

Altérité et convenance : de la métaphysique à la morale

Frédéric Lelong

Différentes raisons nous incitent à bien séparer la métaphysique et la morale de Descartes :

1. La méditation métaphysique de Descartes repose en partie sur une expérience de pensée solipsiste, le doute hyperbolique, qui à un moment donné me réduit à la seule certitude de mon existence « en tant que chose qui pense ». Dans la lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645, la réflexion morale de Descartes s'appuie au contraire sur la connaissance naturelle et fondamentale que « l'on ne saurait subsister seul » et qu'il faut préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, avec mesure et discrétion, bien entendu. Descartes ne semble pas du tout considérer que cette connaissance fasse problème par rapport à la solitude du moi méditant. La conscience de mon existence en tant que partie d'un tout et en tant qu'âme unie à un corps est une connaissance naturelle et primitive qui doit être conçue par elle-même, cette connaissance fonde une obligation morale, un amour vertueux, et elle peut être tout naturellement retrouvée au terme du doute hyperbolique.

Ainsi, on peut penser dans un premier temps que la pensée morale de Descartes offre comme fondement une subjectivité inscrite dans le monde et moralement tournée vers l'altérité des autres hommes. Cette subjectivité est indépendante de la métaphysique qui renvoie d'abord à la notion de l'âme comme pure chose qui pense et à la certitude de ma propre existence.

Mais qu'en est-il du second pôle de la métaphysique cartésienne, à savoir la connaissance de l'existence de Dieu ? Joue-t-elle un rôle important dans la pensée morale ? Nous connaissons le rôle fondamental de Dieu dans *Les méditations métaphysiques* : au terme de la *Cinquième Méditation*, Dieu est le

fondement de la certitude et de la vérité de toute science, « en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune chose » (AT. IX, 56). Qu'en est-il dans le domaine moral ? La connaissance de l'existence de Dieu est-elle par exemple nécessaire au développement de la vertu morale ? Pas vraiment si l'on considère la troisième partie du *Traité des passions*. Certes, l'homme généreux éprouve une profonde humilité au regard de Dieu, mais son rapport à Dieu n'est pas le fondement de sa vertu. L'article 153 de ce Traité qui définit la générosité ne mentionne pas l'existence de Dieu. Le sentiment intérieur de la résolution généreuse ne semble pas conditionné par la connaissance de l'existence de Dieu et Descartes l'attribue même parfois à un bon naturel, à une bonne naissance (article 161), alors que dans une certaine tradition chrétienne, l'amour de Dieu a pour fonction de rompre avec un état de faute posé comme premier. Chez Pierre Nicole par exemple, le recours à Dieu est justifié par l'égoïsme tyrannique qui règne initialement dans le cœur de l'homme pécheur. En outre, Descartes affirme que les généreux sont « *naturellement* portés à faire de grandes choses, [...] Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser leur propre intérêt, ils sont *toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun* » (article 156, AT. IX, 447-448). Le généreux suit ici une inclination naturelle, il n'a pas besoin de l'amour de Dieu, et il est tourné vers l'action et les autres hommes, non pas vers Dieu et sa louange ou même sa contemplation.

Ainsi, la pensée morale de Descartes s'adresse à ce que l'âge classique nommait *l'honnête homme*¹, un honnête homme qui va bien entendu ici avoir une dimension spécifiquement cartésienne : un homme certes soucieux de vérité, de vertu et pourquoi pas de métaphysique, mais qui vit aussi dans le monde, parmi les autres hommes, qui est occupé, qui agit, et qui ne peut pas passer son temps dans les livres, dans le recueillement intérieur, dans la méditation, ou dans la louange de Dieu, un homme naturellement tourné aussi vers l'extériorité du monde immanent et vers l'altérité des autres hommes.

Mais on pourrait penser que s'il y a bien un principe métaphysique qui joue un rôle fondamental dans la pensée morale de Descartes, c'est bien la liberté de la volonté qui est déjà conçue et définie dans la *Quatrième Méditation*. L'article 161 du *Traité des passions* précise bien que pour acquérir la générosité, il faut bien considérer « ce que c'est que le libre arbitre », et la première partie de la définition de la générosité souligne que l'homme généreux connaît « qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que

cette *libre disposition de ses volontés* » (AT. XI, 446). Cependant, il faut tout d'abord souligner que cette conscience est indissociable du sentiment de la résolution de faire un bon usage de cette liberté. De ce point de vue, c'est plutôt la vertu et le bien qui mobilisent l'attention de l'homme généreux, et non sa propre liberté au sens métaphysique du terme. De plus, cette résolution vertueuse ne peut pas être assimilée à une simple décision de la volonté, elle comporte même, comme nous l'avons vu, une part de naturalité, et il est très probable, comme l'a montré Denis Kambouchner, qu'elle n'aille pas sans une certaine disposition du cerveau qui suppose habitude et travail du temps. La liberté du généreux ne peut donc pas être identifiée à la liberté métaphysique de la volonté qui concerne simplement l'âme comme pure « chose qui pense ». Quand un homme généreux met sa vie en danger pour aider sa Dame ou son Prince, faire de « grandes choses », il n'est pas en train de se soucier de la liberté intérieure de son vouloir. C'est l'homme faible et fragile qui doit se focaliser intellectuellement sur lui-même et sur la liberté. La liberté ne serait un souci principalement métaphysique pour l'homme généreux que s'il devait sans cesse combattre les passions pour la préserver, s'il était sans cesse angoissé de la perdre, si sa générosité ne reposait que sur une décision formelle de la volonté qu'il fallait sans cesse accomplir de nouveau pour ne pas déchoir. La liberté métaphysique n'est en ce sens qu'une liberté abstraite et formelle, elle n'est pas la liberté généreuse portée par un bon naturel, et le besoin excessif de théoriser cette liberté métaphysique traduit souvent une déficience dynamique de la volonté elle-même. En contexte cartésien, l'homme généreux semble porté par l'épaisseur d'une disposition à la fois passionnelle, physique et vertueuse (article 160 du *Traité des passions*), ce qui apporte à son action naturel et facilité, valeurs également chères à l'honnête homme que j'évoquais. N'oublions pas que dans la Lettre à Mesland du 9 février 1645, Descartes associe aussi la liberté à la « facilité » et à « l'élan » dans l'action, et pas seulement à l'indifférence : « C'est en ce sens que j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus d'élan et de facilité » (AT. IV, 174). Descartes ne présente pas la générosité comme le fruit d'une conquête laborieuse ou d'un simple diktat de la volonté. Si l'homme « sent » en lui-même une résolution de faire tout ce qu'il jugera être le meilleur, c'est que cette résolution est déjà-là, elle n'est pas un horizon incertain.

Ainsi, on peut penser dans un premier temps que ni l'*ego* pensant et immatériel de la métaphysique, ni Dieu, ni la liberté de la volonté ne semblent constituer le centre de la conscience généreuse et du souci moral cartésien. Ce ne sont pas les objet principaux de la subjectivité morale, qui est profondément incarnée, active et inscrite dans le monde, fondée sur l'union entre l'âme et le corps, mais aussi ouverte à la dimension civile de l'honnêteté qui associe recherche de la vérité, souci de la vertu et ouverture aux autres hommes, tout en privilégiant des valeurs comme le bon naturel, la facilité, le dynamisme de l'action. L'*ego*, Dieu et la liberté semblent donc mis à distance dans la perspective morale de la réflexion cartésienne, même si bien entendu, il convient à présent nuancer ce propos.

En effet, d'autres raisons nous incitent à envisager davantage de continuité, d'union entre métaphysique et morale chez Descartes : la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 souligne explicitement une certaine utilité morale de la connaissance métaphysique, notamment du fait que l'âme est plus noble que le corps. Comme l'a souligné Laurence Renault, les passions peuvent sembler menacer cette noblesse dans la mesure où elles peuvent soumettre l'âme au déterminisme corporel, d'où la nécessité de les maîtriser. Toute « noblesse » porte en elle une exigence éthique, celle de maintenir son rang métaphysique. Il en va de même avec la « noblesse » du libre arbitre. Descartes écrit dans la lettre à Christine de Suède que le libre arbitre est « 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 » (AT. V, 85) [nos italiques]. Cette idée de noblesse établit un lien positif entre métaphysique et morale, car c'est la noblesse d'une réalité métaphysique qui porte immédiatement en elle une exigence éthique. Il faudra bien entendu préciser cette notion de « noblesse », et ce qu'elle signifie métaphysiquement parlant. Nous pouvons utiliser ici un autre concept cher à l'honnête homme de l'âge classique pour exprimer cette idée, à savoir la notion de convenance, qui est liée à celle de « noblesse ». La convenance dans la tradition cicéronienne exige que l'on agisse en accord avec sa dignité, son rang, sa nature, tout en se tenant bien dans ses limites. Ainsi, un être pourvu du libre arbitre doit agir en accord avec cette dignité et noblesse. La convenance n'est pas encore la vertu morale proprement dite, car l'objet de celle-ci est le « bien », non le convenable. Il y a une différence entre agir « comme il convient à un être libre », et par exemple maîtriser ses passions, ne pas se mettre en colère sous l'effet d'une offense, et avoir la résolution de faire un bon usage de son libre arbitre en faisant le meilleur. La convenance est une

préservation de soi-même et de sa plus noble nature, la moralité au sens strict est une tension vers le bien, la convenance est comme une bonne tenue dans l'être. Dans un cadre stoïcien, la convenance est liée à l'*oikeiôsis*, à la tendance naturelle de se conserver soi-même. Avant même d'envisager la résolution de faire le bien, le généreux est interpellé par l'exigence que comprend la seule réalité en lui-même du libre arbitre : le libre arbitre « nous rend en quelque façon 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). Descartes parle ici de « lâcheté », pas de « vice », ou de mauvaise résolution. La « lâcheté » ressemble peut-être à une forme de mauvaise foi au sens sartrien, lorsque l'homme fuit la conscience intérieure de sa propre liberté. Considérons également l'article 203 du *Traité des passions* : « parce 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 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). Ce n'est pas ici la tension vers le bien et l'amour des autres hommes qui fonde la vertu du généreux, il s'agit de réaffirmer une liberté métaphysiquement possédée par un empire effectif sur soi-même. En outre, l'abstention de la colère ou de la haine chez le généreux cartésien n'a pas du tout le même sens que chez d'autres auteurs de cette époque comme par exemple François de Sales ou Pierre Nicole. 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, [nos italiques])), alors que la vertu de la charité chez Nicole repose sur une négation de soi-même et de son amour-propre pour se « soumettre » à l'autre. Cette volonté cartésienne de ne dépendre que de soi-même prolonge moralement dans la dimension de la convenance et de la bonne tenue l'existence métaphysiquement séparée de la subjectivité individuelle (séparation pleinement ressaisie dans la mise à distance radicale du monde que constitue le doute hyperbolique), de même que la générosité constitue la réaffirmation convenable de la noblesse de l'âme par rapport au corps.

Cette indépendance éthique de la subjectivité morale trouve son accomplissement heureux dans certaines émotions intérieures qui traduisent

un plaisir pris à soi-même et à sa propre existence typiquement cartésien, comme en témoigne l'article 147 du *Traité des passions* qui offre cette figure étrange du « veuf joyeux », celui-ci se réjouissant non pas de la mort de sa femme, mais de sa propre autosuffisance. De plus, la joie intérieure de sentir exciter en soi des passions que l'on maîtrise est une satisfaction dont l'objet est à la fois notre liberté et la spiritualité de notre âme. Si l'on prend l'exemple du théâtre qui provoque en nous tristesse, douleur, et en même temps un chatouillement agréable de notre âme, ce ne sont pas les souffrances des personnages qui constituent l'objet de notre joie, mais la liberté de notre âme immatérielle, ou du moins le sentiment de sa force et de sa distance intérieure. Descartes écrit dans la lettre à Élisabeth du 18 mai 1645 que les grandes âmes voient ce qui arrive dans leur vie de la même façon que nous regardons ce qui se passe sur la scène d'un théâtre. L'homme noble cartésien n'est donc pas seulement tourné vers l'action et l'altérité, il est aussi concerné par la satisfaction intérieure de sa propre existence qui n'est pas identique à la satisfaction d'avoir accompli une bonne action.

La convenance que nous avons évoquée permet donc d'établir une relation de fondation entre la métaphysique de Descartes et sa pensée morale. Il s'agit de conserver et de cultiver ce qui est métaphysiquement donné mais fragile, comme la liberté humaine. L'âme pensante, immatérielle, et la liberté concernent donc bien intimement la subjectivité morale cartésienne. Peut-être peut-on provisoirement évoquer une morale qui soulignerait la distinction métaphysique de l'âme et du corps, morale propre à une âme vivant pleinement sa séparation d'avec toute extériorité et tout enracinement mondain, et une morale propre à l'union de l'âme et du corps, celle d'une âme plus engagée dans le monde et l'action ? Dans ce cas, la morale cartésienne serait irréductiblement complexe. Mais nous n'avons pas encore abordé de nouveau la question de l'existence de Dieu. Certains textes de Descartes soulignent explicitement le rôle moral propre à l'amour de Dieu, comme la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 et la lettre à Chanut du 1er février 1647 : « il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété [...] et les recevant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, *son amour le rend parfaitement heureux* » (AT. IV, 609). Comme l'ont remarqué différents commentateurs, ce motif moral de l'amour de Dieu n'apparaît pas de manière centrale dans le *Traité des passions*, même si, du point de vue du règlement des désirs, l'article

146 de ce *Traité* évoque à son tour la Providence divine et l'article 83 reprend le thème de la « dévotion » amoureuse qui peut mener au sacrifice de soi. Par conséquent, la rupture est loin d'être totale entre la « morale des Lettres » et le *Traité des passions*. Il faut seulement préciser que le concept de générosité n'est pas fondé sur l'amour de Dieu, mais sur la noblesse du libre arbitre. Au demeurant, dans la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 et dans la lettre à Chanut du 1er février 1647, Descartes n'affirme pas que l'amour de Dieu est le fondement principal de la vertu morale, il souligne seulement le bonheur qu'il peut apporter et la manière dont il peut apaiser toutes sortes de vains désirs, comme dans le *Traité des passions*. Ce développement sur l'amour de Dieu n'annule pas ce que Descartes a écrit à Elisabeth précédemment concernant les grandes âmes qui éprouvent leur force intérieure en supportant patiemment certaines douleurs, et surtout, ce règlement de nos désirs ne concerne pas la manière dont nous devons nous résoudre à faire tout ce que nous jugeons être le meilleur, ni par ailleurs l'élaboration de ces jugements eux-mêmes. Le « bonheur » évoqué par Descartes à propos de l'amour de Dieu dans la lettre à Chanut est plutôt passif, il consiste à savoir « recevoir » les événements, il implique un regard métaphysique sur le monde alors que la joie du généreux que nous avons précédemment évoquée est plus active, elle est le fruit d'une « bonne action » ou d'une habitude d'exécuter tout ce que nous jugeons être le meilleur. En ce qui concerne la dévotion amoureuse évoquée dans le *Traité des passions* et dans la lettre du 15 septembre 1645, Descartes n'affirme pas que la dévotion envers Dieu est la condition nécessaire de toute action vertueuse et désintéressée, il précise seulement que ceux qui aiment Dieu comme il faut sont « naturellement » portés à agir en vertu de la considération qu'ils font partie d'un Tout plus noble qui les dépasse et donc à dépasser leur propre intérêt pour le conserver et accomplir de grandes actions.

Nous pouvons donc en conclure que la réflexion morale de Descartes autorise le déploiement d'une subjectivité morale davantage inscrite dans la dimension métaphysique du monde, soucieuse d'une affirmation de soi-même dans l'existence, mais aussi parfois plus passive ou contemplative, voire spectatrice. Non seulement la connaissance de certaines vérités métaphysiques est très utile d'un point de vue moral, mais la métaphysique donne également à la pensée morale ses fondements théoriques principaux. Il n'est pas nécessaire de supposer à cet égard une rupture trop tranchée entre la morale des Lettres et la morale du *Traité des passions*: mieux vaut s'interroger sur la complexité interne de la pensée

morale cartésienne. Car y-a-t-il une véritable contradiction entre les premières raisons que nous avons évoquées et les secondes ? Nous ne le pensons pas. D'ailleurs, inscription intramondaine de la subjectivité morale et souci de la convenance font mutuellement écho à la thématique philosophique de l'honnêteté précédemment évoquée. En effet, la convenance est elle-même une vertu profondément sociale que l'autre exige de moi et dont le respect suscite en lui du plaisir et de l'approbation.

En ce qui concerne le rapport à soi-même propre à la subjectivité morale cartésienne, il faut tout d'abord distinguer le souci de cultiver sa liberté et sa distance intérieure avec une pesante préoccupation qui impliquerait une crainte perpétuelle de la déchéance, de la servitude ou de l'hétéronomie. Si la liberté cartésienne est bien à cultiver, à préserver, elle n'est pas pour l'homme généreux à conquérir, et elle n'est pas non plus à sauver en permanence devant toutes sortes de menaces ou d'agressions. Considérons l'article 148 du *Traité des passions* : « 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. [...] il en reçoit une satisfaction 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). Ce texte ne décrit pas un combat violent contre les passions ni un effort laborieux pour les maîtriser, bien au contraire, le contentement intérieur ici évoqué est une joie positive contre laquelle les troubles sont « impuissants ». L'expression « voyant qu'elle ne peut être offensée par eux » montre même une sereine et tranquille distance de l'âme, qui n'est pas ici dans un état réactif de résistance, de lutte, tandis que la perfection est posée comme déjà là, non comme un objet de conquête ou de labeur.

Cette positivité du contentement intérieur cartésien a des conséquences importantes : elle fonde également l'inscription intramondaine de la subjectivité morale. En effet, cette suffisance intérieure n'est jamais chez Descartes vécue comme une conquête ou un sauvetage qu'il faudrait opposer à une menace de déchéance ou de perte dans le monde. L'homme cartésien vit sa force comme une positivité, sa force est déjà-là, elle ne sert pas à nier ou à mettre en accusation une dimension de la vie dont il faudrait absolument sortir, ou des passions qu'il faudrait absolument contre-carrer, ou une altérité dont il faudrait à tout prix s'isoler, se séparer. La force et la liberté ne sont pas accusatoires chez Descartes. Ce qui vaut

pour le retour en soi vaut aussi pour l'égoïsme : Descartes n'a pas le point de vue de l'homme en détresse qui est obnubilé par l'objet qu'il cherche à conquérir et par la dimension dont il cherche à sortir. Il n'y a chez Descartes ni une passion au sens romantique de l'Autre, ni une passion de soi-même, car ni l'altérité, ni la passivité ni le moi ne sont « haïssables ». C'est pourquoi l'indépendance intérieure de la subjectivité morale cartésienne est en fait aussi une base pour s'ouvrir aux autres hommes et s'engager dans le monde. Il n'y a pas d'opposition entre la distance intérieure de l'homme cartésien et sa civilité envers les autres hommes, sa civilité est la relation positive à l'altérité de l'homme libre et indépendant. Mais il n'y a pas non plus chez Descartes une passion de l'Autre qui supposerait la mise en accusation d'un « moi haïssable ». C'est pourquoi la connaissance que nous ne saurions subsister seuls nous apparaît chez Descartes comme naturelle et sans drame.

Certes, la satisfaction cartésienne liée au « chatouillement » implique le plus souvent l'épreuve d'une certaine adversité et la joie intérieure de sentir exciter en soi certaines passions suppose des émotions négatives qui pourraient nuire à l'âme si elle n'était pas assez forte pour y résister. Il y a donc dans l'*ethos* cartésien un plaisir sportif de la mise à l'épreuve, et le sentiment de sa force a un caractère différentiel qui ne correspond pas à une jouissance de soi purement positive et autarcique. Cependant, le plaisir cartésien de la mise à distance et de la résistance est ici fondé sur une perfection et une joie positive. Ce caractère différentiel de la force cartésienne ne fait pas de cette force une négativité au sens strict, car la force cartésienne ne se contente pas de résister à une menace, elle règne avec tranquillité, et elle ne se fonde pas sur la négation d'une altérité.

Cette idée d'un souci de soi qui intègre une certaine forme de dégagement par rapport à soi pourrait être reliée à l'idée d'un « conatus nonchalant ». Spinoza n'est peut-être pas étranger à cette idée, car dans un passage du chapitre V du *Traité politique*, il distingue les populations libres qui ont dans l'État le « culte de la vie », et les populations assujetties qui cherchent seulement à fuir la mort et à survivre, tout en soulignant que la vertu de paix n'est pas une simple absence de guerre. L'amour de la vie est une affection positive, ce n'est pas une simple volonté d'échapper à la mort, caractéristique d'une vie en détresse. Chez Descartes également, l'amour de la vie et de sa liberté intérieure n'est pas une fuite devant la mort, c'est une affirmation positive de sa force. Cette idée de positivité permet d'ailleurs de préciser la notion de « noblesse » que nous évoquions à propos de certaines réalités métaphysiques, comme le confirmeront certaines remarques de

Clauberg dans sa *Logique* concernant les usages de termes négatifs ou positifs en métaphysique 4 : est « noble » ce qui se définit positivement, est moins noble et évidemment moindre en degré de perfection, de réalité, ce qui se définit par négation. C'est pourquoi il ne faut pas dire que l'âme est « immatérielle », car ce serait la priver de sa noblesse et la définir par la négation de la matière. Nietzsche retrouvera cette idée de « noblesse » dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*. Une réalité noble est une réalité positive, une affection noble est une affection positive, même s'il est vrai que l'âme est aussi définie différentiellement par rapport au corps. La distance et la différence génétique doivent en contexte cartésien être associées à la positivité.

Ainsi, chez Descartes, la métaphysique n'est pas là pour nous sauver d'une vie mondaine impuissante et malade. L'honnête homme cartésien se soucie *positivement* de métaphysique, ce n'est pas pour compenser une impuissance pratique ou échapper à la corporéité et aux passions qui en découlent. C'est pourquoi la vraie liberté cartésienne n'est pas hantée par la menace d'une déchéance liée au déterminisme matériel ou à la communauté sociale, elle est au contraire portée par son inscription dans le monde, tel le généreux soutenu par un bon tempérament physiologique, par des passions douces, ou par une vie sociale agréable faite de courtoisie et d'amitié.

Le rapport cartésien à Dieu confirme cette hypothèse d'un point de vue à la fois métaphysique et moral. La connaissance métaphysique de Dieu chez Descartes, de sa bonté et de la bonté naturelle des facultés qu'il nous a donnés aboutit non pas comme chez par exemple le platonicien Ficin à une volonté de retour extatique à Dieu, ou de louange permanente, démarche dans laquelle on lit la détresse de la vie sensible et humaine, mais au contraire soit à la « résolution » ferme et virile de faire un bon usage de ces facultés, comme dans la *Quatrième Méditation*, par exemple, soit à une volonté de « faire » tout ce qui peut lui être agréable, comme dans la lettre du 15 septembre 1645. L'amour de Dieu aboutit à l'action, à la « résolution », c'est un amour viril, qui se tourne immédiatement vers le monde immanent et qui donne confiance à l'être humain. Le rapport cartésien à Dieu est donc parfaitement compatible avec la démarche de l'honnête homme, il n'est pas accaparant ou trop pesant, n'incite à aucune retraite excessive. La fin de la *Troisième Méditation* est à cet égard éclairante car elle présente la contemplation des perfections de Dieu comme un loisir d'homme libre qui apporte une joie souveraine : « il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la *contemplation* de ce Dieu tout parfait, de peser à loisir ses

merveilleux attributs » (AT. IX, 41). Soulignons ces mots : « à propos », « quelque temps », « à loisir ». Il y a dans ce rapport à Dieu une libre tranquillité, presque une décontraction qui frappe le lecteur. La pensée de l'honnête homme ne semble pas du tout captive de cet objet, elle s'y arrête quelque temps pour son plaisir. De plus, cette contemplation de Dieu ignore le thème de la violence, de la mortelle démesure et de l'humiliation de l'entendement humain qui sont pourtant très vivants dans d'autres textes de cette époque portant sur ce sujet. Que ce soit chez Ficin, les platoniciens, ou chez Guez de Balzac, dans sa période plus augustinienne, la contemplation de Dieu est souvent mortelle. Ici, il s'agit un moment d'heureuse vacance dans le cheminement de la méditation.

Ainsi, la métaphysique cartésienne n'est pas une métaphysique de la fuite et de la négation, c'est pourquoi elle n'est pas pesante et obsédante, et pas seulement du point de vue de la subjectivité morale. C'est intrinsèquement que la métaphysique cartésienne n'est pas réactive et pesante : il s'agit bien dans ce cas d'une « morale de la métaphysique » cartésienne. Prenons l'exemple du *Cogito*. Descartes écrit en 1648 : cette connaissance, « votre esprit *la voit, la sent et la manie* » (AT. V, 138). Cette vérité n'est pas l'ouvrage d'un raisonnement laborieux, et la pensée métaphysique offre ici un caractère physique, ce qui signifie que cette expérience, contrairement à la manière traditionnellement platonicienne d'envisager l'intelligence pure, ne peut se concevoir comme un dépouillement de notre vie humaine et sensible. Il y a ici comme une vitalité joyeuse de la connaissance métaphysique, distincte d'un pur travail de la raison, du syllogisme. La position fondamentale de l'*ego* pensant dans la métaphysique cartésienne ne doit pas être conçue comme une fuite devant l'épreuve plus passive et douloureuse du monde qui le désarçonnerait et le laisserait sans voix. Le moment de loisir et de disponibilité propre à la méditation suppose lui-même une certaine complicité du monde. D'une certaine façon, la philosophie de Descartes échappe à la critique nietzschéenne de la métaphysique et de la morale classiques, car l'homme cartésien est un homme actif, non pas réactif, il n'est pas dans la haine de la vie et le ressentiment, il est noble, et pourtant, il se soucie de réalités métaphysiques comme l'âme, Dieu, la liberté, mais en leur associant toujours une vie mondaine forte, affirmée et concrète. De plus, il faut souligner que dans la sphère morale, le rapport à la dimension métaphysique de la réalité est fortement affectif et donc aussi incarné, comme en témoignent l'admiration pour la liberté, l'amour de Dieu ou le sentiment de notre liberté

intérieure, affectif, et non pas principalement théorique, et par conséquent, il n'est nul besoin ici d'accaparer la réflexion humaine et de la détourner de l'action. D'autre part, le fait de « sentir » sa résolution intérieure ne suppose pas une mise à distance représentative de soi, mais plutôt une tranquille conscience immédiate de soi. Celui qui ne se « sent » pas généreux ou vertueux, mais qui s'imagine ou se représente tel ou tel est déjà dans un rapport déficient à soi-même, un rapport narcissique qui obnubile sa réflexion, l'isole des autres et qui trahit une fragilité du rapport à soi, un besoin de se reconquérir. C'est pourquoi le rapport à la métaphysique de l'homme cartésien n'est pas seulement théorique, il offre même un certain dégagement ou une désinvolture qui sont la marque d'une vie active, généreuse et tournée vers le monde.