Mobiliser
Descartes lecteur de MacIntyre

Audrey Boulard
ENS de Lyon – IRHIM

À bien des égards, l'approche que MacIntyre nous livre du *doing philosophy historically* peut être qualifiée de critique [1]. *Après la vertu* propose en effet d'éclairer les concepts en morale à l'aune de l'évolution des sociétés et de leurs normes morales. Sa position est la suivante : les concepts, et ce tout particulièrement en philosophie morale, ne peuvent être étudiés en dehors de leurs conditions d'apparition tant le lien est étroit entre société et théories morales. L'une des idées motrice de son travail est ainsi de lire les entités morales à l'aune de la société historique à laquelle ils appartiennent. La morale n'est pas une réalité transcendante, métaphysique, mais bien le produit d'idéaux, modèles et normes sociales imbriqués au sein d'une société [2]. Aussi, écrire

1. On reprend ici les conclusions de R. Piercey dans *The Use of The Past from Heidegger to Rorty : Doing Philosophy Historically,* Cambridge UP, 2009, dans le chapitre qu'il consacre à l'auteur écossais. Dans cet ouvrage, Piercey entend redéfinir les contours de la discipline philosophique. La philosophie n'est pas qu'un exercice théorique, qui manipulerait des idées sans considérer leur contexte : philosopher au moyen de l'histoire suppose que la philosophie ne peut être réduite au dialogue de grands penseurs entre eux, mais permet au contraire d'envisager la fécondité d'une discipline dont l'objectif est de dégager des schémas interprétatifs ancrés dans une histoire. Pour cela, Piercey a recours au concept de *philosophical picture* qui sont autant de mode d'interprétation du monde. La *picture* se distingue alors de l'argument en ce qu'elle n'affirme pas une position, mais propose une manière d'appréhender le monde. Ce concept a également ceci d'intéressant qu'il met en exergue la manière dont notre réception d'une philosophie la « fige ». La *picture* relève ainsi de « la prise de vue », de l'iconographie. Le cartésianisme ne se confond pas à la philosophie de Descartes : être cartésien peut successivement signifier être rationnel, représentationaliste, mais aussi moderne. Ces qualificatifs peuvent s'exclure ou se compléter de sorte qu'on peut très bien considérer successivement un Descartes de la modernité, qu'un Descartes dépositaire d'une tradition philosophique antique. Tout l'enjeu du *doing philosophy historically* réside dans ce changement de perspective. Pourquoi Piercey fait-il du projet de MacIntyre une approche critique de la *philosophical picture* ? Si l'histoire tient un rôle primordial dans la méthode définie par MacIntyre, c'est aussi en raison du lien qu'elle permet de nouer, au sein de la philosophie entre critique et récit. L'histoire de la morale que propose MacIntyre dans *Après la vertu* participe bien de cette « mise en scène » des figures philosophiques, et l'auteur assume pleinement la dimension narrative de son projet.

2. « C'est Vico qui le premier souligna l'importance du fait indéniable qu'il est lassant de répéter : les sujets de la philosophie morale (concepts normatifs et évaluatifs, maximes, discussions et jugements) n'existent qu'incarnés dans la vie historique de groupes sociaux particuliers qui possèdent donc les carac-

une histoire de la philosophie morale suppose de dégager des *traditions* philosophiques qui ont marqué les sociétés humaines. *Après la vertu* se donne précisément pour objet la rédaction de cette histoire de la philosophie morale en Occident. Or son ouvrage ne se contente pas de donner les contours des grandes traditions philosophiques. C'est en cela que le travail d'historien, voire de sociologue se double de l'enquête philosophique. MacIntyre propose d'examiner les traditions à partir de leur performativité dans l'histoire : il entreprend de les comparer entre elles pour examiner dans quelle mesure elles se répondent et se confrontent, et ce dans le but de juger leur capacité à former une morale efficace [3]. À ce titre, MacIntyre prend sans doute à rebours les méthodes classiques d'enquête philosophique. Il ne s'agit ni d'extraire les concepts moraux d'une époque pour les appliquer à la modernité, ni de produire un travail érudit sur les vertus aristotéliciennes. Il se démarque ainsi des deux traditions philosophiques continentales, celle de la philosophie analytique, et celle du contextualisme ou de l'histoire de la philosophie.

En quoi ce projet donne t-il lieu à une actualisation des classiques ? Le travail de MacIntyre ne se réduit en aucun cas à son travail d'historien de la philosophie. Son histoire de la philosophie morale a en réalité pour ambition de s'articuler à une problématique des plus contemporaines. *Après la vertu* part d'un constat critique : les débats contemporains sur la morale sont interminables et insolubles, en raison de l'absence de consensus autour des concepts en morale. Là réside l'échec du projet des Lumières : la morale fondée en raison a eu pour conséquence l'effondrement des valeurs morales. Les lumières constituent à ce titre une rupture déterminante dans l'histoire de la philosophie morale. Mus par leur foi dans la raison, ces philosophies ont tenté de fonder l'ensemble des comportements humains sur des lois universelles. Or, le doute jeté sur la raison par le jansénisme a eu pour conséquence de noyer la morale dans le relativisme. La morale universelle s'est dégradée en morale rationalisante, privée de sens commun, que MacIntyre décrit dans la forme bureaucratique qui définit désormais les rapports humains. Là se trouve le paradoxe : l'universalisme est à l'origine du relativisme.

L'ambition d'*Après la vertu*, à savoir proposer les termes d'une morale actuelle et efficace pour notre société occidentale reste à l'état de projet [4]. L'ouvrage constitue le premier moment d'une critique plus large portant sur l'individualisme contempo-

---

téristiques spécifiques de l'existence historique (à la fois identité et changement dans le temps, expression à travers la pratique institutionnalisée comme à travers le discours, interaction et interrelation avec diverses formes d'activité). Une morale qui ne serait la morale d'aucune société particulière n'existe pas. » (MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, PUF, 1982, p. 258.) La philosophie morale induit donc un rapport dialogique entre concept et société, et entame une dynamique entre l'histoire et la philosophie : les entités morales sont le produits d'une histoire, elle-même travaillée par les grandes traditions philosophiques. Pas de morale détachée de ces conditions historiques, mais un ensemble de phénomènes historiques qui façonnent l'histoire des idées. Aristote, en valorisant la vertu dans sa philosophie morale fait donc l'objet d'un double traitement par MacIntyre. La morale de la vertu permet en effet de fonder la thèse de MacIntyre concernant l'historicité de la morale, puisque la vertu est éminemment le produit d'une société : elle est contingente. En même temps, la philosophie aristotélicienne est l'occasion d'illustrer la méthode d'*Après la vertu*, puisque MacIntyre montre dans quelle mesure elle est le produit d'une tradition homérique et héroïque qui lui préexiste. Le langage est en outre le dispositif moteur de ce rapport dialogique, puisqu'il signale ce que le concept a d'irréductiblement social.

3. D'où son attention toute particulière, là encore, dans le rapport des concepts avec la société.

4. En témoigne les dernières lignes de l'ouvrage : « À bien des égards, *Après la vertu* doit être lu comme un travail en cours [...]. » (*Ibid.* p. 270.)

rain [5]. Son importance n'en est pas moindre et ce en raison du caractère primordial que MacIntyre assigne à la vertu au sein de la morale. À ce titre, l'ouvrage procède en deux temps. Il propose à la fois une histoire particulière du concept de vertu, pour en produire une définition applicable à la modernité. C'est ici que vient se nouer le rapport de l'histoire à la philosophie : avec le concept de vertu, d'excellence humaine, MacIntyre mobilise Aristote à titre de référence majeure, quasi-paradigmatique pour fonder une théorie morale. En se positionnant au sein de l'éthique de la vertu, MacIntyre rejette ainsi les prétentions rationalisante en morale pour privilégier la pratique : selon lui, une action n'est évaluable qu'au sein d'un contexte, donc comprise dans sa finalité. À la question « Que dois-je faire ? », Aristote substitue « Quel genre de vie dois-je mener ? » et « À quel type de personne dois-je m'identifier ? ». Au fond, il s'agit toujours de replacer l'action humaine au sein de son activité pour en comprendre la valeur. Une action ne peut se réduire au *fait* qu'on explique ou prédit, sans quoi les concepts de bien ou de mal n'ont plus aucune signification [6]. En creux, MacIntyre entend revenir à une définition plus sociale et moins métaphysique de l'homme pour critiquer l'individualisme qui contamine la philosophie morale contemporaine au profit d'une anthropologie philosophique soucieuse du dialogue entre vie intérieure et société. En mobilisant un certain nombre de philosophes, Hume, Diderot, Kierkegaard et Nietzsche, MacIntyre ne fait que réitérer son pessimisme à l'égard de la philosophie morale moderne. L'idée est bien de faire jouer certaines figures contre d'autres, afin de rendre évident tant les ruptures que les progressions au sein de l'histoire philosophiques des concepts en morale. La forme que prend l'ouvrage est à ce titre significative : les chapitres reprennent chacune des traditions, en montrant dans quelle mesure elles illustrent son postulat méthodologique et se positionnent à l'égard de la rupture des Lumières. C'est ainsi qu'Aristote peut pallier les insuffisances de la morale kantienne, que Nietzsche peut retrouver ou aller à l'encontre d'Aristote.

Que se joue t-il dans la mobilisation particulière d'un auteur dans l'histoire de la vertu telle que nous la présente MacIntyre ? Ici, il s'agit d'étudier un auteur contre d'autres, et à ce titre le mécanisme, qui est celui de la mobilisation se pose aussi en un sens politique. Au sens strict, mobiliser signifie mettre une armée sur le pied de guerre. Mobiliser un auteur, c'est donc aussi l'embrigader, le liguer à sa thèse. En ce sens, mobiliser un auteur comporte aussi des enjeux politiques : quand MacIntyre mobilise Aristote, il convoque une *picture* qu'il brandit *pour* défendre sa thèse, mais également *contre* d'autres figures philosophiques.

En regard d'un tel projet, que peut-on espérer de la mobilisation de Descartes ? Si la morale des passions semble bien l'un des points aveugles d'*Après la vertu*, on ne peut pas en tenir rigueur à MacIntyre, tant cette « morale cartésienne » fait l'objet d'une « ignorance radicale [7] » au sein de l'histoire de la philosophie morale. Il semble de plus qu'en portant son attention sur la philosophie morale, MacIntyre fonde fermement son

5. À ce titre, on peut dire que l'ensemble de l'œuvre de MacIntyre constitue une réponse à cette même problématique : les ouvrages postérieurs à *Après la vertu*, à savoir *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988) et *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, (1990) s'empare à nouveau de cette critique.

6. Il prend l'exemple du jeu d'échec dans lequel les notions d'action bonnes ou mauvaises ne dépendent que du jeu lui-même, si on bouge un pion en dehors de ce cadre, bon et mauvais perdent leur sens.

7. « Le fait n'est pas que l'œuvre morale de Descartes lui ait paru négligeable : tout se passe bien plutôt comme si elle n'avait jamais vu le jour. Cette ignorance radicale n'est pas propre à l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, et l'on peut lui trouver, dans la tradition moderne, plusieurs raisons déterminantes. »

étude sur un plan politique. La mobilisation de Descartes dans *Après la vertu* est donc d'autant moins évidente que morale et politique ne sont pas des terrains sur lesquels on attend la philosophie cartésienne.

Or, précisément, MacIntyre ne nous permettrait-il pas de ressaisir cette apparente dispersion de la morale cartésienne à l'aune du concept de vertu ? Il semble bien en effet que le thème de la grande âme jalonne la morale cartésienne, et rencontre les enjeux que se donne l'éthique aristotélicienne. Chez Descartes comme chez Aristote, la morale ne doit pas viser la définition du bien en soi, mais reste au contraire soucieuse de la synthèse qu'il est nécessaire d'établir entre le particulier et le général. Aussi la morale cartésienne, loin d'encourager une dimension déontologique de la morale (puisque les seules règles qu'il se donne dans le *Discours de la méthode*, ne sont, après tout que provisoires) soutient une morale incarnée, où le modèle entre en dialogue avec les passions individuelles. Dès lors, cette mobilisation de Descartes au sein du projet de MacIntyre ne nous autorise t-elle pas, à l'inverse, à envisager ce que la lecture cartésienne déplace dans l'entreprise d'*Après la vertu* ?

Le mécanisme de mobilisation ouvre donc une double perspective dans notre travail. Il permet d'une part de relire le corpus cartésien à l'aune d'une problématique nouvelle et peu attendue, celle de la vertu et de ses implications dans la société. À cela, un enjeu second, et à bien des égards plus stimulant, consiste à définir comment la mobilisation de Descartes déplace les conclusions de MacIntyre. En effet, dans les travaux qui suivent *Après la vertu*, MacIntyre prolonge sa réflexion pour faire du retour à la tradition et à la communauté la condition de la morale. Puisqu'il est impossible de produire un système moral anhistorique, une société ne peut constituer ses concepts et valeurs morales qu'au sein de cadres culturels et spirituels reconnus par tous. À ce titre, le projet de MacIntyre se révèle pleinement politique : il vise à résoudre la rupture que le politique entame avec la morale, et plus loin, à résorber le conflit que l'État entretient avec la société. Sa formulation d'une éthique de la vertu consiste donc bien en une critique virulente du capitalisme, qui conduit, selon lui, à une fonctionnarisation des rapports sociaux. Il substitue ainsi à la liberté négative des institutions politiques, une liberté positive, attentive aux biens internes qu'une tradition définit, et qui de fait donne un sens aux actions humaines. En mobilisant Descartes, on déplace nécessairement la perspective, puisque si tout invite à envisager la morale cartésienne à l'aune d'une éthique de la vertu, sa morale de la liberté reste incompatible avec les conclusions communautaristes. Aussi, l'étude du corpus cartésien en matière de morale nous permet-il de dégager une solution au hiatus entre tradition et individualisme pour envisager la modernité de l'individu au sein de la démocratie.

Là encore, on comprend ce que le mécanisme de mobilisation comporte d'engagement politique, tant Descartes vient travailler de l'intérieur les conclusions de MacIntyre. Si Descartes n'avait pas sa place dans *Après la vertu*, c'est aussi en raison des implications politiques de sa morale : avec MacIntyre et contre ses conclusions, on peut donc donner à Descartes une perspective politique. En même temps, insérer la morale

(Kambouchner Denis, « La loi morale vue par Descartes », *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, 2008, p. 172.)

cartésienne au sein du programme d'*Après la vertu,* c'est aussi revenir au projet de MacIntyre lui-même, en restant au plus près de sa thèse. Il s'agit en effet de conserver la circularité d'une tradition morale avec la société dans laquelle elle se développe. Or si l'on a pu dire plus haut que la morale des passions cartésienne semblait être sous-estimée dans l'histoire de la philosophie morale, la référence à Descartes n'en reste pas moins incontournable dans l'histoire politique française tant elle est liée au motif de l'individu subjectif se libérant de ses tutelles au moyen de la raison [8].

Ainsi, après avoir envisagé les enjeux et problèmes suscités par la définition d'une éthique de la vertu, il s'agit de porter notre attention sur *La Vertu selon Descartes*, pour finalement considérer le potentiel critique de cette lecture au regard des conséquences politiques que MacIntyre tire d'*Après la vertu.*

1 Éthique de la vertu : enjeux et problèmes

Si le sous-titre que MacIntyre donne à *Après la vertu* est *Étude de théorie morale*, on peut d'emblée souligner que sa perspective est moins descriptive que critique, s'inscrivant dans une entreprise de retour à la vertu comme fondement de la morale. Il est important de souligner que l'éthique de la vertu se définit avant tout en négatif de deux autres courants majeurs en morale. La morale déontologique kantienne d'une part qui se définit par sa focalisation sur les termes d'obligation et de devoir ; l'utilitarisme d'autre part, qui juge de la moralité d'un acte non pas à partir d'une règle qu'il faut respecter, mais en fonction des effets qu'il produit (conséquentialisme). Le premier constat critique de ces deux courants est porté par Élizabeth Anscombe [9]. Dans « La philosophie morale moderne », elle critique l'idée selon laquelle l'agent a seule autorité sur lui-même et ses actions, à savoir qu'il lui est possible d'une part de suivre un impératif moral transcendant, d'autre part d'évaluer justement les conséquences de ses actes. Pour reformuler les termes d'une morale moderne, il semble nécessaire de se débarrasser d'un lexique de l'obligation et du devoir, pour y substituer les concepts cardinaux de vertu, d'intention et de justice. Pour Anscombe, une morale ne peut reposer sur les critères de rationalité, mais doit s'appuyer sur une connaissance des mécanismes psychologiques : en effet, l'action ne doit pas se réduire à un simple événement du monde, c'est un changement dans le monde dans lequel une pensée s'exprime, (à savoir l'intention), et dont les conséquences n'appartiennent pas à l'agent. À ce titre, il est vain de dégager un domaine séparé qui serait celui du normatif. Une philosophie morale moderne doit nécessairement se doubler d'une étude anthropologique, soucieuse d'expliquer en quoi consiste une action, une intention, etc. C'est à ce niveau que l'éthique de la vertu s'articule à la philosophie analytique. L'éthique de la vertu s'appuie sur une étude du langage, en même temps qu'elle substitue la vertu de caractère à la règle. Car, l'homme vertueux n'est-il pas précisément le seul en mesure de se montrer suffisamment sensible et juste pour agir au-delà de ce que prescrit la loi ? En ce sens, pour bien agir, il ne suffit pas d'avoir une bonne connaissance de la règle, mais bien de se demander ce que l'homme vertueux ferait.

8. Voir Azouvi François, *Descartes et la France,* éd. Hachette Pluriel, 2006.

9. Anscombe, Élisabeth, « La philosophie morale moderne », publié initialement dans *Philosophy*, vol. 33, n° 124, janvier 1958.

On comprend dès lors pourquoi MacIntyre, re-saisissant les contours d'une éthique de la vertu, en vient à valoriser la figure d'Aristote. On peut d'emblée dire que les enjeux de l'éthique de la vertu de MacIntyre dépassent le plan strictement individuel. Tout d'abord, il n'emploie pas le terme d'éthique, mais celui de morale. L'éthique renvoie à la manière d'agir personnelle d'un agent, quand la morale définit les règles plus ou moins explicites qu'une société se donne pour assurer le bien être de ces membres. Ainsi, le sous-titre *Histoire de philosophie morale*, renforce la thèse de MacIntyre puisqu'on ne peut écrire une philosophie morale qu'à partir d'une histoire des concepts. En creux se dessine une critique de l'idéal d'autonomie du sujet kantien. Pour MacIntyre, la conscience ne peut se développer qu'au sein d'une communauté dont l'autorité est légitime. À ce titre, son « communautarisme » dépasse la simple critique de l'atomisme moral initié par le libéralisme de la modernité, puisqu'il refuse même de penser la liberté au niveau individuel. La morale ne trouve sa source que dans la vie sociale. On est d'autre part frappé par les exemples qu'il donne dans son second chapitre pour illustrer l'incapacité des débats à élucider clairement les problèmes moraux. Il propose trois dilemmes : le premier concerne la guerre, le deuxième porte sur l'avortement (étudié du point de vue de la législation, le dilemme moral posé à la femme enceinte est complètement écarté), le troisième envisage la question de la privatisation des écoles et de la santé. À ce titre, il apparaît que son projet est bien entièrement tourné vers la formulation d'une visée morale à la politique, et non vers la question d'une éthique individuelle. La mobilisation d'Aristote permet ainsi d'entamer ce passage d'une éthique individuelle à une politique, puisque d'une part, il semble bien que ce soit l'un des projets qu'il assigne à son éthique [10], de même qu'il subordonne sa théorie politique à une fin éthique [11]. Or, là encore, *Après la vertu* se distingue par son ambition critique : derrière ce que MacIntyre reproche à la morale kantienne se dessine une réponse à la *Théorie de la justice* de Rawls, parue dix ans plus tôt, qui s'appuie sur la *Doctrine du droit*, pour conceptualiser la situation en position originelle [12]. MacIntyre articule la problématique de la justice à celle du bien, et par là refuse une éthique de l'universalité pour proposer un recentrement de la morale sur le bonheur.

10. « Si même, en effet, il s'avère identique pour un seul homme et une cité, le meilleure objectif, en tout cas, et le plus achevé paraît de saisir et de préserver le bien de la cité ; car si l'on peut se féliciter quant il est à la portée ne serait-ce que d'un seul homme, malgré tout, il est plus beau et plus divin de le voir à la portée de nations et de cités. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre I, chapitre 1, 1094b7-11.

11. Aristote, *Politique*, livre III, chap. 9.

12. Voir à ce propos le paragraphe 40 de la *Théorie de la justice*, où Rawls considère la filiation de sa philosophie avec celle de Kant. Selon lui, le concept de voile d'ignorance n'est que la reformulation de la théorie en termes de choix rationnel, puisque l'individu en position originelle n'a aucune connaissance de sa condition sociale, et de fait est indépendant des affects qui peuvent entraver la justice de sa décision. On voit dès lors ce que la position de MacIntyre peut avoir de critique : il n'est pas possible d'être juste sans connaissance du contexte dans lequel on se situe, puisque le sentiment de justice est éminemment social, donc dépend d'un cadre culturel. La critique que MacIntyre formule à Rawls porte donc un présupposé politique fort puisqu'il souligne qu'aucune justice n'est possible en dehors d'un cadre culturel commun et reconnu par tous. Il n'est donc pas possible d'envisager une justice transcendant les affaires humaines, qui sont par nature contingentes. La référence à Aristote est ici lourde de sens, puisque dans ses éthiques, le rapport de la morale à la politique est entretenue, en même temps qu'il distingue les affaires humaines des choses de la nature en ce que ces dernières sont nécessaires quand les actions des hommes sont soumis à la contingence. Ces remarques nous permettent de comprendre ce que le choix qui est fait d'un auteur au sein de l'histoire de la philosophie n'est jamais anodin. Ici, la figure d'Aristote que propose MacIntyre permet d'envisager un déplacement dans notre conception moderne de la justice.

L'éthique de la vertu s'inscrit donc prioritairement en négatif d'une éthique de la justice, et à ce titre propose une critique de l'individualisme libéral moderne. Plus que la garantie d'une liberté négative, la politique doit avoir une visée éthique. Pour cela, il semble nécessaire de rétablir un système moral fonctionnel, dont les valeurs seraient reconnues par l'ensemble des individus. L'approche historique que propose MacIntyre participe de cette ambition : il s'agit de circonscrire ce qui, dans l'histoire de la philosophie morale, a produit des outils conceptuels suffisamment efficaces pour résorber les débats insolubles. Il semble qu'*Après la vertu* repose sur deux grandes idées, desquelles découlent les principales conséquences de l'ouvrage. Sa première thèse consiste à dire qu'un concept moral n'est jamais le fruit d'une raison pure, mais se définit toujours en rapport avec une pratique et au sein d'une activité. À ce titre, son enjeu est bien de redessiner les contours d'une raison pratique. L'histoire joue donc un rôle cardinal en morale, puisque, selon MacIntyre, le philosophe doit se rendre attentif à ce qu'un concept dit de la société dans laquelle il évolue. Or, cette circularité entre théorie morale et société a été rompue (deuxième thèse) par le projet de rationalisation de la morale entrepris par les Lumières. Les Lumières, écrit MacIntyre, ont eu pour ambition de désarticuler les actions humaines d'une finalité pour les considérer à l'aune de ce qui fait la nature humaine, à savoir la raison. Pour les philosophes des Lumières, ce projet avait pour fin l'accès à l'autonomie par la raison. MacIntyre y voit la déchéance du concept d'homme dans celui d'individu : l'agent vit ainsi dans une fiction morale où son rapport aux autres est en réalité essentiellement définie par la manipulation (donc par une fausse rationalité masquant « l'arbitraire de la volonté et du pouvoir qui travaillent à sa résolution [13] »). L'échec du projet des Lumières a ainsi entamé la rupture de la morale avec la pratique, noyant l'homme moderne dans l'individualisme où ses actions sont arbitrairement commandées par des forces bureaucratiques qui le dépassent. À ce titre, le projet des Lumières tel que le présente MacIntyre semble paradoxal : le progrès qu'il essaie d'instaurer en morale se révèle être un échec précisément parce que la morale ne peut connaître de progrès, puisqu'elle n'est pas dirigée par la raison, mais par l'histoire. Les Lumières, en voulant formuler une définition de l'individu comme être raisonnable autonome, ont entamé un mouvement de régression morale. Au fond, la vision que propose MacIntyre du projet des Lumières semble pour le moins unilatérale. En effet, dans *After Virtue*, MacIntyre assimile assez vite les Lumières, sa critique du libéralisme, et la « modernité ». Or, il semble bien que cette critique à l'égard du projet des Lumières prenne sa source dans le regard pessimiste qu'il porte sur les ressources morales de l'individu [14].

13. MacIntyre Alasdair, *Après la vertu*, chap. 6.

14. Cette conception des Lumières détone en particulier au regard de celle que propose Charles Taylor dans « La politique de la reconnaissance » (*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, 1994). À l'éthique de la vertu de MacIntyre, on peut en effet opposer l'éthique de l'authenticité ou la nécessité d'une politique de la reconnaissance ou d'égale dignité. Taylor reconnaît comme MacIntyre une rupture au moment des Lumières, mais en tire des conclusions différentes. Pour Taylor, le projet des Lumières est double. D'un côté il reconnaît une tradition qui mène à l'atomisme, au mécanisme et à la rationalisation des rapports sociaux, que l'on retrouve dans le libéralisme que formule par exemple Rawls. D'un autre côté, il distingue une tradition qui se rend soucieuse de la vie particulière de l'homme. À l'effondrement des hiérarchies sociales avec la disparition de l'honneur au profit de la dignité, cette tradition formule une nouvelle conception de l'identité individuelle, une identité individualisée qui se traduit par un idéal d'authenticité. L'idéal d'authenticité déplace le centre de gravité de la morale : il n'est plus dans des réalités transcendantes, mais au sein même de l'intériorité du sujet. Rousseau, en nous invitant à « suivre la voix de la nature » qui est en nous participe à cette survalorisation de la subjectivité. Or cet idéal monologique ne fait que dissimuler pour Taylor un dialogisme latent et indispensable à la constitution de l'identité.

Libéralisme, Lumières et modernité partagent en effet cette même foi dans l'homme, dont la vie privée est déliée de la vie publique, libérée des tutelles par sa raison. Pour MacIntyre, cette conception de l'homme est un leurre, puisqu'elle néglige l'idée selon laquelle l'homme est fondamentalement un animal social. Ici apparaît la nécessité de revenir à Aristote.

On retrouve dans cette critique des Lumières, le projet d'Anscombe. Les concepts d'obligations et de devoirs doivent être abandonnés au motif « que ce sont des survivances, ou des dérivés de survivance, d'une conception antérieure de l'éthique qui ne survit généralement plus et qui sans elle sont seulement nuisibles [15] ». Il semble donc pertinent de définir l'éthique de la vertu selon deux critères, à partir du constat d'inefficacité des théories morales modernes d'une part, et d'autre part, à partir du souci d'articuler la morale à une pratique sociale. Il serait dès lors possible de retrouver un sens à l'action des hommes, puisqu'au sein d'une activité, les concepts de bien et mal perdent leur relativité.

2 Mobiliser Descartes

Partant de là, quel rôle Descartes est-il amené à jouer au sein de cette histoire de la philosophie morale ? Si MacIntyre fait référence à la philosophie cartésienne dans *Après la vertu*, c'est avant tout pour consolider sa critique de la modernité, puisque à bien des égards, on attribue cette rationalisation du monde au cartésianisme, en même temps que Descartes semble bien être à l'origine de cette valorisation de l'individu subjectif. Descartes est souvent associé à la méthode, et donc à une morale de la volonté. Il faut, selon la troisième maxime du *Discours de la méthode* « tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde : et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a jamais rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible [16] ». Ce passage souligne bien la foi que Descartes accorde à notre raison pour nous gouverner. La distinction reprise aux stoïciens entre ce qui dépend ou ne dépend pas de nous tombe assez radicalement sous les critiques d'Anscombe et de MacIntyre. Elle témoigne de la vanité d'un projet de rationalisation des actions humaines : c'est mal connaître la psychologie humaine que de croire que nous pouvons nous rendre maîtres de nos actions par la seule force de notre volonté.

Par ailleurs, la morale cartésienne détone au sein du projet de MacIntyre en raison des responsabilités qu'elle assigne à l'agent. Dans la morale des passions, l'homme doit employer son entendement pour bien juger d'une situation. Nous sommes toujours en mesure de bien agir, et lorsque nous choisissons de ne pas le faire, c'est pour exprimer

« L'idéal monologique sous-estime sérieusement la place du dialogique dans la vie humaine. Il souhaite le confiner autant que possible à la genèse. Il oublie comment notre conception du bonheur peut être transformée par la jouissance que nous en avons avec les gens que nous aimons ; comment certains biens ne nous deviennent accessibles que grâce à cette jouissance commune. » (*Ibid.*, p. 51.) Et Taylor montre à ce propos que l'authenticité se nourrit de la reconnaissance, puisque pour être originale, une identité doit l'être au regard de l'autre.

15. Anscombe Élizabeth, « La critique de la philosophie morale moderne ».

16. Descartes René, « Troisième partie », *Discours de la méthode*, Le Livre de Poche, p. 100.

notre libre arbitre. À ce titre, il semble bien que Descartes ne s'intègre que difficilement dans le corpus choisi par MacIntyre, ou du moins illustrerait mal sa thèse. Or, il est nécessaire d'insister sur le caractère provisoire dont sont investies les maximes que Descartes propose dans le *Discours de la méthode*. En effet, il ne s'agit pas de se donner des lois dont l'impératif transcende les particularités de la vie ou de responsabiliser radicalement l'agent moral en rendant indissociables morale et connaissance. Il semble au contraire que cette morale provisoire insiste sur la dimension anthropologique de la morale. En témoigne la première maxime, « se conformer aux lois et coutumes de mon pays ». Descartes montre bien qu'il s'agit moins de suivre un principe de raison transcendant dont la loi serait l'instanciation que de donner les cadres au sein desquels il sera possible de raisonner paisiblement. Ce passage peut être mis en regard avec la fin de la troisième partie où Descartes vante les Provinces-Unies en ce qu'elles lui fournissent les conditions convenables pour philosopher. La loi est moins rationnelle que « sensée ». Elle procure un contexte moral suffisant pour permettre au philosophe de poursuivre son activité. À ce titre, un parallèle semble possible entre MacIntyre et Descartes, notamment dans leur manière de poser la question du relativisme culturel en morale.

> Et encore qu'il y ait peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ; et que pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient, non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes, car, l'action de la pensée par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre [17].

Descartes semble ainsi rejoindre la thèse de MacIntyre, à savoir que la morale n'existe que relativement à la culture dans laquelle on évolue. Or Descartes, comme MacIntyre, est plus attentif à la pratique qu'au discours : comme le philosophe écossais, il valorise la pratique et reconnaît que la théorie n'a qu'une emprise partielle sur la morale. Il distingue ainsi trois niveaux de lecture [18] : le premier consiste en ce que les agents disent, le second en ce qu'ils croient et le dernier en ce qu'ils pensent croire (ou plutôt ce qu'ils ignorent qu'ils croient). Dès lors, Descartes montre qu'il n'est pas possible de décider raisonnablement ce qu'il faut croire, puisque, pour cela, il faudrait être en mesure de formuler l'origine de nos croyances et bien souvent nous en sommes incapables. Il est donc préférable de se conformer à nos coutumes, sans les interroger, car celles-ci ont l'avantage d'avoir traversé l'histoire. Leur légitimité est donc validée de fait. On retrouve donc bien les thèses de MacIntyre concernant la cardinalité de l'histoire pour fonder une morale. Le parallèle est d'autant plus flagrant que Descartes énonce cette maxime pour se défaire du relativisme dont les affaires humaines sont imprégnées. Contre le changement dans les choses, il est nécessaire de se donner un cadre au sein duquel on va être en mesure d'éclairer son jugement. Or, Descartes ne

17. *Ibid.* p. 96.
18. Ce que Denis Moreau dans l'édition du Livre de Poche qualifie d'inconscient coutumier (*ibid.*).

fait pas de ses maximes des lois applicables à tous, mais dégage ce qui lui a paru utile « dans son particulier » pour mener une vie heureuse. Ces maximes délivrent ce qui, de son expérience personnelle, pourrait être érigé en modèle, ou du moins préparer à la vertu. Là encore, on est très proche du projet que se donne MacIntyre, qui à la question « Que faire ? » substitue « Quelle personne voudrais-je être ? ». Il semble bien que Descartes nous livre une morale incarnée, attentive au parcours de vie de chacun (qui semble recouper ce que MacIntyre nomme « l'ordre narratif de la vie humaine »).

En même temps, une autre raison nous pousse à envisager Descartes à l'aune d'une éthique de la vertu : il propose une morale des passions, soucieuse de l'union de l'âme et du corps, dont l'enjeu est de dégager les causes anthropologiques de nos manières d'agir. La morale, chez Descartes s'inscrit dans la continuité de sa physique, si ce n'est qu'elle prend pour point d'ancrage l'union de l'âme et du corps. Par là, Descartes entend porter son attention sur la vie dans son expérience concrète. L'union, à la différence de la substance étendue ou pensante, n'est pas une entité abstraite, elle ne se conçoit pas par l'entendement, mais « s'éprouve [19] ». La morale des passions, écrite en physicien [20], n'entend pas développer une théorie de l'action, mais traite des bonnes dispositions de l'âme et du corps, pour atteindre la béatitude et donc se donner les moyens de philosopher. Par suite, s'il n'est pas question, au même titre que ces « philosophes cruels [21] », de se persuader que l'on est heureux, il convient de se prémunir contre les maladies en privilégiant l'usage de son entendement au dépend de celui de son imagination. À l'inverse, Descartes concède à Élisabeth que les maux du corps s'impriment pareillement en l'âme, de sorte que la maladie nous empêche d'être vertueux.

> Comme, lorsque j'ai parlé d'une béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d'ailleurs, vous remarquez fort bien qu'il y a des maladies qui, ôtant le pouvoir de raisonner, ôtent aussi celui de jouir d'une satisfaction d'esprit raisonnable ; et cela m'apprend que ce que j'avais dit généralement de tous les hommes, ne doit être entendu que de ceux qui ont l'usage libre de leur raison, et avec cela qui savent le chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude. Car il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux ; mais plusieurs n'en savent pas le moyen ; et souvent l'indisposition qui est dans le corps, empêche que la volonté ne soit libre [22].

19. Quand le corps et l'âme peuvent se concevoir séparément, le corps au moyen de l'entendement et de l'imagination, l'âme par l'entendement seul, l'union des deux substances a ceci de spécifique qu'elle est difficilement compréhensible par l'entendement aussi bien que par l'imagination. Là se trouve le paradoxe qui sert de point d'ancrage à la morale des passions : la réalité de l'union est actualisée par notre expérience concrète, et appartient au domaine du sensible. Aussi l'homme du commun, à la différence du métaphysicien, ne met-il jamais en doute cette certitude sensible : « [...] 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 de l'âme et du corps. » (À Élisabeth, le 28 juin 1643, *op. cit.* p. 74.)

20. « [...] mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. » (Réponse à la seconde lettre, le 14 août 1649, lettre-préface, René Descartes, *Passions de l'âme*, Paris, Flammarion, GF, p. 98.)

21. « Je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible. » (*Correspondance*, *op. cit.*, p. 96.)

22. À Élisabeth, le 1er septembre 1645, *op. cit*, p. 125.

Cette attention à l'expérience concrète de l'union est d'autant plus évidente au sein de la correspondance, qui accompagne la rencontre intellectuel entre le philosophe et de la princesse. La forme épistolaire mime la manière dont la pensée se déploie, et le caractère privé de la correspondance nous permet de voir cette morale dans sa pratique [23]. Descartes s'intègre donc d'une certaine manière au sein du projet d'Anscombe pour qui la morale nécessite une étude psychologique et anthropologique.

La morale cartésienne semble donc en partie liée avec les enjeux que se donne MacIntyre pour une éthique de la vertu. La référence à Descartes apparaît aussi pertinente que la référence que MacIntyre fait à Aristote. Dès lors, peut-on distinguer dans la morale de Descartes une éthique de la vertu en puissance ? En effet, la référence à la grande âme et la subordination des questions morales à celle de la vertu apparaît très tôt dans la *Correspondance à Élisabeth* tout comme dans *Les Passions de l'âme*. À ce titre, envisager la morale des passions à l'aune d'une éthique de la vertu permettrait d'unifier le corpus cartésien autour de la notion cardinale de vertu, et ainsi de donner une condition d'existence à cet objet problématique qu'est la morale de Descartes.

3 La vertu selon Descartes

On se propose ici de faire l'examen de la vertu au sein de la morale cartésienne en prenant pour exemple les études menées par MacIntyre dans *Après la vertu*. Comme on a pu le souligner plus haut, le statut de cette morale est problématique, et ce non seulement en raison de sa place marginale au sein de l'histoire de la philosophie morale. Le problème que pose la morale des passions tient notamment à l'unité de son objet. Comment définir la morale cartésienne ? La première difficulté se pose au niveau du corpus. Les quatre maximes du *Discours de la méthode* visent à poser les cadres d'une vie heureuse, afin que le philosophe ne demeure pas irrésolu dans son action, mais conserve la liberté d'esprit nécessaire pour bien philosopher. Or, comment mettre en regard cette morale dite provisoire [24], dont les maximes ne sont que des moyens pour mener une vie de philosophe, à l'étude « en physicien » du *Traité des passions de l'âme* ? Le traité, seul ouvrage cartésien ouvertement consacré à la question des passions constitue t-il à ce titre, la forme achevée, définitive, de la morale cartésienne ? En outre, quel statut doit-on accorder aux lettres sur la morale, qui traitent ponctuellement, tant de la manière que nous avons de conduire notre jugement que de considérations sur l'union de l'âme et du corps ? On n'entend pas ici alimenter la problématique concernant le passage de cette morale provisoire à une morale définitive, mais plutôt envisager la continuité de ces textes à l'aune d'une éthique de la vertu.

Étudier la vertu chez Descartes nous invite à s'intéresser à la place que tient la générosité au sein de la morale cartésienne. La thématique s'impose très tôt au sein de la *Correspondance* quand elle constitue l'objet cardinal de la troisième partie des

23. Voir la préface de Jean-Marie Beyssade, « Philosopher par lettres », dans l'édition GF de la *Correspondance*, *op. cit.*

24. « [. . .] ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part. » (Descartes René, *Discours de la méthode*, « Troisième partie », *op. cit.* p. 96.)

Passions de l'âme consacrée aux passions particulières. L'article 153 en donne une définition. On reconnaît la générosité auprès de celui qui

> [...] connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartiennent que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu [25].

La générosité s'appuie donc sur le libre arbitre comme plus haute disposition de l'âme, en même temps qu'elle se manifeste par la confiance que le vertueux a dans son jugement. En ce sens, il est évident que la vertu témoigne d'une bonne connaissance de soi-même. En conséquence, la vertu n'est pas un idéal qui transcende l'individuel, mais trouve son origine au cœur même de l'union, et n'a de réalité qu'incarnée dans un sujet.

À ce titre, la générosité mobilise l'union de l'âme et du corps à deux niveaux. Premièrement, le dualisme permet de distinguer ce qui relève des plaisirs du corps de ce qui relève des plaisirs de l'âme, afin de toujours privilégier les second. Il est illusoire de satisfaire les plaisirs du corps au dépend de ceux de l'âme, car la forte impression qu'ils font dans l'âme sont aussi le signe de leur spontanéité, et par là de leur caractère provisoire. Le corps est changeant et corruptible, de sorte que les plaisirs qui visent à le satisfaire ne doivent pas être recherchés, et détournent du bonheur véritable. Celui-ci est plus profond, au sens où il touche l'âme dans ce qu'elle a de plus intérieur : le rapport est donc circulaire entre vertu et plaisirs à part de l'âme [26]. Or, il n'est pas question d'en déduire une élision du rôle du corps dans la morale cartésienne car le plaisir que l'âme prend à elle-même nait aussi de son union avec le corps, union grâce à laquelle est émue par les passions. Le dualisme de l'âme et du corps ne reproduit donc pas la dichotomie entre raison et passion : la générosité ne peut se vivre que dans l'expérience de l'union. C'est pourquoi Descartes insiste sur la temporalité de la morale qui par suite noue le lien entre la vertu et l'histoire individuelle. La vertu n'est donc pas un idéal transcendant, une loi donnée par la raison, mais témoigne d'un engagement quotidien de notre jugement, en même temps qu'elle s'incarne dans le sujet grâce à l'habitude.

Comment articuler cette définition de la vertu travail à l'histoire de la philosophie morale proposée par MacIntyre ? Il s'agit d'une part, dans la lignée de l'auteur écossais de déterminer en quoi cette vertu particulière est le produit d'une époque. On analyse alors la générosité en sociologue : il s'agit de déterminer dans quelle mesure la vertu selon Descartes entame un dialogue avec l'imaginaire moral de son époque, pour ensuite préciser comment le motif du généreux s'intègre dans le projet d'*Après la*

25. Art. 153, « En quoi consiste la générosité », *Passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 195.

26. C'est pourquoi pour Descartes, la vertu permet de soigner les passions qu'éprouve l'âme puisqu'en se rendant heureuse, l'âme se prémunit contre les passions mauvaises. « J'ajouterai seulement ici une considération, qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions ; c'est que notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même [...]. » (Art. 147 « Des émotions intérieures de l'âme », *Passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 191.)

vertu. Plus précisément, il s'agit de confronter la définition que MacIntyre donne de la vertu avec celle qui se dégage du corpus cartésien.

4 Le motif du généreux : incarnation particulière ou topos littéraire ?

Revenir à la vertu comme fondement de la morale pour MacIntyre signifie s'intéresser aux cadres historiques, pour déterminer des valeurs morales. La morale implique donc un examen anthropologique, qui s'attache aux récits de vie, et plus précisément à la narration que l'on se fait de sa propre vie. Aussi, si la morale revient à poser la question « Quel modèle dois-je suivre ? », il semble bien que la littérature a partie lié à la morale. On peut même aller plus loin, et dire que c'est par la littérature qu'un modèle de vertu trouve sa forme sensible. En témoigne les nombreuses références littéraires que convoque MacIntyre : Benjamin Franklin, Jane Austen, George Orwell ou encore Homère. L'un des critères qui définit la vertu selon MacIntyre est « l'unité de la vie humaine ». C'est en retrouvant l'unité au sein de la diversité des événements qui ont dans une histoire personnelle, que l'on peut donner du sens à la vie d'un individu. Cette unité, construite a postériori, tient donc du portrait : donner un exemple de vertu, c'est donc dans une certaine mesure camper un personnage.

Au-delà, la littérature semble être le lieu où s'imprime l'ensemble des valeurs morales d'une société tant elle est perméable aux attitudes morales des hommes de son époque et inversement, tant elle influence le comportement des agents. Aussi peut-il être intéressant, de lire la générosité cartésienne à l'aune de son incarnation dans la littérature, tout particulièrement chez Corneille. Gustave Lanson dans son article « Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes », montre que s'il n'est pas question de lire dans Corneille la formulation poétique du généreux chez Descartes et inversement qu'il n'y a pas théorisation du héros cornélien par Descartes, les deux œuvres semblent bien traversées par une « communauté d'inspiration [27] ». Pour élaborer sa thèse, Lanson part d'un présupposé, selon lequel « à chaque époque, la littérature fait prévaloir un type, conforme au goût, à l'état moral et physique du public qui est à la fois le modèle et le juge [28] ». Le généreux est ainsi le mode expressif des qualités implicitement valorisées par la société. L'estime, la gloire et l'héroïsme ne sont à ce titre que des représentations esthétiques d'une valeur sociale. Il en découle un mouvement circulaire entre morale et littérature : l'œuvre propose une représentation sensible des attendus implicites d'une société tout en contribuant à les façonner. Par suite, il est possible de retrouver chez Corneille comme chez Descartes un univers culturel commun, où la morale se mouvant dans la représentation esthétique ne se réduit pas à des règles ou normes sociales, mais se lit dans un ensemble de signes qui sont autant de manifestations sensibles de la société.

> Le philosophe et le poète ont travaillé tous les deux sur le même modèle : l'homme que la société française présentait communément au début du

27. Lanson Gustave, « Le héros cornélien et le "généreux" selon Descartes : étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la *Psychologie* de Descartes », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1re année, n° 4, 1894, p. 397.

28. *Ibid.*, p. 411.

> XVII^e s. Une réalité qui, en eux-même et hors d'eux-même, commandait à leurs conceptions, rend compte de l'étonnante identité qu'on y remarque. Et cette réalité n'est pas bien difficile à trouver. La race que les désordres et les périls ont formé, est une race robuste, intelligente, active : elle a des sens brutaux, l'esprit vif, souple, lucide, pratique, la volonté saine et intacte [29].

Selon Lanson, Corneille et Descartes mobilise à travers la figure du généreux un même héroïsme de la volonté, qui s'appuie sur une connaissance vraie des choses pour déployer leur énergie. Corneille nous montre des hommes intelligents et sensuels, qui sont capables de changer leur représentation de la situation grâce à la force de leur jugement.

Or, ce qui nous frappe ici, c'est que le généreux ne tient pas lieu de catégorie figée, vers laquelle doit tendre les hommes. Descartes comme Corneille ne se contente pas de camper un modèle de la vertu. Être généreux ne consiste pas seulement dans la poursuite d'un modèle, qui serait le produit d'une époque. Il puise sa vertu dans la particularité des individus, et les faiblesses de chacun. Là se situe l'un des problèmes que la princesse signale au philosophe : comment se montrer résolu dans son action alors même que notre corps nous en empêche ?

Ce problème est traité par Denis Kambouchner dans son article « Le cas Élisabeth : générosité et mélancolie [30] ». La question que se pose Kambouchner est la suivante : à la lumière de ce qu'il appelle le « syllogisme éthico-physiologique » qui lie la santé au bonheur, Élisabeth peut-elle être qualifiée d'âme généreuse ? Cette interrogation en cache alors une seconde qui marque le deuxième temps de son travail : puisqu'il est évident qu'on voit en Élisabeth une figure de la générosité, comment définir la générosité dans la philosophie morale de Descartes ? La *Correspondance* est ainsi marquée par le scepticisme d'Élisabeth à l'égard des conseils que lui donne Descartes pour mieux guider sa vie.

> Si je la pouvais encore conformer à vos derniers préceptes, il n'y a pas de doute que je me guérirais promptement des maladies du corps et des faiblesses de l'esprit. Mais j'avoue que je trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination des choses qui y sont continuellement représentées par discours et par lettres, que je ne saurais éviter sans pécher contre mon devoir [31].

La princesse montre ici sa difficulté à appliquer la méthode cartésienne et par là souligne le manque d'efficacité de cette dernière. La force de l'âme ne peut seule l'aider à vaincre les faiblesses du corps. Si la mauvaise santé ne dépend pas de nous, il reste difficile de ne pas y penser, et il en est de même des problèmes politiques auxquels la princesse est soumise. Ces faiblesses prennent part à sa mélancolie. Or, peut-on être à la fois généreuse et mélancolique ? Il n'y a pas de doute sur le jugement

29. *Ibid.*, p. 410.
30. Kambouchner Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008.
31. Élisabeth à Descartes, 22 juin 1645.

de Descartes sur Élisabeth : il s'agit bien d'une âme vertueuse. Kambouchner propose plusieurs voies de réponses. On peut considérer qu'Élisabeth possède une âme vertueuse sans en avoir le corps. Dès lors, on considère la vertu comme purement spirituelle et d'autant plus remarquable chez Élisabeth qu'elle surmonte les faiblesses du corps. La seconde hypothèse de Kambouchner reprend ce paradoxe : Élisabeth serait d'autant plus vertueuse que son tempérament s'inscrit en diapason avec sa volonté. La mélancolie d'Élisabeth la rend dès lors d'autant plus remarquable. Élisabeth se démarque donc par son extrême sensibilité aux passions, et c'est précisément la prise de conscience de cette sensibilité qui en fait une figure de la générosité. De cette affirmation découle la dernière hypothèse de Kambouchner : finalement, l'engagement dans l'affection ne fait-il pas de même partie de sa générosité ? Cette analyse permet également de comprendre que la vertu de générosité autorise de penser non pas des modèles moraux, mais de constater la multiplicité des manières de se rendre vertueux.

La vertu selon Descartes n'a donc rien de l'impératif moral, mais convoque la force la plus intérieure de l'âme afin d'éprouver les passions sans se laisser impressionner par elles. Suivre la vertu, c'est donc porter son attention à l'histoire personnelle de chacun, et plus précisément à l'histoire de l'union. Aussi Descartes rejoint-il la définition de MacIntyre quand il admet que la grande âme est celle qui a pris l'habitude d'être vertueuse.

> Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude à le croire [32].

La vertu consiste donc dans l'habitude que l'on a à bien juger, afin de rester résolu dans son action. Aussi comprend t-on le rôle des maximes du *Discours de la méthode* : ces règles ne sont pas des principes transcendants, mais le résultat de sa méditation personnelle. Chacun est en mesure de se donner ses propres règles à condition que son âme soit suffisamment noble pour ne pas se laisser prendre par les plaisirs du corps. C'est pourquoi la générosité doit aussi être comprise à partir de son étymologie, *genus*, qui renvoie à la bonne naissance. N'est généreux que celui qui, bien né, a eu la possibilité de s'éduquer à la vertu. La distinction que Descartes opère dans la lettre à Élisabeth du 18 mai 1645 illustre cette idée : les grandes âmes sont celles qui parviennent à ne pas subir leur passions, quand les âmes vulgaires y sont soumis. Aussi ces dernières doivent-elles se conformer aux règles de la société, faute de pouvoir se donner ces propres règles.

La morale *provisoire* est donc une morale *par défaut,* en attente d'un examen plus approfondi. Descartes ne suit donc pas une démarche prescriptive, mais présente un mode universel d'accès à la vertu. La figure du généreux contient à ce titre un parti pris anthropologique radical tant la morale des passions contient de foi dans les ressources morales personnelles de l'individu. La morale n'est jamais déliée de l'expérience particulière, mais consiste bien dans ce que cette expérience a de plus concrète. À cet égard, la morale des passions, non seulement semble rencontrer les attentes d'une

32. À Élisabeth, le 15 septembre 1645, p. 134-135.

éthique de la vertu, mais aussi les dépasse. En effet, la générosité ne produit pas de modèle faussement universel, mais se déploie au cœur même de l'union, de l'âme et du corps, mais également du social et de l'individuel. Avec Descartes, si la vertu n'est pas déliée d'une certaine mécanique sociale, du corps, mais aussi des habitudes de vie, elle peut aussi se traduire par une résistance de l'individu aux contraintes extérieures [33]. Aussi, le statut qu'occupe la raison dans la morale des passions ne tombe pas si facilement sous la critique formulée par MacIntyre. Bien plus, la raison, dans la morale cartésienne, n'est pas extraite des conditions pratiques, mais enchâssée dans le corps, de sorte que loin de s'extraire de la temporalité de l'existence individuelle, elle s'y alimente. Avec Descartes, on comprend que la critique de l'individualisme moderne par la rationalisation excessive des relations sociales n'est en réalité qu'une conséquence d'une certaine appréhension du concept de rationalité en morale. Les conclusions de MacIntyre découlent ainsi d'un traitement partiel de ce concept. On atteint ici le second enjeu de notre travail : mobiliser Descartes pour déplacer les conclusions de MacIntyre.

5 Justice, rationalité et passions, la critique cartésienne de MacIntyre

On l'a vu, dans *Après la vertu* MacIntyre mène donc une critique explicite de l'individualisme moderne en soutenant que la raison et la justice ne sont pas des concepts anhistoriques, mais les produits d'une époque. Fonder la morale sur des lois rationnelles ne permet donc pas de libérer l'homme de ses tutelles, mais de le plonger dans un système privé de sens commun. L'individu moderne est donc privé de sa personnalité, les lois morales ne considérant plus les hommes que comme des agents économiques, c'est-à-dire des agrégats d'intérêts et de désirs. L'action, dans une conception rationaliste, est donc réduite à une théorie des choix rationnels, où l'*homo economicus* n'agit pas librement mais réagit à son environnement.

En ce sens, le libéralisme repose sur un concept négatif de la liberté où l'agent est libre par défaut puisque son action n'est pas intégrée dans une finalité. Coupée de la morale, la politique n'a plus de sens. En conséquence, l'individu est noyé dans une société qui ne le soutient pas.

Or, pour établir une morale efficace, il est nécessaire selon MacIntyre de changer d'échelle, en s'intéressant aux valeurs collectives. L'individu trouve une fin à son action, dès lors qu'il prend conscience du tout qui le dépasse. Aussi la tradition dévoile t-elle les éléments d'une liberté positive, puisqu'elle fournit à l'individu des ressources morales efficaces car partagée par un communauté. La tradition fournit donc des points de repère dans une modernité rongée par le relativisme. En creux, on constate une méfiance à l'égard des ressources morales de l'individu, méfiance qui repose sur un parti pris anthropologique : le sujet n'est pas une entité métaphysique qui s'autodétermine, mais le produit d'un ensemble de forces historiques qui le dépassent. C'est pourquoi l'établissement d'une morale moderne passe nécessairement par la mise au jour de lois sous-jacentes à une tradition. On rend explicite ce qui jusque là restait

33. Comme peut le faire Élisabeth en préférant étudier plutôt que de recevoir les gens de la cour, car elle juge qu'il est plus conforme à la vertu de cultiver son âme que de suivre les bonnes manières.

inconscient. Par là, on reconnaît le rôle positif que les traditions jouent dans le monde social.

La mobilisation de Descartes nous permet de nuancer ces conclusions, mais aussi de voir le danger qu'elles font courir à la liberté individuelle. Ainsi, si la force morale de la grande âme repose bien sur sa capacité à raisonner les passions, il n'est pas question de traiter de morale sans traiter du corps et par suite de l'union des deux substances. La raison n'a pas pour fonction de faire taire les passions, mais de faire *vivre* l'union au sens plein du terme. La grande âme est celle qui prend l'habitude de bien juger et d'agir en conséquence. La vertu selon Descartes ne fournit donc pas de principes transcendants, anhistoriques, mais une morale enchâssée dans l'existence personnelle. À ce titre, et c'est sans doute là que Descartes s'oppose le plus à MacIntyre, sa conception de la vertu repose sur une confiance ferme dans les ressources morales de l'individu. Comme MacIntyre, il reconnaît qu'on ne peut fonder de morale déliée de la pratique. Mais la pratique n'est pas envisagée à une échelle communautaire : Descartes noue la pratique dans le rapport privé de l'âme au corps.

Bien plus, c'est précisément dans ce conflit entre individuel et communauté que la mobilisation de Descartes dans une histoire de la philosophie morale se révèle la plus résolument politique.

La politique n'est pas un terrain sur lequel on attend la pensée cartésienne. Descartes ne traite jamais directement de politique si ce n'est quand il répond à Élisabeth sur la conduite qu'elle doit tenir en société et dans les commentaires qu'il écrit sur *Le Prince* de Machiavel. Or, l'abstention dont il fait preuve n'en a pas moins des résonances et des conséquences qui pour le coup sont politiques. Pour Descartes en effet, la politique ne peut être une science tant elle est soumise à la fortune et à l'expérience. En ce sens, quand Descartes mentionne la politique, il ne cherche pas, comme les théoriciens du contrat à produire une théorie générale du lien social. Il est d'ailleurs très conscient d'en être incapable, tant la politique est affaire d'expérience.

> 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 dans la vie civile. 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 [34].

Ce n'est donc pas au philosophe de trancher sur les affaires politiques puisque la politique est affaire d'expérience moins que de raison. En effet, on ne peut pas produire de théorie générale sur le gouvernement des hommes, car la connaissance qu'on peut

34. À Élisabeth, mai 1646, p. 169-170.

en avoir se fait avec la pratique. Or ce n'est pas parce que Descartes vit retiré du monde qu'il ne traite pas de politique. Son abstention est d'autant plus significative pour notre étude, puisqu'elle nous permet de mettre en tension la position de la philosophie à l'égard des affaires politiques.

En cela on peut rejoindre Pierre Guenancia dans son ouvrage *Descartes et l'Ordre politique*[35]. Selon lui, la position critique de Descartes à l'égard du politique est tout entière contenu dans sa définition de la philosophie. Selon Descartes, la philosophie ne peut viser qu'un but « privé », celle d'« un homme qui marche seul et dans les ténèbres ». En même temps, et c'est là tout l'enjeu de la thèse de Guenancia, la politique contraint les hommes quand Descartes définit avant tout l'homme à partir de sa liberté fondamentale. Aussi l'anthropologie cartésienne ne se « soude[36] » pas directement à une science politique comme le font les anthropologies spinoziste ou hobbesienne.

Or, n'est-ce pas dans cette attention au particulier que Descartes apparaît comme une mobilisation pertinente contre les dangers communautaires ?

En effet, dans la philosophie cartésienne, le particulier n'est pas un échantillon au sein du groupe. Descartes traite du particulier à partir de l'expérience de l'âme dans un corps, et donc de l'histoire de cette union.

De là, on peut dire que la question politique chez Descartes rompt avec le parti pris d'*Après la vertu.* Plus loin, elle sert de contrepoint aux conclusions de MacIntyre.

> Si bien que la culture, pensée en termes de règles, d'institutions et de rites, désigne superficiellement la figure provisoire que l'activité créatrice des hommes rend possible et essentiellement le système formé par les structures sociales qui modèlent inconsciemment le comportement et la pensée des individus qui ne peuvent par conséquent jamais rompre le cordon de leur appartenance communautaire[37].

Par là, on comprend que la philosophie cartésienne ne se contente pas d'émettre un regard critique à l'égard de la politique, elle est elle-même porteuse d'un engagement. En témoigne l'ambition que Guenancia assigne au cartésianisme dans son ouvrage. Descartes y incarne la figure de protecteur des libertés individuelles contre la tyrannie du collectif.

> Nous avons tenté d'opposer au chantages de idéologies communautaires une philosophie qui rehausse l'emblème des valeurs individuelles telle que le jugement, la liberté et la lucidité, une de rares philosophies qui permettent d'émanciper la société de la politique en réglant sur ces valeurs le libre jeu des rapports interindividuels. Le cartésianisme est proposé comme moyen de refaire surface après une longue immersion dans l'obsession du

35. Voir chapitre premier, « Critique cartésienne de la politique », dans Guenancia Pierre, *Descartes et l'ordre politique*, *op. cit.*, p. 23-72.

36. « Une philosophie politique attend de la science qu'elle remplace l'éthique pour pouvoir souder directement l'anthropologie à la politique ; c'est pourquoi il y est toujours question dès lors, de détermination, de nécessités et presque jamais de choix, de décisions ou d'expérimentation. » (*Ibid.* p. 36.)

37. *Ibid.*, p. 37.

> politique et de trouver en chacun de nous le pouvoir de rendre meilleurs les rapports entre les hommes sans attendre le messie politique [38].

Dans quelle mesure la figure de Descartes peut-elle être mobilisée contre l'oppression de la communauté ? Comment la morale des passions peut-elle donner prise à une philosophie de la liberté ?

La quatrième partie de l'Épître à Voet rend évidente la mobilisation de Descartes contre le communautarisme [39]. Descartes propose dans cette lettre une analyse des comportements de la foule. Selon lui les âmes basses qui composent la foule ne font qu'imiter les passions que singent les prédicateurs. La passion est donc aussi un langage, liée aux imaginations du corps qui se contaminent les individus de proche en proche. Ainsi, les femmes au sortir de la messe, seront plus enclines aux grandes manifestations des passions telle que la colère ou les pleurs, si elles ont vu le prédicateur dans ces états, et surtout si leur âme n'est pas assez noble pour porter de regard critique sur ce qu'elles ont vu [40]. En effet, les hommes prennent plaisir à être émus, et donc demeurent très impressionnables aux affects que peuvent leur transmettre les hommes politiques. Se dessine ici une anthropologie mécaniste de la foule : les passions ne définissent donc pas seulement l'action du corps dans l'âme, mais aussi l'action des corps sur d'autres corps.

Or Descartes n'en reste pas là. Il ne faut pas confondre les *commotiones* et les passions elles-mêmes. Les *commotiones* demeurent des dispositions à la passion, que l'homme peut ou non accepter. C'est dans cet *assentiment* à la passion que se manifeste la liberté fondamentale de l'homme. En effet, l'affection n'est pas seulement mécanique : pour ressentir les *commotiones*, il faut d'abord les juger bonnes. Cet acte réflexif que l'on retrouve dans l'article 147 des *Passions de l'âme*, définit une émotion intérieure à l'âme, c'est-à-dire le plaisir que l'âme prend à se rendre spectateur de ces propres passions, sans pour autant renoncer à les ressentir.

Ce plaisir définit le plaisir que l'âme prend à elle-même, en même temps qu'il signale la grandeur d'âme. C'est ainsi que se remarque la vertu.

Or, la vertu est-elle accessible à tout le monde ? C'est à partir de ce problème que l'on peut dire que la conception de la raison dans la morale des passions échappe à la critique de MacIntyre. La raison dans la morale des passions est non seulement traitée dans son rapport avec le corps, mais également dans une conception élitiste. Tout le monde ne peut pas accéder pareillement à la vertu, c'est pourquoi les grandes âmes sont les seules à même de se donner leur propre règles de conduite. En attendant d'être suffisamment ferme dans sa conduite pour en faire de même, il convient d'obéir aux lois et coutumes de son pays, et de se conformer aux maximes de la morale provisoire.

38. *Ibid.* p. 10.

39. On s'appuie ici sur le développement de Denis Kambouchner dans son chapitre « Une politique des passions », issu de *Descartes et la philosophie morale*, *op. cit.*, p. 225-251.

40. « De faibles femmes (*mulierculae*) entendent à l'église un homme qu'elles estiment très savant et très saint déclamer, disputer, lancer mille invectives contre d'autres hommes ; le plus souvent elles ne comprennent pas de quoi il s'agit ; mais elle croient n'avoir rien de mieux à faire que d'imiter dans un pieux mouvement (*pio affectu*) toutes les passions (*commotionnes*) de leur prédicateurs, et d'en exciter en elles de semblables ; d'où vient qu'ensuite, rentrées chez elles, elles entrent en querelle aux moindre occasions. » (*La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 354-355, cité dans *Descartes et la philosophie morale*, *op. cit*, p. 238-239.)

Ainsi, les maximes de la morale provisoire ne sont qu'un moment de la vie morale, appelée à être dépassé, dans la ferme habitude à bien juger, donc dans une vertu incarnée.

La morale selon le jugement [41] ne prend donc pas la forme d'un individualisme rationalisant. Bien plus, elle permet de porter un regard critique sur le projet de MacIntyre. Avec Descartes, si le tout l'emporte sur la partie, l'individu ne doit pas être noyé ou confondu avec la communauté, précisément car la morale des passions s'intéresse au particulier, plus loin se méfie des ressources morales collectives.

Conclusion

Le mécanisme de mobilisation joue ici à un double niveau. La mobilisation est d'abord une méthode : ici elle consiste à relire la morale des passions sous un angle différents. On mobilise Descartes à partir d'une éthique de la vertu. Mais ce mécanisme est double car il permet de revenir sur les conclusions de MacIntyre. En ce sens, la mobilisation apparaît dans sa forme la plus politique. En effet, la mobilisation de Descartes dans une histoire de la morale nous permet de donner une coloration très différente aux conclusions de MacIntyre. Et en retour elle permet de comprendre que les figures mobilisées par MacIntyre sont aussi des fonctions, dans une histoire de la philosophie qui a des résonances politiques.

On peut suivre MacIntyre sur ce point : les concepts moraux sont les illustrations de ce qu'un contexte social et historique a valorisé. En ce sens, il n'est pas possible d'opposer frontalement la figure du prudent à la grande âme instanciée dans le généreux. Or, s'il semble ambitieux de produire une histoire de la philosophie morale, celle-ci reste traversée par des problématiques récurrentes, parmi lesquelles celle du passage de l'éthique à la politique. *Après la vertu* est sans doute une tentative d'actualisation de cette tension, puisque MacIntyre entend dissoudre dans la société, les problèmes que pose l'apparente rationalité de l'État. En creux, il soutient que les principes moraux issus de la tradition sont plus légitimes que des lois privées de sens commun.

La figure de Descartes mobilisée face à MacIntyre permet, une fois intégrée au projet de l'auteur écossais d'en ressaisir le propos pour le déplacer : la critique de la société libérale au nom d'une morale soucieuse de la vertu nous permet alors d'actualiser la grande âme cartésienne, pour privilégier la liberté individuelle contre la tyrannie du social.

Bibliographie

MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1982.

MacIntyre, Alasdair, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993.

Corpus cartésien

Discours de la méthode, éd. Denis Moreau, Paris, Livre de Poche, 2000.

Correspondances avec Élisabeth et autres lettres, éd. J.-M. et M. Beyssade, GF Flammarion, 1989.

41. On emprunte cette expression au chapitre VIII de l'ouvrage de Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, *op. cit.*, 1983.

Les Passions de l'âme, éd. Pascal d'Arcy, GF Flammarion.

À propos de l'éthique de la vertu

Anscombe, Élisabeth, « La philosophie moderne », dans *La question morale : une anthologie critique* dirigé par Fassin, Didier et Lézé, Samuel, Paris, PUF, 2013.

Perreau-Saussine, Émile, *Alasdair MacIntyre, une biographie intellectuelle,* Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2005.

À propos de Descartes

Antoine-Mahut, Delphine, *Descartes, une politique des passions*, PUF, 2011.

Azouvi, François, *Descartes et la France*, Paris, Hachette littératures, 2006.

Guenancia, Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2000.

Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2012.

Kambouchner, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008.

Kambouchner, Denis, « La Ccas Élisabeth : générosité et mélancolie », *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, sous la direction de D. Antoine-Mahut et M. F. Pellegrin, Paris, PUF, 2014.

Kolesnik-Antoine, Delphine, *Descartes : une politique des passions*, Paris, PUF, 2011.

Kolesnik-Antoine, Delphine et Pellegrin Marie-Frédérique (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris , Vrin, 2014.

Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale de Descartes*, Paris, PUF.