noms communs : « homme », « père », « fils », ... ou un nom propre comme Caton. Le terme purement singulier « moi » n’en fait pas partie. Par définition, ces devoirs impliquent de m’appréhender « en tant qu’homme » ou « en tant que père », donc de l’extérieur et dans une dimension publique, universelle, et non « en tant que moi ». Je peux chez Cicéron avoir des devoirs en tant qu’individu doté d’un certain caractère singulier et distinct des autres, en tant que « Caton ». Je peux avoir aussi le devoir de respecter mon individualité. Par exemple, on peut dire qu’il n’est pas convenable à un « individu » de se fondre dans une masse anonyme ou d’aspirer à une forme d’indifférenciation conformiste avec la communauté des autres hommes. Dans un contexte cicéronien, le « conformisme » pourrait revêtir une laideur inconvenante. Mais le « moi » n’a pas en tant que tel ce genre de devoirs, car le moi est simplement une identité vide qui dure à travers le temps. C’est pour cette raison que dans le paradigme égologique nous avons besoin de la transcendance absolue de Dieu pour accéder à la moralité: étant donné que je ne suis d’abord qu’un moi qui rapporte tout à lui-même, et que je n’ai pas de morale en tant qu’homme, en tant que père, en tant que citoyen (toutes sortes de rôles que me

confère le monde commun des hommes sans m'y réduire), seule l'altérité absolue de Dieu me révélera ma responsabilité morale unique en tant que je suis moi, unique, et pas un autre (car Dieu s'adresse traditionnellement à chacun de nous d'une manière exclusive en le visant par un « Toi » ou « Tu dois »).

Ces précisions étant faites, la conception cartésienne du rapport entre liberté et générosité pose la question suivante: comment passer du *fait métaphysique* que je suis un être libre, que j'ai le libre-arbitre, et de l'admiration que suscite ce fait, au *devoir moral* de faire bon usage de ce même libre arbitre, et à la conviction que ce bon usage est le bien souverain ? Descartes dit : « *et par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous les biens* ». Mais qu'est-ce qui fonde ce « par conséquent » ? Je pourrais très bien « admirer » le fait métaphysique de la liberté dans mon âme et prolonger cette admiration par la résolution d'en faire un usage mauvais, voire tragiquement transgressif, par exemple en niant mes passions spontanément bienveillantes à l'égard des autres hommes.

On peut distinguer dans un premier temps la connaissance métaphysique de sa liberté et l'objet complet de l'admiration et de l'estime du généreux. Ce que le généreux estime en lui, ce n'est nullement, à en croire certains textes, le simple fait métaphysique de la liberté du vouloir, c'est aussi la résolution d'en bien user, c'est la « bonne volonté » : « Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre *que la volonté qu'on sent en soi-même, d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité* » (AT XI, 449) [n.i.]. Pourtant, l'article 161 précise que celui qui veut acquérir la générosité doit souvent « *considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user* » (AT XI, 454-453) [n.i.]. Ici, la réflexion de celui qui n'est pas généreux dissocie la considération admirative de l'essence du libre arbitre et celle des « avantages » du bon usage. C'est logique : l'homme qui n'est pas encore généreux ne peut pas s'appuyer sur cette « bonne volonté » qui nourrit la bonne opinion de soi-même.

Il est toutefois problématique de supposer que l'estime de soi qui définit la générosité soit immédiatement opinion de sa « bonne volonté », car dans ce cas la vertu de générosité ne nous apporterait pas grand-chose du point de vue de la moralité. Sa définition en effet reviendrait à dire : un homme généreux est un homme qui « sent » en lui-même la résolution d'agir pour réaliser ce qu'il juge être le meilleur et qui en conçoit une juste estime de lui-même. En somme, le généreux serait simplement un homme qui admire sa bonne volonté et qui se dirait : comme je suis à la fois libre et bon! Mais, en ce sens, la générosité ne serait que la satisfaction (proche d'un orgueil raisonnable et justifié) de l'homme vertueux et de « bonne volonté ». Si la générosité n'était que l'estime de soi-même fondée sur le sentiment de notre « bonne volonté », elle n'aurait aucun intérêt décisif, elle ne

serait qu'un produit psychologique de la « bonne volonté », l'orgueil de la bonne volonté. Quel serait le fondement de cette bonne volonté ? Ce serait un mystère. Mais en fait, la générosité est plus que cela, elle fonde un lien entre la connaissance du fait métaphysique que nous sommes libres et la résolution de bien user de cette liberté, elle est la synthèse entre un fait métaphysique universel et une exigence morale assumée par le sujet. La générosité a donc bien une dimension proprement intellectuelle. C'est ce que montre le texte de la Lettre à Christine précédemment citée, mais aussi la définition même de la générosité dans le *Traité des passions*. Il faut bien que l'admiration fondatrice du généreux ne porte pas seulement sur la manière dont il use du libre arbitre, ou même sur sa résolution d'en bien user, mais aussi d'abord, sur « ce qu'est le libre arbitre », en tant que chose merveilleuse, admirable, noble, comme le dit l'article 161.

C'est précisément pourquoi Descartes ne peut tout à fait échapper à la morale de la convenance, de la dignité et de la noblesse. Il y a une essence positive de l'âme humaine dont nous devons nous montrer dignes. Descartes dit que le libre arbitre est la chose la plus « noble » qui est en nous et que cette chose porte l'image de Dieu, la trace de l'infini. La notion de « noblesse » lui attribue d'emblée une « dignité », une immense valeur. Dans la *Quatrième Méditation*, il s'agit de la « principale perfection de l'homme ». Descartes ajoute dans le *Traité des passions* : « et il nous rend semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, *pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne* » (AT XI, 445) [n.i.]. Le libre arbitre n'est donc pas un vulgaire instrument que l'on pourrait tourner indifféremment vers le bien ou le mal, ou qui attendrait passivement et indifféremment de l'entendement ou de la raison quelque lumière sur le sujet, d'autant plus que notre volonté est pour Descartes naturellement inclinée vers le bien.

En fait, la rupture cartésienne essentielle par rapport à la conception cicéronienne de la dignité et de la convenance consiste d'abord à substituer la liberté à la raison ou à l'intellect. Il faut revenir précisément à la définition de la générosité dans le *Traité des passions* : « *partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie ...* » (AT IX, 446) [n.i.]. Nous constatons que ce fondement de l'estime généreuse de soi-même n'est pas encore la bonne opinion de soi-même liée à la « bonne volonté ». Cette dualité interne de la générosité est absolument essentielle. Savoir pour le généreux, « qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés », c'est d'abord une simple « connaissance » de soi-même et de ce qui constitue le cœur de sa responsabilité. Mais cette connaissance est déjà une mise à distance éthique des choses extérieures qui ne dépendent pas de nous. Avant d'être une estime de soi-même, la générosité est une réflexion juste sur le fondement d'une légitime estime de soi-même. Le généreux « connaît » sa liberté de volonté comme le fondement de cette estime légitime. Le gé-

néreux connaît sa « liberté » et la valeur de ce « qui le rend *digne* de louange ou de blâme» avant de « sentir » sa bonne volonté ou résolution. Le généreux est d'abord celui qui connaît sa liberté et qui ne pourra s'estimer lui-même que pour l'usage de sa volonté, et pas par exemple s'enorgueillir de la fortune ou de choses extérieures comme la richesse ou la beauté. On remarquera d'ailleurs que Descartes ne précise pas ici si la « louange » et le « blâme » sont le fait d'autrui ou de sa propre conscience : cela n'exclut pas que cette responsabilité liée à l'estime de soi implique déjà partiellement une relation à l'autre homme.

Ainsi, un généreux, avant de « sentir » en soi la bonne résolution, est d'abord un homme conscient du fondement de sa dignité et de sa responsabilité, à savoir la liberté de la volonté dont tout homme dispose, il n'est pas seulement un homme qui vivrait un peu aveuglément les effets de sa « force d'âme » naturelle. Peut-être avons-nous tort ici de supposer une forme d'antériorité dans cette conscience de notre dignité d'être libre. Il est envisageable que la générosité soit immédiatement un tout complexe, mais l'essentiel est de montrer que la générosité ne se réduit pas à l'orgueil de la « bonne volonté » et implique la connaissance d'un fait à la fois métaphysique et éthique. Cette connaissance permet-elle d'établir un rapport de stricte causalité entre la connaissance de notre dignité et la résolution morale de faire un bon usage de notre liberté ? Non, sans doute. À ce titre, il faut sans doute distinguer la « lâcheté » évoquée par l'article 152 du *Traité des passions*, lâcheté qui est une véritable indignité de l'homme par rapport à « ce qu'il est », c'est-à-dire un être doté de « libre arbitre », et un mauvais usage volontairement transgressif de ce même libre arbitre. La « lâcheté » caractériserait un homme qui en quelque sorte se refuse à connaître sa liberté, et qui n'a pas le courage de l'assumer, de la « regarder en face », par exemple en se posant comme le jouet de forces supérieures, d'un déterminisme invincible, ou en se plaignant tout le temps de son destin. Par contre, on peut envisager une affirmation tragique et transgressive de notre liberté, comme Corneille l'a décrite, par exemple, affirmation qui n'est pas la même chose que cette « lâcheté » précédemment évoquée, bien qu'elle ne coïncide pas avec la « bonne volonté ». Descartes lui-même l'envisage dans la lettre à Mesland du 9 Février 1645, comme nous l'avons déjà constaté. Cependant, comme l'a souligné Jean-Marie Beyssade, c'est la « liberté généreuse » qui de toute façon l'emporte chez Descartes, liberté dans laquelle la « résolution » bonne s'appuie aussi sur l'inclination d'une « bonne nature ». Le généreux est « naturellement » attiré par le bien, il y « prend plaisir » (« on prend plaisir à faire du bien à tout le monde »), il ne vit pas sa « résolution » comme une simple « décision » volontaire ou comme une maîtrise violente de soi-même.

Il convient toutefois de souligner que le généreux n'est pas seulement un homme naturellement attiré par le bien, il est aussi soucieux de la simple affirmation de sa liberté. À cet égard, le généreux est aussi simplement un homme qui veut se conduire « en être libre », comme il «

convient » à un être doté de la liberté :

« ainsi je crois que la Générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès [de l'orgueil] : pource que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime *beaucoup la liberté, et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris, ou tout au plus de l'indignation, pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser* » (AT XI, 481).

On voit à quel point en fait la pensée morale de Descartes demeure proche de la convenance cicéronienne, à la différence que la « liberté » et « l'empire absolu sur soi-même » ont remplacé la seule « raison ». Il y a une différence fondamentale entre une action vertueuse commandée exclusivement par la simple connaissance du bien, et la moralité fondée aussi sur la réaffirmation de ce que l'on est, à savoir, ici, un « être libre » : il ne convient pas à un être libre d'être « esclave de ses passions », car nous y perdons ce que rend possible la liberté de la volonté, à savoir « l'empire sur soi-même ». La liberté n'est pas seulement une propriété métaphysique de notre volonté, c'est une chose que le généreux « estime », et tend à préserver, ou plus précisément à « réaffirmer », car on ne voit pas comment notre volonté pourrait positivement cesser d'être libre (sauf dans certaines conditions tout à fait exceptionnelles), à exprimer et à traduire par un « empire effectif » sur soi-même. Qu'est-ce qu'il convient de faire à un être doté de liberté ? En premier lieu, être en accord avec cette liberté, affirmer le fait qu'il est libre, et exercer sa liberté, la rendre effective. Nous retrouvons ici le sens cicéronien de la convenance qui était aussi fortement présent chez Della Casa : que doit faire en premier lieu un homme qui « parle » ? Et bien, il doit véritablement et effectivement « parler ». La générosité cartésienne est aussi une affirmation de ce que l'on est, pas seulement une tension vers le Bien. Un homme qui se montre esclave de la colère et de la vengeance est « indigne » de la liberté qui est propre à sa volonté : il n'est pas seulement « mauvais », il offre un certain « avachissement » qui constitue une forme de laideur comportementale.

Cependant, cette affirmation ne peut être pleine et entière que si s'associe à notre résolution la connaissance naturelle du bien qui fortifie et « augmente » cette même liberté, tout en donnant à notre volonté davantage d'élan et de facilité. Ainsi, la convenance qui guide le généreux et le sentiment de sa dignité ne pourra non plus laisser de côté tout à fait sa « raison », la « bonne nature » de sa volonté, mais aussi celle de ses passions. Si le héros tragique transgressif déjà évoqué pourra manifester une certaine « grandeur » sombre dans l'affirmation de sa liberté, il pourra sous d'autres rapports être considéré comme indigne de son humanité ou de sa raison.

4. La fin du *Traité des passions* relative à la « reconnaissance » et à la « pudeur », qui sont des passions sociales, mais qui ont aussi quelque chose de noble et de vertueux, manifeste aussi un usage normatif chez Descartes du concept de nature :

« La Reconnaissance est aussi une espèce d'Amour, excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. [...] C'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement *dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses*. /Pour L'ingratitude, elle n'est pas une Passion : *car la nature n'a mis en nous aucun mouvement des esprits* qui l'excite ; mais elle est seulement *un vice directement opposé à la Reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine*. C'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux, et sottement arrogants, qui pensent que toutes choses leur sont dues [...] et s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux, et qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé, ils pensent les avoir trompés » (AT XI, 474) [n.i.].

On remarquera tout d'abord chez Descartes le souci de préserver le lien humain de reconnaissance et de gratitude, tout en le reliant à la thématique de la « noblesse » et de la « générosité », ce qui exclut de le considérer comme une chose purement indifférente d'un point de vue éthique. D'autre part, on notera le mépris à l'égard des âmes qui n'ont qu'une vision « mercenaire » de ce fondement social. Fidèle à l'esprit de la *charis* antique, Descartes n'accepte nullement la caricature « mercenaire » et commerciale des rapports sociaux de don et de reconnaissance telle que la développera par exemple l'augustinien Nicole. En outre, différentes notions se trouvent ici liées dans un cadre moral : passion-noblesse-nature-société humaine-vertu. Descartes fait fonds implicitement sur une conception très classique et antique de la nature sociale de l'homme. À cet égard, la distinction entre « passion » et « vice » prend ici une importance toute particulière. L'homme n'est pas disposé naturellement à éprouver des passions qui s'opposeraient aux fondements de la société humaine. Le fait que « l'ingratitude » ne soit pas une passion, mais un simple vice, est intéressant. Nous retrouvons cette structure à propos de « l'impudence » qui est un « mépris de Honte, et souvent aussi de Gloire » (AT XI, 483) : c'est un vice opposé à la Honte, et aussi à la Gloire, en tant que l'une et l'autre sont bonnes, ainsi que l'Ingratitude est opposée à la Reconnaissance, et la Cruauté à la Pitié (AT XI, 483). La référence à la « cruauté » est également significative car il n'y a pas de passion positive de « cruauté » dans le *Traité des passions*, mais seulement une privation vicieuse de pitié :

« Mais il n'y a que les esprits malins et envieux, qui haïssent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux, et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou désespérés par la mauvaise, qu'ils ne pensent point qu'aucun mal leur puisse arriver, qui soient insensibles à la Pitié » (AT XI, 470).

Il convient de remarquer que ces « vices » qui ne sont pas des passions mais expriment un manque d'humanité ou une simple privation sont tous relatifs à la vie sociale de l'homme et au rapport aux autres. On peut également souligner certaines épithètes ici utilisées par Descartes : « brutaux », en particulier. La « brutalité » est traditionnellement l'absence de la civilité, de la culture et de l'*huma-*

nitas. La « nature » instituée par Dieu exclut donc d'emblée de notre psychologie passionnelle positive les choses qui vont l'encontre de notre humanité sociale, et nous comprenons mieux pourquoi le rapport à la société des autres hommes n'est nullement dédaigné par Descartes, il est au contraire posé comme constitutif de notre nature, et la préservation de cette société est présentée comme une véritable valeur aux yeux du généreux, comme en témoigne son rapport naturel à la pratique de la reconnaissance, en dehors du cadre purement « mercenaire » propre aux âmes basses. C'est pour cette raison que Descartes, comme Cicéron, refuse l'alliance entre un certain stoïcisme et le mépris cynique de la société humaine.

Ce refus cartésien d'un « stoïcisme barbare » se traduit sur le plan éthique par une volonté de penser la maîtrise des passions dans une certaine « douceur ». On a parfois cité la lettre à Pollot du janvier 1641 comme un exemple d'insensibilité cartésienne (Pollot vient de perdre son frère), mais on peut nuancer cette lecture :

« Je ne suis pas de ceux qui estiment que les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes, et que, pour paraître homme de cœur, on doit se contraindre à montrer toujours un visage tranquille. [...] Mais il doit néanmoins *y avoir quelque mesure* ; et comme ce serait être *barbare* que de ne point s'affliger du tout, lorsqu'on en a sujet, aussi serait-ce trop lâche de s'abandonner entièrement au déplaisir [...] Or je ne veux point vous conseiller d'employer toutes les forces de votre résolution et constance, *pour arrêter tout d'un coup l'agitation intérieure que vous sentez* : ce serait peut-être un remède plus fâcheux que la maladie ; [...] mais je vous prie seulement de *tâcher peu à peu de l'adoucir*, en ne regardant ce qui vous est arrivé que *du biais qui vous le peut faire paraître le plus supportable, et vous divertissant le plus* que vous pourrez par d'autres occupations » (AT III, 280) [n.i.].

Ainsi, la maîtrise cartésienne des passions se distingue d'emblée d'une répression barbare et violente des affections de l'âme. L'idée du « faire paraître » confirme la part d'artifice et de distance qui est nécessaire à cette maîtrise, tandis que le « divertissement » n'implique pas non plus une insensibilité profonde de l'âme. Descartes défend une maîtrise des passions sous l'angle de la « mesure », sa perspective est donc classique et n'a rien à voir avec la position de ceux qu'il appelle des « philosophes cruels et insensibles ».

Ainsi, Descartes n'a pas véritablement rompu avec le principe stoïcien et cicéronien de la convenance qui inscrit la vertu dans une certaine continuité par rapport à la tendance naturelle de préserver son être et de le réaffirmer. Simplement, il donne à la liberté un statut tout à fait fondamental dans l'affirmation de notre noblesse, alors que Cicéron par exemple demeurait focalisé sur la raison. Ces auteurs ont cependant en commun de poser la juste estime de soi-même comme le fondement de l'éthique plutôt que l'obéissance à un commandement supérieur. Les termes « d'obéis-

sance » et de « soumission » sont absents de la pensée morale de Descartes. Mais si l'estime raisonnable de soi-même peut être considérée comme le fondement de l'éthique, cette connaissance de notre dignité ne pourra pas avoir simplement pour objet la liberté de la volonté, il faudra y associer la considération de notre raison, mais aussi de notre humanité constituée d'inclinations naturelles et de passions. En outre, le généreux se devra d'entretenir sa résolution de bien agir sur le mode d'une certaine fidélité à soi-même et à cette même résolution (c'est pourquoi en fait le généreux estime à la fois « la liberté » en lui et sa « bonne résolution »), d'une manière somme toute analogue à l'obligation pour Caton de rester fidèle au nerf intérieur de sa vie. De plus, quand nous parlons ici de tendance à préserver « son » être, il ne s'agit nullement de la tendance à simplement persévérer dans l'existence, ou dans l'amour aveugle de soi, il est question d'une juste tenue à l'égard de la noblesse constitutive de l'âme, d'un refus éthique de l'avilissement et de la bassesse. Cette exigence envers soi-même est en fait indissociable d'une relation constitutive du sujet cartésien aux autres hommes et à Dieu car c'est originellement du point de vue de l'autre que l'on peut vraiment appréhender un désaccord entre un « nom » et une action. C'est d'abord l'autre qui ne veut pas que je « m'avachisse » (car de mon seul point de vue « je suis toujours moi-même »), il y va d'une certaine « laideur ». Si j'étais un individu purement solitaire et que j'appréhendais ma liberté par une simple expérience intérieure, je ne pourrais associer cette liberté à une quelconque « noblesse ». Cette noblesse dépend tout d'abord du rapport à Dieu dont elle est un reflet, mais aussi de ce que les autres hommes et moi-même attendons « d'un être libre en général », à savoir la « manifestation » de sa liberté. C'est pourquoi la convenance est originellement liée à une civilité esthétique, comme nous le verrons par la suite: elle en appelle à une « manifestation » sociale de la liberté qui la réalise véritablement. « Estimer la liberté », comme l'écrit Descartes, ce n'est pas la même chose que simplement sentir, éprouver « ma » liberté.

B. La conception cartésienne de la vie sociale dans la *Correspondance avec Elisabeth* et dans le *Traité des passions*

Nous ne sommes pas seuls et nous ne pouvons subsister seuls : cette vérité de fait n'est pas pour Descartes une découverte bouleversante, ou la destitution d'un moi souverain par la transcendance de Dieu, mais une simple donnée de notre condition dont la reconnaissance doit nous guider dans notre vie morale. Citons sur ce point la célèbre lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 :

« Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, [...] 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'un des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance » (AT IV, 292-293).

Le corrélat de cette vérité concerne le refus cartésien de l'impertinence et de l'inconvenance : agir « comme si nous étions » seuls au monde (en dehors bien entendu de l'expérience de pensée propre au doute solipsiste), ou agir « comme si » nous n'étions pas une partie de l'univers, c'est précisément le commencement de l'inconvenance au sens philosophique, qui est d'abord la négation d'une « vérité », d'un « fait » primitif reconnu par la raison, et non le fait d'un égoïsme coupable et criminel au sens de l'augustinisme (dont il faudrait sortir par l'amour de Dieu, et non d'abord par la reconnaissance honnête d'une vérité). Nous retrouvons la même idée dans le refus cartésien de l'impertinence anthropocentrique :

« A quoi peut aussi beaucoup servir *qu'on juge dignement des œuvres de Dieu*, et qu'on ait *cette vaste idée de l'étendue de l'univers*, que j'ai tâché de faire concevoir au 3^{ème} livre de mes Principes [...] et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu » (AT IV, 292) [n.i.].

Pour Descartes, l'homme égocentrique qui adopte sur le monde le point de vue de l'enfance n'est pas un « criminel » qui serait la norme de la nature humaine quand elle n'est pas éclairée par l'amour de Dieu, c'est un ridicule impertinent qui ne se connaît pas lui-même et qui n'a pas une idée juste de l'univers.

Nous retrouvons également dans ce texte le souci proprement cartésien de préserver la liberté individuelle de la raison et du jugement sans pour autant nier l'inscription de l'homme dans l'univers et la communauté sociale :

« Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion, 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 » (AT IV, 293).

Il ne s'agit donc pas ici de louer une sorte d'attachement aveugle à la communauté, bien au contraire, mais de penser une *philia* proprement humaine et vertueuse : « et on n'aurait aucune vraie *amitié*, ni aucune fidélité, ni généralement *aucune vertu* » (AT IV, 293) [n.i.]. On notera la valeur morale que Descartes accorde à ce sentiment d'amour et d'amitié par lequel un homme compose un Tout avec une autre chose, tout dont il se considère comme une partie: «aucune *vertu* ». Nous

avons déjà souligné ce point à propos de la « reconnaissance », qui est à la fois pour Descartes une forme d'amour et le fondement *vertueux* de toute société humaine. Ainsi, Descartes ne se contente pas ici de décrire certaines passions sociales, il leur accorde une valeur morale, exactement comme le fait Aristote relativement à la *philia*, qui n'est pas en elle-même une vertu, mais qui pourtant participe de la vertu et a une incontestable valeur éthique. Il est également remarquable que Descartes, comme les Anciens, associe des notions comme « l'amitié » et « l'amour » à la fondation de la vie sociale, au lieu de les enfermer dans une sphère privée. Cette sensibilité éthique de Descartes s'explique par le refus de penser les rapports humains et les actions publiques des hommes sous un angle exclusivement mercenaire, intéressé et utilitaire. Ce que l'on fait par amitié, on ne le fait pas simplement pour en retirer du profit.

Il est vrai que l'amour de Dieu joue un rôle positif dans notre capacité à faire le bien des autres hommes et à agir en vertu de la considération que nous ne sommes que les parties d'un tout : « Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autres passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable » (AT IV, 293). Mais il y a une différence entre dire : « et on est *naturellement* porté à l'avoir », proposition qui ne fait que souligner une plus grande facilité, ou spontanéité, et la thèse que l'amour de Dieu est la seule condition pour dépasser l'amour-propre fatal et constitutif des hommes. Pour Descartes, l'amour de Dieu enracine davantage dans l'âme une considération qui se fonde d'abord sur la simple connaissance d'une vérité liée à notre condition. D'autre part, la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 montrera que l'idée de former un Tout avec Dieu et donc de pouvoir aimer Dieu est elle-même problématique. Il est donc douteux que la structure Tout-parties qui guide l'amour humain ait pour origine l'amour de Dieu lui-même, ce qui n'empêche pas que Dieu soit à un certain titre souverainement aimable et que donc cet amour ait un statut particulièrement élevé. Mais Descartes ne dirait jamais que l'on a besoin d'aimer Dieu pour pouvoir aimer véritablement sa Dame, son ami, ou son Prince. Enfin, notons à propos de Dieu cette articulation entre « connaître » et « aimer ». Avant d'aimer Dieu, il faut le « connaître » comme il faut. C'est l'amour de la vérité qui doit toujours guider l'homme cartésien. Il découle en effet de ces diverses remarques que pour Descartes le sujet moral doit être en premier lieu éclairé par des « vérités » et des « connaissances », donc par un savoir, et non par exemple par un « amour » vécu comme un accès spécifique au mystère de l'incompréhensible ou de l'irreprésentable. La vérité est d'abord une chose que l'esprit humain doit seulement reconnaître par sa raison, c'est un savoir qui nourrit l'âme et provoque en elle certaines émotions dites intellectuelles mais aussi passionnelles. C'est pourquoi il y a incontestablement dans la vertu cartésienne une di-

mension proprement intellectuelle⁵³⁰. Le sujet cartésien est un sujet raisonnable et éclairé, mais sans être « pédant » et esclave du savoir, car il le met à distance⁵³¹ : c'est exactement le principe qui constitue la figure idéale de « l'honnête homme », comme idéal classique de culture véritable. La pensée morale de Descartes ne verse ni dans l'hypertrophie pédante et inutile de la spéculation intellectuelle, soulignant par exemple le fait que la disposition de générosité est irréductible à un corps de doctrine⁵³², et comporte une dimension vécue et passionnelle, donc corporelle, ni dans l'éloge barbare du pur sentiment ou de l'affect.

Cet extrait de la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 confirme cette idée :

« au lieu *qu'en se considérant* comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, [...] En sorte que *cette considération* est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes [...] encore qu'il ne considère peut-être pas avec réflexion qu'il fait cela pour ce qu'il doit au public, dont il est partie, qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette *considération*, qui est confusément en sa pensée » (AT IV, 293-294) [n.i.].

Il s'agit bien ici d'une « considération », comme l'a souligné Pierre Guenancia, donc d'un acte complexe de l'esprit qui suppose à la fois une détermination de la volonté (un jugement) et une opération de l'intellect : ce texte ne décrit en aucun cas une simple « passion », l'amitié y est immédiatement associée à l'acte conscient et individuel du jugement. L'homme cartésien est à la fois lié affectivement à la communauté ici envisagée et irréductiblement soucieux d'une libre distance qui exclut la promiscuité et la confusion des libertés. Il s'agit de l'essence même de la politesse cartésienne, qui évite à la fois la « sauvagerie » de la fusion avec la communauté sociale et la « barbarie » de l'ascète reclus.

Ainsi, le fait que nous ne sommes pas seuls et que d'autres hommes forment avec nous la communauté d'un tout est une chose que notre esprit doit en premier lieu tout simplement « considérer », comme une émouvante vérité, tout en développant avec cette « considération » une vie passionnelle éclairée et humaine. Pour reconnaître sérieusement cette vérité, nous n'avons pas besoin de nous absorber dans un amour extraordinaire, ou d'humilier le « moi haïssable », nous n'avons pas besoin non plus du surgissement intimidant d'une Loi morale. Nous avons simplement besoin en premier lieu d'un certain savoir raisonnable et éclairé (par exemple, la physique nous apprend à

⁵³⁰ Nous souscrivons ici en partie à la thèse d'Elodie Cassan soutenue dans une intervention lors d'un colloque à l'Université de Neuchâtel, « La construction du jugement pratique chez Descartes », dans « Entendement, volonté et jugement pratique dans la philosophie du XVII^{ème} siècle », novembre 2010, colloque organisé par Richard Glauser.

⁵³¹ Il est évident que la connaissance de la vérité ne suffit pas à fonder la vertu morale.

⁵³² Denis Kambouchner a souligné que les vérités métaphysiques sont fort discrètes voire absentes du *Traité des passions*.

mesurer la grandeur de l'univers et à considérer « dignement » les œuvres de Dieu). Le discours cartésien se caractérise bien par une libéralité qui convient à l'honnête homme.

Cependant, si Descartes s'attache tout d'abord à décrire le fondement des « actions héroïques » des hommes, il demeure réaliste, et ne fonde pas la vie sociale sur la seule *philia* ou sur l'amour qui animent les âmes nobles, mais aussi sur la considération de l'utilité et de l'intérêt qui est le motif dominant des âmes basses et vulgaires :

« je sais que votre Altesse n'est pas de ce nombre, et qu'au lieu qu'on ne peut inciter *ces âmes basses* à prendre de la peine pour autrui, qu'en leur faisant voir qu'ils en retireront quelque profit pour eux-mêmes, 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 » (Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645) [n.i.].

La pensée morale de Descartes a incontestablement une tonalité « aristocratique », au sens de Nietzsche, même s'il ne s'agira pas, ici, d'une « création de valeurs ». Descartes utilise en effet des épithètes comme « grand », « noble », « généreux », « fort », ou inversement « bas », « faible », plutôt que des mots comme « bon », « criminel », « mauvais », « méchant », « corrompu ». Il suffit à cet égard de comparer ce langage moral cartésien avec les expressions d'un Pierre Nicole. Descartes « méprise » l'égoïsme et la tyrannie de l'intérêt calculateur, il y voit une « bassesse », une « faiblesse », Pierre Nicole le « hait », il y voit une « usurpation », un « crime », un « péché ». À cet égard, le mot de Pascal : « le moi est haïssable » est très révélateur, car c'est bien de « haine » dont il s'agit. C'est pourquoi, par définition, le langage moral d'un Pierre Nicole sera bien plus violent et accusateur que celui de Descartes, car s'exprime dans la condamnation de l'égoïsme la haine du « seigneur », du « puissant », du « souverain » animé par *l'hybris*, alors que pour Descartes, l'homme mauvais est d'abord un objet de mépris, c'est l'homme « bas et faible », ou même l'homme qui n'est plus qu'une « brute ». C'est bien pour cette raison que la « charité » de Descartes, qui existe bel et bien dans certains textes, n'est pas la « charité » de l'augustinien Nicole. Pour Descartes, la « charité » est un mouvement spontané et éclairé de l'homme noble, pour Nicole, il s'agit de « punir » une *hybris* et une « seigneurie » du moi par la Loi de Dieu. Pour Descartes, la « présomption impertinente » de certains hommes est une chose ridicule, basse, et sans doute aussi, tout simplement le symptôme d'une certaine bêtise. Pour Nicole, c'est un « crime », un « péché », une « usurpation ».

C'est dans la lettre à Elisabeth de janvier 1646 que Descartes envisage les rapports humains et sociaux du point de vue de la pure utilité :

« La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière, doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il

est en leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés [...] Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies, que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice mène une vie beaucoup plus heureuse et assurée, que ceux qui cherchent leur utilité par d'autres voies » (AT IV, 356-357).

Les « lois communes de la société » remplacent ici l'amour précédemment évoqué et la considération du rapport entre Tout et partie. On constate une fois de plus que l'égoïsme humain n'est pas du tout considéré par Descartes sous un angle tragique. Descartes accepte de considérer la vie sociale comme un échange utile de « commodités », mais il faut bien se rendre compte que ce discours s'adresse d'abord seulement à « ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière ». C'est pourquoi on ne peut selon nous tirer ce discours vers un réalisme de type hobbesien ou augustinien. Pierre Nicole admirera le jeu par lequel la société civile s'organise d'elle-même comme un mécanisme d'intérêts réciproques, dénué de valeur morale ou religieuse, de gratuité et de pur plaisir, si bien que plusieurs commentateurs ont vu dans sa réflexion augustinienne une esquisse de l'utilitarisme moderne. Descartes ne peut être assimilé à ce courant, car pour lui, la distinction éthique des âmes demeure un fait premier. Le discours utilitaire ou purement contractuel est réservé aux âmes « vulgaires ». Pour Hobbes, la distinction entre les hommes « nobles » et les « hommes bas » n'a plus aucune valeur décisive, il ne s'agit que d'une convention sociale qui dépend de la souveraineté étatique ou qui renvoie à la simple extériorité de l'honneur ou de la reconnaissance. Dans l'état de nature, nous sommes tous égaux devant le danger de mort, et si des hommes sont plus faibles dans leur force physique, ils peuvent se réunir en petits groupes pour triompher du plus fort. «L'état de nature » et la peur de la mort mettent tout le monde à égalité. Chez Pierre Nicole, c'est le « péché originel » qui s'en charge : nous sommes tous des corps en mouvement dans le mécanisme global de la société.

Pour Descartes, comme pour Montaigne, non seulement la vertu est encore une *virtu*, une force virile, mais cette vertu n'est pas totalement dissociable de la vie sociale et civile. D'ailleurs, ce n'est nullement un hasard si Descartes, dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 prend spontanément des exemples qui se rapportent à des « actions héroïques » et même, dans la lettre à Chanut du 1er février 1647, au service de son pays ou de son prince, sans oublier, bien entendu celui de sa Dame :

« Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose

avec eux, et ainsi ne *craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux* » (AT IV, 612) [n.i.].

La conception cartésienne du « sacrifice » n'a rien à voir avec une « humiliation » chrétienne de soi, comme chez Nicole. Bien au contraire, c'est avec une insolence indéniable (« tirer un peu de sang de son bras ») et une surprenante désinvolture que Descartes évoque cette action. Cette désinvolture n'est pas une marque *d'hybris*, mais simplement l'empreinte d'une sensibilité morale qui est étrangère au dogme augustinien de la « soumission » sacrificielle.

On nous objectera peut-être que Descartes met radicalement à distance un élément fondamental de *l'ethos* aristocratique traditionnel, à savoir la passion de « l'honneur », ce qui est tout à fait juste. Mais précisément, la passion de l'honneur est relative à la simple extériorité de la représentation sociale, de la reconnaissance, et ce n'est d'ailleurs nullement un hasard si Hobbes concentre en partie son attention sur cet objet pour faire émerger dans toute sa splendeur l'autorité souveraine de l'État. L'honneur est bien plus proche de l'orgueil indéfiniment susceptible que de la « générosité » pour Descartes. L'honneur nous pousse à des excès qui trahissent l'autorité de la raison et l'évaluation de la valeur des actions. Mais la critique d'une morale de l'honneur n'est qu'une vue superficielle, extérieure, de l'homme « noble ». Ce n'est pas l'intériorité de la *virtu* comme force d'âme et noblesse de cœur qu'évoque Montaigne, mais l'esclavage à l'égard de la dimension purement symbolique et imaginaire du social. C'est pourquoi il est très important de distinguer le « gentilhomme de la raison » de sa caricature sociale et empirique. D'autre part, la critique de la morale de l'honneur ne joue pas du tout le même rôle chez Hobbes que chez Descartes. En effet, pour Hobbes, la ruine de l'honneur traditionnel a pour horizon la pacification étatique et absolutiste des rapports sociaux. C'est précisément dans cette optique que Norbert Elias envisage la civilisation de l'homme européen moderne et notamment l'émergence du noble courtisan ainsi que par exemple l'interdiction progressive des duels liés au point d'honneur. Ce n'est jamais « l'honneur » qui chez Descartes apparaît comme motif des « actions héroïques » précédemment évoquées, mais l'amitié ou l'amour, en tant que ceux-ci doivent être éclairés par la raison. Le généreux ne cherche pas comme l'orgueilleux à préserver une image flatteuse de lui-même et une reconnaissance symbolique qui signale sa supériorité sociale. C'est précisément pour cette raison que le généreux cartésien est bien plus humain et civil que le noble animé par le sentiment de l'honneur qui passe son temps à s'offenser et à provoquer le combat. Mais du coup, chez Descartes, contrairement à ce qui se passe chez des auteurs postérieurs comme Hobbes ou Nicole, la critique de l'honneur aristocratique n'aboutit nullement à la fondation d'une autorité souveraine tutélaire et intimidante du type le « Léviathan » ou encore le « mécanisme social ». Le lien persistant entre vertu individuelle et vie so-

ciale, ainsi que la distinction entre âmes nobles et âmes basses, nous protège contre une conception uniforme de la totalité sociale qui peut avoir des effets pervers et profondément anti-démocratiques.

Que vertu morale et vie sociale communiquent véritablement chez Descartes est confirmé notamment par la fin du *Traité des passions*, relativement par exemple aux espèces « d'amour » que sont la faveur et la reconnaissance :

« La Faveur est proprement un Désir de voir arriver du bien à quelqu'un, pour qui on a de la bonne volonté ; mais je me sers ici de ce mot, pour signifier cette volonté, en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons. *Car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous revienne aucun bien.* La Faveur, en cette signification, est une espèce d'Amour, non point de Désir, encore que le Désir de voir du bien à celui qu'on favorise, l'accompagne toujours » (AT XI, 473) [n.i.].

Nous remarquons une fois de plus l'indépendance de la spontanéité passionnelle à l'égard du calcul mercenaire.

Ainsi, ce n'est nullement pour Descartes le culte de « l'honneur » qui fonde en l'homme des sentiments « nobles et généreux » (il faudra également prendre soin de distinguer l'honneur et l'estime de soi raisonnable), mais bien plutôt l'amitié et l'amour. Bien entendu, on n'oubliera pas qu'est indispensable en contexte cartésien la vigilance du jugement et de la raison, car on peut aimer des êtres et des choses mauvaises :

« car en considérant les définitions de ces deux passions, je juge que l'amour que nous avons pour un objet qui ne le mérite pas, nous peut rendre pires que ne fait la haine que nous avons pour un autre que nous devrions aimer ; à cause qu'il y a plus de danger d'être joint à une chose qui est mauvaise, et d'être *comme transformé en elle*, qu'il n'y en a d'être séparé de volonté d'une qui est bonne » (Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, AT IV, 613) [n.i.].

Les dérèglements de l'amour peuvent causer les pires désastres et au terme de cette même lettre, Descartes illustre sa pensée par une « saillie de Théophile » (le célèbre poète libertin) relative à l'amour de Pâris pour Hélène. On notera également que Descartes ne craint pas ici de réutiliser la notion de « transformation » qui présidait au destin de l'amour dans la culture de la Renaissance, notamment chez Castiglione et chez Ficin.

Ainsi, il convient de ne pas donner de la sagesse cartésienne une image austère et punitive, mais au contraire de respecter son sens des proportions et de la mesure. Tout d'abord, pour Descartes, ce sont le plus ordinairement de véritables perfections qui suscitent notre amour :

« Et bien que ce soit *plus ordinairement* une perfection qu'un défaut, qui nous attire ainsi à l'amour ; toutefois, à cause que ce peut être *quelquefois* un défaut, comme en l'exemple que j'ai apporté, un homme sage ne se doit pas laisser *entièrement aller* à cette passion, avant que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus» (Lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V, 57-58) [n.i.].

On constatera à quel point le discours de Descartes est nuancé et évite toute édification inutile: « plus ordinairement », « quelquefois », « entièrement aller ». De plus, Descartes ne veut nullement réduire la valeur de l'amitié à celle d'une « estime » purement raisonnable, et la vigilance de la raison n'a pas du tout en cette matière une sorte de magistère étouffant ou trop pesant :

« Mais, à cause que nous ne pouvons pas aimer également tous ceux en qui nous remarquons des mérites égaux, je crois que nous sommes seulement obligés de les estimer également ; et que, le principal bien de la vie étant d'avoir de l'amitié pour quelques uns, nous avons raison de préférer ceux à qui *nos inclinations secrètes* nous joignent, pourvu que nous remarquions aussi en eux *du mérite*. Outre que, lorsque ces inclination secrètes ont leur cause en l'esprit, et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies, et la marque principale qui les fait connaître, est que celles qui viennent de l'esprit sont réciproques, ce qui n'arrive pas souvent aux autres » (AT XI, 58) [n.i.].

Le mérite d'un homme que la raison apprécie ne peut être bien entendu le seul fondement de notre amitié, des « inclinations secrètes » jouent également un rôle décisif, mais l'important est que Descartes ne considère pas ces mêmes « inclinations secrètes » comme de simples causes naturelles de l'amitié, mais aussi, quand elles ont tout particulièrement leur cause dans l'esprit, comme des « guides » qu'il faut suivre : « elles doivent toujours être suivies ». De plus, l'amitié, alors même que son fondement échappe en partie à la raison, comporte une valeur morale intrinsèque : « le principal bien de la vie ».

D'autre part, il convient de noter que le jugement de la raison relatif à la valeur de l'objet digne ou indigne d'amour ne peut en aucun cas rendre compte à lui seul de la noblesse constitutive de l'amour, qui est notamment cette capacité au désintéressement évoquée dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645. Il est seulement important pour Descartes que l'amour ne soit pas simplement causé par le corps et l'agitation des esprits, mais ait pour fondement une «connaissance vraie»:

« Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire lorsque les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'Amour est incomparablement meilleure que la Haine. [...] *Je dis que cette Amour est extrêmement bonne*, pource que, *joignant à nous de vrais biens*, elle nous perfectionne d'autant. *Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande ; car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de*

nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'Amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes, n'y mette aucune distinction ; ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais » (AT XI, 432) [n.i.].

La « bonté » de l'amour ne vient pas uniquement de la « connaissance vraie », mais aussi de cette « union » véritable avec l'autre. On soulignera également que ce n'est pas ici le simple « usage » modéré et maîtrisé des passions qui leur confère une valeur : l'amour offre une valeur constitutive et le risque d'excès n'est pas pertinent ici (c'est seulement la « connaissance vraie » qui doit régler l'amour en question). Plus précisément, cette valeur intrinsèque concerne une certaine forme d'amour décrite par l'article 82 du *Traité* :

« Au lieu que l'Amour qu'un bon père a pour ses enfants, est si *pure*, qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint plus étroitement qu'il est déjà ; *mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre*, ou même avec plus de soin, pource que, se représentant que lui et eux font un tout, dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas se perdre pour les sauver. *L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite ; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse, en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre »* (AT XI, 389) [n.i.] (« l'autre » dont il s'agit est l'amour qui se porte davantage sur la « possession de l'objet » que sur « l'objet » lui-même).

L'amour (qui ne porte pas sur la simple possession de l'objet comme l'amour de l'ivrogne pour sa bouteille) comporte ici une valeur intrinsèque évaluée en fonction de normes internes comme la « pureté », la « perfection ». Pour Descartes le rapport d'union à d'autres êtres qui est ici décrit ne constitue pas un prolongement de notre égoïsme : « que l'Amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes, *n'y mette aucune distinction* » [n.i.]. L'amour-propre au sens vicieux du terme implique que je me prends pour le centre du monde. Ce n'est plus le cas ici, puisque l'amour fait que je me considère comme la simple « partie » d'un Tout, et pas forcément la « meilleure » partie, comme dans la dévotion qui est une forme de l'amour dans laquelle j'estime l'autre avec lequel je compose ce tout plus que moi-même. Il est de plus évident que cette amitié et cet amour qui sont ici décrits ont pour Descartes une véritable valeur morale intrinsèque, bien que ces émotions soient irréductibles à la seule « vertu » ou intention de faire le bien. Les références aux « gens d'honneur » et au « bon père » sont significatives: le « normatif » s'associe immédiatement au « descriptif », et nous ne sommes pas encore sur le terrain de la vertu morale achevée. Les formes « pures » et véritables de l'amour et de l'amitié ne sont pas seulement pour nous des passions, mais aussi de hautes valeurs qui contribuent au sens de notre vie et rendent possibles de nobles actions (la raison seule en serait incapable). La pensée de Descartes respecte tout à fait ce fait humain, et ne nous enferme nul-

lement dans l'intériorité carcérale d'une âme caricaturalement « stoïque ». L'amour et l'amitié (qui est la forme d'amour intrinsèquement liée au sentiment de l'égalité, ce en quoi Descartes conserve l'essence de la *philia* antique : « lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié », AT XI, 390) ont donc un statut moralement privilégié par rapport à d'autres émotions.

C'est très régulièrement que Descartes dans le *Traité des passions* récuse un stoïcisme cynique et asocial tout en insistant sur la libre vigilance du jugement raisonnable :

« Ce que j'appelle du nom de Gloire, est une espèce de Joie, fondée sur l'Amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la Satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. [...] Mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie. *Car c'est un sujet pour s'estimer, que de voir qu'on est estimé par les autres* » (AT XI, 482) [n.i.].

Cédant à une lecture trop rapide du *Traité des passions*, on pourrait croire que Descartes juge indifférente et superficielle l'estime des autres hommes et se focalise uniquement sur l'autarcie de la tranquillité intérieure qui se fonde sur l'estime de soi-même. Or, Descartes s'abstient précisément de commettre un geste qui apparenterait sa pensée morale à une sorte de stoïcisme cynique. Certes, on ne va pas soutenir qu'il n'y a pas chez Descartes un primat de la vertu fondée sur la résolution intérieure et sur l'estime de soi-même, mais en même temps, il ne va jamais jusqu'à mépriser violemment le rapport social au regard de l'autre : il pose la « gloire » et la « satisfaction intérieure » comme deux espèces d'un même genre, « l'estime de soi-même », et il affirme que « *c'est un sujet pour s'estimer, que de voir qu'on est estimé par les autres* ». Le terme de « sujet » est intéressant : ce n'est pas nécessairement une « bonne raison », mais ce n'est pas non plus rien ou une chose purement « indifférente ».

Encore une fois, le bon usage cartésien des passions n'a rien à voir avec une violente répression :

« Il est *seulement* besoin d'instruire son jugement, touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces Passions, ainsi que le faisaient autrefois les Cyniques. Car encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et *qu'il nous importe d'en être estimées*, nous devons souvent suivre ses opinions, plutôt que les nôtres, *touchant l'extérieur de nos actions* » (AT XI, 483) [n.i.].

On notera tout d'abord l'adverbe « seulement » qui montre ici le souci de rester mesuré dans la maî-

trise et l'usage des passions. Il n'est pas nécessaire « d'en faire trop », nous ne sommes pas ici dans la dimension de l'emphase moralisatrice.

Il est cependant tout à fait vrai que chez Descartes, la « gloire » et la « honte » n'ont pas la même valeur éthique et sociale que par exemple l'amour noble et l'amitié, même s'il ne craint pas d'associer parfois le « glorieux » aux actions nobles et généreuses : « Et, outre cela, comme c'est une chose plus haute *et plus glorieuse*, de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même » (Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645) [n.i.]. On pourrait d'ailleurs, afin de nuancer davantage cette idée d'une mise à distance cartésienne du « glorieux » et de la reconnaissance, se rapporter à l'ouverture de la lettre à Elisabeth de mai 1646 en la considérant comme un aveu révélateur, dans un cadre de courtoisie bienveillante : « Je reconnais, par expérience, *que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions ; car je ne puis m'empêcher d'en être touché, en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit traité que j'en ai écrit* » (AT IV, 407) [n.i.]. À l'hommage courtois du philosophe s'associe finement le refus d'un sujet stoïque purement autarcique. Dans la lettre du 24 mai 1645, Elisabeth remarque : « Je vois que les charmes de la vie solitaire ne vous ôtent point les vertus requises à la société » (AT IV, 207).

La spécificité de la conception cartésienne de la vertu ne consiste donc nullement dans une dépréciation abusive de l'inscription sociale de l'homme au profit d'un pur retrait dans l'intériorité de l'âme. L'amour et l'amitié conservent une valeur éthique qui n'est pas du tout indifférente (mais aussi l'estime réciproque des hommes), pourvu bien entendu que la raison demeure vigilante, tout en prenant une réelle dimension sociale et pratique. Descartes ne conçoit pas encore l'amour et l'amitié comme des sentiments d'ordre exclusivement privé. D'autre part, comme Platon et Aristote, il se méfie sans excès des valeurs sociales de tonalité plutôt « timocratique » (comme « l'honneur » ou la « honte ») et accorde au jugement de la raison une fonction directrice sans être tyrannique par rapport aux passions. Comme Platon, il redéfinit l'idée de « noblesse » en fonction des normes de la philosophie et de la recherche de la vérité. Comme Cicéron, il s'inspire de la morale stoïcienne sans rompre avec le monde urbain et humain de la vie civile et de la *philia*, même si, bien entendu, la conception cartésienne de cette *philia* est adaptée chez Descartes au cadre historique d'une société monarchique (Cicéron parlerait plutôt de l'affection naturelle que nous éprouvons pour la République). L'affection du bon père pour ses enfants est ainsi un exemple classique de *philia* chez Aristote.

Un dernier point doit être éclairé relativement à la conception cartésienne de la vie sociale qui apparaît dans la *Correspondance avec Elisabeth*, à savoir la mise à distance de l'héritage machiavélien dont on a pu constater à quel point il est important chez de nombreux auteurs contemporains de Descartes, qui ont eux-mêmes été soucieux de l'honnêteté ou de « l'art d'aimer », comme

Giordano Bruno, Jérôme Cardan, Baltasar Gracian. Cette mise à distance était déjà très visible dans la méfiance de Descartes à l'égard des « maximes de prudence » qui se multiplient dans divers ouvrages de son temps (« L'art de la prudence » de Baltasar Gracian étant pour nous le plus connu). Manifestement, d'après ce témoignage de la *Correspondance avec Elisabeth*, Descartes est loin d'assumer dans la morale « l'art de la dissimulation » et de la ruse politique qu'on lui a parfois attribué du point de vue de l'écriture. Des auteurs comme Torquato Accetto et Baltasar Gracian dépeignent un monde profondément dangereux, un monde de dissimulation et de simulation, mais aussi un monde de persécution. Chez l'un, la colombe chrétienne doit pouvoir user de la ruse du serpent, chez l'autre, la « raison d'Etat de soi-même » légitime tous les artifices dans un univers où règnent tromperie et simulacre.

Mais précisément, la *Correspondance avec Elisabeth* montre clairement que Descartes n'a pas ici ce que nous pourrions appeler « l'*ethos* du persécuté ». Il recommande bien plutôt à Elisabeth « l'ingénuité », la « franchise », et l'absence « d'artifice » : « sans aucune dissimulation ni artifice », « avec cette ingénuité et cette franchise » (Lettre à Elisabeth de janvier 1646, AT IV, 356-357). Dans la lettre à Elisabeth de novembre 1646, Descartes évoque également, à propos de la bonne fortune, la « secrète force d'une joie intérieure » au lieu de se lancer dans des maximes de prudence :

« Et même j'ose croire *que la joie intérieure* a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des personnes qui auraient l'esprit faible, de peur de les induire à quelque superstition [...] Toutefois j'ai une infinité d'expériences, et avec cela l'autorité de Socrate, pour confirmer mon opinion. Les expériences sont que j'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement, jusques là même que, dans les jeux de hasard, où il n'y a que la seule fortune qui règne, je l'ai toujours éprouvée plus favorable, ayant d'ailleurs des sujets de joie, que lorsque j'en avais de tristesse. Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate, n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses *inclinations intérieures*, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et, au contraire, qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste. [...] Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, *et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir* » (AT IV, 529-530) [n.i.].

On ne saurait être plus éloigné des auteurs qui entreprennent de guider l'homme dans la maîtrise de la fortune par un art politique rationalisé. Les traités de « prudence civile » qui fleurissent à

l'époque de Descartes sont hantés par la présence menaçante de l'altérité qu'il faut surveiller, tenter de manipuler, ou dont il faut se protéger. Ici, Descartes laisse de côté cette menace et se focalise sur l'intériorité de l'âme et le conseil d'une « joie intérieure ». Mais surtout, nous retrouvons ici des normes chères à Montaigne : la « joie intérieure » comme « absence de répugnance » et comme « liberté » (cette liberté dans l'action n'est plus seulement celle du libre arbitre, elle est plutôt liée à la notion de facilité). On voit que pour Descartes la conformité de l'homme vertueux aux normes de la morale n'est pas du tout la seule chose importante dans l'éthique. Nous ne sommes pas ici dans une morale de la pure intention, de la simple « bonne volonté ». Descartes ne dédaigne pas le succès qui ne dépend pas seulement de la fortune, mais aussi de « l'état d'esprit » plus général dans lequel nous agissons, même si cette dépendance morale échappe en partie à notre raison. La valeur que Descartes accorde ici à la joie comme l'expression d'une absence de « répugnance » confirme nos analyses précédentes relatives au refus cartésien de valoriser ce qui est « forcé », ce qui exprime la violence et la contrainte, car ces manières d'agir renvoient à l'absence de liberté.

Mais Descartes dans la *Correspondance avec Elisabeth* se confronte directement à l'héritage machiavélien dans la lettre de septembre 1646, tirant quelques réflexions de sa lecture du *Prince* : « J'ai lu le livre dont Votre Altesse m'a commandé de lui écrire mon opinion »⁵³³. Or, nous allons pouvoir constater que la lecture que Descartes fait du *Prince* de Machiavel confirme les réflexions que nous avons menées sur la distance entre Descartes et des penseurs comme Hobbes ou Pierre Nicole.

Le premier reproche que Descartes adresse à Machiavel est de confondre les princes justes et les usurpateurs qui ont usé de moyens illégitimes : « et qu'il a donné à tous, généralement, *les préceptes qui ne sont propres qu'à ces derniers* » (AT IV, 486) [n.i.]. Descartes ne nie pas tout à fait la validité d'un certain discours pragmatique, mais ce n'est pour lui qu'un discours tout à fait relatif, et il ne faut pas s'adresser à tous les hommes de la même manière. Ce qui est bon pour les âmes basses ne l'est pas pour les autres.

D'autre part, Descartes récuse la rupture de Machiavel à l'égard de la tradition humaniste et le caractère « tyrannique » de certains préceptes : « Sur lesquels fondements il appuie des préceptes très tyranniques, *comme de vouloir qu'on ruine tout un pays, afin d'en demeurer le maître, [...] qu'on dissimule, qu'on trahisse ; et enfin que, pour régner, on se dépouille de toute humanité, et qu'on devienne le plus farouche de tous les animaux* » (AT IV, 487). Non seulement, ces préceptes sont « tyranniques », mais ils ne sont pas vraiment utiles : « qui, au bout du compte, ne sauraient assurer ceux auxquels il les donne » (AT IV, 487).

⁵³³ Sur ce texte, voir notamment Pierre Guenancia, « Descartes et la politique », dans *Lire Descartes*, op. cit., p. 501-509, et Denis Kambouchner, « L'Horizon politique », dans *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, (à paraître).

Au rebours d'une tradition politique qui part pour ainsi dire de « l'égalité des hommes dans la bassesse », Descartes s'appuie sur la présupposition tout à fait inverse d'une « égalité dans la noblesse »⁵³⁴, et en particulier, ici, d'une présupposition de bonne volonté de la part des princes :

« Au lieu que, pour instruire un bon prince, quoique nouvellement entré dans un Etat, il me semble qu'on lui doit proposer des maximes toutes contraires, *et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes* ; comme, en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, *lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels* [...] *Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles* » (AT IV, 487) [n.i.].

Ce texte demeure il est vrai difficile et problématique. Nous retrouvons ici dans un contexte politique un principe fondamental de la pensée morale de Descartes, qui est l'accord avec sa propre conscience : « Mais on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, avoir mieux fait qu'on avait pensé » (AT IV, 307). Descartes va jusqu'à ne pas juger les actions humaines en fonction de leurs conséquences objectives, mais en fonction du jugement conscient de celui qui agit. Qu'une action princière soit juste pour la simple raison qu'il l'estime telle dans son for intérieur est une idée pour le moins surprenante. Mais l'essentiel est de comprendre la rupture de Descartes à l'égard de la théorie machiavéenne. Machiavel est un penseur passionné par l'extériorité publique du pouvoir politique. Le chapitre XVIII du *Prince* relatif à la dissimulation et à la simulation s'inscrit dans cette problématique. La politique machiavéenne est un règne de l'apparence et de la reconnaissance. Descartes adopte d'emblée un point de vue qui se rapporte à la « conscience » humaine du prince et au sens qu'il donne à son action. Par là même, il ne l'envisage pas seulement de « l'extérieur », dans sa représentation ou son image, mais comme un homme animé de jugement et de réflexion, un homme qui réfléchit son action, et qui n'est pas immédiatement l'esclave du regard d'autrui. La vision du pouvoir qui se dégage des pensées de Machiavel, de Hobbes, de Pascal, de Nicole, mais aussi plus tard de Hegel, s'appuie sur la présupposition d'un désir universel de reconnaissance, de se réaliser dans une représentation imaginaire et sociale de soi-même, représentation dans laquelle je dépends du regard des autres tout en tentant sans cesse de les dominer. L'homme de pouvoir est avant tout dans cette perspective l'objet du regard des autres, et à ce titre, en termes cartésiens, il constitue davantage un rêve

⁵³⁴ Voir Pierre Guenancia, *ibid.*, p. 505 : « Alors que la connaissance d'un autre homme, n'étant pas séparable de l'estime qu'on lui porte, consiste à le créditer *a priori* de la bonne volonté qu'on sent en soi-même ou bien (cela revient au même) à ne pas se croire supérieur à lui (ni inférieur, bien sûr). La société cartésienne est une union d'hommes égaux mais nobles, une société d'hommes également nobles. Si le prince a en sa qualité de prince une situation exceptionnelle, il est en sa qualité d'homme un homme comme nous auquel nous ne devons pas refuser, parce qu'il est prince, l'estime que nous avons pour tout homme lorsque nous sommes généreux. C'est donc se montrer généreux, et nullement soumis ou crédule, que de « supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes ». De plus, Descartes semble penser que le juste ou l'injuste ne sont pas seulement *dans* l'action, mais aussi dans la conscience qu'un homme a de l'action qu'il fait. Comme si la conscience de l'action faisait partie de l'action et qu'on ne pouvait pas juger l'action d'un homme en ne tenant aucun compte du sens que son action a pour lui, de la manière dont il se la représente ».

d'orgueil que de vraie noblesse ou générosité.

Il est également frappant que Descartes refuse dans cette lettre une totale séparation entre morale et politique, et souligne une fois de plus le caractère sacré de l'amitié entre les hommes :

« Mais j'excepte une espèce de tromperie, *qui est si directement contraire à la société*, que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir [...] c'est feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre. *L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte* ; et celui qui aura pu feindre d'aimer quelqu'un, pour le trahir, mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent » (AT IV, 488) [n.i.].

Au demeurant, Descartes accepte certains préceptes de Machiavel, tout particulièrement celui que le prince doit surtout éviter la haine et le mépris du peuple :

« Mais, pour ses autres sujets, il doit surtout éviter leur haine et leur mépris ; ce que je crois qu'il peut toujours faire, pourvu qu'il observe exactement la justice à leur mode (c'est-à-dire suivant les lois auxquelles ils sont accoutumés), sans être trop rigoureux aux punitions, ni trop indulgent aux grâces, et qu'il ne se remette pas de tout à ses ministres, mais que, leur laissant seulement la charge des condamnations plus odieuses, il témoigne avoir lui-même le soin de tout le reste ; puis aussi, qu'il retienne tellement sa dignité, qu'il ne quitte rien des honneurs et des déférences que le peuple croit lui être dues, mais qu'il n'en demande point davantage, et [...]car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable » (AT IV, 489-490).

Descartes ne quitte donc nullement le terrain d'un certain réalisme politique et surtout, il s'abstient d'un discours qui se rapporterait d'emblée à des valeurs morales absolues, comme la Justice en soi, indépendamment de ce que le peuple croit et considère : « justice à leur mode », « que le peuple croit lui être dues ». Il ne s'agit donc pas de soumettre le champ du politique à une moralité qui lui serait extérieure. On retrouve toutefois ici certains aspects de la morale cartésienne, comme le mépris de l'irrésolution. On notera également le souci central de la « justice » dans cette lettre : « c'est pourquoi jamais on ne doit s'abstenir de bien faire, pour éviter cette sorte de haine ; et il n'y en a point qui leur puisse nuire, que celle qui vient de l'injustice ou de l'arrogance *que le peuple juge être en eux* » (AT IV, 491) [n.i.]. De même que Descartes focalisait d'emblée notre attention sur le nécessaire accord entre l'action du prince et le jugement de sa conscience, il souligne ici l'importance pour le prince du respect du jugement du peuple. Pour Descartes, les hommes ne sont pas seulement obsédés par leur intérêt ou par leur profit, ils sont attachés spontanément à certaines « valeurs », comme la justice ou l'utilité publique, et ils ont conscience de ces enjeux. Il n'est pas question pour Descartes de bâtir une politique sur la manipulation d'un mécanisme social fondé sur l'égoïsme aveugle de l'intérêt subjectif. C'est pourquoi les idées d'estime et de jugement sont très

importantes dans ce texte :

« Car on voit même que ceux qui ont été condamné à la mort, n'ont point coutume de haïr leurs juges, *quand ils pensent l'avoir méritée* ; et on souffre avec patience les maux qu'on a point mérités, *quand on croit que le prince*, de qui on les reçoit, est en quelque façon contraint de les faire, et qu'il en a du déplaisir ; *pour ce qu'on estime qu'il est juste qu'il préfère l'utilité publique à celle des particuliers* » (AT IV, 491) [n.i.].

Il faut souligner l'utilisation récurrente de ces termes : « pensent », « croit », « estime ». En se concentrant sur ce rapport judiciaire aux valeurs, Descartes évite l'obsession du désir ou des passions qui règne chez Machiavel. D'autre part, chez Machiavel, le peuple est très souvent le « vulgaire » qui ne voit que « l'apparence des choses ».

Ce respect du jugement des autres hommes est un principe fondamental de la pensée politique de Descartes, ce qui engage une certaine civilité et douceur presque éducative dans le gouvernement :

« Il y a seulement de la difficulté, lorsqu'on est obligé de satisfaire à deux partis *qui jugent différemment de ce qui est juste*, comme lorsque les empereurs romains avaient à contenter les citoyens et les soldats ; *auquel cas il est raisonnable d'accorder quelque chose aux uns et aux autres, et on ne doit pas entreprendre de faire venir tout d'un coup à la raison ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre ; mais il faut tâcher peu à peu, soit par des écrits publics, soit par les voix des prédicateurs, soit par tels autres moyens, à la leur faire concevoir*. Car enfin le peuple souffre *tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il imagine être juste* » (AT IV, 491) [n.i.].

On distinguera toutefois cette civilité qui consiste à respecter le jugement et l'intériorité des autres hommes de la démarche de l'enseignement car celle-ci est d'emblée relative à la connaissance de la vérité, tandis que les termes utilisés par Descartes ne se rapportent pas directement ici à l'expérience du vrai : « concevoir », « persuader », « imagine », même s'il est vrai que la « raison » est toujours présente pour fonder les normes : « tout d'un coup à la raison ». Cependant, Descartes évite ici tout autant la référence à une connaissance absolue (comme chez Platon, par exemple, pour lequel l'ordre de la cité doit être réglé sur l'idée du Bien par le philosophe-Roi), qu'à une simple conscience simplement dupée ou superficielle, comme chez Machiavel ou d'autres penseurs qui pensent que l'homme est avant tout le jouet de ses passions et des apparences. Cette réflexion politique de Descartes exclut l'idée d'une politique qui prendrait les hommes de haut et tâcherait d'ignorer leur conscience (fondamentalement trompée ou superficielle) pour jouer de leurs passions aveugles ou encore de connaître et d'incarner la vérité sans eux, qui seraient de toute façon voués à l'aveuglement.

L'attachement spontané des hommes à des valeurs objectives qui les dépassent est un principe fondamental de Descartes :

« *et l'arrogance des Princes, c'est-à-dire l'usurpation de quelque autorité, de quelques droits, ou de quelques honneurs qu'il croit ne leur être point dus, ne lui [le peuple] est odieuse, que pour ce qu'il la considère comme une espèce d'injustice* » (AT IV, 491) [n.i.].

Cette remarque exclut de généraliser abusivement la psychologie de l'envie ou du ressentiment égoïste contre les puissants. Pour Descartes, la dimension judicative de notre esprit nous met d'emblée en rapport à des choses que nous apprécions selon des valeurs objectives (sans être ici posées comme un absolu). Il est possible d'y voir une sensibilité philosophique en harmonie avec son souci réaliste de la vérité dans la philosophie, mais aussi avec son souci d'une politesse philosophique fondée sur le respect de la liberté de jugement des autres hommes.

On notera plus généralement chez Descartes un souci de dédramatiser la pratique politique et l'organisation de la vie sociale. Descartes n'a pas du tout la conviction que l'ordre social aurait à se bâtir dans la négation et le refoulement angoissé d'un chaos d'égoïsmes qui hanterait perpétuellement la société humaine. Les « lois communes de la société » et l'inclination des hommes à participer de cet ordre ne doivent pas pour lui être reconstruites à partir d'un état de nature menaçant, elles sont des données de notre condition. Descartes n'a pas non plus de conception tragique de l'égoïsme humain. Il y a dans plusieurs ouvrages appartenant à la tradition machiavélique une tension guerrière et belliqueuse très vive. Machiavel a aussi écrit un « Art de la guerre », et la politique est fondée pour lui sur le jeu des purs rapports de force. Par rapport à cet univers guerrier, la réflexion politique de Descartes paraît bien plus humaniste et mesurée, même s'il n'est pas non plus un simple naïf.

D'autre part, Descartes n'accepte nullement de penser la politique à partir de la seule violence ou de la force, il se réfère toujours à l'autorité de la raison :

« Ainsi je désapprouve la maxime du chapitre 15 : *Que, le monde étant fort corrompu, il est impossible qu'on ne se ruine, si l'on veut être toujours homme de bien ; et qu'un prince, pour se maintenir, doit apprendre à être méchant, lorsque l'occasion le requiert ;* si ce n'est peut-être que, par un homme de bien, il entend un homme superstitieux et simple, qui n'ose donner bataille au jour du Sabbat, et dont la conscience ne puisse être en repos, s'il ne change la religion de son peuple. Mais, pensant qu'un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher à l'être toujours » (AT IV, 490).

Cette remarque est intéressante, car Descartes ne se contente nullement d'opposer un impératif « chrétien » ou purement moral de bonté à la « transgression » machiavélique. En fait, Machiavel

met clairement en scène ici un renversement ou une transgression des valeurs morales communes, comme le souligne le terme « méchant ». Machiavel s'appuie sur l'opposition entre « l'homme de bien » et « l'homme méchant » : son discours est une provocation, comme s'il restait dépendant du discours dominant qu'il tente de briser⁵³⁵. Mais comment Machiavel définit-il la vertu de « l'homme de bien » ? Il se pourrait en effet que derrière cette provocation transgressive se cache une parfaite banalité, une évidence commune suggérée par Descartes avec l'évocation d'un homme « simple et superstitieux » qui ne peut manquer de se ruiner stratégiquement. Mais Descartes substitue ici à la vague opinion commune concernant « l'homme de bien » ou « l'homme bon » sa propre définition (partielle) de la vertu fondée sur le « droit usage de la raison » et donc aussi sur la connaissance des valeurs. En fait, pour Descartes, il est évident que la simple substitution transgressive de la « méchanceté » à une vague « bonté » n'a en elle-même aucun sens raisonnable et n'est pas utile politiquement ou stratégiquement. Ce qui compte, c'est bien d'abord la connaissance raisonnable de ce qu'il faut faire. Et d'ailleurs, dans le fond, Machiavel ne dit pas une chose si éloignée de cette idée, car il affirme que le *Prince* doit savoir être « méchant *quand l'occasion le requiert* », ce qui revient à dire qu'un Prince ne doit pas « être méchant » (comme si c'était une disposition morale de son caractère) mais tout simplement faire « ce que la situation exige », et donc son action sera d'abord fondée sur un acte de connaissance pratique et de prudence. Pour le *Prince* de Machiavel, « savoir être méchant » veut tout simplement dire : faire « quand la situation l'exige » des choses qu'un homme méchant accomplirait de lui-même, en vertu de son caractère moral. Un homme vraiment « méchant » n'est pas « méchant quand la situation l'exige ». De son côté, Descartes nous laisse tout de même dans le flou, il ne précise nullement les modalités de cet usage pratique de la raison, d'autant plus que précédemment, il a affirmé que la prudence était plutôt du domaine de l'expérience que de la raison⁵³⁶.

Il faut bien se rendre compte que le refus cartésien de penser la vie civile à partir de la guerre n'est pas l'expression d'une simple naïveté. Tout d'abord, Descartes considère en premier lieu les êtres humains comme des êtres de raison et de jugement, même s'ils font parfois un très mauvais usage de leurs facultés. Cette thèse anthropologique empêche chez Descartes le développement de ce que nous pourrions appeler un « machiavélisme chrétien », c'est-à-dire l'association entre une conception cynique de la politique et le sentiment profond de la déchéance et de la corruption de l'homme. D'autre part, il faut admettre que l'obsession de la guerre participe en contexte

⁵³⁵ Cela ressemble quelque peu à la manière dont Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* est finalement fasciné par l'image de l'homme noble qu'il a pourtant jugée dans un premier temps « trompeuse ».

⁵³⁶ « Et je ne doute point que celle que propose Votre Altesse ne soit la meilleure de toutes, à savoir qu'il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, pour ce qu'on a rarement à traiter avec des personnes parfaitement raisonnables, ainsi que tous les hommes devraient être, afin qu'on pût juger ce qu'ils feront, par la seule considération de ce qu'ils devraient faire, et souvent les meilleurs conseils ne sont pas les plus heureux » (Lettre à Elisabeth de mai 1646, AT IV, 412).

cartésien relève d'une certaine bassesse d'âme. En effet, dans la guerre, l'homme se définit constamment par rapport à son ennemi, à l'Autre qu'il doit nier pour exister et qui l'obsède. Les philosophes qui se sont très intéressés à la guerre comme Hegel et Schmitt par exemple sont souvent très attachés à penser le besoin humain de reconnaissance et la nécessaire médiation que constitue l'altérité pour exister et s'affirmer soi-même. Or, l'homme noble et fort de Montaigne et de Descartes n'est nullement un homme qui aurait besoin d'un ennemi pour s'affirmer, il ne se définit pas par la négation de son autre ou par le besoin social de reconnaissance, de domination (ce qui ne veut pas dire qu'il méprise par ailleurs l'estime raisonnable des autres hommes). À ce titre, chez Montaigne par exemple, le goût de l'*agôn* accompagne la véritable amicalité et conversation, ce qui n'a rien à voir avec l'obsession guerrière de l'ennemi qui met en danger ma vie et constitue un double inquiétant de moi-même. Pour l'homme fort de Montaigne et de Descartes, l'*agôn* est d'abord un libre et agréable exercice de ses facultés, le rapport négateur et dépendant à l'ennemi est absent de cette structure.

Afin de comprendre plus précisément l'*ethos* du gentilhomme humaniste qui contraste avec la conception de la guerre et de l'ennemi qui apparaît dans la modernité, on peut se rapporter à l'exposition, au début du *Cortegiano*, de la vocation militaire de l'homme noble. En effet, le courage et la profession des armes constituent la première vertu du gentilhomme :

« Mais pour en venir à quelque particularité, j'estime que la principale et vraie profession du Courtisan doit être celle des armes ; je veux par-dessus tout qu'il l'exerce avec ardeur, et qu'il soit connu parmi les autres pour être hardi, preux et fidèle à celui qu'il sert. [...] Que celui que nous recherchons soit très fier et agressif devant les ennemis, et toujours parmi les premiers ; mais en tout autre lieu, qu'il soit humain, modéré et posé, fuyant plus que tout l'ostentation et l'impudente louange de soi-même » (LC, p. 42-43).

On ne saurait donc nier que le combat armé fasse partie de la vie de ce gentilhomme. Mais trouvera-t-on ici toutes sortes de réflexions sur le rapport à la mort, sur le rapport à l'ennemi, ou sur le sacrifice guerrier? Nullement, car le gentilhomme est d'abord pour Castiglione, non pas une conscience hantée par une altérité menaçante, mais un sportif soucieux de ses exercices, de son excellence individuelle, et de son « savoir »:

« Et pour cette raison je veux qu'il soit bien dispos et bien proportionné de ses membres, qu'il se montre fort, léger et délié, et qu'il sache tous les exercices du corps qui appartiennent à un homme de guerre. De ces exercices, le premier, je pense, doit être de savoir bien manier toutes sortes d'armes à pied et à cheval, de connaître les avantages de chacune, et principalement d'avoir connaissance des armes qui se pratiquent ordinairement entre gentilshommes. [...] Et je ne suis point de ceux qui disent que dans le besoin on oublie *sa science*, parce qu'à la vérité qui-

conque à cet instant en vient à perdre sa science fait la preuve qu'il a en premier lieu perdu son cœur et ses esprits sous l'effet de la peur » (LC, 46-47) [n.i.].

Il s'agit bien ici d'une « profession des armes » : le gentilhomme doit accomplir sa vacation, son office individuel, il ne se lance pas dans le combat dans une obsession existentielle de l'ennemi ou dans une guerre qui aurait un sens historique sacralisé. Il doit garder à l'esprit une certaine « science », il doit rester, en un sens, un « homme de science ». Le rapport passionnel à l'ennemi est absent de cet *ethos*, il s'agit avant tout de « garder ses esprits » et de développer la vertu aristotélicienne du courage, sans perdre le sens de l'humanité et de la mesure. Le gentilhomme est avant tout un être soucieux de son « excellence » publique au sens de l'*arêtê* antique mais nullement de la haine de son ennemi :

«On s'adonne souvent aussi aux armes en temps de paix dans différents exercices, et l'on voit les gentilshommes dans des spectacles publics, en présence du peuple, des femmes et des grands seigneurs. C'est pourquoi je veux que notre Courtisan soit un parfait cavalier dans toutes les manières de monter, et outre la connaissance des chevaux et de ce qu'il faut aux cavaliers, qu'il mette du soin et de la diligence à dépasser un peu les autres en toutes choses, de façon qu'il soit toujours reconnu parmi tous comme excellent » (LC, p. 48).

Pour Castiglione, il y a encore une « excellence » et une noblesse dans la « profession des armes », et l'idée contemporaine de la « guerre » n'est pas présente dans ce texte. À la limite, le gentilhomme peut déployer son « excellence » aussi bien en temps de paix qu'en temps de guerre, et il y a comme une continuité du spectacle social entre les deux. Mais surtout, le gentilhomme ne pense nullement à son ennemi dans ce cadre social, il pense à ses pairs qui le reconnaissent, à son prince qu'il sert, et donc ce sont d'abord des passions sociales positives qui le motivent. Nous avons d'ailleurs constaté l'importance de « l'amour » dans l'univers civil de Castiglione. Davantage qu'un soldat, le gentilhomme de Castiglione est un sportif chevaleresque, un athlète soucieux de cultiver ses facultés par divers exercices et ainsi de perfectionner son humanité, car il ne faut pas oublier que cette profession des armes est inséparable pour Castiglione de la culture de l'âme, des arts, et des *Lettres* : avant de combattre, l'Alexandre de Castiglione lit Homère et écoute de la musique, il n'est pas un barbare à l'âme vide uniquement haineux de son ennemi à détruire, ou un être morbide qui regarderait perpétuellement la mort en face et qui serait tout entier habité par la thématique du sacrifice. C'est tout naturellement que la description de la profession des armes débouche chez Castiglione sur la diversité des exercices physiques qui sont de l'ordre du jeu :

« Il y a encore de nombreux autres exercices qui ne dépendent pas directement des armes, et qui néanmoins ont une grande affinité avec elles et requièrent beaucoup de valeur virile. Parmi ceux-là, il me semble que la chasse est un des principaux, car elle a une certaine ressemblance

avec la guerre ; elle est véritablement un plaisir de grand seigneur, [...] Il est convenable également de savoir nager, courir, sauter, jeter la pierre, parce qu'outre l'utilité qui peut en être tirée pour la guerre, il est nécessaire souvent de faire ses preuves dans des exercices de ce genre, par lesquels on s'acquiert une bonne réputation [...] *Le jeu de paume aussi est un noble exercice et fort convenable au Courtisan*, car on y voit très bien *l'harmonie du corps, la promptitude et la souplesse de chaque membre, et presque tout ce qui se révèle dans les autres exercices* » (LC, p. 49) [n.i.].

Ainsi, au lieu de basculer dans une célébration guerrière du combattant, Castiglione focalise son attention sur les exercices qui manifestent la beauté du corps humain en activité : harmonie, promptitude et souplesse remplacent d'ailleurs l'obsession barbare de la « force » ou de la « violence ». Le corps lui-même du gentilhomme armé est matière à culture et ennoblissement. De même le maniement des armes tend à s'affranchir de son utilité pratique et strictement guerrière pour prendre une dimension esthétique proche de la danse :

« Et pour reprendre les mêmes exemples, voici un homme qui manie les armes : si, pour lancer un trait, ou bien quand il tient une épée ou une autre arme dans la main, il prend avec aisance et sans y penser une attitude adéquate, avec une telle facilité [...] *il montre qu'il est très parfait dans cet exercice. De même, dans la danse, un seul pas, un seul mouvement du corps fait avec grâce et sans être forcé, manifeste aussitôt le savoir de celui qui danse* » (LC, 58) [n.i.].

Que le maniement des armes d'abord orienté vers la violence du combat soit ici rapproché d'une « danse gracieuse » manifeste pleinement l'esprit de la civilité humaniste et la volonté de refuser le culte barbare de la force et de la violence.

Ainsi, le gentilhomme idéal de Castiglione a beau se définir d'abord par le courage et la profession des armes, il est étranger aux idées morbides et barbares qui environnent parfois cette activité et le thème de la guerre. Le gentilhomme aspire originellement à « l'excellence » et à une forme de perfection humaine, mais il n'est en aucun cas un être hanté par la volonté de dominer les autres ou de les affronter pour exister. Le concept « d'exercice » joue ici un rôle essentiel, le gentilhomme est un être qui prend plaisir à l'expérience de sa souplesse, de sa promptitude, et il est aussi l'héritier du *kaloskagathos* grec, puisque son savoir et son excellence prennent une dimension esthétique.

Si le gentilhomme de Castiglione est un être civil qui sait être doux et humain, c'est donc aussi dans la mesure où sa noblesse exclut que son estime de lui-même soit fonction de la négation d'un autre, et aussi parce qu'il aspire à s'exercer lui-même, à déployer positivement sa valeur, plutôt qu'à ruiner celle des autres. Cet *ethos* du gentilhomme humaniste se retrouve dans une certaine mesure dans la pensée morale de Montaigne et de Descartes, dans laquelle les idées « d'exercice »

et « d'épreuve » ont toute leur importance.

C. La *sprezzatura* de la force chez Descartes

La notion de « mise à l'épreuve de sa force » est extrêmement présente dans l'œuvre cartésienne, et elle constitue autre chose qu'un simple point de doctrine. Jeune déjà, Descartes est très sensible à cette expérience. Il écrit à Beeckman le 26 mars 1619 :

« Pour ce qui est de mes voyages, le dernier fut heureux. *Et il le fut d'autant plus qu'il parut plus dangereux, surtout au départ de votre île.* Car, le premier jour, les vents m'ont contraint à retourner à Flessingue ; or, le lendemain, embarqué sur un bateau fort petit, j'ai subi une mer plus furieuse encore, *et cependant avec plus de plaisir que de crainte.* Car je me suis éprouvé moi-même [*Probavi enim me ipsum*]; après avoir traversé sans nausées les flots de la mer, dont je n'avais jusqu'ici nulle expérience, je me suis senti plus d'audace pour entreprendre un voyage plus important » (AT X, 158, 3-11, Alquié, I, p. 39) [n.i.].

Même si le concept de chatouillement n'est pas encore thématiqué, on remarque que Descartes est déjà très sensible à une forme de « plaisir » qui suppose l'épreuve d'un danger qui « pourrait » le détruire.

En observant la récurrence de cette idée de « mise à l'épreuve » dans l'œuvre cartésienne⁵³⁷, on peut avoir le sentiment d'appréhender une constante centrale et essentielle de cette philosophie :

-1.« j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, *à m'éprouver moi-même* dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit » (AT VI, 9, 22-28).

-2.« je m'imagine que cette première lettre est comme un cartel de défi qu'il me présente, pour voir de quelle façon je le recevrai, et si, après avoir moi-même ouvert le champ de bataille à tous venants, je ne feindrai point de mesurer mes armes avec les siennes, *et d'éprouver mes forces contre lui* » (Lettre à Mersenne de Juillet 1641, à propos des objections de l'Hyperaspistes, AT III, 391, 11-15, 392, 1-2).

-3.« car c'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu

⁵³⁷ Sur cette notion et la question du « chatouillement » chez Descartes, voir notamment Alexandre Matheron, « Psychologie et politique : Descartes, la noblesse du chatouillement », *Dialectiques*, 6, 1974.

auparavant, étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres. Ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires, et qui ont besoin de plus de conduite, pour se maintenir après la perte d'une bataille, qu'ils n'ont, après l'avoir gagnée, à prendre des villes et des provinces. *Car c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et c'est en perdre une, que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante* » (AT VI, 66, 30-31, 67, 1-15).

-4.« *car rien ne m'est plus agréable que d'éprouver la certitude de mes opinions* si l'examen d'un grand homme n'y a découvert aucune erreur, ou d'être amené inversement à corriger les fautes qu'on m'aura indiquées »⁵³⁸.

-5.« ainsi ces plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables. Ainsi, ressentant de la douleur en leur corps, *elles s'exercent à la supporter patiemment, et cette épreuve qu'elles font de leur force leur est agréable* » (AT IV, 203, 1-7).

-6.« Et il est aisé de prouver que le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps, tant par l'exemple des tragédies qui nous plaisent d'autant plus qu'elles excitent en nous plus de tristesse, que par celui des exercices du corps, comme la chasse, le jeu de la paume et autres semblables, qui ne laissent pas d'être agréables, encore qu'ils soient pénibles ; et même on voit que souvent c'est la fatigue et la peine qui en augmente le plaisir. Et la cause du contentement que l'âme reçoit en ces exercices, *consiste en ce qu'ils lui font remarquer la force, ou l'adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe* ; mais le contentement qu'elle a de pleurer, en voyant représenter quelque action pitoyable et funeste sur un théâtre, vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertueuse, ayant compassion des affligés ; et généralement elle se plaît à sentir émouvoir en soi des passions, de quelque nature qu'elles soient, pourvu qu'elle en demeure maîtresse » (Lettre à Elisabeth du 6 Octobre 1645, AT IV, 309) [n.i.].

Ce plaisir cartésien de l'épreuve comporte deux dimensions distinctes, selon que l'on considère ce plaisir comme un sentiment de l'âme par lequel elle sent la perfection du corps qui lui est joint, ce qui provoque en elle une émotion de joie (ce plaisir et cette joie doivent être bien distingués : le premier est un « sentiment », comme la faim, par exemple, la seconde est une « passion de l'âme ») ou comme une « émotion intérieure » évoquée dans l'article 147 du *Traité des passions*, émotion que l'âme se donne à elle-même :

A.Le chatouillement comme sentiment de plaisir associé à une passion de joie :

« Mais la cause qui fait que, pour l'ordinaire, la joie suit du chatouillement, est que tout ce qu'on nomme chatouillement ou sentiment agréable, consiste en ce que les objets des sens ex-

⁵³⁸ Lettre à Dinet, dans Theo Verbeek, *Querelle d'Utrecht*, p. 132.

citent quelque mouvement dans les nerfs, qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fût pas bien disposé. Ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de la nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle de la joie » (TP, AT XI, 399).

B. La joie d'éprouver des passions quand l'âme en est maîtresse comme « émotion intérieure » :

« Et lorsque nous lisons des aventures étranges sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'Amour, ou la Haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir, de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle, qui peut aussi bien naître de la Tristesse, que de toutes les autres Passions » (TP, AT IX, 441).

Dans le premier cas (A), l'âme se réjouit car elle remarque la force, la santé ou quelque perfection de son corps. Dans le cas (B), l'âme sent sa propre force et sa liberté à l'égard des passions qu'elle éprouve. Dans la lettre à Elisabeth du 6 Octobre 1645, Descartes associe une satisfaction morale à cette maîtrise des passions dans le cadre du plaisir tragique : « il lui semble qu'elle fait une action vertueuse ». À la fin de la seconde partie du *Traité des passions*, l'émotion intérieure prend également une dimension morale, mais dans un contexte qui n'est plus simplement le plaisir du théâtre :

« pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire ; mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, *voyant qu'elle ne peut être offensée par eux*, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, *elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu* » (AT XI, 442) [n.i.].

Cette présence importante de « l'épreuve de sa force » dans la pensée morale de Descartes est susceptible de fragiliser directement notre interprétation humaniste et dans une certaine mesure « montaignienne » de cette dernière. En effet, nous avons vu que la « sagesse gaie et sociale » de Montaigne comporte de la grâce, de la facilité, et un vertueux « relâchement ». À la lumière des différents extraits que nous avons cités, on peut au contraire nourrir le sentiment que le sujet cartésien est plutôt dominé par le combat, la tension, la violence, ce qui s'oppose directement à notre hypothèse initiale d'une rationalité civile et honnête.

Analysons de plus près cette thématique cartésienne de l'épreuve et du chatouillement pour voir si notre hypothèse de travail sera infirmée par cet aspect de la pensée morale de Descartes.

On peut tout d'abord se demander si pour Descartes ce plaisir de l'épreuve a bien le sens « réactif » d'une lutte face à la difficulté et d'une simple « résistance à l'agression » (Alexandre Matheron). De fait, le plaisir tragique que nous éprouvons au théâtre ne constitue pas pour nous l'enjeu d'une lutte douloureuse (cela n'a rien de particulièrement « difficile »), et Descartes ne semble pas

non plus considérer que l'âme magnanime qui regarde le monde comme une comédie et préserve ainsi la tranquillité de son âme soit principalement dans un état de lutte ou de résistance. Bien au contraire, l'âme constate comme un « fait » établi que certaines passions ne peuvent pas lui nuire : « voyant qu'elle ne peut être offensée par eux », « une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des Passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme » (AT XI, 442) [n.i.]. Ces différentes expressions sont éclairantes : le vertueux cartésien n'est pas en train de « résister » tant bien que mal à ce qui pourrait le détruire, il éprouve une émotion positive dont la puissance empêche les passions de lui nuire. C'est la puissance positive de sa satisfaction raisonnable qui le protège contre la violence des passions, il n'est pas engagé dans un violent combat contre elles. De ce point de vue, la notion de « résistance » est trop « réactive », au sens nietzschéen du terme, pour comprendre la noblesse positive de l'homme cartésien. Le généreux cartésien n'est pas un être qui se définirait par la « lutte » ou par le « combat », mais il existe par une affirmation positive de lui-même et de sa force intérieure. Ainsi, le concept cartésien « d'épreuve » ne doit nullement être compris comme un « martyre » à surmonter, comme une « lutte » ou un combat acharné. Il y a une indiscutable tranquillité de la force chez Descartes, qui se traduit, comme chez Castiglione, par une forme vertueuse de « négligence » et de *sprezzatura*. L'homme noble cartésien n'est pas dominé par la haine, il a plutôt de la hauteur et de la distance, il jouit de lui-même et de sa force, non de la défaite de l'autre. C'est pourquoi douceur et civilité sont traditionnellement des vertus aristocratiques au sens moral du terme.

Il est vrai que dans la Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645, relativement au chatouillement proprement dit qui se rapporte à l'activité du corps, Descartes admet que les exercices sportifs qui le procurent sont « pénibles » et « difficiles », procurant de la « peine » et de la « fatigue ». Mais il convient de préciser immédiatement que ces exemples se rapportent à des exercices sportifs et ludiques. Descartes ne décrit pas l'adversité du monde qui est impliquée par exemple dans le concept de « travail ». De plus, sa manière de décrire ce plaisir est analogue aux formulations utilisées pour penser l'émotion intérieure précédemment évoquée : « en ce qu'ils [ces exercices] lui font remarquer la force, ou l'adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe ». Le « faire remarquer » est important : l'épreuve chez Descartes est une « connaissance » de sa force, elle « révèle » celle-ci plutôt qu'elle ne la constitue, ce qui montre bien que sa pensée ne s'inscrit pas dans la dimension du labeur, ni d'ailleurs dans celle de la lutte.

Ainsi, l'idée d'une épreuve de force doit immédiatement être nuancée et bien élucidée en contexte cartésien. « Éprouver sa force » ne veut pas dire travailler douloureusement à réduire ou dominer une altérité qui vient à notre rencontre sous la forme d'une pure épreuve, c'est plus immédiatement « connaître » et « ressentir » sa force face à une altérité qui « pourrait nous nuire » si

nous n'étions pas aussi forts, mais qui de fait n'en a pas le pouvoir. Quand Descartes affirme que l'âme généreuse « voit qu'elle ne peut être offensée par les passions », cette proposition exprime incontestablement une forme de « tranquillité de la force », de distance, et non une disposition qui absorberait l'âme dans un combat de tous les instants. N'oublions pas que l'émotion intérieure que les passions ne peuvent offenser est décrite par Descartes comme une « douce tranquillité ». Cette force qui résiste aux offenses est bien plus proche de la tranquillité royale du lion aristotélicien ou de celle du gentilhomme « désinvolte » de Castiglione que de la « rage de vaincre » qui anime un individu esseulé, angoissé, jeté dans un monde hobbesien de lutte et de compétition perpétuelle. D'ailleurs, quand nous autres contemporains lisons le *Traité des passions* de Descartes nous sommes tout à fait étonnés par l'assurance avec laquelle il décrit la satisfaction vertueuse des grandes âmes et leur force intérieure.

C'est pourquoi cette présence importante de « l'épreuve » dans l'univers cartésien ne doit nullement nous amener à récuser nos analyses sur la présence de la civilité, de la grâce et de la douceur dans cette constitution cartésienne du sujet pour envisager celui-ci dans un contexte de violence purement agonistique. La subjectivité cartésienne est ici éclairée par la figure positive et civile du gentilhomme humaniste.

Il importe également de distinguer la conception cartésienne de l'épreuve et celle qui prévaut dans d'autres pensées fascinées par la violence du sacrifice, de la souffrance et de la dépossession de soi-même. On peut ainsi comparer la réflexion très humaine de Descartes sur la positivité des « exercices sportifs » (extrait 6) du sujet à celle de Pascal sur le « divertissement ». «Chasse», « jeu de paume » et « théâtre », appartiennent au domaine que Pascal nommera «divertissement » justement, qui est lié pour lui à une fuite de sa propre condition, de son «propre néant ». Ce qui pour Descartes est épreuve positive de soi sera pour Pascal fuite de soi. Le concept pascalien de « divertissement » met en accusation la vie des hommes marquée par « l'affairement ». Ce qui permettait à l'homme d'expérimenter ses propres perfections devient oubli de soi et fuite devant la misère de sa condition⁵³⁹. Pour Pascal, la «mise à l'épreuve» cartésienne ne serait pas du tout une « mise à l'épreuve » au sens où l'homme serait confronté authentiquement à sa « condition ». Pour Descartes, le plaisir que les hommes prennent à certaines activités comme la « chasse » ou le « jeu de paume » n'est nullement une fuite devant l'angoisse de notre condition de mortel, mais une libre expérimentation de soi et de ses perfections. D'autres philosophes auront également une conception «

⁵³⁹ Pascal, *Œuvres complètes*, édition Lafuma, p. 516 et 517 : -« Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près ».

-«Et ainsi quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire, s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi ».

anticartésienne » de la « mise à l'épreuve » en tant qu'exigence à la fois rationnelle et existentielle liée au développement de la vérité et du sujet. Pour Hegel, par exemple, à la lumière de la *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, cette épreuve de l'existence aura le sens d'une assumption de l'aliénation et d'un travail par lequel l'homme affronte l'adversité du monde et sa propre objectivation⁵⁴⁰. L'épreuve pour Hegel, celle qui arrache la vérité ou la conscience à une immédiateté figée, c'est celle de la contradiction intériorisée, de la médiation, le « travail du négatif » qui prend le sens d'un sacrifice surmonté⁵⁴¹. L'existence empêche la conscience de se réfugier dans l'innocence de l'être immédiat⁵⁴². Pour Heidegger, cette épreuve sera l'assumption dans l'angoisse d'une finitude essentielle qui nous arrache à la substantialité de l'étant comme chose représentable simplement subsistante et qui nous permet de questionner métaphysiquement le monde en le mettant à distance. Pour Levinas, l'épreuve sera le visage de l'Autre qui dans son infinité me révèle à une extériorité véritable, à une « violence du Bien » qui suscite un véritable décentrement du sujet. À la lumière de ces différents auteurs, la philosophie cartésienne a pu renvoyer l'image trop simple d'un *ego* obsédé par sa propre identité, puisque de nombreux philosophes postérieurs auront tendance à penser le rapport à l'extériorité véritable sur un mode nécessairement bouleversant et dramatique, voire violent, afin de déjouer la position souveraine du sujet transcendantal. Mais pourquoi le sujet aurait-il nécessairement besoin de penser son rapport au monde, à l'extériorité, sur le mode d'une adversité dialectique

⁵⁴⁰ La « mise à l'épreuve » chez Hegel aura le sens à la fois d'un moment nécessaire dans la réalisation de soi et celui d'une exigence rationnelle normative. La mise à l'épreuve marque chez Hegel l'autoréflexivité d'un sujet qui peut se mettre à distance de lui-même et se prendre pour objet, c'est-à-dire devenir un autre pour lui-même.

⁵⁴¹ Rappelons que la « belle âme » se caractérise par le refus d'une épreuve semblable, elle se complaît dans une intériorité immédiate et une pureté morale illusoire.

⁵⁴² Citons ce très beau passage de la *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit* : « Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet ; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même » (Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1941, p. 29). L'esprit s'oppose donc à l'existence simplement immédiate et positive de la chose. La réflexivité qui caractérise le sujet consiste à pouvoir se retrouver dans l'épreuve d'un déchirement (le travail de l'entendement qui scinde l'unité de l'absolu en différentes déterminations) et d'une aliénation. Il est probable qu'un hégélien nous objecterait que l'expérimentation de ses perfections dans la mise à l'épreuve cartésienne n'est qu'un développement analytique de l'identité du sujet et refuse l'épreuve d'un véritable « travail ». Il s'agit plutôt selon nous de faire un bon usage de nos facultés, et les « défis » ont pour effet de solliciter cette activité dans le bon sens. Disons que pour Hegel, il s'agit avant tout d'assumer une épreuve tragique, alors que pour Descartes, il est d'abord question de relever un défi (la figure philosophique du Christ se distingue de celle du Gentilhomme ; cela n'empêchera pas d'ailleurs Descartes d'aborder philosophiquement la question du sacrifice, en rapport avec la dévotion, mais jamais dans le sens ontologique et constitutif de Hegel). Toutefois, notre intention n'est nullement de nier le caractère tragique de certaines épreuves, et Descartes lui-même reconnaît que notre condition corporelle en cette vie peut jeter l'âme dans le pire malheur. Après tout, il n'est pas exclu qu'en allant naviguer par gros temps, comme Descartes, on y trouve la noyade et la mort. La question est de savoir si ce tragique doit servir de norme à la formation de la conscience humaine.

tique, d'une « finitude » ou d'une altérité irreprésentable (comme s'il devait être puni pour un certain excès de pouvoir ou un renfermement en soi-même)?

En somme, le sujet cartésien n'a pas d'abord à se réaliser dans le « sacrifice », dans l'assomption de la finitude, ou dans l'épreuve passive et amoureuse de l'Autre. Le type cartésien du sujet est plus doux et humain, plus proche du gentilhomme de Castiglione, qui prend plaisir à expérimenter ses perfections et son excellence humaine d'une manière gracieuse, que du « martyr » de Hegel. Le premier souci du gentilhomme de Castiglione est de cultiver son âme, de savoir lire, bien penser, parler et écrire, de faire des exercices qui fortifient son corps, d'acquérir un savoir, ce n'est pas de se « sacrifier » au travail, de « savoir mourir », ou encore d'aimer Dieu dans une forme de dépossession érotique.

Pour mieux comprendre la jouissance positive et douce de soi-même qui définit l'homme noble cartésien, il faut également la distinguer de toute attitude abusivement narcissique. Prenons par exemple l'exemple du plaisir tragique au théâtre. Un spectateur ordinaire ne peut pas passer son temps à « contempler » sa propre liberté ou force intérieure, et à se répéter intérieurement, comme le déclare Alexandre Matheron, « qu'est-ce que je suis fort ! », car il ne vivrait nullement le spectacle en question. C'est une chose que Fontenelle a bien exprimé en soulignant que la tranquillité intérieure liée la conscience de l'irréalité du spectacle n'occupe pas le devant de la conscience quand nous y assistons pleinement :

« Il est certain qu'au théâtre la représentation fait presque l'effet de la réalité ; mais enfin elle ne le fait pas entièrement : quelque entraîné que l'on soit par la force du spectacle, quelque empire que les sens et l'imagination prennent sur la raison, *il reste toujours au fond de l'esprit je ne sais quelle idée de la fausseté de ce qu'on voit. Cette idée, quoique faible et enveloppée*, suffit pour diminuer la douleur de voir souffrir quelqu'un que l'on aime, et pour réduire cette douleur au degré où elle commence à se changer en plaisir»⁵⁴³[n.i.].

Cette idée d'un « fond de l'esprit » est tout à fait reconnue par Descartes dans la lettre à Elisabeth du 6 Octobre 1645, non pas relativement à une « joie intellectuelle », mais à une tristesse intérieure (le thème de la « tristesse intérieure » ne sera pas abordé dans le *Traité des passions*):

« Ainsi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations ; car tout le plaisir qui en revient, *ne peut toucher que la superficie de l'âme*, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux. Et encore qu'il pourrait arriver qu'elle fût divertie ailleurs, que jamais elle ne s'en aperçût, on ne jouirait pas pour cela de la béatitude dont il est questions» (Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, AT IV, 305-306).

Il y a bien pour Descartes une certaine topologie de l'âme, qui admet « superficie » et « profondeur ». Citons également l'article 187 du *Traité des Passions* relatif à la pitié des âmes généreuses :

⁵⁴³ Fontenelle, *Sur la poétique*, dans *Œuvres*, volume 3, Jean-François Bastien, 1790, p. 139.

« [les généreux] ne sont pas exempts de compassion, lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes, et qu'ils entendent leurs plaintes. Car c'est une partie de la Générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la Tristesse de cette Pitié n'est pas amère ; et comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, *elle est plus dans l'extérieur et dans le sens, que dans l'intérieur de l'âme*, laquelle a cependant la satisfaction de penser, qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés » (AT XI, 470) [n.i.].

Il serait peu raisonnable de penser qu'un spectateur de théâtre qui éprouve le plaisir tragique n'est pas « entraîné » par le spectacle. Il faut bien qu'il y ait dans l'âme humaine une complexité des niveaux de l'attention. Nous l'exprimons dans le langage courant par une phrase du type : je sais bien, « au fond de moi ». Il ne s'agit pas d'une chose dont nous serions tout à fait « inconscients », mais ce n'est pas non plus l'objet actuel de notre attention la plus expresse. Ce qui se dit ici du théâtre peut d'ailleurs se dire également des autres exemples que Descartes convoque à l'appui de sa théorie comme le sport ou le jeu de paume. Un joueur engagé dans une partie n'est pas tout le temps en train de se répéter qu'il est très fort et que son corps est très sain, il est aussi tout à fait concentré sur le jeu.

Cette lecture nous semble confirmée par l'article 155 du *Traité des passions* qui prolonge l'analyse du chatouillement :

« Comment elles [ces passions] peuvent aussi être excitées par des biens et des maux *que l'âme ne remarque point*, encore qu'ils lui appartiennent. Comme sont le plaisir qu'on prend à se hasarder, ou à se souvenir du mal passé. / Ainsi le plaisir que prennent souvent les jeunes gens à entreprendre des choses difficiles et à s'exposer à de grands périls, encore même qu'ils n'espèrent aucun profit ni aucune gloire, vient en eux de ce que la pensée qu'ils ont que ce qu'ils entreprennent est difficile, fait une impression dans leur cerveau qui, *étant jointe avec celle qu'ils pourraient former*, s'ils pensaient que c'est un bien se de se sentir assez courageux, assez heureux, assez adroit, ou assez fort, pour oser se hasarder à tel point, est cause qu'ils y prennent plaisir »(AT XI, 400) [n.i.].

Nous constatons ici que cette joie ne suppose pas une réflexion explicite et actuelle de l'âme sur le bien qui lui appartient. Il n'y a pas dans ce cas une contemplation narcissique de sa perfection, puisqu'il n'y a même pas de « réflexion » expresse proprement dite sur le bien en question, mais seulement une réflexion que l'on « pourrait » faire.

Mais considérons des cas moins particuliers. Quand Descartes affirme qu'une certaine impression dans le cerveau est « instituée de la Nature pour témoigner cette force et cette bonne disposition à l'âme », cela signifie-t-il que l'attention de l'âme prenne nécessairement pour objet de son attention consciente ces perfections du corps ? Qu'est-ce que cela signifie que cette « impression dans le cerveau » « la représente comme un bien qui lui appartient » ? Il peut sembler en effet que

l'institution de nature reliant une impression dans le cerveau à une certaine émotion ne suppose pas nécessairement que l'âme « remarque » par une visée consciente un bien ou un mal du corps, elle peut se contenter de ressentir un plaisir et une joie à l'occasion de telle ou telle activité qui manifeste la santé et la force du corps. L'article 155 suggère que si le cas où l'âme ne « remarque » pas le bien qui lui appartient en tant qu'elle est unie au corps est un cas particulier, alors dans les autres cas, elle doit « remarquer » ce bien comme s'il était l'objet de sa réflexion et de son appréciation. D'autre part, Descartes dit à la fois qu'une « impression dans le cerveau » est « instituée de nature » pour représenter à l'âme cette force comme un bien qui lui appartient et que la « douleur » (qui est un sentiment, donc une modification de l'âme) est instituée de la nature « pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps » (AT XI, 400). La douleur mobilise l'attention de l'âme sur une partie du corps auquel elle est unie, et cette douleur provoque en elle de la tristesse. Cette fois, l'attention de l'âme est mobilisée par le mal que subit le corps.

Cependant, il y a une grande différence entre *savoir par un signe* qu'une chose est affaiblie et à la limite en être « attristé » par la suite (ce qui voudrait dire qu'en fait la passion ne serait pas vraiment causée par le corps mais plutôt par un jugement de l'âme : ce corps auquel je suis uni a subi un dommage et est affaibli, ce qui ferait de cette tristesse une simple « émotion intellectuelle ») et *ressentir* ce mal ou cette faiblesse par la douleur, puis *ressentir* la tristesse qui la suit immédiatement. De fait, supposons qu'un médicament magique vienne disposer mon corps de la meilleure des manières et que ma santé en soit considérablement perfectionnée, et supposons qu'un médecin extrêmement compétent m'en avertisse, sans que pourtant ce changement de mon corps ne s'accompagne d'aucun plaisir caractéristique : la joie que je pourrais en éprouver sera bien différente de la joie qui suit un vécu de « plaisir » très intense. C'est précisément pour cette raison que les hommes recherchent le plus souvent le plaisir et fuient la douleur sans rechercher véritablement ce qui est utile à leur corps, bien que cela puisse souvent coïncider, « par chance », grâce à l'institution de nature. De fait, dans la douleur, la conscience que nous prenons du mal et de la faiblesse de notre corps est fort « confuse », elle n'est pas une connaissance intellectuelle du dommage corporel, et on peut donc difficilement assimiler ce sentiment confus à une sorte de « contemplation » ou de réflexion expresse du type « qu'est-ce que mon corps est fort et sain ». « Avoir mal au genou », ce n'est pas la même chose que « savoir que son genou est endommagé », même si la douleur est bien aussi une certaine manière (fort confuse) de prendre conscience de ce dommage. Celui qui admire narcissiquement la perfection et la débauche musculaire de son corps dans le miroir ne se situe plus sur le terrain du « plaisir » physique proprement dit, il objective son corps sous le regard, il le scrute, son âme n'est plus vraiment unie à lui, il se « réfléchit » totalement. Le « narcissique » se concentre souvent sur une « image » de lui-même (sur un « reflet » qui le dédouble, comme le fit Narcisse), il ne prend pas véritablement « plaisir à lui-même ». Être « sportif » et être « narcissique »

sont deux choses différentes. Prendre plaisir à son existence corporelle et admirer narcissiquement la perfection de son corps sont deux choses tout à fait distinctes. D'une certaine façon, le « narcissisme » ici décrit est lié à « l'affectation » que dépeint Castiglione et qui est le contraire de la grâce : ces deux vices étouffent l'union véritable, charnelle, intime entre l'âme et le corps. Dans le narcissisme comme dans l'affectation, je prends mon corps pour objet au lieu vivre pleinement mon incarnation.

Les formulations de Descartes relatives à l'institution de nature selon laquelle une « impression du cerveau » ou même un état mental comme la douleur « représentent » quelque chose à l'âme par rapport au corps ne sont donc pas dénuées d'une certaine complexité. D'ailleurs, l'article 190 de la Quatrième partie des *Principes* confirme notre questionnement :

« Tout de même, lorsque le sang est si grossier qu'il ne coule et ne se dilate qu'à peine dans le cœur, il excite dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, *et qui est institué de la nature pour donner à l'âme le sentiment de la tristesse, bien que souvent elle ne sache pas elle-même ce qui fait qu'elle s'attriste* » (AT IX-2, 312) [n.i.].

Être « institué de la nature » pour « donner à l'âme le sentiment de la tristesse », ce n'est pas la même chose qu'être institué de la nature pour « signifier » ou « représenter » une chose comme un bien ou un mal. De plus, Descartes insiste ici sur la possibilité d'une « tristesse » causée par le corps alors même que l'âme ne connaît pas le « sujet » de sa tristesse. Il est donc exclu dans ce cas de parler d'une âme qui s'attristerait en « remarquant » le mal qui arrive dans le corps auquel elle est unie. Précisons cependant que cela n'implique pas nécessairement que ma tristesse n'ait pas d'objet intentionnel, cela signifie simplement que la « cause » de ma tristesse n'est pas cet objet⁵⁴⁴.

La fin de ce même article des *Principes* corrobore la distinction fondamentale qu'il faut faire entre un rapport proprement intellectuel à notre corps (ou imaginaire comme dans le narcissisme précédemment décrit) et un rapport qui repose sur le sentiment :

« Les appétits naturels, comme la faim, la soif, et tous les autres, sont aussi des sentiments excités en l'âme par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier, et des autres parties, et sont entièrement différents de l'appétit ou de la volonté qu'on a de manger, de boire, et d'avoir tout ce que nous pensons être propre à la conservation de notre corps » (AT IX-2, 132).

Il en va d'une manière analogue pour ce qui est de l'émotion intérieure : il ne faut pas confondre un « sentiment » de force avec une « représentation réflexive » de sa force, comme si par exemple le généreux s'attachait perpétuellement à se regarder dans le miroir de sa conscience. Il se peut aussi que notre attention varie, passe d'un aspect à l'autre de la même expérience. Cette difficulté disparaît quelque peu si l'on n'est plus obligé de supposer cette conscience de notre liberté et de notre force comme une « réflexion » expresse qui viendrait en quelque sorte court-circuiter en perma-

⁵⁴⁴ Nous remercions Richard Glauser d'avoir attiré notre attention sur ce point.

nence l'orientation de notre attention vers le monde. Il est bien vrai que lorsque nous prenons plaisir à des activités sportives, ce plaisir est lié confusément à la conscience de la force et santé de notre corps, mais cela ne nous empêche nullement d'être concentré sur le jeu et non sur notre propre corps (sauf si bien entendu une douleur trop vive et intense se produit dans mon âme à l'occasion d'une blessure). En ce qui concerne l'émotion intérieure, on ne pourra pas parler d'une émotion « confuse », car ce plaisir appartient totalement à l'âme, et il ne faudra pas non plus donner de ce sentiment une conception abusivement étrangère à la connaissance intellectuelle, car Descartes est toujours soucieux de donner à cette expérience la forme du jugement pleinement articulé qui tend vers une dimension morale : « laquelle a cependant *la satisfaction de penser, qu'elle fait ce qui est de son devoir* » (jugement qui doit pour Descartes être raisonnablement fondé). Mais on ne peut pas non plus considérer cette émotion intérieure comme le simple effet dans l'âme d'un jugement et d'un acte de l'intellect, car dans ce cas-là il n'y aurait pas de différence entre l'émotion intellectuelle au sens large et ce type plus particulier d'émotion « intérieure » (l'émotion intellectuelle au sens large peut être causée par un simple jugement relatif par exemple à une « bonne nouvelle », comme l'affirme l'article 190 de la Quatrième partie des *Principes*). Nous sommes donc confrontés à une expérience complexe qui se situe entre le pur « plaisir », le sentiment, et le jugement raisonnable. On pourrait peut-être ici convoquer à nouveau le texte de Fontenelle : « *je ne sais quelle* idée de la fausseté de ce qu'on voit, cette idée, *quoique faible et enveloppée* ». Cela reste une « idée » propre à l'entendement, une idée que l'on peut exprimer par une proposition, mais ce n'est pas non plus une idée tout à fait vive, articulée et forte qui occuperait le devant de la conscience. Descartes, il est vrai, ne s'exprimerait pas en ces termes pour décrire le sentiment de notre force ou de notre liberté, mais il peut être utile de comprendre ainsi comment une pensée peut être à la fois rationnelle, actuelle et fondée, et en même temps intimement mêlée à un plaisir tranquille qui n'implique pas de réflexion accaparante de l'esprit. On peut y deviner l'empreinte de cette manière montaignienne et libérale de « s'amuser à soi-même », loin de tout modèle autoritaire et accaparant de recueillement.

Afin d'écarter davantage cette image trompeuse d'un sujet cartésien replié sur lui-même et sur son égoïsme, on peut également souligner que la mise à l'épreuve cartésienne n'est pas dénuée d'un sens et d'une finalité qui dépasse notre seule individualité. Ainsi, quand le *Discours de la méthode* décrit la recherche de la vérité comme une « bataille » et un combat (extrait 3), il ne s'agit nullement d'une lutte qui n'aurait d'autre sens que l'auto-affirmation du moi : c'est la vérité précisément qui mobilise l'effort dynamique de l'esprit. Même le plaisir que Descartes associe à l'expérience de son voyage en mer tumultueux est lié à la perspective temporelle d'un « nouveau voyage ». De plus, Alexandre Matheron évoque un monde de « menaces » et d'« agressions », ayant peut-être à l'esprit une analyse hobbesienne des rapports humains, mais chez Descartes, le sujet s'éprouve davantage par rapport à des « défis » (voir le « cartel » de défi de l'Hyperaspiste, extrait

2) et à des « problèmes » singuliers qui se présentent à lui, donnent matière à un exercice de ses facultés, de sa raison ou de sa liberté. Pour illustrer ce rapport du philosophe-gentilhomme au « défi », on peut songer à l'intérêt que manifesta Descartes pour l'affrontement entre Stampioen et Waessenaer en mathématiques⁵⁴⁵. Le « défi » n'est pas une menace, il n'est pas non plus un « sacrifice » à assumer (voir la vision hégélienne de l'épreuve dialectique, influencée par la christologie), il convie l'esprit à l'exercice dynamique et adapté de sa raison face à un certain problème. Soulignons également à propos du « défi » mathématique le caractère social de l'affaire, souligné par Baillet (des « huissiers », des « Sergents », des « curieux », des « savants »...). Le noble plaisir de relever un « défi » n'a rien à avoir avec la crainte obsédante de subir une « agression ». Il arrive souvent à Descartes de présenter la dispute intellectuelle comme un jeu agonistique qui peut être rude et vigoureux sans altérer les liens amicaux entre les hommes⁵⁴⁶. N'oublions pas que Descartes a écrit un « Art de l'escrime » malheureusement perdu (cf. AT X, 535-538). Selon l'éthique traditionnelle du gentilhomme, la capacité à combattre avec art n'empêche nullement de se conformer aux normes de la civilité et de la politesse, comme le souligne Castiglione. La science des armes n'a rien à voir avec le déchaînement aveugle de la violence et de la brutalité. Le respect de l'adversaire (qui n'implique aucune absence de force ou de vigueur) s'oppose dans cette éthique à la haine qui défigure son ennemi et vit ce rapport comme une obsession malade. Certains commentateurs de la morale antique comparent la civilité au *fair play* dont on trouve de nombreux exemples dans le sport qui implique précisément un certain *agôn*. À certains égards, la civilité et l'honnêteté constituent une morale qui convient à l'homme sportif et non à un homme qui rêverait de s'accomplir dans l'expérience d'une passivité du sentiment ou d'une soumission à la loi.

Ainsi, la morale cartésienne n'ignore nullement, comme la sagesse honnête de Montaigne, une certaine vertu de l'aisance, du relâchement et de la douceur, vertu qui accompagne en même temps le plaisir viril de l'épreuve. Le sujet cartésien ne nous apparaît donc pas comme une sorte de

⁵⁴⁵ Voir Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, tome II, p. 51-52 : « Il s'agissait d'une gageure fameuse de Mathématique entre deux Hollandais, dont l'un était Jean Stampioen, et l'autre, Jacques Waessenaer le jeune, dont le Père était Professeur des Mathématiques à Utrecht, et ami intime de M. Descartes. Stampioen qui était aussi fils d'un Mathématicien à Amsterdam, avait publié dès l'an 1639 un assez gros livre d'Algèbre en langue vulgaire du Pays, après avoir fatigué le public pendant plusieurs années par de magnifiques promesses, et par des fanfaronnades qui n'avaient produit jusque là que des Affiches, des Programmes, et des Placards pleins de vanités extravagantes, pour préparer le monde à recevoir son grand ouvrage d'Algèbre avec le respect et l'estime qu'il en attendait. (...) On le fit voir à M. Descartes, et on lui apprit en même temps que le jeune Waessenaer songeait à le réfuter. C'était une chose assez facile, mais afin qu'il puisse s'en acquitter au gré des Savants, Monsieur Descartes lui donna les avis qui lui étaient nécessaires, tant pour la méthode qu'il devait garder dans sa réfutation, que pour le choix des remarques qu'il lui envoya pour rendre son livre solide. (...) Et il [Stampioen] lui envoya le cartel du défi, par divers billets imprimés qu'il lui fit délivrer par les Sergents ou Huissiers, et qu'il

⁵⁴⁶ Voir AT II, 146, 29, 147, 1-9 : «Vous pourrez assurer Messieurs de Fermat et de Roberval, et les autres, que je ne me pique nullement de ce qui s'écrit contre moi, et que si, lors qu'on m'attaque un peu rudement, je répons quelques fois de même style, ce n'est qu'afin qu'ils ne pensent pas que ce soit la crainte qui me fasse parler plus doucement ; mais que comme ceux qui disputent au jeu, lors que la partie est achevée, je ne m'en souviens plus du tout, et ne laisse pas pour cela d'être tout prêt à me dire leur serviteur ». Et AT II 158 : «cette dispute s'est passée entre lui [Fromondus] et moi comme une partie d'eschets ; nous sommes demeurés bons amis après la partie achevée ».

« forcené » qui serait tout entier défini par la tension du vouloir ou par une affirmation massive et brutale de lui-même face à une altérité menaçante. La recherche cartésienne de la vertu ressemble en cela à la recherche de la vérité : une tranquille mise à distance des normes directrices fonde leur efficacité véritable, mise à distance en quoi consiste la libre « *sprezzatura* » du gentilhomme cartésien. Il y a dans le tempérament du généreux à la fois une puissante affirmation de la force d'âme et en même temps une irréductible « nonchalance » élégante qui l'empêche de cultiver un trop pesant « souci de soi ». La « tranquillité intérieure » du généreux n'est nullement le fruit d'une guerre contre les passions ou une chose qu'il faudrait sans cesse reconstruire à coup de décisions volontaires spectaculaires. De la même façon, la manière dont nous prenons plaisir à notre existence corporelle et la manière dont nous sentons notre liberté à l'occasion d'une espèce de chatouillement intellectuel n'a rien à voir avec une obsession réflexive du type « contemplation narcissique », il s'agit d'un sentiment plus insouciant et humain. Cette idée cartésienne d'une « douceur de la force » se distingue de la mollesse passive et sentimentale du « martyr » qui accepte avec joie son humiliation ou sa pure passivité. C'est pourquoi cette douceur n'implique aucune rupture avec les normes de la raison et de la vertu morale. Dans sa conception du sentiment de soi-même, Descartes est plus proche d'Aristote et de la culture antique qu'on le dit parfois : le plaisir que l'homme éprouve à sa propre existence et intériorité est d'emblée associé à la recherche de la vertu, à la connaissance de l'universel, mais aussi au développement de l'amitié avec l'autre. Toutefois, il y a une différence importante entre la douceur cartésienne et la tradition antique relative à l'intériorisation psychologique de l'urbanité : la douceur cartésienne qualifie une libre « distance » de l'âme à l'égard des passions, alors que le souci de l'harmonie entre les différentes parties de l'âme guide l'urbanité antique.

D. Culture, amitié et convenance dans la *Lettre à Voetius*

Le théologien et prédicateur Voetius est d'abord aux yeux de Descartes une figure de la tyrannie, de l'incivilité et de la sauvagerie :

« enfin, puisque vous paraissez si implacable et si opiniâtre à venger vos moindres injures que vous ne vous laissez arrêter ni par l'autorité, ni par les amis, ni par les prières des magistrats et des assemblées ecclésiastiques, tout le monde redoutera votre inimitié et fuira votre rencontre comme celle d'une bête féroce »⁵⁴⁷, « parce que j'ai murmuré contre votre insolente tyrannie »⁵⁴⁸, « des plaisanteries bouffonnes, c'est-à-dire grossières, communes, froides, sans politesse, tirées du langage le plus trivial [...] Cependant vous ne me persuaderez jamais que vos bouffon-

⁵⁴⁷ Nous rapporterons à l'édition de la *Querelle d'Utrecht* par Theo Verbeek, op. cit., p. 376.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 398.

neries vous concilient également l'estime des gens biens nées»⁵⁴⁹.

Cette lettre de Descartes manifeste certains aspects fondamentaux de la réflexion à la fois morale et politique de Descartes. En premier lieu, on remarquera que l'incivilité criminelle que Voetius commet est celle de la calomnie publique qui porte atteinte au bien que constitue la «réputation» de la personne :

«mais assurément je ne vois pas pourquoi il vous serait plus permis d'attaquer, dans des sermons ou des décisions théologiques, *la réputation du prochain*, c'est-à-dire ce que bien des gens estiment plus que la fortune et la vie, quelques justes que l'on puisse supposer vos reproches »⁵⁵⁰[n.i.].

On peut donc d'emblée constater que pour Descartes, la «réputation» sociale et l'estime des autres hommes constitue un bien crucial et authentique de la vie morale, et qu'il est hors de question de le poser comme une chose purement «indifférente». Descartes reproche souvent à Voetius d'avoir ruiné l'autorité de la raison par la violence des invectives et des injures, dont la plus saisissante est bien entendu l'accusation d'athéisme, sur laquelle Descartes revient à la fin de cette lettre. Nous verrons que la notion de «calomniateur» joue également un grand rôle dans l'art de lire et d'interpréter les textes que développe Clauberg en s'inspirant directement de Descartes. La fin de cette lettre corrobore l'attachement profond de Descartes à la vraie politesse des hommes et son refus de la grossière sauvagerie qui caractérise pour lui Voetius:

«*J'ajoute que j'ai trouvé tant de politesse dans cette nation*, que j'ai reçu de tous ceux que j'ai fréquentés tant de témoignages d'amitié, que j'ai éprouvé de la part de tout le monde tant de bonté et d'obligeance, tant d'éloignement pour *cette licence brutale et grossière qui vous porte à attaquer les hommes les plus innocents et que vous connaissez le moins*, que je ne doute pas que vous ne soyez l'objet d'une plus grande aversion parmi vos compatriotes que les étrangers d'aucun pays »⁵⁵¹ [n.i.].

À de nombreux égards, Voetius apparaît dans ce texte comme l'antithèse de «l'honnête homme cartésien» dont nous avons essayé de dégager les principaux traits dans ce travail :

1. En premier lieu, Voetius est un «faux savant» qui fait pour Descartes un mauvais usage des livres et qui ne pratique ni la vraie science, ni la vraie culture. Il est semblable en ce sens au «pédant» qui est l'ennemi du sage et le poursuit de sa haine comme chez Charron :

⁵⁴⁹ Ibid., p. 381.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 372.

⁵⁵¹ Ibid., p. 399.

« Quant à ceux qui vont puiser la science dans les recueils de lieux communs, dans les index et les lexiques, ils peuvent en peu de temps remplir leur mémoire de beaucoup de choses ; mais ils n'en deviennent ni plus éclairés, ni meilleurs : au contraire même, comme il n'y a dans ces sortes d'ouvrages aucun raisonnement suivi, que tout y est décidé par l'autorité, ou prouvé par de courts syllogismes, on y apprend bientôt à s'en rapporter également à tous les auteurs, quels qu'ils soient, à ne faire entre eux aucune distinction, si ce n'est toutefois celle que peut commander l'esprit de parti, l'on perd ainsi peu à peu *l'habitude de faire usage de la raison naturelle, et on lui en substitue une autre tout artificielle et sophistique* »⁵⁵²[n.i.].

Nous retrouvons ici l'idée cartésienne de la corruption de notre raison naturelle par une mauvaise manière de conduire son entendement. Voetius représente d'abord un mauvais usage de la raison et une corruption de la vraie culture, qui repose notamment sur un bon usage des livres, thème sur lequel nous reviendrons dans ce chapitre.

2. Mais Voetius ne représente pas seulement pour Descartes cette ignorance de la « vraie érudition» (*vera eruditio*), il est également responsable par sa pratique publique du discours d'une corruption de l'éloquence et de la noble rhétorique. Ce point confirme l'attachement de Descartes à la noblesse des Lettres et de l'éloquence, ce que sa défense de Guez de Balzac avait déjà confirmé pleinement :

-« J'en fais dans ce moment une triste expérience : il m'a fallu, pour écrire cette lettre, parcourir quelques uns de vos ouvrages ; mon *style en a pris aussitôt une âpreté qu'il m'est presque impossible d'adoucir, et c'est à ce titre que je réclame l'indulgence du lecteur, s'il trouve que je m'exprime ici avec un peu plus d'incorrection et de dureté que de coutume* »⁵⁵³[n.i.]. Nous retrouvons ici le souci cartésien de la « douceur » et de la politesse dans l'art d'écrire.

-« qui publie volumes sur volumes, *mais dans un style si barbare*, et entrecoupé de tant de citations que personne, ne pouvant les lire sans dégoût, n'examine s'ils sont bons ou mauvais »⁵⁵⁴.

-« qu'il parle avec assurance, avec chaleur, et avec abondance ; qu'il mêle à son discours de *nombreuses injures, exprimées en style bas, ridicule, extraordinaire*, et il sera mieux écouté par la multitude dévote, plus aimé, plus admiré, que d'autres beaucoup plus éloquents, mais qui, au lieu d'appeler sa haine sur les vices d'autrui, l'exhorteraient à se corriger des siens »⁵⁵⁵[n.i.].

Non seulement la prédication de Voetius illustre une dégradation de la langue et de l'éloquence, mais son but est de manipuler une multitude ignorante en excitant chez elle des passions de haine et

⁵⁵² Ibid., p. 351.

⁵⁵³ Ibid., p. 350.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 353.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 354.

de ressentiment contre les « hommes riches et puissants », ou contre les personnes qui sont d'une autre religion. Cette rhétorique décadente contribue à attiser les inimitiés et les violences entre les hommes :

« de là naissent les disputes, les inimitiés ; de là quelquefois, parmi les dernières classes, on vient aux coups. Je pourrais ajouter que souvent les dissensions publiques et les guerres n'ont pas d'autre origine, et que ceux-là sont toujours les plus exposés, qui, pleins de confiance en la sagesse de ces dangereux docteurs, ont suivi leurs conseils »⁵⁵⁶.

On rappellera à cet égard que dans la *Censura* de 1628 consacrée à la défense de Guez de Balzac, Descartes reprenait l'idée cicéronienne selon laquelle l'éloquence antique et originelle constitue le fondement de la vie urbaine et politique des hommes. La rhétorique décadente de Voetius contribue tout au contraire à la désagrégation du lien civil. On comprend dès lors pourquoi il faut prendre tout à fait au sérieux les idées qu'exprime Descartes dans la *Lettre-Préface aux Principes de la philosophie* sur le rôle civilisateur de la vraie philosophie et de la bonne méthode. Pour Descartes et Clauberg, il est évident que les vrais philosophes sont en même temps de bons lecteurs et de grands écrivains. Comme Cicéron et les grands orateurs de l'Antiquité, Descartes considère que la corruption morale et civile de Voetius induit une dégradation de la langue et de l'éloquence. Alors que Voetius se répand en diatribes sur l'athéisme de Descartes et sur sa transgression du domaine sacré de la théologie, celui-ci invoque les normes antiques de la civilité, de l'éloquence et de la culture.

3. Voetius est également opposé à l'idéal de l'honnêteté en ce qu'il est un danger pour la cité des hommes fondée sur l'égalité et des liens réciproques de reconnaissance, d'estime, car il ne cesse d'abuser de sa fonction pour tenter d'accroître son pouvoir :

« Elle [la « multitude ignorante »] croit de même que la violence de ses sermons, que son audace à censurer les principaux citoyens de la ville lui est inspirée par la piété la plus sincère et par un zèle digne des anciens prophètes. [...] Est-il bien utile pour cette cité de renfermer dans son sein un prédicateur qui puisse exercer une pareille influence ? »⁵⁵⁷.

Un prédicateur tel que Voetius tend pour Descartes à manipuler une foule ignorante pour qu'elle serve son dessein de domination politique :

« mais qu'un homme vienne, avec le langage et l'extérieur de la piété, montrer *dans toutes ses actions la malignité et la passion de dominer*, il faut nécessairement réprimer toutes ses entreprises [...] En usant de tels moyens, quiconque est impudent, méchant, grand parleur, agréable à la populace, *peut aisément acquérir beaucoup de pouvoir*, si personne ne démasque ses arti-

⁵⁵⁶ Ibid., p. 355.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 354.

fices. [...] En effet, puisque vous n'avez pas craint de condamner la conduite suivie par les principaux citoyens de Bois-le-Duc [...] En effet, quelle provocation plus ouverte à la guerre civile que de s'appuyer de l'autorité d'une ville pour condamner dans un écrit public, faible de raisons et fort d'injures, ce qu'a fait une autre ville, non pas d'indifférent, mais d'utile à la république »⁵⁵⁸[n.i.].

Ces divers extraits montrent aussi à quel point l'intrusion du pouvoir religieux dans l'espace civil commence à être perçue par certains hommes comme une violence génératrice des pires conflits. Entre civilité et religiosité, une certaine distance incontestable commence à s'établir : certains prédicateurs religieux tyranniques et accusateurs doivent être exclus de l'urbanité, ce sont des « barbares ». Nous avons constaté que cette distance nouvelle liée notamment au développement de l'idée humaniste de « conversation civile » éclairait le contenu même de la pensée cartésienne.

4. Voetius contrevient également à un principe moral essentiel qui accompagne la conception cartésienne de la générosité dans le *Traité des passions* :

«C'est pourquoi ils [les généreux] ne méprisent jamais personne ; et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes, qui font paraître leur faiblesse, *ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer* » (AT XI, 446) [n.i.], et plus loin, « et on ne méprise que les vices » (AT XI, 456), ou encore « Et bien qu'ils haïssent les vices, ils ne haïssent point pour cela ceux qu'ils y voient sujets : ils ont seulement pour eux de la Pitié » (AT XI, 470).

Notons également cette remarque de Descartes à l'égard de « l'indignation », une émotion en vogue aujourd'hui : « Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux, qu'en ceux qui le sont véritablement » (AT XI, 476). Voetius fait tout le contraire du généreux cartésien :

« Enfin, comme, *sous prétexte d'attaquer les vices, on peut en venir fort aisément à attaquer les personnes*, en s'abstenant, il est vrai, de les nommer, mais en les désignant de telle sorte que l'auditoire puisse aisément les reconnaître sans que le prédicateur soit obligé de convenir qu'il les avait en vue [...] *Or, puisque la désignation des personnes n'était utile ni à ceux que vous accusez, ni aux autres, n'est-il pas évident que vous avez eu l'intention de médire ? D'où a-t-elle pu venir, si ce n'est de votre empressement à saisir de pareilles occasions pour usurper et affermir sur tous les esprits votre injuste domination ?* »⁵⁵⁹ [n.i.].

Ainsi, au lieu de critiquer simplement les vices, Voetius devient derrière le masque de la piété et du prophète accusateur un véritable ennemi des hommes assoiffé de domination, un ennemi qui offre

⁵⁵⁸ Ibid., p. 377.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 370-374.

au ressentiment de la multitude manipulée des hommes à haïr. Le registre discursif de Voetius est « l'imprécation », « l'indignation » bruyante et la « mise en accusation » des personnes. L'homme généreux de Descartes est au contraire un être hautement respectueux des lois de l'amitié entre les hommes, il n'est pas celui qui prendra volontiers la position du Juge indigné et implacable, il fait naturellement preuve de bonne volonté envers autrui, même s'il voit lucidement la « faiblesse » des autres hommes (« faiblesse », et non le mal profond) et déteste les « vices ». Il est naturellement contraire au généreux de vouloir se parer comme Voetius de « l'acerbité du censeur et du législateur »⁵⁶⁰.

Le généreux cartésien n'est pas enclin à ce que Descartes nomme dans cette Epître une « pieuse haine », c'est-à-dire cette alliance entre un prétexte de moralité, de religion ou de piété, et un ressentiment psychologique qui cherche une satisfaction en réalité indépendante de cette motivation apparente ou seulement consciente. L'analyse éthique de la « haine » est ici très intéressante. La réflexion de Descartes nous invite à nous méfier d'une moralité apparente pour envisager la réalité anthropologique des passions et leur effet éthique intrinsèque :

« Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est que tout mouvement de colère et de haine, *quelque légitime qu'en soit la cause*, est toujours nuisible à celui qui l'éprouve. Telle est en effet notre nature que nous prenons promptement l'habitude du mal ; et celui qui s'est une fois laissé aller à la colère pour un *motif légitime* est par cela même plus disposé à s'y livrer une autre fois à tort et sans raison »⁵⁶¹[n.i.].

Soulignons ce point : « quelque légitime qu'en soit la cause », « motif légitime ». Le mécanisme de reproduction des passions fait du motif un simple prétexte, et alors que les hommes croient s'émouvoir en raison de motifs pleinement légitimes, ils sont en fait souvent en train de satisfaire un besoin psychologique bien moins raisonnable ou du moins de contracter une disposition à reproduire cette passion indépendamment de tout motif raisonnable. Le prédicateur suscite ainsi des dispositions querelleuses et violentes qui n'obéissent plus à l'autorité de la raison :

« De pauvres femmes entendent à l'église un homme dont elles admirent la sagesse et la sainteté déclamer, disputer, lancer mille invectives contre d'autres hommes ; le plus souvent elles ne comprennent pas ce dont il s'agit. Elles croient n'avoir rien de mieux à faire que d'imiter pieusement leur prédicateur, et d'exciter en elles-mêmes les passions dont il se montre animé : aussi, de retour dans leurs maisons, les voit-on chercher querelle pour le moindre sujet qui les entourent »⁵⁶².

⁵⁶⁰ Ibid., p. 369.

⁵⁶¹ Ibid., p. 354.

⁵⁶² Ibid., p. 355.

Ce n'est pas sans humour que Descartes évoque ici la manière dont le prédicateur suscite des femmes acariâtres et querelleuses. Il s'agit d'un mimétisme passionnel qui reproduit la passion indépendamment du motif qui ne devient plus qu'un prétexte pour réveiller cette émotion.

Dans cette *Lettre à Voetius* Descartes aborde les passions humaines sous un angle différent par rapport au *Traité des passions*, angle qui est plus proche des analyses qui seront celles d'un Jean-Baptiste Dubos et qui prend davantage en considération leur dimension politique et sociale :

« *Nous aimons naturellement les émotions vives*, non seulement celles qui portent à la joie, mais encore plus celles qui attristent l'âme. Voilà pourquoi la tragédie réussit au théâtre pour le moins autant que la comédie, voilà pourquoi les anciens se précipitaient en foule aux jeux du cirque, pour y voir leurs semblables cruellement déchirés par des bêtes féroces, c'est pourquoi enfin, lorsqu'un prédicateur excite ses auditeurs à la colère et à la haine contre d'autres hommes [...] il a beau ne rien dire de remarquable, de rien dire de bon, et souvent même son auditoire ne rien comprendre à la question [...]»⁵⁶³.

Alors que dans la *Correspondance avec Elisabeth* et dans le *Traité des passions*, la tragédie servait à illustrer le plaisir intérieur de maîtriser ses passions et de jouer avec elles, elle sert à présent à illustrer un « attrait des émotions vives » étranger à la juridiction de la raison et qui accompagne une ignorance ou incompréhension des raisons légitimes de s'émouvoir. L'exemple classique des spectacles cruels de l'Antiquité sera repris par Dubos. Descartes il est vrai ne développe pas encore la notion de « divertissement » comme ce dernier. Pourquoi cet « amour naturel des hommes pour les émotions vives » et leur exploitation politique sont-ils absents du *Traité des passions* et de la *Correspondance avec Elisabeth* ? Descartes dans cette lettre à Voetius souligne davantage la faiblesse de notre nature : « Telle est en effet notre nature que nous prenons promptement *l'habitude du mal* ». Le fait est toutefois que ce propos n'est pas absent du *Traité des passions*, il y est présent en creux, négativement, à travers la définition cartésienne de la générosité. On comprend mieux pourquoi le généreux cartésien du *Traité* ne doit jamais s'abandonner à la « haine envers les hommes », même quand ils sont mauvais, quand nous lisons ce texte. La maîtrise des passions a pour Descartes une valeur éthique fondamentale : même la visée du Bien ou de la piété ne doit pas contester cette norme. Descartes ne prend pas seulement en compte moralement les intentions et les actions des hommes, il présente aussi une évaluation morale des « passions ». Ainsi, l'Amour, quand il est fondé sur une connaissance vraie, est extrêmement bon et ne saurait être excessif, tandis que « La Haine, au contraire, ne saurait être si petite qu'elle ne nuise ; et elle n'est jamais sans Tristesse » (AT XI, 433). Et ce principe vaut aussi, précisément, pour la haine des hommes vicieux : « et il n'y a rien de réel qui n'ait en soi quelque bonté, de façon que la Haine qui nous éloigne de

⁵⁶³ Ibid., p. 354.

quelque mal, nous éloigne par même moyen du bien auquel il est joint, et la privation de ce bien, étant représentée à notre âme comme un défaut qui lui appartient, excite en elle la Tristesse » (AT XI, 433). On remarquera que cette dévaluation éthique de la haine n'est pas fondée ici sur un jugement moral péremptoire mais sur le simple constat qu'elle s'accompagne toujours de la tristesse liée à la privation de quelque bien. Nous trouvons donc déjà chez Descartes une dévaluation éthique des « passions tristes » (comme la haine et le ressentiment), une dévaluation indépendante de certaines intentions éthiques conscientes du sujet agissant. Telle personne croit faire le bien et satisfaire un impératif de juste piété alors qu'elle ne fait que développer des passions tristes qui l'éloignent, qui plus est, de la raison. Des motifs nobles en apparence deviennent ainsi le prétexte du déchaînement de certaines « passions tristes ».

Il faut bien se rendre compte que cette évaluation éthique des passions résonne dans une certaine mesure avec l'éthique de l'honnête homme, dans le sillage de la sagesse montaignienne. En effet, du point de vue de la sociabilité et de l'urbanité, ce ne sont pas seulement les hommes vicieux ou mauvais qui sont à fuir et qui sont insupportables, ce sont plus généralement les personnes tristes, grincheuses, querelleuses, les « redresseurs de torts » ou les « Juges », les « donneurs de leçons » et ceux qui distribuent les anathèmes, les injures, les accusations⁵⁶⁴. On a beau avoir certains motifs peut-être légitimes d'un point de vue moral, il y a une modalité passionnelle et humaine de notre attitude morale qui nous rend profondément grossier et insupportable pour la société des hommes : tel est le principe de la politesse humaniste. Les intentions morales et les motifs conscients de notre action n'épuisent pas la signification éthique de notre attitude. Ainsi, on n' imagine pas Robin des Bois accuser avec emphase et avec une haine féroce les riches et les puissants, le visage déformé par la colère et la haine, tout en se livrant à des anathèmes apocalyptiques ou même simplement culpabilisateurs. Car nous nous représentons Robin des Bois comme un être à la fois éthique, amoureux de la justice, libre, et beau. Cela montre que l'éthique a aussi affaire à des hommes, et pas seulement à des intentions morales.

Une des caractéristiques éthiques principales de Voetius est qu'aux yeux de Descartes il a trahi les « lois de l'amitié entre les hommes ». En premier lieu, Voetius n'a pas respecté la sainteté de l'amitié qui sera évoquée dans la lettre à Elisabeth de septembre 1646 relative au *Prince* de Machiavel : « ou vous avez témoigné à M. Regius une fausse amitié pour le surprendre plus facilement lorsqu'il ne serait plus sur ses gardes, et qu'il croirait n'avoir rien à craindre de vous ; ou, si votre amitié était sincère, vous l'avez indignement trahie dès que vous avez aperçu l'occasion favorable de lui nuire »⁵⁶⁵. Mais c'est surtout dans la septième partie de cette Epître que Descartes aborde les

⁵⁶⁴ Voir sur ce point l'analyse aristotélicienne des vertus sociales dans *l'Ethique à Nicomaque*.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 344.

lois de l'amitié entre les hommes, tout en les rapprochant de la notion de « charité » :

« Or, comme cette charité, c'est-à-dire cette amitié sainte que nous portons à Dieu, et à cause de Dieu à tous les hommes, en tant que nous savons qu'ils sont aimés de Dieu, *a de grands rapports avec cette amitié honnête* qu'un commerce plus intime fait ordinairement naître entre les hommes [*honestilla humana amicitia*], nous pourrions, à bon droit, examiner en même temps les devoirs que l'une et l'autre impose »⁵⁶⁶[n.i.].

Il y a plusieurs lectures divergentes de ce célèbre passage. Pour Jean-Luc Marion, le concept de « charité » doit ici être pris très au sérieux et constitue la découverte par Descartes d'une véritable ouverture aimante à l'altérité qui présuppose nécessairement la médiation de l'infini divin. Pour Fernand Hallyn, au contraire, il s'agit avant toute chose d'une stratégie rhétorique qui use d'un renversement ironique par lequel le théologien est pris à son propre piège (par conséquent, il ne faut pas donner trop de poids philosophique à ce passage). Le concept de civilité et celui de « convenance » vont nous permettre de proposer une troisième lecture. Tout d'abord, nous remarquons que Descartes dans ce passage entreprend en fait de penser les « lois de la charité » à partir des lois plus connues et plus humaines de la simple « amitié honnête » entre les hommes (Descartes effectue une « comparaison » selon sa méthode habituelle: « a de grands rapports »), et de fait, la plupart des pensées qui vont être ici formulées sont toutes déjà présentes dans le texte de Plutarque *Comment distinguer l'ami du flatteur*⁵⁶⁷, indépendamment du rapport à la transcendance de Dieu. L'amour chrétien de Dieu a ici une fonction d'universalisation de ces lois : « et à cause de Dieu à tous les hommes ». Le Dieu chrétien remplace ici la Nature stoïcienne qui fondait le cosmopolitisme. Mais en fait, le contenu des «lois de la charité » se ramène aux lois de l'amitié humaine exposées par Plu-

⁵⁶⁶ Ibid., p. 367.

⁵⁶⁷ Voir notamment Plutarque, *Comment distinguer l'ami du flatteur*, Paris, Rivages, 1993, p. 109 : -« C'est une façon très inconvenante de désavouer la flatterie que de blesser inutilement et il n'appartient qu'à un *homme grossier, étranger à la bienveillance*, de n'échapper à la bassesse et à la servilité de toute relation amicale, que sous les dehors d'une *humeur bourru et déplaisante*. On dirait cet affranchi de comédie qui se figure que dire des injures, c'est jouir du droit de parler avec franchise. / S'il est honteux de devenir flatteur en cherchant à plaire, il ne l'est pas moins, pour fuir la flatterie, de se livrer à une franchise immodérée, qui bat en brèche l'amitié et la sollicitude. Évitions ces deux excès, et que la franchise, comme toute autre qualité, trouve son idéal dans le juste milieu » [n.i.], et plus loin, p. 120 : «De même, la franchise des amis, pleine de scrupules, est celle qui inspire le plus de honte. *La délicatesse et la douceur* avec lesquelles on entreprend un coupable battent en brèche et détruisent son vice ; il est rempli de confusion *devant la retenue [aidôs]* dont on fait preuve » [n.i.]. On citera également ce passage particulièrement éclairant pour le texte cartésien :

-« Il faut d'ailleurs également éviter de tout dire à un ami en public en méditant cette anecdote de Platon. Comme Socrate s'en était pris trop vivement à l'un de ses familiers dans une conversation de table : « Ne valait-il pas mieux », dit Platon, « tenir ces propos en privé ? ». Alors Socrate : « Et toi », dit-il, « n'aurais-tu pas mieux fait de m'adresser cette réflexion en privé ? ». Pythagore s'étant emporté trop rudement devant plusieurs personnes contre un de ses disciples, le jeune homme, dit-on, se pendit. À la suite de quoi Pythagore n'aurait jamais plus réprimandé quelqu'un devant témoin. Car, de même que, pour un mal honteux à voir, on ne doit reprendre ni dévoiler le vice qu'en secret et non en public, avec ostentation et en rassemblant des témoins et des spectateurs. *Ce n'est pas en effet d'un ami mais d'un sophiste que de briller grâce aux erreurs d'autrui et en paradant devant les spectateurs comme les médecins qui opèrent dans les théâtres pour se faire des clients* » (Ibid., p. 132) [n.i.].

tarque, et nous allons voir que dans ces lois, les idées de convenance et de politesse sont tout à fait centrales. Les lois antiques de l'amitié humaine permettent ainsi de modéliser et de comprendre la notion de charité indépendamment de la loi divine, même si l'amour de Dieu a un statut fondamental dans l'universalisation de ces lois.

Nous allons voir en effet que la « charité » de Descartes est très différente de la « charité » de Nicole. Il n'y a pas dans le texte cartésien de référence à un amour propre originellement dévot. Étudions de plus près le contenu de ces lois de l'amitié :

« Il n'y a, en fait d'amitié, qu'une règle fondamentale ; c'est de ne jamais faire de mal à nos amis, et de leur faire autant de bien qu'il nous est possible ; et, comme le plus grand de tous les biens est d'être exempt de vices, le plus grand service que l'on puisse rendre à un autre, c'est d'essayer, par les moyens convenables [*modis appositis*], de le guérir de quelque vice. Mais j'ajoute : par les moyens convenables, car si l'on va réprimander *son prochain mal à propos*, lui reprocher une faute légère trop sévèrement, *ou devant des témoins dont la présence n'était pas nécessaire* : si on lui impute des fautes qu'il n'a point commises, et qu'on montre, par cette conduite, que l'on cherchait moins la conversion que la honte du prochain et que sa propre gloire, on ne fera que *se rendre odieux et importun* [*odiosus erit et importunus*]. Mais il est presque toujours possible *d'avertir son ami sans témoins* [*privatim*] *et avec douceur* [*modeste*]. [...] *mais assurément, tant que nous lui sommes attachés, nous ne devons jamais le reprendre publiquement, et en présence de tout le monde* [...] Car, pour l'ordinaire, les hommes qui pèchent en public se glorifient de leurs fautes, et s'inquiètent fort peu qu'on les connaisse [...] Et il faut remarquer que la crainte du déshonneur est un puissant moyen de retirer l'homme du vice ; mais non pas le déshonneur même, qu'on ne redoute plus une fois qu'on l'a subi [...] Ces lois de l'amitié humaine sont parfaitement d'accord avec les lois de la charité que Jésus-Christ lui-même enseigne en ces termes »⁵⁶⁸ [n.i.].

Ce texte ne se réduit pas selon nous à une ruse rhétorique : il établit que pour Descartes, les lois de l'amitié, qui sont identiques à celles qu'expose Plutarque dans son œuvre morale, permettent de penser et de comprendre les lois chrétiennes de la charité. Il faut donc penser la charité à partir de l'amitié antique et de la convenance qui accompagne la *philia*. Comparons un instant cette conception cartésienne de la charité avec celle de Nicole que nous avons déjà abordée précédemment : « il n'y a que la charité qui nous fournisse des raisons générales d'aimer tous les hommes, et de *nous soumettre à eux* », « Mais la charité embrasse tous les hommes dans son amour et sa *soumission* », « *une soumission intérieure envers les autres* : et quand elle les fait paraître au dehors, ce n'est qu'une effusion toute naturelle qu'elle imprime dans le cœur ». Il y a une notion qui est récurrente dans le propos de Nicole et qui est absente du discours cartésien, même quand Descartes aborde

⁵⁶⁸ Ibid., p. 367.

dans la *Correspondance avec Elisabeth* le thème du sacrifice amoureux, c'est l'idée de « soumission ». On ne trouvera pas dans l'amitié et la charité cartésienne cette idée de « soumission ».

Ce n'est pas tout. Descartes insiste dans ce texte comme Plutarque sur la nécessité d'user de moyens convenables pour aider son ami. Sa réflexion se situe sur le terrain de « l'approprié » et donc des circonstances, de la convenance (même si Descartes ne se rapporte pas ici explicitement à l'idée latine de *decorum*). Mais que prescrit cette convenance ? C'est tout simplement, en premier lieu, d'agir en ami, comme il convient à un ami de le faire : « car faire du tort à quelqu'un, *c'est prouver que l'on n'est pas son ami* »⁵⁶⁹ [n.i.]. D'autres questions propres à la bienséance et au registre de « l'approprié » se posent : Quand agir ? Où ? Dans quelles circonstances ? En usant de quel ton ? Nous constatons que ce n'est nullement le simple « amour de l'autre » qui peut répondre à ces questions, c'est bien la raison qui détermine ce caractère approprié des actions et des conduites. Si nous ne possédions pas le concept universel et objectif « d'ami », nous serions incapables de connaître ces règles. C'est « en tant qu'ami » que nous devons agir, conformément à ce que nous attendons de ce rôle objectif, de cette « dignité ». Ce n'est pas la rencontre entre le « moi » et le « non-moi » qui est ici thématisée par Descartes. Comme chez Epictète et chez Cicéron, c'est dans le langage des concepts universels que nous comprenons nos devoirs : les termes même que nous utilisons dans le langage comme celui « d'ami » suggèrent ces devoirs. Descartes, comme Plutarque et Cicéron, se demande tout simplement : *être un ami*, qu'est-ce que cela signifie et qu'est-ce que cela implique ? Et il s'agit d'abord d'un fait, non d'une « rencontre » miraculeuse : j'ai un ami, comment être à la hauteur de ce fait, comment me montrer digne de cette amitié et ne pas la trahir ? La notion « d'ami » enveloppe dans un même tout la position d'une fin bonne (« guérir son ami de quelque vice ») et la considération des moyens « convenables » pour réaliser cette fin.

C'est d'ailleurs cette réflexion qui nous permet de faire un lien philosophique dans cette Lettre entre la conception cartésienne de la culture, de la *vraie eruditio*, et l'analyse des « lois de l'amitié ». Dans cette relation éthique à l'autre homme, Descartes se montre fidèle à une certaine conception stoïcienne du langage et de la raison. C'est d'abord pour Cicéron dans la compréhension pleine et entière des mots comme « ami » ou « professeur » que nous appréhendons les devoirs moraux de la convenance. De plus, il faut rappeler que pour Cicéron, les règles de la convenance reposent en partie sur *l'eutaxie* qui consiste à disposer ses actions et ses paroles dans la vie comme dans un discours bien ordonné et équilibré, qui doit former un tout organique, complexe et cohérent. Ainsi, il y a comme une rencontre théorique entre le souci de la bonne lecture et celui de la convenance dans les lois éthiques de l'amitié : c'est le respect pour la beauté d'un discours comme forme organique de la pensée et de la vie. Ainsi, le fondement de l'éthique ne serait pas d'abord à recher-

⁵⁶⁹ Ibid., p. 372.

cher dans un amour énigmatique de l'altérité, ou dans une humiliation de l'amour-propre, mais plutôt d'abord dans le savoir lire et le savoir écrire. Que la réflexion de Descartes se meuve ici dans la dimension raisonnable et sociale des rôles et non dans la sphère d'une mystique de l'altérité est confirmé par ses remarques relatives aux devoirs qui accompagnent la fonction et le rôle de Voetius dans la société :

« ici je parlerai d'abord des vertus qui me paraissent convenir à un professeur de théologie et au pasteur d'une Eglise [...] Enfin, pour faire mieux sentir combien il est déplacé [parum conveniat] d'attaquer, dans ces thèses ou dans un sermon, les personnes au lieu des vices, il faut remarquer que les droits que donne la charité, les seuls dont veuillent user les âmes pieuses, ou même les droits attachés aux fonctions de l'enseignement, que vous pouvez faire valoir quand il s'agit de la jeunesse soumise à votre férule, mais non pas quand il s'agit de magistrats, n'ont rien de commun avec l'autorité d'un maître, et même avec le droit civil dont les magistrats sont armés pour la punition des coupables. [...] mais il n'est jamais permis à un instituteur qui a plusieurs élèves de faire le moindre tort à l'un d'eux, quand il devrait en résulter pour les autres les plus grands avantages, car il les a reçus tous individuellement de leurs parents, pour contribuer à leur amélioration, et non pour leur nuire en aucune manière»⁵⁷⁰ [n.i.].

Qu'est-ce qu'un professeur ? Qu'est-ce que ce rôle signifie, quelles en sont les obligations constitutives ? Il faut réfléchir aux mots qui nous définissent. Qu'est-ce qu'un élève ? Pourquoi ses parents m'accordent-ils cette charge ? C'est aussi le principe de convenance : un professeur « n'est pas » un magistrat chargé de l'utilité publique. Voetius n'est plus dans son rôle, et il est impertinent, ridicule, et il se « prend pour un prophète ».

Il est important à présent de souligner que ces différentes caractéristiques de Voetius, ainsi que les caractéristiques opposées de l'honnête homme cartésien, ne forment pas une collection disparate d'éléments réunis de manière contingente, mais un véritable tout. Il y a pour Descartes, en effet, une concordance entre le mauvais usage de la raison et la dégradation morale du caractère, même si ces deux formes de dispositions restent distinctes :

« Car, sachez-le bien, le véritable usage de la raison, sans lequel il n'y a ni science, ni bon sens, ni sagesse, ne consiste pas à retenir des syllogismes isolés, mais à embrasser d'une manière exacte et complète toutes les idées qui peuvent servir à la connaissance de la vérité que l'on recherche ; et comme le plus souvent il est impossible d'exprimer ces idées par des syllogismes, à moins d'en lier plusieurs entre eux, il est malheureusement certain que ceux qui ne procèdent que par syllogisme isolés laissent presque toujours échapper quelque partie de tout ce dont il fallait saisir l'ensemble d'un même coup d'œil ; ils s'accoutument ainsi à l'irréflexion, et voient diminuer peu à peu le bon sens que leur avait donné la nature ; et comme d'un autre côté ils se

⁵⁷⁰ Ibid., p. 371.

croient très savants, parce qu'ils ont beaucoup retenu de ce qu'ont écrit les autres, et qu'ils y ajoutent une entière confiance, ils se gonflent d'une arrogance ridicule, et tout-à-fait pédantesque : si en outre ils viennent à lire habituellement des livres pervers, futiles, et des ouvrages de controverse, alors de toute nécessité, et quand bien même ils n'auraient pas naturellement un mauvais cœur et un esprit très borné, ils deviendront, grâce à ce genre d'étude, méchants, sots et dangereux. Cependant, il faut le dire, ce qui contribue le plus à les rendre tels, c'est le caractère. [...] C'est ainsi que l'étude rend meilleurs et plus éclairés ceux qui sont portés au bien, plus méchants et plus sots ceux qui n'ont de penchant que pour le mal. Et l'une des marques les plus certaines qui puissent servir à les distinguer les uns des autres, ce sont les ouvrages qu'ils préfèrent, chacun cherchant toujours le livre qui a le plus de rapport avec son caractère. Mais ils ont encore bien d'autres traits distinctifs : ceux-ci sont arrogants, entêtés, irascibles ; ceux-là ne s'enorgueillissent jamais, ils connaissent toute la faiblesse de l'homme, ils regardent comme peu de chose ce qu'ils savent, et pensent que ce qu'ils ignorent est bien plus considérable : aussi ce montrent-ils pleins de candeur et de docilité, et toujours prêts à accueillir avec reconnaissance toutes les vérités qui leur étaient inconnues. Comme ils savent que ce n'est point par la lecture seule que l'on peut acquérir la véritable science, ils joignent à la lecture la méditation, l'usage des affaires du monde et la fréquentation des hommes ; en un mot, ils ne restent pas continuellement ensevelis dans les livres : aussi le vulgaire ignorant n'a-t-il pas une haute idée de leur science »⁵⁷¹.

Tout d'abord, nous remarquons que pour Descartes le mauvais usage de notre raison dans la connaissance induit une véritable « corruption » du bon sens naturel qui a effectivement des effets moraux et civils qui dépendent de ce que Montaigne et Charron condamnaient comme « pédantisme ». Toutefois, Descartes ne considère pas que les vertus morales soient totalement dépendantes des vertus intellectuelles, comme l'indique le second mouvement de ce texte. En même temps, ces vertus du caractère continuent d'intervenir directement dans la pratique de la science et dans la lecture. De plus, les vertus et les vices proches de la civilité sont très présents dans ce texte : « arrogance ridicule et tout-à-fait pédantesque », « arrogants, entêtés, irascibles », « toujours prêts à accueillir avec reconnaissance toutes les vérités » (notons ce transfert remarquable de la reconnaissance et de l'hospitalité dans le domaine du rapport à la vérité), « l'usage des affaires du monde et la fréquentation des hommes ». Descartes se distingue cependant des humanistes qui exaltaient la valeur morale et civilisatrice des Lettres d'une manière un peu vague et indifférenciée. Il y a un mauvais usage des livres qui peut dépendre d'un caractère moral d'emblée vicié. Pour autant, Descartes ne rompt pas tout à fait avec l'humanisme en ce qu'il défend la plus haute valeur de la vraie culture et du bon usage de la lecture sur lequel nous reviendrons ci-dessous.

Ce texte de *l'Épître* souligne également la nécessité de s'ouvrir au monde et à la fréquen-

⁵⁷¹ Ibid., p. 351-352.

tation des autres hommes pour avoir un esprit plus éclairé. C'est ce que doit faire « l'honnête homme » de Gracian, et c'est ce que Descartes lui-même a fait dans sa vie, comme en témoigne le *Discours de la méthode*. Un honnête homme ne peut « rester enseveli dans les livres ». Il convient également de ne pas confondre ceux qui passent pour « savants » aux yeux du vulgaire et ceux qui sont aux yeux de Descartes de véritables hommes de bon sens cultivés par l'étude et qui participent souvent à la vie civile⁵⁷² [n.i.].

Précisons à présent, pour conclure ce chapitre, la conception cartésienne du bon usage des livres. Schook et Voetius accusent Descartes de mépriser le savoir traditionnel, de vouloir « tout oublier », et par là également de mépriser la lecture des livres. Il est vrai d'ailleurs qu'il y a chez Descartes une mise à distance apparente de la notion de « culture » par rapport notamment à la tradition humaniste, puisqu'il invoque très souvent la bonté d'une lumière purement « naturelle ». Mais nous savons bien qu'à l'âge classique le « naturel » désigne en fait aussi le résultat de la vraie culture et de la bonne méthode pour conduire son esprit. Descartes reproche à Voetius différentes choses du point de vue de cet usage des livres :

-Voetius ne lit pas les grandes œuvres directement, mais utilise en vue de la *disputatio* des recueils de « lieux communs, de commentaires, d'abrégés, d'index ».

-Voetius s'abreuve indistinctement des bons et des mauvais livres. Il ne fait pas assez de distinction dans ses écrits entre les « grands auteurs » et ceux qui sont d'un rang bien inférieur.

-Voetius ne « digère » pas ses lectures pour les « transformer » en lui-même, comme dit Montaigne, mais il décompose les œuvres en morceaux, et abuse des citations dans ses propres textes. Il accumule ainsi une érudition pédante qui n'est pas la vraie culture de l'âme.

-Un dernier reproche se rapporte davantage à la conception cartésienne de la méthode : au lieu d'embrasser « d'un même coup d'œil » la chaîne des idées qui mènent à la connaissance de la vérité, Voetius multiplie les syllogismes isolés et fragmentaires. Cette idée d'un « même coup d'œil » évoquera pour nous la conception ficinienne de la « facilité ».

⁵⁷² Ibid., p. 352 : « S'ils [les esprits éclairés que l'étude a rendu meilleurs] vivent dans une condition privée, ou ils restent entièrement ignorés, ou ils n'ont d'autre réputation que celle de bons pères de famille et d'hommes de bon sens ; et c'est ainsi que souvent les plus grands génies sont dérobés aux regards du monde. S'ils entrent dans les affaires publiques, on ne tarde pas à reconnaître en eux un esprit éclairé et un noble caractère, mais on attribue ces qualités moins à l'étude qu'à la nature. [...] Mais si, malgré leur jeunesse, et avant d'avoir pu être appréciés, ils [ceux qui ont toujours mal étudié] ont obtenu quelque place de professeur ou de ministre, ils peuvent sans aucune peine acquérir la réputation de savant et le crédit qui en est la suite. [...] ils se voient donc honorés du nom de savants, d'abord par le peuple seul, puis peu à peu par des gens plus instruits, qui, ne les connaissant pas par eux-mêmes, s'en rapportent à ce que l'on dit autour d'eux ». On notera que chez les esprits bien cultivés et éclairés, le travail de l'étude tend à disparaître dans un naturel vertueux, ce qui est tout à fait fidèle à l'éthique de l'honnête homme. Sans condamnation unilatérale, Descartes se méfie des esprits enorgueillis par une réputation sociale et institutionnelle. Il associe également le bon sens et le « caractère noble ».

Ce texte de Descartes présente également une définition de la véritable *eruditio* :

« Et la science [*eruditio*], telle que nous la définissons ici, ce n'est point, je pense, en lisant indistinctement toute espèce de livres que l'on peut l'acquérir : c'est en ne lisant que les livres excellents en chaque genre, et encore faut-il y revenir à plusieurs fois : c'est en conversant, lorsque nous le pouvons, avec ceux qui ont déjà mérité le nom de savant ; c'est en fixant sans cesse notre regard sur la vertu comme sur un divin modèle »⁵⁷³.

On remarquera la différence entre cette conception de la « science » comme *eruditio* et la définition de la science [*scientia*] qui ouvre *Les Regulae*, comme connaissance certaine et évidente. Certes, Descartes a défini la science par l'évidence, mais il a également respecté au plus haut point la sphère de *l'eruditio*. Or, on remarquera que l'idée de « conversation » est très importante dans cette sphère. Tout d'abord, Descartes rappelle la définition de la lecture qui était présente dans le *Discours de la méthode* et qui fait appel à cette notion de conversation (*colloquio*): « que de la conversation des grands hommes qui en ont été les auteurs ». On notera que Descartes ne dit pas seulement : des « savants », ou des auteurs « intelligents », mais des « grands hommes » (*colloquio magnorum virorum*).

Ainsi, Descartes n'a nullement fait l'apologie excessive d'un sujet solitaire et replié sur sa seule intériorité. Ce qu'il préconise avant toute chose, c'est la fréquentation et le commerce des « grands hommes ». Ce n'est pas la vie sociale en tant que telle qui dérange Descartes, c'est le manque de discernement dans ce commerce. Dans la sphère de *l'eruditio*, la bonne conversation a toute sa dignité philosophique et sa noblesse. Il ne faut pas non plus oublier que la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie* pose la « conversation » comme fondement des troisième et quatrième degrés de la sagesse :

« Le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne. A quoi on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, *non de tous les Livres*, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, *car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs* » (AT IX-2, 5) [n.i.].

Certes, ce degré de la sagesse doit être dépassé pour accéder à la vraie connaissance philosophique des premiers principes, mais il est en même temps clair que Descartes ne le méprise pas du tout, bien au contraire, comme en témoignent les précisions de la lettre à Voetius. On ne peut donc pas, en contexte cartésien, se focaliser uniquement sur l'expérience solitaire de l'évidence, il y a aussi une dignité épistémique du rapport à autrui et de la conversation, qui est bien entendu l'élément essentiel de l'honnête homme. La manière dont Voetius pratique la lecture est déjà le signe d'une

⁵⁷³ Ibid., p. 351.

mauvaise appréhension des lois de l'amitié entre les hommes. Il y a dans sa pratique de la lecture un goût moral de la mauvaise fréquentation et un refus de reconnaître la grandeur de certains hommes⁵⁷⁴.

Mais Voetius n'est pas seulement pour Descartes un esprit corrompu par les « mauvaises fréquentations », il est également ignorant de la bonne manière de lire les grands auteurs :

« Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telle ou telle pensée que l'on peut en extraire, le fruit précieux qu'ils renferment doit sortir du corps entier de l'ouvrage ; et ce n'est pas de prime abord et par une seule lecture, mais peu à peu, par une lecture attentive et répétée, que nous nous pénétrons sans nous en apercevoir des idées de ces grands hommes, que nous les digérons, que nous les convertissons en quelque sorte en notre propre substance »⁵⁷⁵.

L'idée de la lecture comme digestion et conversion des idées « en sa propre substance » est évidemment fidèle à la pensée de Montaigne et à toute une tradition humaniste (de même que le lexique de la contagion et de l'imprégnation qui accompagne cette pensée et qui est souvent associée à la thématique de la « conversation »). Mais comme Denis Kambouchner l'a souligné, le point remarquable de ce texte est l'intime alliance entre l'idée du bon usage des livres et la bonne conduite de la raison⁵⁷⁶. Cependant, ce texte peut être comparé à l'extrait de *l'Entretien avec Burman* qui évoque la culture de *l'ingenium* par la bonne pratique des mathématiques. Il n'y a pas de véritable tension entre ces deux textes. Comme nous l'avons déjà constaté, la pratique des mathématiques s'intègre parfaitement à la culture humaniste de l'honnête homme, même si, en effet, il convient de préserver la distinction des moments et des expériences qui doivent être ici unifiés. Il s'agit bien ici de penser une unité profonde de la culture humaine, mais pas une homogénéisation superficielle et illusoire du savoir.

La lecture étant d'abord une conversation, elle pose d'emblée un problème éthique lié no-

⁵⁷⁴ Même si Descartes ne le dit pas explicitement, on pourrait ajouter ici une remarque qui se rapporte plus précisément à la générosité. En effet, nous avons vu que les moyens pour acquérir la générosité ne sont pas beaucoup développés par Descartes. Or, il se pourrait que la « conversation » comme fréquentation libre et intime des autres hommes ne soit pas dénuée d'utilité dans ce cas. C'est aussi sans doute, non pas en apprenant des règles toutes abstraites, mais en fréquentant des hommes généreux que l'on peut contribuer à éveiller en soi cette disposition.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 350.

⁵⁷⁶ Voir Denis Kambouchner, « L'humanisme cartésien : un mythe philosophique ? », dans *Descartes et la philosophie morale*, op. cit., p. 347 : « À l'opposé, ce qui s'apprend à titre général au contact des meilleurs auteurs, c'est, avec le meilleur style, la forme organique et dûment complexe de la pensée ou du discours » ; voir également du même auteur, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril-juin 1998, Paris, Vrin, p. 1-48, p. 16 : « Et donc, à travers la pluralité quasi cicéronienne des dimensions de la *vera eruditio* (littéraire, urbaine, scientifique, éthique), il faut bien faire état d'une unité universelle de la culture : mais pour une part irréductible, il s'agit de l'unité synthétique de moments ou d'expériences originaires distincts. C'est précisément cette synthèse de qualités qu'à titre idéal Descartes demande à son lecteur : comme le véritable érudit, ce lecteur qui est tout d'abord un bon esprit est ensuite un mathématicien lettré ».

tamment à la question de la « calomnie », car les mauvais lecteurs sont souvent des « calomniateurs ». Clauberg une fois encore développera parfaitement ce point dans sa *Logique*:

« Puisque *chacun est le meilleur interprète de ses paroles* il faut d'abord bien *examiner comment l'écrivain s'expliquerait à partir de ses propres termes et par lui-même* [...] Ainsi comprend-on que la *disposition des calomniateurs* est telle qu'ils prennent immédiatement ce qui a été dit dans un seul passage ; et ce qui, ailleurs, explicite la pensée de l'auteur, ils passent dessus et le méprisent, ils dissimulent les réponses, les explications et les preuves données dans un autre passage comme si elles n'existaient pas [...] pour saisir plus distinctement dans cette partie, la nature du *bon interprète et du vicieux calomniateur* [...] Le sens d'un écrivain se tire plutôt des passages où il traite du sujet délibérément que dans ceux où, si l'on supprimait l'occasion, il n'en traiterait pas. Pour cela, puisque les raisonnements dialectiques traitent de la chose dans un esprit plus paisible et modéré que les élenchiques, on estime qu'il faut plutôt comprendre et expliquer les derniers par les premiers que l'inverse. *Le calomniateur fait le contraire* : ou bien il ne compare pas les éditions différentes ou bien il prend les moins bonnes en laissant de côté les meilleures, comme les araignées recueillent leur venin du rosier. Abusant des manières de parler les plus imparfaites pour renverser les plus parfaites, des populaires contre les recherchées, des élenchiques pour détruire les didactiques, [...]. Le bon interprète, chaque fois que cela peut se faire avec quelque apparence de vérité, s'efforce de délivrer son auteur de la contradiction et préfère consacrer son ouvrage à concilier ou à réduire à l'accord des positions des grands auteurs plutôt que de les enchaîner dans des contradictions, à la manière *des calomniateurs*»⁵⁷⁷[n.i.].

La calomnie est donc aussi un vice de la lecture et de l'interprétation des textes. Il s'agit d'une manière vicieuse et malintentionnée de lire. La lecture est déjà une relation humaine et éthique. On notera que le principe de Clauberg selon lequel il faut se rapporter en priorité à l'explication que l'auteur lui-même fait de son propre texte et des termes qu'il emploie est profondément cartésien dans l'esprit. Dans la lettre à Elisabeth de septembre 1646, nous avons en effet pu constater que l'appréciation de la conduite du Prince devait impérativement prendre en compte le sens que le Prince lui-même donne à son action. Le calomniateur ne prend pas ce sens en considération, il dépossède l'homme de son action et de ses mots, du sens qu'il leur donne, pour se livrer à la passion de l'accusation et de la haine. Dans la philosophie de Clauberg, c'est immédiatement le rapport au sens des mots et d'un texte qui est marqué par la dimension éthique de la relation à autrui. On comprend mieux l'importance cruciale pour la culture et la civilité de l'homme d'apprendre à savoir « lire » un texte.

Descartes insiste également dans ce texte sur la constitution organique des grands ouvrages

⁵⁷⁷ Clauberg, op. cit., III, 9, et III, 10, p. 208-214.

et la nécessité d’embrasser les raisons justifiantes dans une totalité complexe. Nous retrouvons ici un principe fondamental que nous avons dégagé à propos du désaccord avec Regius : la *disputatio* favorise non seulement le déchirement des hommes à travers leurs multiples dissensions, mais aussi le déchirement et le morcellement intérieur de la pensée rationnelle. Le morcellement des grands textes et leur décomposition en des recueils de *topoi* et d’arguments destinés à la *disputatio* traduit le refus d’une fréquentation vivante et attentive des grands textes, fréquentation qui fait partie de la culture authentique. Le but de Descartes est au contraire de faire revivre l’unité profonde de la raison et du bon sens naturel. Cette exigence d’unité et de totalisation se traduit également par le principe méthodique qui consiste à embrasser « l’ensemble des raisons d’un même coup d’œil ». C’est cet enveloppement du multiple dans l’unité vivante du regard qui résonne avec la thématique de la « facilité », mais cette unité vivante de la raison est également indissociable du sens de la complexité et de la structure que Descartes admire également dans le monde et par exemple dans les animaux.

Ainsi, *l’Épître à Voetius* est un texte important pour comprendre l’unité de la culture humaine en contexte cartésien : « Mais, moi, je ne donne le nom de savant qu’à l’homme qui, par de longues études, par des efforts continuels, a su perfectionner son esprit et son cœur [*qui studio et cultura ingenium moresque suos perpolivit*] »⁵⁷⁸. Soulignons cette association entre la culture de l’*ingenium* et la sphère des « *mores* », des mœurs et du caractère. Incontestablement, Descartes veut ici souligner et faire revivre l’unité entre certaines vertus intellectuelles et certaines dispositions morales. Le concept de l’honnête homme permet de donner corps à cette synthèse, car nous avons vu que cette figure du sujet humain renvoie à la fois à un certain usage du bon sens, de la raison, mais aussi à certaines normes morales et civiles. Il s’agit donc bien de refonder rationnellement l’honnête homme cicéronien et de faire revivre l’unité de la culture humaine, sans méconnaître les distinctions entre les différents domaines qu’il s’agit d’unifier par cette libre synthèse et en donnant le rôle de fondement à la raison et à la recherche de la vérité : vertu morale et bon usage de la raison, culture mathématique et culture par les « bonnes Lettres », recherche de la vérité et vie civile. Ainsi, il est possible de montrer des affinités profondes entre la méthode cartésienne inspirée des mathématiques et certaines normes de l’honnêteté qui orientent l’art littéraire de Guez de Balzac.

E. Générosité et courtoisie dans le *Traité des passions*

Quand nous consultons la définition de la générosité qui est donnée dans l’article 153 du *Traité des passions*, il semble que la vie sociale ne joue aucun rôle important dans la compréhension et la constitution de cette vertu. Encore une fois, Descartes semble mettre uniquement l’accent sur

⁵⁷⁸ Descartes, *Lettre à Voetius*, op.cit., Ibid., p. 350.

l'intériorité du sujet, et non sur l'extériorité de sa manifestation sociale. Pourtant, Descartes donne bien une dimension de civilité à la générosité dans cette Troisième partie du *Traité*, comme nous l'avons déjà souligné à propos de la reconnaissance et de l'estime des autres hommes :

-« Et pource qu'ils [les généreux] n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet, *ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs Passions* » (AT XI, 448).

-«et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas, *sont les plus arrogants et superbes*, en même façon que les plus généreux *sont les plus modestes et les plus humbles* » (AT XI, 450).

-« Car d'autant qu'on a l'âme plus noble et généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, *mais aussi on rend sans répugnance tout l'Honneur et le Respect qui est dû aux hommes*, chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices » (AT XI, 456) [n.i.].

-« Pour ce qui est de la Raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même, ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes : *elle n'est pas une Passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur, et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu* ; et souvent aussi l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque » (AT XI, 466) [n.i.].

En associant ainsi générosité, courtoisie, modestie, humilité et respect, Descartes refuse deux idées : le stoïcisme de tradition cynique (il partage ce refus avec Cicéron), et la conception de la magnanimité vivante à son époque (nous l'avons envisagée en étudiant Guez de Balzac et François Ogier) qui en assume *l'hybris* et la démesure héroïque (« les lois de la bienséance n'ont pas été faites par eux »). Il y a incontestablement chez Descartes une volonté d'estimer et de ne pas négliger les choses qu'un certain stoïcisme cynique considéra comme «indifférentes», ce dont font partie les biens liés à la vie sociale: l'amitié, la conversation (« Car encore que je fuie la multitude, à cause de la quantité des impertinents et des importuns qu'on y rencontre, je ne laisse pas de penser que le plus grand bien de la vie est de jouir de la conversation des personnes qu'on estime », Lettre à Chanut du 6 mars 1646, AT IV, 378), la courtoisie, les liens de reconnaissance, la réputation. La vie sociale du généreux doit être distinguée de la vie sociale des âmes basses et vulgaires. La vie du généreux associe sens de l'amitié, courtoisie, souci de la réputation des hommes, bonne humeur, discrétion, mais elle cultive également la reconnaissance, lien principal des sociétés humaines. Il semble donc évident que, même si on admet dans un premier temps que la vertu morale n'est nullement fondée sur la vie sociale, l'indépendance de ce fondement rationnel est le principe d'un

bon usage des passions sociales et de certaines pratiques associées à la civilité, comme l'art de la plaisanterie par exemple.

Il convient ici de souligner l'article discret de Descartes sur la raillerie et la « gaieté de l'humeur », car il se montre fidèle à une certaine dimension de l'éthique aristotélicienne relative à l'*eutrapélie*. Descartes dit explicitement que la « gaieté de l'humeur », associée à la « tranquillité de l'âme », est une « marque de vertu ». Une « marque de vertu » n'est pas la vertu elle-même, mais elle comporte une indéniable valeur expressive. Le plus souvent, les hommes n'aiment pas les êtres querelleurs, grincheux, toujours mécontents, mais apprécient les honnêtes gens qui manifestent la « gaieté de leur humeur ». Ainsi, la pensée morale de Descartes ne limite pas la vertu à la sphère de la bonne intention : certaines valeurs humaines et sociales sont aussi assumées par sa perspective, comme chez Aristote. La morale de Descartes laisse ainsi du champ à la valeur humaine de l'*eutrapélie*.

Cependant, le premier extrait pose une autre question peut-être plus délicate. Comment est-il possible au généreux d'être « affable et courtois envers tout un chacun » ? N'est-ce pas invraisemblable ? Ne devra-t-il pas parfois combattre des hommes vicieux ? Pour comprendre cette pensée de Descartes, il faut se souvenir de ce que signifie pour lui l'estime universelle des autres hommes chez le généreux. Estimer tous les autres hommes, *a priori*, cela signifie les traiter comme des hommes et des êtres libres, non comme des choses (principe fondamental de convenance), mais cela ne signifie pas les aimer tous ou tout accepter de leur part. De plus, cette estime universelle est relativement mesurée, car les généreux estiment que la bonne volonté est seulement « possible » en certains hommes : « et laquelle ils supposent être, *ou du moins pouvoir être*, en chacun des autres hommes » (AT XI, 447) [n.i.]. Mais c'est aussi l'éthique du gentilhomme qui nous permettra de comprendre comment l'homme généreux peut respecter cette norme d'estime rationnelle et universelle sans pour autant devenir un être impuissant et passif devant le monde. Revenons à la figure de Robin des Bois (telle que notamment Erroll Flynn l'incarna dans certains films) qui combat l'injustice et qui déteste les vices sans haïr les personnes. On n'imagine pas Robin des Bois dévoré et rongé par le ressentiment envers les riches et les puissants, encore moins envers tel ou tel individu duquel il voudrait simplement se venger. On l'imagine comme un être noble qui demeure joyeux dans son humeur et tranquille dans son âme, même s'il combat de toutes ses forces l'injustice. Robin des Bois n'a pas besoin de mépriser et d'injurier publiquement tel ou tel homme, il ne va pas comme Voetius offrir telle catégorie de la population à la vengeance populaire, il va au contraire soutenir dans le peuple le refus actif de l'injustice. Il y a également dans l'éthique traditionnelle de l'homme noble l'idée d'un « respect de l'adversaire ». La dynamique du conflit n'empêche pas le respect de l'autre. Un gentilhomme ne va pas au combat comme un être qui

défigure en imagination son ennemi et le pare de tous les vices. C'est pourquoi nous pensons que l'humilité du généreux cartésien n'est pas une certaine forme de l'humilité chrétienne selon Nicole qui est liée à l'idée de « soumission » et « d'humiliation ». Cette idée est absente du propos cartésien. C'est bien plutôt la « courtoisie » et « l'affabilité » qui prolongent la modestie du généreux, nous ne sommes pas ici en train de sacraliser une soumission aveugle devant l'altérité.

Mais pour comprendre la civilité du généreux cartésien, il faut aussi l'opposer à « l'arrogance et à la superbe » de l'orgueilleux. L'orgueilleux est doublement insupportable d'un point de vue social en contexte cartésien. Tout d'abord, comme il ne s'estime que pour des choses qui ne dépendent pas véritablement de lui, il cherche sans cesse à rabaisser les autres hommes :

« Car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, ... ayant coutume d'être en moins de personnes, et même étant pour la plus part de telle nature, qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs : cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs Désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de Haine, d'Envie, de Jalousie, ou de Colère » (AT XI, 449).

L'orgueilleux vit donc dans un univers de compétition sociale et de lutte pour la reconnaissance de qualités distinctives. Mais ce n'est pas tout. L'orgueilleux est extrêmement susceptible et il est le plus souvent colérique :

« Et comme ce sont les âmes les plus généreuses qui ont le plus de reconnaissance, ainsi ce sont celles qui ont le plus d'orgueil, et qui sont les plus basses et les plus infirmes, qui se laissent le plus emporter à cette espèce de Colère ; car les injures paraissent d'autant plus grandes, que l'orgueil fait qu'on s'estime davantage ; et aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ôtent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'âme plus faible et plus basse, à cause qu'ils dépendent d'autrui » (AT XI, 480-481).

La « bassesse » pour Descartes est la condition d'une âme qui se sent faible dans sa volonté et qui renonce en quelque sorte au plein usage de sa liberté :

« Pour la Bassesse, ou Humilité vicieuse, elle consiste principalement, en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses, dont on sait qu'on se repentira par après » (AT XI, 450).

Mais surtout, eu égard à notre sujet, l'homme orgueilleux souffre d'un excès de dépendance à l'égard d'autrui et de sa représentation sociale, comme en témoigne sa réaction face aux injures, mais aussi son besoin de rabaisser les autres pour s'estimer lui-même. En même temps, c'est précisément cette dépendance, cette servitude, qui le rend insupportable d'un point de vue social et civil. La condition même de la civilité cartésienne présuppose la mise à distance d'une certaine

extériorité sociale pour ressaisir pleinement sa liberté. On ne peut être civil envers autrui que dans une certaine indépendance à l'égard d'autrui. L'indépendance du généreux à l'égard de la fortune, mais aussi à l'égard des autres hommes, qui peuvent l'offenser, le blesser, ou encore lui être supérieurs en telle ou telle chose, n'est pas du tout, en fait, une sorte de renfermement inhumain sur soi-même, c'est bien au contraire la condition de la vraie civilité de l'homme, grâce à la pleine prise de conscience de sa liberté et noblesse intérieure. En effet, l'univers orgueilleux de la «compétition» sociale que nous ne connaissons que trop, ou celui des haines et des vengeances personnelles, est précisément une dimension qui s'oppose à la culture de la *philia* et de la politesse humaine dans la mesure où elle favorise à la fois le conflit et la promiscuité entre les individus.

Cette positivité du rapport à l'autre édifiée sur la base d'une indépendance intérieure prouve encore une fois la différence abyssale entre le respect cartésien de l'autre homme et le schéma augustinien de la « soumission » tel que le développe Pierre Nicole. Contrairement à ce que soutient ce dernier, ce n'est pas la « soumission » mais la liberté qui constitue la base originelle de la civilité de l'homme. Le *Cortegiano* de Castiglione confirme ce fait, puisque la grâce de la *sprezzatura* est implicitement liée à la vertu de magnanimité et implique une mise à distance des biens extérieurs et des qualités distinctives qui divisent les hommes. Ce qui plaît généralement en société aux autres hommes, ce n'est pas la manifestation de la « soumission », mais plutôt celle de la « liberté ». Ainsi, l'honnête homme n'est pas esclave de son « savoir » comme le pédant, il s'en rend maître et se l'approprie, et c'est ce qui nous plaît. L'homme d'armes qui semble danser ne torture pas et ne violente pas son corps, il le maîtrise avec douceur et élégance. Une femme plaît par sa beauté si précisément elle n'en fait pas trop cas et la néglige. Comme Pascal le soulignera avec force, l'honnête homme ne doit pas être « baptisé » par une de ses qualités, comme l'intelligence mathématique ou l'imagination poétique, il doit manifester une liberté plus profonde qui échappe à la réification. Nous ne disons pas que le généreux cartésien coïncide tout à fait avec cette figure traditionnelle de l'honnête homme, car la conscience de sa liberté intérieure est plus profonde, mais c'est un fait que certaines marques de l'honnêteté accompagnent sa définition. L'honnête homme cartésien est une figure civile de la liberté. Il s'agit en fait d'une coïncidence qui définit la vraie civilité entre l'affirmation de notre liberté et le souci des autres hommes. Nous suscitons la bienveillance par notre liberté, par notre intériorité, et non par notre « soumission » ou par la simple répression de notre liberté. Ce que l'autre veut généralement de moi, sauf s'il est un tyran, c'est ma propre liberté, car, d'ailleurs on ne peut aimer véritablement que ce qui se retire dans une certaine distance et indépendance. C'est pour cette raison qu'une forme de liberté stoïque du sujet n'est pas du tout un retranchement apathique et barbare en soi-même, mais bien au contraire aussi une réponse à l'attente de l'autre et un principe de civilité qui est aussi un art d'aimer. Il en va de même avec le rapport au savoir dans la théorie que fait Clauberg de l'enseignement : ce que l'autre attend

et exige de moi, ce n'est pas que je sois toujours soucieux de lui, oppressant, étouffant, mais que je recherche d'abord par moi-même un véritable savoir, pour ensuite lui communiquer, lui offrir.

Cette amabilité profonde du généreux cartésien est pleinement confirmée quand nous examinons la manière dont Descartes évoque la « générosité » de personnes particulières comme la Princesse Elisabeth et la Reine Christine :

-« Enfin je ne remarque pas seulement en Votre Altesse tout ce qui est requis de la part de l'esprit à la plus haute et plus excellente Sagesse, mais aussi tout ce qui peut être requis de la part de la volonté ou des mœurs, *dans lesquelles on voit la magnanimité et la douceur jointes ensemble avec un tel tempérament que*, quoi que la fortune, en vous attaquant par de continuelles injures, semble avoir fait tous les efforts pour vous faire changer d'humeur, elle n'a jamais pu, tant soit peu, ni vous irriter, ni vous abaisser » (AT XI-2, 23) [n.i.].

-« Avec la *générosité et la majesté qui éclatent en toutes ses actions, on y voit une douceur et une bonté*, qui obligent tous ceux qui aiment la vertu et qui ont l'honneur d'approcher d'elle, d'être entièrement dévoués à son service » (AT V, 429) [n.i.].

Au-delà de la convention courtoise, il convient de noter cette association significative entre la « générosité » et la « douceur », qui humanise la vertu et l'inscrit dans la sphère des relations humaines, tout en suscitant la bienveillance et même la dévotion. Ces remarques de Descartes montrent qu'il n'a jamais véritablement exclu une manifestation sociale et profondément aimable de la générosité. Cette idée d'une générosité aimable, douce et féminine rejoint d'ailleurs le motif balzacien de la générosité que Descartes avait loué dans la défense des Lettres de son ami en 1628 : jamais Descartes n'a exclu une manifestation belle et gracieuse de la grandeur d'âme, comme dans l'écriture par exemple, il ne l'a pas enfermée dans une intériorité inaccessible. Certains commentateurs ont puisé l'illustration du généreux cartésien dans l'univers tragique et violent de certains héros cornéliens, mais c'est oublier la sympathie de Descartes pour une illustration douce et féminine de la générosité. Ce n'est donc nullement un hasard si dans la Lettre-Préface des *Principes de la Philosophie*, Descartes tente de présenter la vraie philosophie comme un principe de douceur, de concorde et de civilisation, qui a donc aussi pour but de rendre les hommes plus aimables, dans un sens qui n'a plus rien de superficiel. S'il y a bien dans la définition cartésienne de la générosité une dimension de grandeur merveilleuse liée à la liberté de la volonté qui constitue en nous un reflet de l'infinité divine, il y a également un souci de préserver son caractère humain et de ne pas lui conférer la qualité d'une présomptueuse *hybris*. On ne devinera pas non plus chez Descartes une volonté de séparer radicalement la vertu morale des valeurs liées à la vie humaine et sociale.

La dimension de la civilité éclaire donc la morale de Descartes dans la mesure où le respect de l'altérité et l'inscription de l'homme dans la vie sociale y sont déterminés par un moment de

libre réflexion dans l'intériorité du sujet. La liberté constitue ainsi le principe de la civilité, excluant un enracinement sauvage et sans distance de l'individu dans la communauté. La libre distance à l'égard de l'autre est la sœur de la civilité cartésienne, comme dans le rapport à Dieu. La « distance » est la bonne tenue à l'égard de mon individualité (c'est plutôt la notion d'harmonie qui gouverne la convenance antique). Les notions de « générosité », « d'humilité », ou de « charité » ne sont pas comprises en contexte cartésien tant que l'on ne pose pas ce rôle structurant de la liberté et de la distance dans cette réflexion morale. C'est dans l'indépendance que le sujet cartésien prend conscience de son humanité sociale. L'homme n'est ni un Dieu qui pourrait vivre dans la pure solitude, ni un animal qui serait voué à son « troupeau ». La vie civile telle que la conçoit Descartes est une union des libertés, non des égoïsmes. Ce n'est pas la répression de notre liberté qui fonde la vraie civilité comme fondement de la vie sociale, mais son affirmation.

F. La notion primitive de l'union entre l'âme et le corps et la liberté de l'esprit comme fondements d'une « civilité esthétique » à venir

Dans la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, Descartes précise que la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps se conçoit clairement par les sens, et que « c'est en usant seulement de la vie et *des conversations ordinaires*, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union entre l'âme et le corps » [n.i.] (AT III, 692). L'entendement et l'imagination distincte ne peuvent donc nous permettre de connaître et de concevoir clairement cette union entre l'âme et le corps. L'entendement peut à la limite envisager sans pouvoir l'expliquer une interaction causale entre deux substances réellement distinctes, mais il ne peut pas concevoir le fait vécu de l'union, notamment la manière dont l'âme souffre « avec » le corps, comme si celui-ci constituait un développement, un enrichissement de l'idée que nous avons de nous-mêmes, et non une simple chose matérielle ajoutée à notre essence de *res cogitans*.

Or, le questionnement sur la relation entre l'âme et le corps et la dimension des « conversations ordinaires » concernent au plus haut point le champ de la civilité. Nous allons essayer ici de montrer que le développement progressif d'une « civilité esthétique » à l'époque moderne est lié au geste cartésien de poser la notion de l'union entre âme et corps comme une notion primitive qui ne se connaît véritablement que par le sentiment, et non par la raison géométrique. Nous avons déjà constaté que la notion de « grâce » chez Castiglione semblait constituer les prémisses d'une réflexion sur la visibilité esthétique de l'union entre l'âme et le corps. Il est remarquable qu'à l'âge classique Félibien inscrit également la question de la grâce dans cette problématique de l'union vi-

vante entre l'âme et le corps⁵⁷⁹ :

« C'est que la beauté naît de la proportion et de la symétrie qui se rencontre entre les parties corporelles et matérielles. Et la grâce s'engendre de l'uniformité des mouvements intérieurs causés par les affections et les sentiments de l'âme »⁵⁸⁰.

Certes, Descartes ne se concentre pas sur cette manifestation esthétique de l'union, mais l'autonomie qu'il accorde au sentiment dans la saisie de cette notion primitive permet, comme nous le verrons, de jeter les bases de cette « civilité esthétique ».

Pour justifier notre démarche, nous pouvons en premier lieu comparer le passage du *Cortegiano* où Castiglione évoque la « grâce » du geste de la main du peintre à cet extrait du *Traité des passions* :

« Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit [...] d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique en la façon qui est requise pour élargir ou étrécir la prunelle avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des objets éloignés ou proches. *Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles* » [n.i.] (AT XI, 361-362).

Descartes ne traite pas de la « grâce » dans ce texte, mais il y a selon nous une parenté entre ces diverses réflexions. En effet, le texte cartésien montre que dans ces situations l'âme ne cause les mouvements du corps qu'en portant son attention et son regard au-delà de ce même corps, elle ne veut pas « bouger les lèvres », elle veut « dire quelque chose », elle ne veut pas « élargir les prunelles », mais « regarder un objet plus éloigné ». Le mouvement du corps ne fait pas ici partie du contenu intentionnel de la volonté, bien que celle-ci le cause et le contrôle. C'est pourquoi nous pouvons avoir le sentiment que certains mouvements du corps (dont le mécanisme nous est d'ailleurs inconnu au moment même où nous les contrôlons) obéissent « d'eux-mêmes » à l'intention de l'âme. Le danseur gracieux ne semble pas non plus « penser » aux mouvements de son corps, il fait un avec lui et se laisse porté par la musique et le sens des images affectives qu'il doit suggérer, mais en même temps, cette aisance est le sommet de la maîtrise. Bien au contraire, chez Castiglione, le danseur affecté semble « compter chacun de ses pas », comme si précisément il devait ordonner pesamment à ses pieds de se mouvoir (« sans remuer la tête, comme s'il était tout de bois, avec tant d'attention qu'il

⁵⁷⁹Voir sur ce point Daniel Dauvois, « Beauté et grâce chez Félibien », *Nouvelle revue d'esthétique* 2/ 2009 (n° 4), p. 41-47.

⁵⁸⁰Félibien, *Entretiens*, 1er entretien, Paris, Les Belles Lettres, p. 120-121.

semble certain *qu'il aille en comptant ses pas ?* », LC, I, 26, p. 55, [n.i.]). Cette affectation nous donne le sentiment d'une désincarnation de l'être humain, comme si son âme se désolidarisait du corps et ne vivait plus pleinement cette union. Ainsi, on peut penser que la grâce de l'être humain est liée dans son fondement à cette union intime entre l'âme et le corps, union qui fait que notre corps est comme « traversé » par nos intentions qui se portent immédiatement vers le monde sans s'arrêter à ce corps qui fait comme partie de moi-même et de ma volonté. La grâce est ce qui donne à voir esthétiquement cette union et cette ouverture au monde. On pourrait même ajouter qu'un équivalent de cette affectation ou disgrâce concerne la vie de l'intellect et la conduite de l'entendement dans la recherche de la vérité : un esprit « affecté » se replie en quelque sorte sur ses propres opérations de telle sorte qu'il perd le rapport attentif au monde et aux « choses mêmes », ce qui est caractéristique du « pédantisme »⁵⁸¹.

Une précision s'impose toutefois immédiatement à la réflexion, précision qui sera explicitement thématifiée par Schiller, comme nous le verrons. Le domaine de la grâce est ici celui des actions et des mouvements volontaires, comme le geste du peintre. Par conséquent, l'union entre l'âme et le corps qu'il s'agit de manifester dépend ici de notre liberté et de notre volonté. Si par exemple je vois un homme se tordre de douleur à cause d'une blessure, il est évident que ses mouvements ne pourront être dits gracieux bien qu'ils dépendent directement de cette union et la rendent visible d'une autre manière. Dans ce cas, cette union est plutôt « violente » pour l'âme, qui est ramenée à une pure passivité⁵⁸². La grâce renvoie plutôt à une union « désirée » et assumée par l'âme. Il est vrai que chez Castiglione comme chez Schiller, la grâce aimable concerne aussi directement l'expression des émotions de l'âme, comme en témoigne l'exemple du rougissement gracieux de la pudeur que nous avons déjà étudié. Schiller évoquera en décrivant la civilisation humaine dans la dernière de ses lettres sur l'éducation esthétique de l'homme le « rougissement *gracieux* de la pudeur »⁵⁸³. Mais en 1793, dans *Grâce et dignité*, Schiller se demandait si une simple « rougeur involontaire des joues » pouvait constituer en elle-même un principe de grâce. Il ne faudrait pas en effet que cette expression affective puisse être réduite à une partie déterminée de notre corps de telle sorte que le regard ne fasse ici, comme chez Erasme, que « détecter » une émotion à un certain indice objectif. La grâce ne peut constituer qu'une propriété diffuse et globale d'un visage ou d'une expression. L'émotion qui donne vie et naturel à la manifestation esthétique de la personne ne doit pas non plus bouleverser l'âme sous l'effet d'une causalité physique comme dans le cas de la dou-

⁵⁸¹ On pourra également se reporter, dans un contexte plus contemporain, aux réflexions de Ludwig Binswanger sur le « maniérisme » comme dysfonctionnement de « l'être-au-monde ». Voir Ludwig Binswanger, *Trois formes manquées de la présence humaine*, Puteaux, Le Cercle herméneutique, 2002.

⁵⁸² Ce n'est pas un hasard si dans son ouvrage *Sur la pensée passive de Descartes*, Jean-Luc Marion privilégie dans un premier temps le phénomène de la « douleur » physique qui expose l'âme à une radicale passivité.

⁵⁸³ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, op. cit., p. 349.

leur, et plus généralement la « passion » en question ne doit pas assujettir notre volonté. N'est gracieux que ce que nous pouvons contrôler. C'est la maîtrise libérale et non violente des passions qui est gracieuse, ou le fait que nos passions soutiennent la liberté de notre volonté, comme dans le cas de la générosité cartésienne qui est à la fois une vertu et une passion.

Mais tout d'abord il convient de préciser que si nous évoquons la possibilité d'une « civilité esthétique », c'est dans la mesure où d'autres formes de civilité ne peuvent véritablement prétendre à ce statut (bien que nous ayons dans un premier temps utilisé le terme « esthétique » d'une manière élargie par commodité). Il est vrai que la réflexion sur la civilité est liée depuis l'Antiquité, notamment chez Platon, Cicéron, et Ambroise de Milan, aux idées de grâce et de beauté. La civilité est un art d'aimer et de plaire qui chez ces auteurs est irréductible à l'adoption d'un simple code conventionnel ou à l'intériorisation d'un contrôle social. Nous avons vu que certains auteurs permettent ainsi de penser la civilité non pas comme le fruit d'un simple conditionnement mais comme une véritable représentation artistique du comportement humain. Toutefois, ces normes ne suffisent pas à constituer une « civilité esthétique » proprement dite. De la même façon, l'idée d'une manifestation expressive de l'âme par des états corporels ne suffit pas à rendre visible « l'union » proprement dite entre l'âme et le corps. La relation expressive entre l'âme et le corps est au cœur de la réflexion traditionnelle consacrée à la civilité. Ambroise de Milan explique dans son *Traité des devoirs* pourquoi il a exclu du clergé un homme dont il ne pouvait supporter la démarche, qui lui semblait constituer le signe d'une certaine vilénie et bassesse. Nous avons vu que cette sémiologie du comportement humain forme également le principe de la « civilité puérile » qu'évoque Érasme dans son célèbre *Traité* de 1530. Érasme commence son *Traité* en reprenant l'adage classique selon lequel le regard est la « fenêtre de l'âme ».

Mais précisément cette réduction de la civilité à un code sémiologique intellectuellement définissable et en droit totalement contrôlable par le sujet agissant pose un problème évident du point de vue de la réflexion esthétique qui nous occupe. En effet, cette tradition érasmienne dans la conception de la civilité est précisément ce qui empêche de concevoir celle-ci comme une esthétique de l'action et du comportement humain, esthétique dans laquelle pourrait s'épanouir quelque chose comme le « je ne sais quoi » ou la grâce qui véritablement charme le regard. De plus, la corrélation sémiologique sur laquelle s'appuie Érasme entre les états physiques comportementaux et les émotions ou les dispositions de l'âme ne surmonte nullement l'extériorité entre ces deux séries parallèles de phénomènes et ne permet pas de penser une union plus intime entre l'âme et le corps telle que l'envisagera par exemple Félibien. Ainsi conçue, la civilité peut vite sombrer dans une physiognomonie dogmatique et dénuée de tout charme esthétique. C'est pour cette raison que l'on peut affirmer que contrairement à certains passages du *Cortegiano* de Castiglione, le texte d'Érasme

ne permet ni d'envisager sérieusement une « civilité esthétique », ni de rendre pleinement visible une union gracieuse entre l'âme et le corps.

Il y a toutefois d'autres facteurs dans la conception humaniste de la civilité qui empêchent le développement d'une grâce « esthétique » proprement dite, à savoir le double héritage néoplatonicien et cicéronien dans la conception de la grâce. Castiglione donne ainsi deux définitions différentes de la grâce dans le *Livre du courtisan* : une définition de la *sprezzatura* comme dissimulation de l'art qui est inspirée de la rhétorique cicéronienne, et une définition néoplatonicienne dans le Livre IV. La définition néoplatonicienne de la grâce a incontestablement des avantages par rapport à la sémiologie érasmiennne en ce qu'elle permet de penser une unité plus profonde et vivante entre l'intelligible et sa manifestation sensible, tout en évitant une codification dogmatique de la manifestation de ce même intelligible. Mais une telle relation métaphysique entre bonté et beauté ne rend pas non plus possible encore l'élaboration d'une « civilité esthétique » proprement dite. Pour que cette élaboration devienne progressivement visible, il faut que le sentiment acquière davantage d'autonomie et de positivité par rapport à la raison géométrique et démonstrative, ce que rend visible à l'âge classique le développement de la notion de « je ne sais quoi » dans le cadre de la civilité et de l'honnêteté. Nous allons voir que dans une certaine mesure cette évolution de la notion de civilité est liée à des principes spécifiquement cartésiens. Ainsi, l'autonomie du sentiment dans l'expérience de l'union entre âme et corps est directement liée au dualisme substantiel que dégage l'intellect : l'union devient une évidence vécue que l'entendement peine à expliquer. Félibien lui-même pose le « je ne sais quoi » qui est au principe de la grâce en peinture comme le « nœud secret qui assemble ces deux parties du corps et de l'esprit »⁵⁸⁴.

On peut distinguer différents axes de compréhension du « je ne sais quoi » dans sa relation avec les idées de civilité et d'honnêteté : 1. Le point de vue de la sécularisation, qui est notamment celui de Jean-Louis Jam dans le *Dictionnaire de la politesse et du savoir-vivre* d'Alain Montandon, point de vue selon lequel le « je-ne-sais-quoi » de l'honnêteté est la sécularisation mondaine d'une notion d'origine théologique et mystique. Il y aurait à cet égard un lien originel de dépendance, notamment chez le jésuite Baltasar Gracian, entre grâce humaine et grâce divine. Ce n'est pas l'axe que nous retiendrons ici.

2. Une autre perspective qui insistera davantage sur la filiation entre le « je ne sais quoi » de l'âge classique et la métaphysique de l'amour, de la sympathie et de l'antipathie qui est très vivante à la Renaissance. Cette relation entre le thème des « propriétés occultes », l'amour, et le « je ne sais quoi » est très visible chez Bouhours par exemple. Ce n'est pas non plus l'axe que nous privilégierons.

⁵⁸⁴ Félibien, *Entretiens*, op. cit., p. 122.

3. Un troisième axe interprétatif se nourrit de la réflexion de Descartes sur le caractère primitif et non intellectuellement compréhensible de l'union entre l'âme et le corps, et s'intéresse conjointement au développement progressif d'une réflexion esthétique autonome, par exemple chez un auteur comme Félibien, qui fait du « je ne sais quoi » le « nœud secret entre l'esprit et le corps », le fondement de la grâce qui donne vie à la représentation picturale. C'est l'axe que nous allons suivre en partie⁵⁸⁵.

En 1684, Amelot de la Houssaie, inspiré par Bouhours, traduit chez Baltasar Gracian le terme espagnol *despejo* par « je ne sais quoi ». Littéralement, ce terme signifie plutôt « aisance », dégageant, et constitue l'héritage de la *sprezzatura* de Castiglione :

« L'aisance, âme de toute qualité, vie de toute perfection, élégance des actes, grâce des paroles et charme de tout bon goût, flatte l'intelligence mais résiste à l'explication. [...] Elle consiste en un certain bel air dégagé, en une indicible élégance, *autant dans le dire que dans le faire, et même dans le raisonnement*. / Elle est innée en grande partie, mais s'acquiert par l'observation pour un moindre reste. Mais, jusqu'ici, on n'a pu l'assujettir à des règles, supérieurement rebelle à tout art. [...] Car, si elle est l'âme de la beauté, elle est l'esprit de la prudence ; elle est souffle de la grâce, elle est vie de la valeur. / Chez un capitaine, cette aisance peut accompagner brillamment le courage et, chez un roi, trôner près de la prudence. [...] Héroïque la désinvolture du Thésée français, Henri IV [Gracian pense au célèbre mot : « Paris vaut bien une messe »], car, grâce à ce fil d'or, il se sut dégager du labyrinthe le plus serré »⁵⁸⁶[n.i.].

Ce texte confirme incidemment l'idée d'une « civilité de l'entendement » : « et même dans le raisonnement », et montre qu'il y a tout de même des différences significatives entre *sprezzatura* et *despejo*. Gracian souligne le fait que ce « bel air dégagé », cette « indicible élégance » « résiste à l'explication », « est rebelle à tout art » et ne peut être assujéti à des règles. Castiglione parlait seulement au départ d'une « dissimulation de l'art » et d'une imitation de la nature. De plus, Gracian souligne davantage que Castiglione ce qui fait du *despejo* la manifestation d'un principe de vie : « âme de toute qualité », « âme de la beauté », « esprit de la prudence », « souffle de la grâce », « vie de la valeur ». Incontestablement, cette « héroïque désinvolture » est liée à la magnanimité, à la grandeur d'âme, qui déjà chez Aristote distille dans l'âme une souveraine distance à l'égard des choses que tant d'autres hommes vont juger très importantes. La *sprezzatura* a dans sa racine l'idée d'un certain « mépris » (*sprezzo* veut dire mépris). Donc, au-delà de cette idée que cette grâce résiste à l'explication et constitue un « je ne sais quoi », on devine la capacité d'une conscience à se libérer de la fortune et à se retirer dans une intériorité souveraine. La grâce ainsi donne à voir ce qui ne peut vé-

⁵⁸⁵ Sur cet axe interprétatif, voir Daniel Dauvois, op. cit..

⁵⁸⁶ Baltasar Gracian, *Le Héros*, XIII, dans *Traité, Politiques, Esthétiques, Éthiques*, op. cit., p. 100-101.

ritablement être peint et concrétisé physiquement, à savoir ici la liberté d'une intériorité susceptible de mettre à distance la fortune et le monde extérieur. La grâce est dans ce cas une manifestation esthétique de la grandeur et de la liberté de l'âme, même s'il est vrai que Gracian n'oublie pas non plus l'utilité prudentielle de cette grâce. Si le *despejo* est la « vie de toute qualité », la raison en est aussi que cette libre désinvolture doit accompagner la manifestation de la plupart des qualités du héros comme le « courage », la « prudence », ou « l'intelligence ». Cette nécessité est peut-être liée à l'idée de l'universalité de l'honnête homme qui, comme le soulignera Pascal, ne doit pas être baptisé par ses diverses qualités. Par exemple, le héros de Gracian doit être et se montrer « courageux », mais il ne doit pas non plus se réduire à cette qualité, et affecter « le courage » comme si seul le combat le définissait. Comme Castiglione, Gracian se moque du soldat qui pendant une soirée refusa de danser avec une dame sous prétexte que son métier était uniquement de « combattre ». Ainsi, la grâce du « je ne sais quoi » a aussi pour fonction de signifier ce par quoi l'intériorité de l'âme échappe à toute identification figée et fonctionnelle.

Cependant, cette conception gracianesque de la grâce comme manifestation de la liberté héroïque de l'âme se distingue radicalement d'une autre conception plus proche de Castiglione et de certains textes de Guez de Balzac, à savoir l'idée d'une grâce comme expression d'un bon naturel et d'une belle inclination⁵⁸⁷. Balzac oppose « l'aisance » à « l'éclat » et à la « magnificence », alors que le jésuite Gracian est fasciné par l'ostentation baroque et admirable de la grandeur d'âme. Sa désinvolture est « héroïque » et tend vers le spectaculaire, le coup de théâtre. On remarquera aussi que l'aisance liée à l'inclination naturelle demeure une manifestation de « liberté », mais ce n'est pas tout à fait la même liberté que chez Gracian. Chez ce dernier, la liberté est plutôt celle d'une générosité « éclatante, inespérée », héroïque, « qui fait l'admiration de tous » (le *Discreto* ou *Honnête homme* de 1646, chapitre IV sur « l'élégance d'âme »)), comme par exemple la clémence d'Auguste dans *Cinna*. En ce sens, cette liberté est davantage liée au coup de théâtre de la volonté, qui échappe à l'empire des passions les plus violentes. Chez Guez de Balzac et Méré, l'aisance de la grâce qualifie bien plutôt une paisible harmonie entre la volonté et la spontanéité naturelle de l'inclination. L'aisance de Gracian est donc plus problématique, elle tend vers une forme de sublimité spectaculaire qui relie le « je ne sais quoi » au caractère admirable et en un sens incompréhensible de la liberté de la volonté. Chez Guez de Balzac, Méré et Castiglione, la grâce du « je ne sais quoi » renvoie plutôt à l'union entre l'âme et le corps, entre la vertu et la passion, à l'incarnation vivante et paisible de l'âme.

⁵⁸⁷Rappelons cette définition balzacienne de « l'aisance » à propos de Mécène que nous avons déjà évoquée : « Mais il n'avait garde, Madame, de contrefaire le libéral et le généreux, il eût bien de la peine à s'empêcher de ne l'être pas. Pour cela il ne lui fallait ni travailler, ni combattre. Se laissant aller à la pente de son inclination, il ne tombait jamais que dans le bien et dans la vertu. Et ainsi, ses bonnes actions venant de source et n'étant pas tirées à force de bras, comme celles de quelques héros de notre siècle, on n'en estimait pas moins l'aisance et la liberté que l'éclat et la magnificence » (OD, p. 140-141).

On peut dire que ces deux conceptions distinctes de l'aisance et de la grâce sont toutes deux fondées sur des principes cartésiens : le *despejo* est la manifestation sensible et admirable de la liberté de la volonté, en tant que celle-ci participe d'une certaine incompréhensibilité divine, et l'aisance balzacienne est plus proche de la « facilité » du « bon naturel » que nous avons également rencontré chez Descartes. Ainsi, même si Descartes ne s'attache pas explicitement à penser l'esthétique de l'honnêteté, il lui donne ses bases essentielles. Il n'y aurait pas de vraie grâce chez Gracian ou chez Balzac si d'une part la liberté de la volonté n'apparaissait pas comme un authentique « prodige » dans un monde gouverné par une causalité mécanique, et si d'autre part, l'union évidente de l'âme et du corps ne constituait pas un mystère au regard de la distinction intellectuelle entre ces deux substances. Cette dernière étude confirme également la diversité des dimensions de grâce et de civilité que nous pouvons rencontrer : « civilité de l'entendement », « grâce de la liberté », « grâce de l'union entre âme et corps ». Mais pour bien comprendre la constitution progressive d'une « civilité esthétique » au cours de l'âge classique, il est utile d'étudier Méré, en particulier son texte consacré aux *Agréments*. Le « je ne sais quoi » y fait des apparitions significatives, mais avec une signification théorique originale par rapport à Bouhours notamment :

« Ce que j'aime le mieux, et qu'on doit selon mon sens le plus souhaiter en tout ce qu'on fait pour plaire, *c'est je ne sais quoi qui se sent bien, mais qui ne s'explique pas si aisément*, et je ne sais de quelle façon me faire entendre si je ne me sers du mot de gentillesse », et plus loin « Les anciens ont représenté les Graces fort délicates, pour faire entendre que ce qui plaît consiste *en des choses presque imperceptibles, comme dans un clin d'œil, dans un sourire, et dans je ne sais quoi, qui s'échape fort aisément, et qu'on ne trouve plus sitôt qu'on le cherche*. Il semble à ce compte-là que le caractère héroïque n'est pas fait pour plaire, au moins comme on le représente ordinairement »⁵⁸⁸.

L'idée de « je ne sais quoi » implique tout d'abord l'écart entre l'évidence du « sentiment » et la difficulté de la raison à le justifier. Ce point avait déjà été souligné par Bouhours qui admettait parfaitement que l'affection et la sympathie constituent des états intentionnels, en langage moderne, ce qui veut dire que lorsque j'aime quelqu'un, je sais qu'il est aimable, et j'ai l'idée de cet être qui me le représente comme étant aimable, mais je ne peux expliquer pourquoi j'éprouve cette sympathie. Le « je ne sais quoi » ne veut pas dire que mon amour n'a pas d'objet, cette notion signifie plutôt que je ne sais pas pourquoi j'aime tel ou tel objet. On peut noter cependant que Méré prend ses distances à l'égard du motif des « propriétés occultes » qui préoccupait encore fortement Bouhours, sa description du « je ne sais quoi » sous la forme de « choses presque imperceptibles » fait davantage penser aux « petites perceptions » de Leibniz et de Nicole qu'à une cause cachée de phénomènes admirables comme chez son prédécesseur. Méré se distingue également de Gracian en ce qu'il met

⁵⁸⁸Méré, *Les Agréments*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., tome II, p. 12-15.

à distance pour penser l'honnêteté une certaine esthétique de la grandeur héroïque pour privilégier une grâce subtile et délicate. De plus, Méré se méfie de la beauté qui « éblouit » le regard, et le charme est pour lui indissociable d'une certaine délicatesse qui laisse du champ à la liberté de notre regard et de notre appréciation :

« la beauté, pour le moins la plus grande et l'extrême, leur pourrait être inutile et même nuisible, parce qu'elle étouffe et qu'elle accable : au lieu qu'une personne bien faite, bien formée et que les graces suivent partout, est toujours aimable. Et d'où vient qu'on aimait tant ces manières d'Athènes ? C'est qu'il y avait peu de cette grande beauté si *éclatante, et beaucoup de celle qu'on ne fait qu'entrevoir* ». Et plus loin, « et ce qui fait qu'on se trompe bien plus facilement à juger d'une belle chose, c'est qu'elle éblouit. Mais comme celle qui n'est que jolie a peu d'éclat, *elle laisse la vue et le jugement libre* ». ⁵⁸⁹

Il y a donc pour Méré quelque chose qui dans une beauté éclatante contredit le charme de la grâce et de la civilité dans la mesure où cette beauté violente notre regard, l'étouffe et l'accable par une présence trop manifeste, par un excès de représentation. Il y a une forme de lourdeur et de contrainte envahissante dans cette apparition qui ignore le retrait, la délicate évanescence qui rend possible la grâce. Le verbe « entrevoir » est important car ce n'est pas non plus « ne pas voir du tout ». Il y a ici quelque chose que l'on devine mais qui nous échappe, demeure insaisissable, tout en respectant la liberté de notre regard. C'est pourquoi ce charme est lié à la civilité, car celle-ci concerne en priorité le fait de ne pas étouffer la liberté de l'autre, de ne pas l'accabler, de préserver une salutaire distance qui laisse exister cette liberté. Nous avons déjà rencontré cette idée en étudiant la « politesse de la distance » chez Descartes.

Mais il y a également une originalité importante de Méré en ce qui concerne l'usage classique des notions de « grâce » et de « je ne sais quoi », à savoir la réintroduction dans son œuvre d'une normativité du goût au sein même d'une sphère esthétique qui respecte l'autonomie du « je ne sais quoi ». Ainsi, il est significatif que Méré utilise des expressions voisines pour décrire le « je ne sais quoi » qui charme le regard et le « bon goût » :

-« Il serait fort à propos de dire bien clairement ce que c'est que ce bon goust ; mais on le sent mieux qu'on ne le peut exprimer. C'est une expression figurée qu'on a prise de gouter ce qu'on boit, et ce qu'on mange. On voit beaucoup plus de gens de bon esprit, que de bon goust ; et j'en connais qui savent tout, et qu'on ne saurait pourtant mettre dans le sentiment de ce qui sied bien. J'en connais aussi dont le raisonnement ne s'étend pas loin, et qui ne laissent pas de pénétrer subtilement tout ce qui regarde la bienséance » ⁵⁹⁰

⁵⁸⁹Ibid., p. 38-52.

⁵⁹⁰Méré, *De la conversation*, Ibid., p. 128.

-« Cet avantage paraît à pratiquer de bonne grace les manières qu'on aime dans le commerce de la vie, et je remarque en cela un génie bien rare et bien à rechercher, qui ne vient pas moins du goût et du sentiment, que de l'esprit et de l'intelligence. C'est ce génie qui pénètre ce qui se passe de plus secret, qui découvre par un discernement juste et subtil ce que pensent les personnes qu'on entretient »⁵⁹¹.

Traditionnellement, en tout cas chez Bouhours, le « je ne sais quoi » renvoie d'abord aux sympathies et antipathies, aux causes occultes qui étaient familières à la magie naturelle. Ce n'est pas vraiment ce qui intéresse Méré, qui n'est pas anti-cartésien comme Bouhours. Méré est plus proche d'une autonomisation de la normativité esthétique du « goût » dans l'art de plaire et l'honnêteté, autonomie qui se marque notamment par l'irréductibilité du « sentiment » à la raison géométrique. Méré se réfère à l'origine purement sensorielle du goût, sans privilégier le sens plus noble et intellectualisé de la vue, exactement comme le fera Hume. Il utilise également les termes de « génie », de « discernement », de « justesse », autant de facultés étrangères à « l'esprit de géométrie » mais qui fondent une certaine normativité. De plus, on soulignera que ce « discernement » concerne les relations humaines, la connaissance de l'autre homme. Or, nous avons vu que dans la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 où Descartes évoque la notion primitive de l'union entre l'âme et le corps, il ne se réfère pas seulement au témoignage des sens pour apprendre à la connaître clairement, mais aussi à l'usage des « conversations ordinaires », ce qui suggère peut-être que le domaine subtil de l'union concerne aussi les relations humaines et le commerce des hommes, qui échappent en partie à la raison géométrique et scientifique. Il y a un sens de la « conversation » humaine qui n'est pas de l'ordre de l'entendement.

En même temps, Méré nourrit une véritable réflexion prescriptive et normative sur le goût, il ne se contente pas d'en référer à un « je ne sais quoi » occulte. Il y a incontestablement une méfiance de Méré à l'égard d'un discours qui invoquerait un « je ne sais quoi » pour simplement souligner une ignorance et une absence de norme objective :

« Mais peut-il dépendre du goût qu'une chose soit ce qu'elle est, qu'elle soit ronde ou en ovale, qu'elle soit blanche ou noire ou de quelque autre couleur ? Les autres sont persuadés que la perfection n'y sert de rien, et que cela vient de si peu de chose qu'on ne sait ce que c'est. Ce sont encore des discours qui ne rendent pas plus habile »⁵⁹²

On voit que Méré ne fait pas ici une claire distinction entre les qualités premières et qualités secondes, alors que la comparaison entre la sensation du goût et la sensation des qualités secondes sera essentielle chez Hume par exemple. Il y a par contre une norme de Méré que l'on retrouvera

⁵⁹¹Méré, *De la vraie honnêteté*, Ibid., p. 72.

⁵⁹²Méré, *Des Agréments*, ibid., p. 39.

chez Hume, à savoir l'idée d'une « délicatesse du goût », qui était déjà visible dans la critique des sensibilités éblouies par les beautés éclatantes, pesantes, et contraignantes pour le regard. Chez Hume, la « délicatesse du goût » sera la capacité à saisir les nuances les plus fines de certaines sensations, ce qui correspond bien à ce qu'écrit Méré sur le « je ne sais quoi » et la « délicatesse » des Grâces. Évoquons une autre norme importante que l'on retrouvera chez Hume, l'absence de préjugé : « il faut se défaire des préventions pour bien juger des Agréments : et j'appelle prévention ce qui fait pencher plutôt d'un côté que d'un autre, et qui n'est pas du sujet qu'on regarde »⁵⁹³. Soulignons aussi le rôle éducatif que Méré confère à la fréquentation des « hommes de goût ». Le goût se cultive, bien que ce ne soit pas en apprenant des règles abstraites et théoriques. Il est vrai toutefois qu'une conception classique et plus intellectuelle de la civilité et de la beauté persiste chez Méré, comme en témoigne son attachement aux notions de symétrie et de proportions pour définir l'esthétique du comportement humain : « A moins que d'observer ces proportions on ne voit rien sans défaut ; car tout ce qu'on fait et tout ce qu'on dit est une espèce d'architecture : il y faut de la symétrie »⁵⁹⁴. L'architecture est déjà un art plus visuel, qui implique des règles géométriques, on n'est plus dans le goût au sens purement gustatif et sensoriel du terme, qui renvoie comme une métaphore à ce que l'on boit ou mange, comme chez Hume avec la finesse du goût de Sancho Panza en matière de « bon vin ». Au demeurant, le concept de raison joue également un rôle positif dans la conception de l'honnêteté et de la civilité que développe Méré : « Cette science est proprement celle de l'homme, parce qu'elle consiste à vivre et à *se communiquer d'une manière humaine et raisonnable* »⁵⁹⁵. Nous aurions donc tort d'opposer caricaturalement chez Méré finesse du sentiment et raison justifiante. Sans être géométrique et purement démonstrative, la raison participe aussi à la culture du goût et à l'évaluation des belles choses. Cette participation cruciale de la raison à l'honnêteté est exigée par le développement de la « conversation », car dans une conversation, on doit donner des raisons de ses jugements.

Ainsi, l'œuvre de Méré est plus moderne que celle de Bouhours, et nous indique davantage la voie d'une civilité vraiment esthétique, même si celle-ci n'est pas encore pleinement théorisée, comme elle le sera au XVIII^{ème} siècle chez un auteur comme Schiller. Cette modernité s'accompagne d'un certain déclin relatif du motif du « je ne sais quoi » chez Méré, car le discours de ce dernier se veut plus positif, plus normatif, et moins dépendant de références conservatrices à la théorie magique de la sympathie ou de l'antipathie. La notion de « goût » se substitue explicitement à celle de la simple « sympathie » amoureuse qui renvoyait à l'occultisme de la Renaissance. On ne

⁵⁹³Ibid., p. 35.

⁵⁹⁴Ibid., p. 37.

⁵⁹⁵ Méré, *ibid.*, p. 72.

trouvera pas non plus chez Méré la trace d'une thématique proprement mystique et théologique du « je ne sais quoi », telle que l'on peut la percevoir à certains égards chez Gracian. En ce qui concerne la notion primitive de l'union entre âme et corps et l'axe Félibien-Descartes dans la compréhension du « je ne sais quoi », Méré semble moins intéressé par la présence de l'âme au corps que par l'usage des « conversations ordinaires » et le génie de deviner les cœurs des autres personnes. Cet avis peut toutefois être nuancé et sous certains rapports l'esthétique de la civilité chez Méré renvoie déjà comme ce sera le cas chez Schiller à une éthique qui prescrit la réconciliation dans l'homme entre la norme qui fonde la moralité et la spontanéité de l'inclination sensible née de l'action du corps sur l'âme. Il ne suffit pas d'être vertueux pour être aimable et gracieux :

« Je remarque aussi que ce n'est pas assez de ne faire que des actions d'honnête homme, et de n'être ni fripon, ni médisant, ni léger, ni lâche [...] mais que si l'inclination ou la pente y est tournée, il faut faire tous ses efforts pour changer ce mauvais naturel, [...] Car encore qu'on ne fasse jamais les actions d'un fourbe, d'un envieux, ou d'un méchant, si le naturel y penche, *il en paraît je ne sais quoi sur le visage qui sied toujours mal* »⁵⁹⁶.

On constate que Méré n'est plus comme Erasme un quasi-physiognomoniste, il ne recherche pas dans le visage l'expression figée et codifiée du vice, mais c'est plus généralement la violence infligée à l'inclination naturelle et notre corps qui affecte de disgrâce le comportement d'un homme. Ainsi, le « je ne sais quoi » n'est pas seulement lié au développement progressif d'une réflexion esthétique autonome, il indique également la voie d'une éthique humaniste qui sera pleinement développée par Schiller contre un certain rigorisme ou ascétisme kantien.

Ce réseau conceptuel qui unit la thématique de l'union primitive entre l'âme et le corps, les normes esthétiques de la civilité et de l'honnêteté, et une éthique humaniste opposée à un rationalisme ascétique, trouvera en effet son plein accomplissement dans l'œuvre de Schiller, et c'est par l'évocation de celle-ci que nous achèverons cette étude.

Dans l'œuvre de ce dernier, influencée fortement à la fois par le Kant de la *Troisième Critique* et par Platon, la réflexion sur la grâce et la civilité aura une dimension à la fois sociale, politique et métaphysique: «pour résoudre dans l'expérience le problème politique dont j'ai parlé, la voie à suivre est de considérer d'abord le problème esthétique ; car c'est par la beauté que l'on s'achemine à la liberté »⁵⁹⁷.

Schiller propose tout d'abord une définition pour nous très intéressante de la «sauvagerie » et de la « barbarie » :

⁵⁹⁶Ibid., p. 53.

⁵⁹⁷Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1943, p. 75.

« Or il y a deux façons pour l'homme d'être en opposition avec lui-même : il peut l'être à la manière d'un sauvage si ses sentiments imposent leur hégémonie à ses principes; à la manière d'un barbare si ses principes ruinent ses sentiments. Le sauvage méprise l'art et honore la nature comme sa souveraine absolue. Le barbare tourne en dérision et déshonore la nature, mais, plus méprisable, il continue assez souvent à être l'esclave de son esclave. L'homme cultivé fait de la nature son amie et il respecte sa liberté en se contentant de réfréner son arbitraire »⁵⁹⁸.

C'est en étant « en opposition avec lui-même » que l'homme perd son humanité pour Schiller. La « culture », qui s'oppose conjointement à la « sauvagerie » et à la « barbarie », consiste dans la réconciliation de l'homme avec lui-même. C'est en humiliant la sphère des « sentiments » naturels que nous nous en rendons esclaves. La notion de beauté constitue pour lui le principe d'une éducation salvatrice pour l'homme qui le prédispose à chérir la raison au sein même de son existence sensible.

Le goût est également pour Schiller un principe de sociabilité qui rapproche les hommes et favorise une communauté plus égalitaire :

« S'il est vrai que le besoin déjà contraint l'homme à entrer en société, et si la raison lui inculque des principes de sociabilité, *la beauté seule peut lui communiquer un caractère sociable. Le goût seul met de l'harmonie dans la société parce qu'il crée de l'harmonie dans l'individu.* [...] seules les relations fondées sur la beauté unissent la société, parce qu'elles se rapportent à ce qui est commun à tous. C'est seulement en tant qu'individus que nous goûtons les joies des sens, et l'espèce qui nous est immanente n'y a aucune part ; nous ne pouvons donc pas élargir nos joies sensibles aux proportions de joies universelles parce que nous ne pouvons pas donner l'universalité à notre individu. C'est seulement en tant qu'espèce que nous goûtons les joies de la connaissance et en les goûtant nous éliminons soigneusement de notre jugement toute trace de notre particularité individuelle ; *nous ne pouvons donc pas rendre universelles nos joies raisonnables parce que nous ne pouvons pas exclure du jugement d'autrui comme nous le faisons du nôtre, les traces de la particularité individuelle* » [n.i.]⁵⁹⁹.

Ce texte manifeste en toute clarté la corrélation que Schiller conçoit entre la division intérieure de l'homme et celle de la société. La beauté et la grâce n'ont pas seulement pour horizon une certaine réconciliation de l'homme avec lui-même, mais aussi une harmonie sociale plus effective. Nous aimerions souligner tout particulièrement l'argument qui clôt cet extrait, car il nous semble le plus intéressant et original. C'est en effet une évidence que les simples « joies sensibles » n'unissent pas les hommes, car elles sont toutes subjectives et relatives. Cependant, on est surpris que les « joies de la connaissance » qui dépendent de l'universelle raison ne puissent assurer cette union des hommes.

⁵⁹⁸Ibid., p. 92-93.

⁵⁹⁹Ibid., p. 353.

La suite du texte le précise comme il convient : «Le bien absolu ne peut procurer le bonheur que dans les conditions dont on ne peut pas présumer l'existence chez tous les hommes ; car la vérité n'est le prix que de l'abnégation et seul un cœur pur croit à la volonté pure »⁶⁰⁰. Ce texte montre que même si la connaissance de la vérité et la bonne volonté ont une dimension d'universalité en ce qu'elles reposent sur la rationalité partagée en droit par tout sujet, dans les faits, pour les hommes, l'accès à la vérité et la visée du bien absolu sont le fruit d'une attitude rare et presque héroïque. On dit souvent que chez Kant la moralité peut être universellement le fait de tout homme : Schiller la conçoit plutôt comme une moralité de l'héroïsme et de la sainteté. De même, sur le plan de la connaissance, il considère que notre recherche de la vérité ne cesse de se heurter à l'obstacle de l'indolence et du préjugé nés de notre nature sensible. L'éducation esthétique s'offre comme une médiation civilisatrice qui peut « faciliter » l'orientation de l'homme vers cette destination sublime et s'y associer. Manifestement, pour Schiller, l'invocation de la vérité et du bien absolu prend en elle-même un caractère ascétique si on ne l'associe pas à la « culture esthétique » de l'homme. Il en découle ce fait très intéressant que ce n'est pas la « raison » seule, en tant que telle, qui peut unir les hommes et favoriser l'avènement de l'État véritablement libre. Nous ne pouvons pas présupposer en autrui la même capacité à s'abstraire des particularités individuelles pour s'ouvrir avec joie à la connaissance pure de la vérité et à l'autonomie morale. Schiller constate que l'amour de la vérité n'est guère une inclination constante des hommes. Sa recherche est « laborieuse », exige des efforts considérables, et elle est souvent ingrate, psychologiquement et socialement. Les préjugés issus de notre sensibilité et de notre tendance à nous mettre en tant que simple individu au centre du monde ne cessent de nous en éloigner. Descartes avait bien souligné la multiplicité des résistances qui font obstacle à cette recherche. C'est pourquoi la philosophie ne peut pas supplanter l'éducation esthétique de l'homme. Le « vrai » ne peut pas rendre inutile le « beau » comme principe d'harmonie sociale et comme fondement de la communauté humaine. En effet, le rapport au beau n'implique pas le même dépouillement que la rationalité pure, il ne rompt pas totalement avec la sphère de notre sensibilité. En même temps, il se distingue de la sensibilité immédiate et non cultivée. Le rapport au beau est constitutif de notre humanité sans faire abstraction de nos inclinations. C'est pourquoi il n'est pas l'objet d'un plaisir « fragmentaire », il réjouit la totalité de notre être. C'est en tant que pur sujet de la connaissance que je m'ouvre à la vérité pure, c'est en tant que pur sujet moral que j'appréhende la Loi morale, c'est en tant que simple individu sensible que je satisfais mes appétits, mais c'est en tant qu'homme que je me délecte du beau. Schiller récuse précisément un certain « ascétisme » moral qui viserait à imposer autoritairement un devoir rationnel en méprisant et en condamnant la « bonne volonté de la nature »⁶⁰¹[n.i.]. Il y a comme un manque de «goût » dans certaines philosophies morales trop « sévères ». Le sens du « goût » doit

⁶⁰⁰Ibid., p. 353.

corriger celui du « devoir ». Descartes parlerait avec d'autres d'une « philosophie barbare » qui nie les droits de la sensibilité et la « bonne volonté de la nature ».

La pensée de Schiller est également très utile pour notre recherche dans la mesure où il applique d'une manière nouvelle et originale au comportement humain des normes esthétiques. Schiller va ainsi pointer du doigt la nature complexe de la grâce dans un texte de 1793, *Grâce et Dignité* :

« Si donc la grâce est une qualité que nous exigeons de *mouvements volontaires* et si cependant, d'un autre côté, tout ce qui est volontaire doit être banni de la grâce elle-même, nous devons la chercher dans ce qui est inintentionnel dans les mouvements intentionnels mais correspond en même temps à *une cause morale dans l'âme* »⁶⁰².

Cette description de la grâce n'est toutefois pas suffisante, car un mouvement peut être moralement expressif sans être gracieux. La grâce est donc indissociable du « mouvement », d'un dynamisme, et de l'action volontaire. La simple « respiration » ne peut être gracieuse, ce mouvement doit être « contingent » par rapport à notre nature (la grâce est liée à « l'accident », comme chez Castiglione, à propos du rougissement gracieux). La « respiration » ne peut être gracieuse car elle découle naturellement de notre nature biologique. L'idée d'une « cause morale » exclut également l'expression de simples sentiments comme la « faim », la « soif », ou « l'instinct sexuel ». La grâce implique en fait l'existence de « mouvements sympathiques » qui se produisent à l'occasion d'une émotion et qui accompagnent le plus souvent les actions volontaires. Par exemple, lorsque je parle avec quelqu'un je peux observer sa mimique, les mouvements de ses yeux..., ce qui parfois révèle davantage ce qu'il pense ou ressent que ses paroles intentionnelles. Mais pour cerner la grâce, il faut aller plus loin et remarquer que le mouvement volontaire peut lui-même avoir un caractère sympathique. L'involontaire investit le volontaire, c'est ce que Schiller nomme la « tonalité » d'une action. Quand j'agis, ma pensée ne peut pas calculer la totalité du mouvement que je vais effectuer et c'est mon état d'esprit qui va déterminer la manière dont je vais agir :

« En effet, la façon d'accomplir un mouvement volontaire n'est pas si exactement déterminée par sa fin qu'il ne puisse pas y avoir plusieurs façons de le réaliser. Or ce que la volonté et la fin

⁶⁰¹Ibid., p. 355. Voir dans le même esprit philosophique, mais à propos de Shaftesbury, Michel Malherbe, «Shaftesbury : Du style en philosophie », dans *Shaftesbury, Philosophie et Politesse, Actes du Colloque de l'Université de Nantes*, 1996, Honoré Champion, Paris, p. 119 : « La vraie philosophie a pour objet l'identité pratique de l'être humain, identité qui se fait par la réunion de toutes ses puissances, rationnelles et passionnelles. Elle est le mouvement de la conscience s'élaborant dans la synthèse de l'homme total (qui ne peut être un homme seulement privé). C'est pourquoi, la raison doit instruire et corriger les opinions ; elle doit régler et corriger les passions. C'est pourquoi, les passions qui sont des puissances de la vie doivent donner du sens et de la finesse à la raison. *Et la politesse, qui est la culture de l'âme, affine aussi bien la raison trop sèche et trop rude que les passions, trop grossières et trop violentes* » [n.i.].

⁶⁰² Schiller, « Grâce et dignité », dans *Textes esthétiques, Grâce et dignité et autres textes*, trad. par Nciolas Briand, Paris, Vrin, 1998, p. 29.

laissent indéterminé peut le devenir sympathiquement par l'état affectif de la personne et servir ainsi d'expression à celui-ci. Lorsque je tends mon bras pour recevoir un objet, j'exécute une fin et le mouvement que je fais est prescrit par un but que je veux atteindre. Mais quel chemin je vais faire prendre à mon bras jusqu'à l'objet, et dans quelle mesure le reste de mon corps le suivra-est-ce promptement ou bien lentement [...] je ne procède pas à cet instant là à un calcul si minutieux, et ici c'est donc la nature en moi qui s'en charge. Mais il faut bien pourtant que ce qui n'est pas déterminé par la seule fin soit résolu d'une quelconque manière et ma façon de ressentir peut donc ici être décisive et *déterminer la manière du mouvement par le ton qu'elle donne*. Or la part que l'état affectif de la personne prend à un mouvement volontaire est ce que ce mouvement a d'involontaire et c'est là aussi qu'il nous faut chercher la grâce »⁶⁰³.

Pour qu'il y ait grâce, il faut donc qu'il y ait une association entre un mouvement volontaire et l'expression involontaire d'un état moral de l'esprit. Ce n'est évidemment qu'une condition nécessaire : si je prends mon verre d'eau tout en ressentant de la colère ou du dépit, ce qui donne à mon action une certaine tonalité involontaire, ce n'est pas pour autant gracieux. De même que si je me jette sur le verre en étant assoiffé. Nous avons vu que la grâce implique une « cause morale » qui n'est pas indifférente, et qui renvoie sans doute à une certaine beauté morale. C'est pourquoi Schiller très rapidement va associer la grâce à la souveraineté de la liberté et de la raison. Nous avons déjà constaté que seule la maîtrise raisonnable des passions peut être véritablement gracieuse. L'expression d'une servitude pulsionnelle ou passionnelle ne peut pas être gracieuse. L'humiliation de la raison ne peut pas être aimable. Il faut que l'homme gracieux manifeste une certaine liberté à l'égard des passions et inclinations qui naissent pour Schiller comme pour Kant de la nécessité naturelle : « Lorsqu'en revanche l'homme, placé sous le joug du besoin, se laisse dominer sans frein par la pulsion naturelle, alors disparaît avec son autonomie intérieure toute trace de celle-ci dans ses traits [et donc toute grâce] »⁶⁰⁴. Mais inversement, si cette autonomie se traduit par une pure contrainte à l'égard de nos inclinations sensibles, alors la grâce est également impossible car les mouvements sympathiques vont exprimer la réticence ou la tristesse dans l'action morale, donc une discordance entre le volontaire et l'involontaire dans l'action, comme Méré le présentait déjà. Quand chez une certaine personne la sensibilité souffre d'une trop grande répression de la part de la raison législatrice d'un point de vue moral, ce conflit intérieur se traduira à l'extérieur par la « contrainte », ce qui empêche la grâce et entraîne l'affectation, comme la décrit Castiglione. La grâce n'est pas ascétique ou monacale. La grâce devra donc constituer la manifestation esthétique d'une harmonie entre l'autonomie rationnelle de la volonté libre et la passivité de la sensibilité. Il y a toutefois une différence radicale entre Schiller et la tradition néoplatonicienne: la beauté n'est pas

⁶⁰³ Ibid., p. 25-26.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 36.

ici la manifestation de la bonté et indirectement de Dieu, elle est la manifestation aimable et sensible de notre autonomie et de notre liberté. Cela permet aussi de mettre à distance le lien plus classique entre la grâce et la « bonté du naturel ». Pour Schiller, la grâce est l'œuvre de notre liberté, elle est un « mérite personnel », contrairement à la beauté qui n'est que l'œuvre de la nature. Mais conformément à une antique tradition, Schiller décrit cette harmonie par des métaphores politiques et civiles :

« De même que la liberté se tient à mi-distance entre la pression de la loi et celle de l'anarchie, nous allons maintenant trouver la beauté [grâce] à mi-distance entre la dignité, en tant qu'expression *de l'esprit régnant*, et la volupté, en tant qu'expression *de la pulsion régnante* »⁶⁰⁵.

Il faut bien se rendre compte que le lien entre grâce et liberté est essentiel et constitutif. La grâce du comportement et de l'action implique une certaine « légèreté » qui exclut la contrainte et une sorte de pesanteur. Ainsi, si une personne manifeste dans son attitude un élan excessif de pitié ou de sympathie, elle ne paraîtra pas gracieuse, mais trop dépendante de ses inclinations sensibles. L'expression des bons sentiments ne suffit pas à fonder la grâce, il faut aussi que s'exprime l'autonomie morale de l'âme. Nous savons tous que l'étalage des « bons sentiments » n'est pas élégant. Mais inversement, si je me contente d'obéir rationnellement à mon devoir, en niant toute influence de ma sensibilité naturelle, je ne serais pas non plus aimable et gracieux, je ressemblerai de l'extérieur à un triste fonctionnaire de la loi éthique.

Cependant, la pensée de Schiller est subtile et nuancée. Il ne convient pas de confondre la « dignité » qui manifeste avec plus de rigueur la liberté morale de l'esprit par rapport aux pulsions naturelles, avec la « barbarie » évoquée dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Schiller considère que Kant a eu raison de séparer radicalement, dans un premier temps, rationalité morale et sensibilité. L'harmonie suppose l'épreuve de la contradiction. Il reconnaît tout à fait que la « dignité » a des droits inaliénables :

« Donc là où le devoir moral commande une action qui fera nécessairement souffrir la sensibilité, le sérieux s'impose, et non le jeu, et la légèreté dans son accomplissement nous révolterait bien plus qu'elle nous satisferait »⁶⁰⁶.

Il faut donc exclure de la pensée de Schiller tout dogmatisme de l'harmonie et de la grâce (le Chevalier de Méré également était nuancé dans sa réflexion)⁶⁰⁷, d'autant plus que la « beauté » évoquée dans les Lettres de 1795 semble parfois associer grâce et dignité au lieu de les opposer. Il

⁶⁰⁵ Ibid., p. 37.

⁶⁰⁶ Schiller, *ibid.*, p. 50-51.

y a des situations où l'homme ne peut qu'éprouver une certaine souffrance dans l'exercice de la vertu. Schiller d'ailleurs distingue la vraie dignité de sa caricature grossière chez ceux qui enferment le corps dans un carcan de fer et bannissent l'expression des sentiments moraux, confondant la «dignité» et l'humiliation de la nature⁶⁰⁸.

Mais ce travail sur la grâce ne nous permet pas encore de comprendre totalement pourquoi cette conception schillérienne est liée intrinsèquement à une conception nouvelle de l'expérience esthétique et de la civilité. C'est dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* que cette nouveauté apparaîtra plus clairement. En effet c'est dans ce texte que Schiller va appliquer plus précisément des concepts issus de l'esthétique proprement dite à la description du comportement de l'homme, comme celui « d'apparence esthétique » ou celui de « forme libre ». Commençons par étudier la notion « d'apparence esthétique » :

« *l'apparence n'est esthétique* que dans la mesure où elle est sincère (cad où elle répudie expressément toute prétention à la réalité) et autonome (cad où elle se passe de toute secours de la réalité. [...] apparence esthétique, *cad apparence qui ne prétend pas remplacer la réalité et n'a pas besoin d'être remplacée par elle* [...] Pour prendre un exemple, seul un homme qui est étranger à l'art des bienséances prendra des protestations de politesse, *qui sont une forme universelle*, pour des signes de sympathie personnelle, et se plaindra, s'il vient à être déçu, qu'on ait usé de dissimulation. Par contre seul un homme qui est un balourd dans l'art des bienséances devra pour être poli appeler la *dissimulation* à son aide et flatter pour plaire » [n.i.]⁶⁰⁹.

Schiller avait d'ailleurs consacré un texte isolé à l'utilité morale de ce qu'il appelle des « mœurs esthétiques » :

«Le goût exige la tempérance et la bienséance, il a en aversion tout ce qui est anguleux, dur, violent et incline à tout ce qui s'assemble d'une façon légère et harmonieuse. Que nous écoutions aussi dans la tempête des sensations la voix de la nature est déjà exigé, comme on sait, par le bon ton, qui n'est rien d'autre *qu'une loi esthétique de tout homme civilisé*. [...] *Mais cette victoire du goût sur l'affect brutal n'est en aucun cas une action morale, et la liberté que la volonté gagne ici grâce au goût n'est encore en aucun cas une liberté morale* »⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Pour Méré, si dans certaines circonstances, le « conflit des passions » apparaît disgracieux, il y a des situations où la « grâce » serait déplacée et inhumaine. Voir par exemple Méré, *Des Agréments*, dans *Œuvres complètes*, tome II, p. 45 : « car le combat des passions sied mal en pareille rencontre. Il n'en va pas de la sorte en ce qui regarde l'honneur. Un homme pour aller servir son Prince, ou le Prince mesme pour l'intérêt de sa gloire, est obligé de quitter la seule personne qui lui fait aimer la vie, et qui se désespère en ce départ ; pourvu qu'en toutes les tendresses d'un adieu si sensible, il ait assez de force pour ne rien faire contre la bienséance, plus il est combattu plus il a de mérite, et ceux qui s'en aperçoivent l'en estiment davantage ».

⁶⁰⁸ Voir *Grâce et dignité*, op. cit., p. 57-58.

⁶⁰⁹ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, op. cit., p. 333.

⁶¹⁰ Schiller, *Sur l'utilité des mœurs esthétiques*, dans *Grâce et Dignité, et autres textes*, trad. par Nicolas Briand, Paris,

On notera que dans ce texte Schiller respecte tout à fait la distinction entre la politesse du goût et la moralité proprement dite, tout en soulignant la valeur des « mœurs esthétiques ». Ces idées de « mœurs esthétiques » et « d'apparence esthétique » sont absentes des textes précédemment étudiés dans la tradition relative à l'honnêteté et à la politesse. Nous avons vu que même Castiglione pensait encore à certains égards la grâce civile comme une « dissimulation » de l'artifice. Mais c'est surtout un augustinien comme Pierre Nicole qui insistera sur le caractère nécessairement « dissimulateur » de la civilité. Pour Schiller, le concept « d'apparence esthétique » nous libère de ces accusations trop moralisatrices et hostiles à l'apparence, au plaisir, dans la mesure où cette apparence n'est pas un « simulacre » trompeur, elle est « sincère », et n'a pas non plus pour objet de remplacer une réalité déficiente. L'apparence esthétique n'a pas le sérieux de la réalité, même si l'objet qui nous plaît existe, bien entendu. Pour Schiller, l'homme échappe à la « servitude de l'animalité » quand il commence à cultiver la « joie que l'on prend à l'apparence, le goût de la toilette et du jeu »⁶¹¹. c'est-à-dire ce qui introduit dans l'existence une gratuité joyeuse et désintéressée. Le concept « d'apparence » (*Schein*) est complexe chez Schiller, il renvoie sous un certain rapport au phénomène kantien (*Erscheinung*) et s'en distingue radicalement en ce que l'apparence est pour Schiller distincte de la réalité au sens naturel du terme:

« l'apparence des choses est l'œuvre des hommes, et une âme qui se délecte à l'apparence prend plaisir *non plus à ce qu'elle reçoit, mais à ce qu'elle fait* »⁶¹². et plus loin, « Comme toute existence réelle a son origine dans la nature en tant qu'elle est une force étrangère, et *qu'au contraire toute apparence procède primitivement de l'homme en tant qu'il est sujet qui se représente, il ne fait qu'user de son droit absolu de propriété en détachant l'apparence de l'être et en en disposant selon ses propres lois* »⁶¹³[n.i.].

Pour Schiller, l'apparence renvoie donc à la liberté et à la souveraineté de l'homme en tant que sujet pensant, sujet qui peut contempler le monde, le prendre pour objet en le mettant à distance et en cessant de simplement subir son action. Mais ce sujet pensant n'est pas le sujet transcendantal de Kant dans la mesure où l'apparence qu'il constitue est d'emblée débordée dans la nature par une « force étrangère » et par une « réalité » autre (c'est pourquoi cette apparence va revêtir rapidement un caractère esthétique). La souveraineté du sujet pensant schillérien est donc d'emblée limitée par rapport au sujet transcendantal kantien. Pour Schiller, c'est quand l'esprit est actif qu'il peut

⁶¹¹ Ibid., p. 323.

⁶¹² Ibid., p. 323.

⁶¹³ Ibid., p. 327.

véritablement appréhender l'objectivité, libre de la sensibilité qui est le fruit de la passivité de l'âme. L'apparence est donc relative au regard de l'homme, et dans l'attitude esthétique, l'homme joue pour ainsi dire avec son œuvre propre en toute liberté. Toutefois, il est évident que l'apparence esthétique ne peut pas constituer un objet pur de l'entendement qui n'impliquerait aucune réceptivité de l'âme, aucune passivité, puisqu'elle doit avoir une dimension sensible. Il faut donc nuancer la remarque précédente de Schiller et envisager plutôt le sentiment de la beauté comme l'occasion d'une synthèse entre activité et passivité de l'âme, claire contemplation et sentiment confus, objectivité et subjectivité :

« la beauté est en effet l'œuvre de la libre contemplation, et avec elle nous pénétrons dans le monde des Idées, sans que toutefois, notons-le bien, nous quittions pour cela le monde des sens, ainsi qu'il arrive quand nous connaissons la vérité. [...] celle-ci est un objet pur où ne peut subsister aucune limite propre au sujet ; elle est pure *autonomie sans mélange de passivité* »⁶¹⁴.

Ainsi, la beauté n'est ni le sentiment purement confus et passif de la chaleur ou de la douleur, par exemple, ni une forme géométrique clairement accessible à la science, reflet de formes intelligibles éternelles, elle est la synthèse entre forme et sentiment, et Schiller dit que dans l'expérience esthétique, nous semblons « sentir immédiatement la forme »⁶¹⁵. Même dans les sens, il y a en fait une hiérarchie entre le sens du toucher ou de l'odorat qui nous met directement en contact avec la matière, et le sens de la vue ou de l'ouïe qui favorisent la mise à distance contemplative du monde et donc l'attitude esthétique : « L'objet que nous saisissons par le sens tactile est *une force que nous subissons* ; l'objet que nous percevons par l'oeil et l'oreille est *une forme que nous engendrons* »⁶¹⁶.

Cette dichotomie entre « force » et « forme » va nous permettre de comprendre pleinement ce que nous avons appelé une « civilité esthétique ». On peut dire en effet que la « civilité esthétique » rejoue dans l'intersubjectivité la distance positive qui permet à l'homme de s'affirmer comme le sujet d'une libre contemplation à l'égard du monde. En somme, la « civilité esthétique » rejoue sans cesse le passage fondateur de la « force » à la « forme » et à la « libre apparence ». Par la civilité esthétique, je m'offre à l'autre comme « apparence », et je renonce à agir sur lui comme simple « force », et cela ne signifie pas simplement que je renonce à le violenter physiquement, mais aussi à agir sur lui de telle sorte que je provoque en lui des passions animales et purement

⁶¹⁴ Ibid., p. 311.

⁶¹⁵ Ibid., p. 313.

⁶¹⁶ Ibid., p. 325.

hétéronomes. Plaire esthétiquement, ce n'est pas flatter l'amour-propre de l'autre, ou susciter sa convoitise sexuelle, ou attirer son intérêt calculateur.

Pour illustrer plus précisément ce propos, citons à nouveau les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* :

« Après qu'elle s'est ainsi peu à peu approchée de l'homme par le dehors, dans sa demeure, dans ses ustensiles domestiques, dans ses vêtements, *la forme [die Form] entreprend enfin de s'emparer de lui-même et de transformer d'abord son être extérieur, puis en dernier lieu son être intérieur également. Les bonds désordonnés de la joie deviennent danse, le geste informe se mue en gracieux et harmonieux langage des signes [...]* Tandis que l'armée troyenne se précipitait au combat en poussant, *telle une troupe de grues, des cris perçants*, l'armée grecque s'y porte en silence et en marchant à pas nobles⁶¹⁷. D'un côté le spectacle d'une exubérance de *forces aveugles* ; de l'autre celui de la *forme triomphante* et de la *majesté simple de la loi* » [n.i.]¹⁴⁷. Et plus loin, « *«Le besoin de plaire soumet l'homme fort à la juridiction délicate du goût ; il peut dérober la volupté, mais l'amour doit être un don. Pour conquérir ce prix supérieur il peut lutter par la forme seulement, non par la matière. Il doit cesser d'user de sa force pour agir sur le sentiment et s'exposer par son apparence extérieure au jugement de l'intelligence ; il doit laisser de la liberté parce qu'il veut plaire à la liberté* » [n.i.]⁶¹⁸.

Schiller réutilise donc la dichotomie traditionnelle entre « matière » et « forme », dichotomie que l'on avait déjà rencontrée dans un cadre platonicien, la matière s'opposant à la forme comme le chaos, l'indétermination, l'inachèvement, à l'acte, à la détermination, mais aussi au principe que rend les choses connaissables et intelligibles pour l'esprit humain. Mais évidemment, le cadre philosophique est ici marqué aussi par Descartes et Kant, et les notions de « forme » et de « matière » ont un sens qui se rapporte immédiatement à l'activité ou à la passivité de l'esprit humain. La « forme » est ce qui pour Schiller renvoie l'esprit humain à sa liberté et à son pouvoir de se donner à lui-même des « objets ». La « matière » pure est la dimension des forces qui en agissant sur nous produisent des sensations et sentiments passifs comme la sensation de la chaleur par exemple qui n'a pas vraiment d'existence objective, mais qui renvoie précisément à ce qui dans le monde n'est pas formalisable géométriquement. Schiller n'est pas cartésien en ce point : à travers la passivité, nous expérimentons ce qui dans la « matière » n'est pas réductible à l'étendue

⁶¹⁷ Ce thème de la « bonne tenue » des armées civilisées se trouve déjà chez Gracian : « Dans quelle inculture et grossièreté la barbarie ne tenait-elle pas le monde ! La Grèce lettrée fut la première à étendre sa culture et son empire. [...] Mais les Romains, animés par la grandeur de leur esprit et de leur puissance, à mesure qu'ils étendaient leur empire, accrurent leur culture. [...] *Il n'est pas jusqu'en leurs monnaies et leurs sceaux où l'on ne puisse admirer cette délicatesse, car ils ne laissaient rien au hasard barbare et tout leur était digne de beauté [...]* Leur âme est rétive au débraillé. Alexandre exigeait un exacte tenue même de ses armées et, d'après Quinte-Curce, elles avaient plus l'air de graves sénateurs que de rangs dérangés de farouches soldats » [n.i.] (L'Honnête Homme, op. Cit., XVIII, p. 258-259).

⁶¹⁸Ibid., p. 349.

géométrique. La confusion de la matière traduit en fait la contrainte corporelle qui s'exerce sur l'esprit humain. C'est pourquoi la confusion de nos pensées est liée à une perte de liberté pour Schiller, à une forme de « violence » qui s'exerce sur nous. Tout au contraire, la « forme » s'offre à notre contemplation, et par là même, elle est liée à la libre activité de notre intelligence. C'est pourquoi l'on peut dire que la civilité esthétique philosophiquement refondée est ce mouvement par lequel je m'efforce de préserver la liberté intellectuelle d'un autre sujet pensant en m'offrant à lui dans la dimension de la « forme » et de « la belle apparence ». Bien évidemment, il faut rappeler que la beauté et la grâce ne peuvent pas constituer une forme pure, elles sont plutôt une synthèse entre forme et matière car la beauté est aussi un « sentiment ». C'est ce qui différencie la forme esthétique de Schiller de la forme platonicienne de l'*euskhèmosunè*. Comme l'*euskhèmosunè* de Platon, la forme libre de Schiller affecte à la fois l'extériorité et l'intériorité de l'homme, mais elle est différente en ce qu'elle ne peut se réaliser que dans la dimension de la sensibilité.

La « civilité esthétique » est donc le mouvement et la distance par lesquels je m'efforce de préserver la liberté de l'esprit des autres hommes tout en affectant leur sensibilité et leurs inclinations naturelles, et tout en affirmant ma propre liberté, comme nous l'avons vu. La civilité esthétique, c'est la condition pour que la liberté plaise à la liberté dans la dimension du monde sensible (actions, paroles, gestes, expressions...). Elle est donc la répétition intersubjective du mouvement fondateur dans la libération de l'esprit humain à l'égard du monde en général (Schiller symbolise ce mouvement par la passage de l'univers chaotique des Titans au monde lumineux des Olympiens), dans la mesure où pour Schiller, lorsque l'homme ne faisait que subir ce monde comme une « force » et n'avait à son égard qu'un rapport désirant ou pulsionnel, donc quand il n'était qu'un *être sentant*, il ne jouissait pas encore de la liberté de la contemplation qui établit la souveraineté de l'esprit humain en renonçant à une appropriation immédiate des choses :

« Aussi longtemps que l'homme, étant dans le premier de ses états, l'état physique, accueille *en lui d'une manière simplement passive l'univers sensible et ne fait que sentir*, il se confond encore pleinement avec cet univers, et précisément parce qu'il n'est encore que monde, le monde n'existe pas encore pour lui [donc n'est pas vraiment son objet]. C'est seulement à partir du moment où, dans l'état esthétique, il le pose en dehors de lui ou le contemple, que sa personnalité se distingue de l'univers, et le monde lui apparaît parce qu'il a cessé *de faire un avec lui*. La contemplation (ou réflexion) est le premier rapport de liberté qui s'établisse entre l'homme et l'univers qui l'entoure »⁶¹⁹.

Mais en même temps, cet état esthétique est ce qui rend possible une plus grande proximité avec le monde, puisque dans la beauté c'est aussi le monde qui porte ma distance et ma liberté.

⁶¹⁹ Ibid., p. 308.

Ainsi, la civilité de l'homme semble répéter une civilité métaphysique primitive dont le principe doit être recherché dans une forme de douceur ontologique, douceur qui permet à l'esprit humain de libérer son activité contemplative et intellectuelle. Cette douceur est ce qui permet à l'homme de s'affirmer comme un sujet se représentant le monde, et non simplement comme un être sentant subissant des forces naturelles et matérielles. Nous comprenons mieux dès lors pourquoi la civilité est bien une condition première de la recherche de la vérité : sans une certaine non-violence du monde, l'esprit humain serait enfermé dans la dimension de la passivité et serait ainsi incapable de rechercher la vérité. Si celle-ci exige douceur, facilité, déploiement d'une activité naturelle libre, c'est précisément parce qu'une forme de bienveillance divine la conditionne et exclut un rapport à la connaissance fondé sur la contrainte ou privation violente de liberté.

Conclusion

L'idée selon laquelle le sujet cartésien constituerait un moi solitaire et solipsiste peut donc être remise en question également dans le champ de la philosophie pratique. Les normes de la facilité, de la douceur, et de la convenance peuvent éclairer la conception cartésienne de la vertu, au-delà d'une simple morale de la « bonne intention » qui réside dans la pure intériorité. La vertu de générosité, bien qu'elle soit fondée en premier lieu sur un rapport intérieur à soi-même, a incontestablement une dimension sociale, et Descartes n'a jamais exclu la possibilité de sa manifestation esthétique et aimable. L'importante lettre à Voetius nous a permis d'envisager une refondation proprement cartésienne de la sociabilité humaine, à travers notamment les « lois de l'amitié honnête » entre les hommes. L'idée d'une civilité ou libéralité de la force éclaire également le thème cartésien de la maîtrise des passions : l'ipséité cartésienne porte la marque d'une civilité intériorisée qui est justifiée philosophiquement par la « bonne nature » des passions humaines. Il est essentiel à la civilité philosophiquement refondée de permettre une ouverture à l'altérité qui maintienne le sujet dans la « bonne tenue » de son être et de la distance qui l'individualise. La civilité tend à harmoniser l'affirmation de notre liberté et le souci de l'autre.

Mais la pensée cartésienne fonde également indirectement une nouvelle forme de civilité, proprement « esthétique », qui dépend de la liberté de la personne et de l'union intime entre l'âme et le corps, en tant que ces notions ne sont plus du domaine de la science. C'est pourquoi nous avons envisagé ici un approfondissement de la suggestion cartésienne relative aux « conversations

ordinaires » dans la direction d'une civilité esthétique qui prendra véritablement son essor pendant les Lumières, avec notamment un auteur comme Schiller. Cette réflexion nous a permis aussi de repenser les fondements métaphysiques de la civilité, celle-ci devant rejouer sans cesse l'affirmation de l'homme comme un sujet pensant libre. En ce sens, la civilité a été renouvelée en fonction d'un tournant cartésien relatif aux conditions qui établissent la relativité du monde par rapport au sujet pensant, alors que traditionnellement, la grâce civile dépendait plutôt d'une affirmation dans l'être et d'une inscription de l'homme dans l'ordre harmonieux du monde.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'étude de la pensée de Descartes nous a permis d'explorer différentes dimensions de la civilité et de l'honnêteté : politesse du discours philosophique, civilité de la méthode dans la conduite de l'entendement, douceur et convenance du rapport à l'altérité dans un cadre plus métaphysique, politesse de la distance, mais aussi manifestation esthétique, aimable de la liberté de l'âme, de la générosité, et de l'union esthétique entre l'âme et le corps. Il est vrai que la politesse discursive de la philosophie cartésienne a ici un statut fondateur, dans la mesure où elle produit des effets singuliers dans les divers champs de la pensée. Cependant, le souci de bâtir une philosophie qui « convienne » à l'honnête homme n'implique évidemment pas de sacrifier le désir sincère de connaître la vérité. Il s'agit plutôt de montrer que la recherche adéquate et méthodique de la vérité contribue directement à la civilisation de l'homme, contrairement à certaines querelles théologiques ou à certains discours intimidants et édifiants. Comme Clauberg le soulignera avec force, un présupposé cartésien essentiel est que la vérité jouit d'une « force intrinsèque » qui en général n'a pas besoin des discours agressifs ou réactifs.

Même si le concept de civilité ne constitue pas un objet thématique explicitement central de la pensée cartésienne, nous pensons donc qu'il éclaire un sens général de cette œuvre. Descartes apparaît ainsi comme un enfant de la culture de « l'honnête homme » et non comme un simple stratège qui réutilise ces normes pour séduire un certain public. Nous avons également tenté d'appliquer le principe expressif de la civilité et de la « conversation » à la lecture du texte cartésien, ce qui se justifie par le fait qu'à cette époque la politesse est constitutive de la pratique littéraire elle-même. Ainsi, pour saisir les différences de tonalité éthique entre les auteurs et les textes, il convient de considérer le discours du philosophe dans toute sa richesse. Il faut prendre en considération des expressions et des phénomènes stylistiques qui peuvent dans un premier temps paraître marginaux par rapport au contenu doctrinal (comme une mimique qui accompagne les paroles). Par exemple, quand nous lisons l'expression « tirer un peu de sang de son bras » à propos du sacrifice amoureux qu'accomplissent certains hommes, nous ne nous intéresserons pas seulement au contenu de cette image, mais aussi à ce que l'emploi de cette expression suggère du point de vue de la tonalité de ce texte, à savoir ici, une noble légèreté qui contraste avec la lourdeur accusatoire des impératifs augustiniens relatifs au désintéressement. Prenons un autre exemple. Quand nous lisons chez Descartes qu'il faut « parler dignement » de Dieu, et notamment admettre que les vérités éternelles dépendent de lui comme toute chose, il faut mesurer la tonalité de ce propos, et remarquer qu'il n'a rien de particulièrement pesant et édifiant. Il y a quelque chose qu'il faut « savoir », et dont il faut parler « convenablement », « dignement », mais cela n'a rien d'un impératif imposant qui devrait

hanter notre pensée. Prenons un autre exemple. Quand Descartes écrit à propos de l'âme de l'homme vertueux : «voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait *connaître sa perfection* » (AT XI, 442) [n.i.], cette proposition suggère une sereine distance et une tranquillité de la force qui s'opposent à la perspective d'un combat torturant (car la « perfection » en question semble seulement « révélée » par l'épreuve, et non constituée par elle). De la même façon, l'abstention de la colère ou de la haine chez le généreux cartésien et chez le dévot salésien n'a pas du tout le même sens. Chez Descartes, le généreux affirme par là son indépendance et sa liberté à l'égard de l'autre, il vivrait le désir de vengeance, la colère excessive comme une faiblesse, comme une sorte de dépendance honteuse à l'égard de son ennemi (« et enfin de la colère, à cause que, *n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis, que de reconnaître qu'ils en sont offensés* », AT XI, 448, [n.i.]), alors que le dévot salésien supporte son humiliation, accepte la mortification, souffre la blessure, ou déracine en lui la colère avec violence. Le généreux «néglige» ces choses, c'est la marque de sa noblesse et de sa liberté. La « négligence » est traditionnellement la traduction française du terme italien de *sprezzatura*, qui est un ingrédient essentiel de la grâce. Cette « négligence » est liée chez Méré et Castiglione à la fois à l'honnêteté et à la grandeur d'âme. À la fin de la *Troisième Méditation*, il y a quelque chose de singulièrement serein et libre dans la contemplation de Dieu, présentée comme un moment de loisir qui maintient Dieu à distance. Il y a ainsi dans l'amour cartésien le souci d'une tenue élégante de l'homme qui n'existe pas dans le transport né du manque et de la nostalgie.

De la même façon, quand nous étudions certains textes relatifs à la connaissance de la nature et à l'explication mécanique des phénomènes, nous sentons davantage l'expression d'un plaisir de connaître, d'une bonne humeur contagieuse liée à la conviction de déployer un « bon naturel », que la traduction d'une volonté de puissance agressive qui aurait pour objet d'établir un monde désenchanté, crépusculaire, et de dominer l'objectivité. La raison cartésienne respecte donc la sensibilité de l'homme et son inscription dans le monde, son affirmation est positive et non réactive ou répressive, comme la vérité dans sa « force intrinsèque ». Il est sur ce point remarquable que dans certains textes des *Principes* Descartes accueille sans les rejeter certains phénomènes liés traditionnellement au « merveilleux ». C'est pourquoi il nous a semblé que la raison cartésienne reflétait sous certains rapports l'idée aristotélicienne d'une « douceur du lion ». Cette noble *sprezzatura* liée chez Descartes à une certaine jouissance innocente de soi-même et de sa force se retrouve également dans la distance sereine qui caractérise la position métaphysique de Dieu. Si Dieu est la source de toute vérité et le fondement ultime de la certitude, il n'en laisse pas moins exister une autonomie normative de la raison humaine, et n'a pas besoin d'investir le monde immanent d'une manière oppressante pour confirmer sa souveraine puissance. Une excessive

présence ou parousie anéantirait toute « politesse de la distance », de même que les plus impertinents des hommes se croient des « familiers de Dieu ».

Cette libéralité constitutive du discours cartésien se traduit également par une recherche constante de la « convenance », en tant que celle-ci se distingue de la simple vérité ou de la seule bonté. La convenance concerne l'accord avec notre propre nature, avec notre « office », mais aussi avec l'occasion ou la bonne disposition des choses selon la vertu de l'*eutaxie*. La convenance est donc une norme qui implique à la fois un certain accord avec soi-même et un respect du regard de l'autre homme, car elle a aussi une dimension esthétique et sociale. C'est l'autre qui exige ici que je sois fidèle à mon essence ou à l'ordre des choses. Par exemple, si je commence à « faire l'ange », à nier en moi la passivité de la sensibilité et des émotions, je deviens laid et ridicule pour autrui, et d'une certaine façon, je le repousse également tout en me niant moi-même en tant qu'homme.

La civilité cartésienne peut donc être finalement définie comme une libéralité aimable de la force, de la raison et du sujet, et comme une mise à distance des normes rationnelles au sein de leur plein accomplissement. Ainsi, nous espérons avoir montré que chez Descartes le souci de la douceur, de la civilité, et de la communauté des autres hommes traverse chacun des différents champs de la philosophie : « l'honnête homme » cartésien est une figure intrinsèquement sociale du sujet. Non seulement la communauté concrète des esprits humains accompagne sans cesse le déploiement de la méthode et de la science, mais cette communauté est fondée métaphysiquement par la théorie cartésienne de l'idée qui distingue celle-ci de toute représentation psychologique particulière. De plus, nous avons montré en étudiant le cheminement singulier du doute métaphysique dans la *Recherche de la vérité* que la pensée cartésienne autorisait certaines réflexions relatives à une forme « d'attitude personaliste » qui apparaît notamment dans la conversation : ce souci de l'autre résiste à l'hypothèse solipsiste du doute, comme si un certain rapport à l'altérité ne pouvait être non plus détaché de notre essence. De ce point de vue, cette réflexion peut livrer un fondement métaphysique de la civilité et de la convenance, en tant que celles-ci se distinguent d'une expérience à la fois éthique et métaphysique de l'altérité plus violente et bouleversante, comme chez Emmanuel Levinas par exemple. En effet, si, sous un certain rapport, l'altérité fait déjà partie de moi-même, la convenance consistera seulement à être en accord avec ce fait. Cette idée que l'ouverture à l'altérité est enveloppée dans la connaissance de soi-même nous semble par ailleurs essentielle pour comprendre la singularité du rapport cartésien à Dieu et à son infinité : dans les *Méditations*, ce n'est pas une « dépossession » progressive de l'*ego* qui est mise en scène, ni d'ailleurs une simple refondation discursive et déductive de la croyance en l'extériorité des choses, mais bien plutôt un approfondissement de l'idée que j'ai de moi-même, dans sa croissante complexité.

Cependant, nous avons constaté que la manifestation dans le « converser » d'une « attitude personnaliste » impliquait dans la conscience la suspension d'une attitude purement objectivante et théorique, en même temps qu'une forme d'engagement vivant dans la conversation et sa structure intersubjective. Une conversation n'est gracieuse que si les idées que nous y exprimons nous semblent pour ainsi dire naître naturellement de la conversation elle-même, comme si précisément cette conversation approfondissait l'idée que nous avons de nous-mêmes et de ce que nous pensons, nous révélait davantage à nous-mêmes. La « conversation » de la *Recherche de la vérité* en est un bon exemple, dans la mesure où elle favorise chez Poliandre l'apparition d'une « admiration universelle » qui mène en même temps à la connaissance de soi-même. Or, l'étude de la constitution progressive d'une « civilité esthétique » (qui se distingue de conceptions antérieures comme la codification érasmienne du comportement, la politesse rhétorique ou le *decorum* néoplatonicien) a confirmé pleinement cette hypothèse d'une mise à distance de l'attitude théorique de la conscience pour penser dans sa spécificité les normes du commerce avec autrui. Chez un auteur comme Méré, le domaine du « sentiment » prend une incontestable autonomie par rapport à l'ordre de l'entendement et de « l'esprit de géométrie ». Le « je ne sais quoi » qui fonde la grâce se « sent » bien mais ne s'explique que malaisément par l'intellect, même si Méré se montre également soucieux d'élaborer une norme du goût qui esquisse déjà les réflexions esthétiques du siècle suivant. Mais cette mise à distance de la connaissance intellectuelle pour concevoir la normativité qui fonde la civilité et l'honnêteté est directement liée à certains principes cartésiens, même si Descartes n'a pas explicitement développé cette résonance de sa philosophie⁶²⁰. En effet, la « civilité esthétique » est dans son fondement soit une manifestation sociale et aimable de la liberté métaphysique de l'âme, en tant que celle-ci échappe à toute causalité nécessitante, soit une expression convenable de l'union primitive et incompréhensible entre l'âme et le corps. On peut donc soutenir que Descartes a ménagé un espace protégé et autre qui échappe à une certaine rationalité scientifique pour penser la relation interhumaine et une vie sociale renouvelée. En ce sens, l'essence de la civilité cartésienne n'est plus à rechercher dans la science et dans la méthode, mais dans la fondation d'une « civilité esthétique » à venir qui échappe à « l'esprit de géométrie » (mais qui implique tout de même la raison, comme le montre l'œuvre de Méré).

Nous ne sommes toutefois pas obligés de renoncer à notre hypothèse initiale d'une « civilité de la raison cartésienne ». Civilité esthétique et civilité rationnelle sont deux dimensions distinctes d'une pensée qui refuse d'une manière constitutive l'humiliation violente de notre humanité et l'intériorisation de la servitude ou de la seule répression. On peut d'ailleurs penser que l'idée de « convenance » est plus proche de la raison théorique que l'idée d'une « civilité esthétique ». L'étude

⁶²⁰On considère habituellement que les réflexions relatives au « je ne sais quoi » sont anti-cartésiennes, notamment chez Bouhours. C'est oublier que Descartes lui-même a bien délimité le domaine de l'entendement humain et de la science.

de la pensée cartésienne nous a permis de distinguer une « civilité de l'entendement », dont nous avons notamment recherché l'essence dans la subtile dialectique de la raison (notamment à travers l'intériorisation dans l'âme d'une forme de dialogue), dans son inscription irréductiblement individuelle et dans la douceur de la méthode, une « civilité de la volonté », qui sera plutôt liée à la manifestation aimable et non violente de la liberté humaine ou de la générosité, et une « civilité de l'union » qui concerne la relation entre l'âme et le corps, ainsi que l'univers esthétique des « conversations ordinaires ». Le développement croissant d'une « honnête conversation » entre personnes libres confère un arrière-plan historique concret à cette civilité essentielle de la philosophie cartésienne. Contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, la figure de « l'honnête homme » ne sert nullement en contexte cartésien un conservatisme conformiste, elle est au contraire libératrice par rapport à une certaine violence théologique ou religieuse, mais aussi par rapport au despotisme de l'État et au poids de la totalité sociale sur l'individu. Étranger dans son principe aux diverses institutions qui prétendent contrôler le savoir, l'individu, et qui vivent de « l'esprit de sérieux », « l'honnête homme » est une figure de la liberté individuelle, mais une figure innocente et positive qui se réalise spontanément dans une sociabilité et une extériorité dynamique.

Nous partons souvent du principe qu'en contexte cartésien c'est exclusivement le « témoignage intérieur » d'un moi solitaire qui nous fait accéder à la liberté de la volonté ou à l'union primitive entre l'âme et le corps. Toutefois, nous espérons avoir montré que la pensée cartésienne autorise une autre orientation du regard théorique qui se rapporte à l'extériorité sociale du comportement et appréhende le sujet dans une complexité de points de vue, pas uniquement « en première personne ». On peut même à certains égards considérer que le tissu le plus intime du sujet cartésien est constitué de structures qui répondent directement à ce que nous aimons voir⁶²¹ chez les autres personnes : sous un certain rapport, le sujet cartésien a « tout pour plaire », au sens honnête et civil de cette expression, même dans une sphère proprement métaphysique. Cependant, l'inscription de ce sujet dans la communauté des hommes préservera toujours la possibilité d'un libre retrait en soi-même, ce qui est l'essence de la « politesse de la distance », en tant que cette politesse s'oppose à toute fusion métaphysique entre l'individu et la totalité intersubjective.

Nous pouvons dès lors conclure ce travail en proposant une définition de la vraie civilité éclairée par la philosophie cartésienne et par d'autres développements ultérieurs comme les réflexions de Schiller: la civilité (philosophiquement refondée) est le mouvement concret et

⁶²¹ Certes, chez des auteurs comme Gracian, Méré ou Schiller, la grâce se rapporte à des choses qui ne peuvent pas au sens strict « être vues » dans une intuition, comme la liberté de la volonté, ou l'union vivante entre l'âme et le corps. Le spectateur de l'action gracieuse doit être doté d'idées rationnelles ou d'un sentiment intime de l'union pour être touché par elle. C'est pourquoi l'expérience intérieure demeure ici tout à fait nécessaire.

mondain par lequel la liberté plaît à la liberté⁶²². Il s'agit donc à la fois de sauvegarder la liberté en moi-même et chez autrui. On remarquera que cette définition de la civilité se distingue tout d'abord radicalement d'une civilité purement rhétorique, car son objet n'est pas la simple persuasion ou l'excitation chez autrui de nombreuses passions, mais la préservation de sa liberté. Elle est aussi distincte du *decorum* néoplatonicien dans la mesure où son but n'est pas de faire rayonner une bonté supérieure dans le monde, mais d'affirmer dans la dimension de l'intersubjectivité la liberté de l'homme.

Cependant, cette liberté peut avoir différentes formes :

1. Elle peut être principalement intellectuelle, comme dans le cas de la politesse de l'enseignement philosophique envisagée par Descartes et Clauberg, ou dans la situation de la « facilité » méthodique. Cette politesse intellectuelle renvoie notamment à la « force intrinsèque de la vérité ». Il s'agit de ne pas susciter chez autrui les passions qui entraveraient la libre spontanéité de sa « lumière naturelle ». La civilité est en ce sens une condition favorable à la recherche de la vérité et caractérise l'exposition convenable, élégante, de cette même vérité.
2. Elle peut être principalement morale. Ainsi le généreux est courtois envers les autres hommes dans la mesure où il leur attribue *a priori* une « bonne volonté » au moins potentielle et une liberté métaphysique. Le généreux s'abstiendra de susciter chez autrui des passions qui pourraient entraver l'émergence de cette « bonne volonté » comme la colère ou l'humiliation. De plus, il pourra manifester sa grandeur d'âme et sa liberté concrète par ses actions et ses dispositions qui le rendent aimable pour les autres et peuvent contribuer à éveiller en eux la passion de générosité. La civilité de la volonté implique également de respecter l'humanité de nos passions, de notre sensibilité, et de cultiver la facilité aimable de la vertu.
3. Cette liberté peut être principalement esthétique, comme nous l'avons envisagé chez Schiller. Dans ce cas, le mouvement par lequel la liberté plaît à la liberté doit s'inscrire essentiellement dans le monde des sens et ne peut reposer sur la seule raison ou volonté.

Nous avons ainsi tenté de proposer une définition proprement philosophique de la « civilisation » de l'homme, indépendamment de tout particularisme historique ou sociologique. La civilisation de l'homme renvoie dans son fondement à son affirmation comme sujet pensant et libre. Il s'agit de répéter le mouvement par lequel l'esprit humain s'affranchit du règne exclusif de la passivité sans pour autant nier notre humanité et cette même sensibilité. C'est pourquoi par exemple, la raison cartésienne tend à maîtriser la passion de l'émerveillement par la connaissance

⁶²² Cette forme de civilité se distingue fortement par exemple de la civilité rhétorique envisagée souvent par Castiglione, car celle-ci a aussi pour but fondamental d'exciter des passions.

des choses sans pour autant la nier et la réprimer d'une manière excessive. La raison cartésienne permettra plutôt un libre jeu esthétique avec cette même passion. Une relation équilibrée et belle entre activité et passivité est peut-être le principe de la civilisation de l'homme, car le règne écrasant de l'inclination sensible comme celui d'un intellect purement actif mènent tous deux à la violence, à la tyrannie intérieure, et à la disgrâce de l'homme.

Nous pouvons toutefois préciser pour achever cette conclusion certains fondements métaphysiques de la civilité dans un contexte à la fois cartésien et moderne. Du côté du sujet, la grâce aimable est liée pour une part à l'immédiate ouverture au monde qui constitue notre subjectivité, et qui fait que nous existons dans le monde avec naturel, en vivant notre incarnation et en nous appuyant sur une forme de savoir irréfléchi et de naturelle inspiration. Ainsi, l'affectation peut à certains égards être décrite comme une rupture avec cet élan naturel de l'homme vers le monde et les autres hommes. Ainsi, dans le pédantisme qui corrompt la lumière naturelle, comme par exemple dans l'excès de la maniaque *philoristia* décrite par Clauberg dans un esprit très cartésien, l'esprit perd son rapport spontané à la réalité, au monde et aux autres hommes, rapport qu'il doit intensifier et cultiver par l'attention, pour se replier sur le détail trop réfléchi de ses opérations formelles (la réflexion devient trop « maniérée » et presque cérémonielle). De la même façon, l'homme disgracieux dans ses mouvements semble replié sur lui-même et désincarné, comme s'il n'était plus véritablement uni à son corps. Il y a en contexte cartésien dans les fondements de notre affinité naturelle avec la vérité, avec le monde, des choses ou notions qui ne pourront pas être dites ou développées correctement par le langage de l'entendement, de même que l'union de l'âme et du corps demeure incompréhensible dans son fondement, car ces choses découlent de notre immédiate ouverture au monde et à la vérité (c'est pourquoi chez Descartes, il y a une inexplicable facilité dans le fait de pouvoir concevoir l'idée entière du triangle, au-delà même de ce que je peux me représenter actuellement). Dans un autre cadre, la présomption du « faire l'ange » est disgracieuse dans la mesure où elle nous éloigne verticalement de ce monde et introduit une dangereuse disproportion entre notre idéal et notre nature.

Mais la civilité dépend également d'une autre possibilité essentielle à notre existence humaine qui consiste dans un mouvement de retrait et de mise à distance du monde. « Politesse de la distance » et grâce de l'ouverture au monde sont en somme indissociables. La distance est ce qui préserve notre liberté, notre capacité de représentation, d'étonnement, et notre exigence de justification rationnelle. Le « doute métaphysique » appartient pour une grande part à ce mouvement de mise à distance. Mais il faut aussi que l'ouverture au monde préserve notre naïveté et notre naturel dans le rapport à la vérité et aux choses qui nous dépassent. La médiation et l'immédiateté doivent être associées, l'exigence de fondation rationnelle et le génie du naturel.

Du côté du monde et de l'objectivité, nous avons constaté que la convenance et la civilité étaient liées depuis l'Antiquité à la conception métaphysique du monde et plus précisément aux conditions qui rendent ce monde possible et accessible à notre intelligence. Traditionnellement, la convenance est liée au primat de la « forme » sur la « matière » informe et potentiellement chaotique, indéterminée. La notion de « complexité » renvoie également en contexte cartésien au mouvement de structuration du monde qui le rend phénoménalement admirable pour notre intelligence. « Grâce », « convenance », et « complexité » ont donc un fondement métaphysique dans la philosophie, comme si la civilité constituait la répétition humaine et intersubjective du mouvement qui conditionne le monde comme tel, c'est-à-dire le monde que notre intelligence peut librement et activement contempler. La civilité humaine renvoie donc à une civilité plus archaïque et mystérieuse, qui est cette absence de violence, cette paix, cette retenue qui dans l'être ou le monde rend possible la libre activité de notre esprit et l'offre comme un possible objet de contemplation qui peut être maintenu à distance. C'est pourquoi traditionnellement la contemplation est associée au libre loisir, à la paix, à la tranquillité, à la facilité. La confusion de nos pensées est liée dans cette tradition à une contrainte et à une servitude qui affligent l'esprit.

Toutefois, on pourra se demander, en conclusion, si un des torts de Descartes ne fut pas d'aller trop loin dans la conception d'un monde intellectuellement « enchanté » et représentable par une libre intelligence. Le refus cartésien de toute violence métaphysique et phénoménologique a peut-être certains inconvénients. Ainsi, nous avons vu que la pensée de Schiller donnera un corrélat métaphysique à notre passivité en renouvelant le concept d'une « matière » et d'une « force » qui ne se laissent pas formalisés par l'entendement et l'imagination. Pour Schiller, la passivité du sentiment dévoile un aspect métaphysique du monde qui n'est pas réductible à l'étendue géométrique et qui est inquiétant pour l'esprit humain. Pour Descartes, notre passivité est seulement le fruit de notre affection corporelle par des « figures » et des « mouvements » (et de l'interaction causale entre l'âme et le corps). C'est pourquoi la grâce de Schiller intègre véritablement une tension avec ce qui dans le monde n'est pas réductible à une « forme ». Descartes fait le choix de la pure « convenance » : son monde n'a plus rien « d'immonde ». Il faudra peut-être ici admettre qu'une vraie civilité rationnelle est au contraire consciente de sa fragilité et qu'elle ne peut que se détacher d'un fond moins apollinien et plus violent.

BIBLIOGRAPHIE

Textes cartésiens

Œuvres de Descartes, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, 13 vol., Paris, Vrin/C.N.R.S., 1964-1974.

Œuvres philosophiques, éd. par F. Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973.

Méditations métaphysiques, texte latin et traduction nouvelle par M. Beyssade, Paris, Livre de Poche, 1990.

Entretien avec Burman, trad. et notes par J.-M. Beyssade, Paris, P.U.F., 1987.

La Querelle d'Utrecht : René Descartes et Martin Schook, éd. par Theo Verbeek, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 1988.

Règles pour la direction de l'esprit, trad. par Georges Le Roy, Paris, Boivin, 1933.

Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, trad. et notes par J.-L. Marion, La Haye, Nijhoff, 1977.

Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain, trad. par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959.

Correspondance, tomes I et II, éd. par J.-R. Armogathe, Paris, Gallimard, 2013.

Autres sources philosophiques classiques et modernes

Accetto (Torquato), *De l'honnête dissimulation*, 1641, trad. par Mireille Blanc-Sanchez, Lagrasse, Verdier.

Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, tomes I et II, trad. par Maurice Testard, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

Aristote : -*Les Politiques*, trad. par Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993.

-*Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004.

-*Métaphysique*, trad. par M.-P. Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.

Arnauld (Antoine), *Des vraies et fausses idées*, Paris, Fayard, 1986.

- Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Vrin, 1993.
- Bergson (Henri), *La Politesse et autres essais*, Paris, Payot, 2008.
- Budé (Guillaume), *L'Étude des Lettres* [1532], trad. par Marie-Madeleine de La Garanderie, Les Belles Lettres, Paris, 1988.
- Charron (Pierre), *De la Sagesse*, Paris, Fayard, 1986.
- Cicéron : -*Traité des devoirs*, dans *Les Stoïciens*, tome I, trad. par Émile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962.
- *De l'amitié*, Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- *L'Orateur*, trad. par A. Yvon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Clauberg (Johannes), *Logique ancienne et nouvelle*, trad. par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007.
- Della Porta (Giambattista), *La magie naturelle ou les secrets et les miracles de la nature*, Édition conforme à celle de Rouen, 1631, Éditions du Prieuré, 1997.
- Dubos (Jean-Baptiste), *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993.
- Dupleix (Scipion), *La logique ou art de discourir et de raisonner*, Paris, Fayard, 1984.
- Epictète, *Entretiens*, dans *Les Stoïciens*, tome II, Paris, Gallimard, 1962.
- Ficin (Marsile) : -*Métaphysique de la lumière*, trad. par Julie Reynaud et Sébastien Galland, Chambéry, L'Act Mem, 2008.
- Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, trad. par R. Marcel, Les Belles Lettres, 1964-1970.
- Commentaire sur le Banquet de Platon*, trad. par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Fontenelle, *Œuvres*, volume III, Paris, Jean-François Bastien, 1790.
- Gassendi (Pierre), *Disquisitio Metaphysica*, trad. par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962.
- Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1941.
- Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'état chrétien et civil*, trad. par Gérard Mai-

ret, Paris, Gallimard, 2007.

Hume, *Les essais esthétiques*, trad. par Renée Bouveresse, Paris, Vrin, 1973-1974.

Leibniz : -*Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993.

-*Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1993.

Montaigne, *Les Essais*, Édition Villey-Saulnier, P.U.F., Paris, 2004.

Nicole (Pierre), *Essais de morale*, Paris, P. U. F., 2003.

Paracelse, *De l'Alchimie*, trad. par Lucien Braun, Broché, Paris, 2000.

Pascal, *Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Éditions du Seuil, 1963.

Pic de la Mirandole, *Commento*, trad. par Stéphane Toussaint, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

Platon : -*Protagoras*, trad. par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

-*La République*, trad. par Georges Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004.

- *Phèdre*, trad. par Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Plutarque : -*Comment distinguer l'ami du flatteur, Du bavardage, De la vertu morale, Propos de table*, dans *Œuvres morales*, tomes I-2, VII, IX-3, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Schiller : -*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. par Robert Leroux, Aubier, 1943.

- *Grâce et Dignité, et autres textes*, trad. par Nicolas Briand, Paris, Vrin, 1998.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique I*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

Xénophon : -*De l'art équestre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

-*La Cyropédie, La Cyropédie*, trad. par Marcel Bizot, Les Belles Lettres, 2003.

Littérature relative à la civilité

Benvega (Michele), *Protée secrétaire*, dans *La Main du Prince, Petits traités du secrétaire dans l'Italie Baroque*, trad. par Mireille Blanc-Sanchez, Paris, EPEL, 1992.

Boccace, *Genealogia deorum gentilium*, dans *Tutte le opere* di Giovanni Boccace, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1998.

Cardan (Jérôme) : -*La science du monde ou la Sagesse civile*, trad. par Choppin, Paris, Seconde édi-

tion, 1652.

-*Il Prosseneta, ovvero Della prudenza politica*, texte latin trad. par Piero Cigada, Silvio Berlusconi Editore, 2002.

Castiglione (Baldassar), *Le Livre du Courtisan*, trad. par Alain Pons, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1987.

Della Casa (Giovanni), *Galatée*, trad. par Alain Pons d'après la version de Jean de Tournes, Quai Voltaire, Paris, 1988.

Du Bosc (Jacques), *L'honneste Femme*, Paris, chez Pierre Billaine, 1632.

Érasme : -*La civilité puérile*, Éditions Ramsay, Paris, 1977.

-*Les Silènes d'Alcibiade*, trad. par Jean-Claude Margolin, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Faret (Nicolas), *L'honnête homme ou l'art de plaire à la court*, éd. par Maurice Magendie, Paris, P.U.F., 1925.

Franchet d'Esperey (Patrice), *La Main du maître*, Paris, Odile Jacob, 2008.

Gracian (Baltasar) : -*Traité, Politiques, Esthétiques, Ethiques*, trad. par Benito Pelegrin, Paris, Editions du Seuil, 2005.

-*Le Criticon*, Première Partie, trad. par Eliane Sollé, Paris, Editions Allia, 1998.

-*L'Homme de cour*, trad. par Amelot de La Houssaie, précédé d'un essai de Marc Fumaroli, éd. par Sylvia Roubaud, Paris, Gallimard, 2010.

Guazzo (Stefano) : -*La civile conversation*, trad. par Gabriel Chappuys, Jean Beraud, Lyon, 1580. Nous suivons la pagination de l'édition numérique de la Bibliothèque nationale.

-*La civil conversazione*, a cura di Amedeo Quondam, Panini, Modena, 1993.

Guez de Balzac (Jean-Louis): -*Œuvres diverses*, (1644), Paris, Honoré Champion, 1995.

-*Socrate chrestien*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Méré, *Œuvres complètes*, Paris, Klincksieck, 2008.

Ogier (François), *Apologie pour Monsieur de Balzac*, Simon Bel-Grand, 1627.

Pasquier (Nicolas), *Le gentilhomme*, éd. Denise Carabin, Paris, Champion, 2003.

Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, édition critique avec introduction, commentaires et glossaire, par P. M. Smith, Droz, 1990.

Pluvinel (Antoine de), *L'instruction du Roy en l'exercice de monter à cheval*, Amsterdam, J. Schif-fer, 1666.

Sales (François de), *Introduction à la vie dévote*, Paris, Nelson, 1900.

Philosophie contemporaine

Binswanger (Ludwig), *Trois formes manquées de la présence humaine*, Le Cercle herméneutique, 2006.

Derrida (Jacques), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Foucault (Michel) : -*Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008.

-*La volonté de savoir*, Histoire la sexualité tome I, Paris, Gallimard, 1994.

Heidegger, *Être et Temps*, trad. par E. Martineau, édition numérique hors commerce.

Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1996.

Jankélévitch (Vladimir), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I, *La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1981.

Levinas (Emmanuel) : -*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata morgana, 1972.

-*Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1990.

Nietzsche : -*Par-delà bien et mal*, trad. par Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1987.

- *Généalogie de la morale*, trad. par P. Choulet, E. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach, P. Pé-nisson, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Popper (Karl), *La logique de la découverte scientifique*, trad. par N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 2007.

Ricœur (Paul), *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté*, tome I, Paris, Aubier, 2001.

Rosset (Clément), *L'anti-nature*, P.U.F., Paris, 2011.

Russell (Bertrand), *Problèmes de philosophie*, trad. par François Rivenc, Paris, Payot, 1989.

Sartre (Jean-Paul), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1992.

Études sur Descartes

Agostini (Igor), *L'idea di Dio in Descartes. Dalle meditationes alle responsiones*, Firenze, Mondadori Education, 2010.

Alanen (Lilli), *Descartes's concept of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Beyssade (Jean-Marie) : -« Descartes et Corneille ou les démesures de l'Ego », *Laval théologique et philosophique*, 47, 1, p. 63-82.

- « “Mais quoi, ce sont des fous”. Sur un passage controversé de la Première Méditation », *Revue de métaphysique et de morale*, 1973, LXXVIII, 3, p. 273-294.

Cassirer (Ernst), *Descartes*, trad. par Philippe Guilbert, Paris, 2008.

Cavaillé (Jean-Pierre) : -*Descartes, La Fable du Monde*, Paris, Vrin, 1991.

Chappell (Vere), « L'homme cartésien », version corrigée, dans J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éd.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, P.U.F., 1994.

Cléro (Jean-Pierre), « Les *Principes de la philosophie*, le *Traité du monde* et les fictions », dans J.-P. Cléro et Emmanuel Faye (dir.), *Descartes, des Principes aux Phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011.

Cottingham (John), *Cartesian Reflections*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Devillairs (Laurence) : -*Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004.

-*Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, P.U.F., 1998.

Faye (Emmanuel) : -« La définition de la pensée et la conscience dans les *Principia* I, 9 et *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* », dans J.-P. Cléro et Emmanuel Faye (dir.), *Descartes, des Principes aux Phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011.

-*Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin, 1998.

Fichant (Michel), « L'*ingenium* selon Descartes », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, P.U.F., 1998.

- Frankfurt (Harry G.), *Démons, rêveurs et fous*, trad. par Sylvain M. Luquet, Paris, PUF, 1989.
- Fumaroli (Marc) : -*La Diplomatie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 2001.
- « Ego scriptor : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode*, op. cit., p. 32-46.
- Gewirth (Alan), « Clearness and Distinctness in Descartes », *Philosophy*, 18 (69), 1943, p. 17-36.
- Gilson (Etienne), *Commentaire au Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1976.
- Glauser (Richard) : -« Conscience et connaissance de la pensée chez Descartes », dans S. Charles et S. Malinowski-Charles, Presses de l'Université de Laval, Éditions du CIERL, 2011, p. 13-32.
- *Berkeley et les philosophes du XVIII^e siècle, perception et scepticisme*, Liège, Mardaga, 1999.
- « Arnauld critique de Malebranche : le statut des idées », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 120, 1988, p. 585-595.
- Gontier (Thierry) : *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005.
- Gouhier (Henri), *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987.
- Guenancia (Pierre) : -*Le Regard de la pensée, Philosophie de la représentation*, Paris, P.U.F., 2009.
- Lire Descartes*, Paris, Folio, 2000.
- Descartes et l'ordre politique, Critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, Gallimard, 2012.
- Hallyn (Fernand), *Descartes, Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006.
- Hoffman (Paul), «The Unity of Descartes's Man», *Philosophical Review* 95, 1986.
- Kambouchner (Denis) : -« L'art d'écrire des classiques et la tâche de l'historien. Sur un exemple tiré de Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, 106, 2008.
- « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, avril-juin 1998, Paris, Vrin, p. 1-48.
- Descartes et la philosophie morale*, Paris, Editions Hermann, 2009.
- Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, P.U.F., 2005.

-*L'homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995.

-« L'horizon politique », dans F. de Buzon, E. Cassan et D. Kambouchner (dir.), *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2014.

-« Le style de Descartes », Éditions Manucius, 2013.

Levi (Albert William), *Philosophy as social expression*, The University of Chicago Press, 1974.

Lojacono (Ettore) introduction à René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, PUF, Quadrige, 2009.

Marion (Jean-Luc) : -«La création des vérités éternelles, Le réseau d'une "question" », dans Jean-Robert Armogathe, Giulia Belgioioso, Carlo Vinti, *La Biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1998.

- *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.

-*Questions cartésiennes I, méthode et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1991.

-*Questions cartésiennes II, Sur l'Ego et sur Dieu*, Paris, P.U.F., 1996.

-*Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F, 1991.

-« Descartes aujourd'hui », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1988.

Matheron (Alexandre), « Psychologie et politique : Descartes, la noblesse du chatouillement », *Dialectiques*, 6, 1974.

Miwa (Masashi), « Rhétorique et dialectique dans le *Discours de la méthode* », dans Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du "Discours de la méthode" et des "Essais": colloque organisé par l'équipe de recherche 75 du CNRS pour célébrer le 350ème anniversaire de la parution du "Discours de la méthode" et des "Essais" de René Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p. 47-58.

Narbonne (Jean-Marc), « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », *Archives de Philosophie*, 56, 1993, 177-195.

Normore (C. G.), « Cartesian Unions », dans Peter A. French, Howard K. Wettstein, John Carriero, *Early Modern Philosophy Reconsidered*, Oxford, Blackwell, 2011.

Rabouin (David), *Mathesis universalis, L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, P.U.F, Paris, 2009.

Renault (Laurence), *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, P.U.F., 2000

Rodis-Lewis (Geneviève), *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., 1998.

Soual (Philippe) « L'héroïsme de la liberté chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 4/2004 (Tome 129), p. 403-422.

Anne Staquet, *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009.

Gregory (Tullio), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. par Marilène Raiola, Paris, P. U. F., 2000, p. 115-156.

Vieillard-Baron (Jean-Louis), « Descartes artiste », dans *Le cartésianisme et les arts*, Paris, Editions 00h00.com, 1999.

Wang (Joseph H.), « Descartes and the Aristotelian Framework of Sensory perception », dans Peter A. French, Howard K. Wettstein, John Carriero (éd.), *Early Modern Philosophy Reconsidered, Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXXV, Blackwell publishing, Boston, 2011, p. 111-148.

Autres études critiques

Aubenque (Pierre), *La prudence chez Aristote*, P.U.F.

Azoulay (Vincent), *Xénophon et les grâces du pouvoir*, Broché, Paris, 2004.

Balaudé (Jean François), *Les Théories de la justice dans l'Antiquité*, Nathan-Université, Paris, 1996.

Bénichou (Paul), *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

Bombart (Mathilde) : *-Guez de Balzac et la querelle des Lettres : écriture, polémique et critique dans la France du premier XVIIè siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007.

-« La Querelle des Lettres de Guez de Balzac (1624-1630) », *Ecriture, polémique et critique, L'information littéraire*, 2004/1, Vol. 56, p. 41-45

Bouriau (Christophe), « Dignité humaine et imagination selon Montaigne », *Camenae*, n°8, déc. 2010.

Brague (Remi), *La Sagesse du monde*, Paris, Le Livre de poche, 2002.

Bury (Emmanuel) : *-Littérature et politesse, L'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, Paris,

P.U.F., 1996.

-« le sourire de Socrate ou peut-on être à la fois philosophe et honnête homme ? », dans *Le loisir lettré à l'âge classique*, édité par Marc Fumaroli et Emmanuel Bury, Droz, Genève, 1996.

Cairns (Douglas L.), *AIDOS, The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, New York, 1993.

Carraud (Vincent) : *-L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010

Carraud V. et Marion J.-L. (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, P. U. F., 2004.

Cassin (Barbara), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

Cavaillé (Jean-Pierre) : *-Dis/simulations, Jules-César Vanini, François La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Paris, Champion, 2002

-« Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'Etat », *Des fins de la prudence dans la France des xvi^e et xvii^e siècles*, revue en ligne *Comètes*, avril 2006.

Caye (Pierre), « Les Tourments de Prométhée », dans Joël Biard et Thierry Gontier (éd.), *Pietro Pomponazzi, entre traditions et innovations*, Bochumer Studien zur Philosophie, volume 48, John Benjamins Publishing, 2009.

Courtine (Jean-Jacques) et Haroche (Claudine), « Silences du langage, Langages du visage à l'âge classique », dans l'Abbé Dinouart, *Art de se taire*, Paris, Jérôme Million, 1987.

Couturas (Claire), « Repères médiévaux et renaissants vers la prud'homme selon Montaigne », *Bulletin de l'Association sur l'humanisme et la Renaissance*, 2003, 56, p. 41-59.

Dauvois (Daniel), « Beauté et grâce chez Félibien », *Nouvelle revue d'esthétique* 2/2009, p. 41-47.

Deleuze (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2005.

Dixsaut (Monique), « Une politique vraiment conforme à la nature », dans *Reading the 'Statesman', Proceedings of the III Symposium platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, « International Plato Studies », 1995, p. 253-273.

Norbert Élias : *-La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

-La dynamique de l'Occident, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

Gaudin-Bordes (Lucile), « Du vice à la vertu : analyse sémantique et énonciative de l'impertinence dans *Le Malade imaginaire*. », paru dans *Loxias*, Loxias 15, I., 2., mis en ligne le 28 janvier 2007.

- Ghinassi (Ghino), « Fasi dell'elaborazione del "Cortegiano" », in *Studi di filologia italiana*, Bollettino annuale dell'Accademia della Crusca, vol. XXV, Firenze, Sansoni, 1968.
- Goldschmidt (Victor) *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989.
- Gontier (Thierry) : -« Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », in P. Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, p. 69-89.
- Gourinat (Jean-Baptiste), « La "prohairesis" chez Épictète », dans *Stoïcisme : Physique, Éthique*, éd. par Michel Narcy, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005.
- Irrera (Elena), « Immagini della vergogna tra Antico e Moderno », *Intersezioni*, 27 (2007), p. 5-22.
- Jaeger (Werner), *Paideia*, trad. par André et Simone Devyver, Paris, Gallimard, 1988.
- Kaster (Robert A.), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Lazzeri (Christian), *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.
- Magendie (Maurice), *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France, au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Slatkine, 1925.
- Malherbe (Michel), « Shaftesbury : Du style en philosophie », dans *Shaftesbury, Philosophie et Politesse, Actes du Colloque de l'Université de Nantes*, 1996, Honoré Champion, Paris.
- Michon (Hélène), *Saint François de Sales, Une nouvelle mystique*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- Montandon (Alain) (coll.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, Seuil, Paris, 1997.
- Morel (Pierre-Marie), « La vertu d'amitié chez Aristote : affinité et moralité », dans *Aristote, Éthique à Nicomaque, Livres VIII et IX, Analyses et réflexions*, dirigé par Guy Samama, Ellipses, Paris, 2001
- Ossola Carlo, (dir.), *La Corte e il « Cortegiano »*, tomes I et II, Roma, Bulzoni, 1980.
- Panichi (Nicola) : -*La virtù eloquente : La Civil Conversazione nel Rinascimento*, Urbino, Montefeltro, 1994.
- Picta Historia, Lettura di Montaigne e Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino, 1995.
- Pons (Alain), *Sur la notion de civilité*, in *Étiquette et politesse*, dir. par Alain Montandon, Presses univ. Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1992.

Ricci (Maria Teresa), *Du Cortegiano au discreto : l'homme accompli chez Castiglione et Gracian*, Honoré Champion, Paris, 2009.

Romilly (Jacqueline de) : -« Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne », in *Diogène*, 110, 1980.

-*Civilisation, le mot et l'idée*, Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber, Paris, la Renaissance du livre, 1930.

- *Les grands sophistes*, Livre de Poche, Paris, p. 219.

Saccone (Eduardo) : -*Le Buone e le cattive maniere, Letteratura e Galateo nel Cinquecento*, Bologna, il Mulino, 1992.

- « Grazia, Sprezzatura, Affettazione in the Courtier », in Castiglione, *The Ideal and the Real in Renaissance Culture*, (1983), p.45-67.

Saintillan (Daniel), « Les grâces des Grecs et la philosophie : de Platon à Hegel », *Les études philosophiques*, 4/2003, n.67, p. 541-564.

Skinner (Quentin) : -« La Philosophie et le rire », 2001, Conférence Marc Bloch, EHESS, trad. par Muriel Zagha.

-*Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. par Jérôme Grossman et Jean-Yves Pouilloux, Albin Michel, 2009

Smith (P. M.), « *Le Philosophe de Court : Philibert de Vienne, Cicéron et Castiglione. Les avatars d'un idéal* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome LIV, 1992, n², p. 461-475.

Stiker-Métral (Charles-Olivier), *Narcisse contrarié, L'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2007.

Thirouin (Laurent), « Le moi haïssable, une formule équivoque », *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologie*, éd. Rudolf Behrens, Andreas Gipper et Viviane Mellinghoff-Bourgerie, Universitätsverlag, Heidelberg, 2005, p. 217-245.

Tordesillas (A.), « *Kalos kagathos* dans l'éthique stoïcienne. Une question de tenue », dans Pierre Livet (dir.), *L'éthique à la croisée des savoirs*, Paris, Vrin, 1996, p. 252-260.

Toussaint (Stéphane), *Humanismes/Antihumanismes, de Ficcin à Heidegger, I, Humanitas et Rentabilité*, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

Trousseau (Raymond), *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, 2001.

- Van Delft (Louis), *La notion de dissimulation honnête dans la culture classique*, dans Jean Jehasse (dir.), *Prémices et floraison de l'âge classique*, Université de Saint-Etienne, 1995, p. 251-267.
- Vaquero (Stephan), *Baltasar Gracian, la civilité ou l'art de vivre en société*, Paris, P. U. F., 2009.
- Vernant (J-P.), *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris, 1996, p. 263-273
- Weber (Dominique), *Le « commerce d'amour-propre » selon Pierre Nicole*, *Astérion* [En ligne], 5 | 2007.
- Wersinger (Anne Gabrièle), *Platon et la dysharmonie, recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, 2001.
- Williams (Bernard), *La honte et la nécessité*, Paris, P. U. F., 1997.
- Wind (Edgar), *Les mystères païens de la Renaissance*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, Paris, 1992.

