

## JE NE REGRETTE RIEN : ÉLISABETH, DESCARTES ET LA PSYCHOLOGIE MORALE DU REGRET

Lisa Shapiro (Simon Fraser University)

1. Cet article sera axé sur une discussion de la correspondance entre Descartes et la Princesse Élisabeth traitant du remord, du repentir et du regret. Mon objectif est assez simple : je souhaite comprendre les objections que soulève Élisabeth concernant la description de la vertu par Descartes. Selon Descartes, la vertu consiste à se résoudre à faire ce que l'on juge être le meilleur, et il y a peu d'espace pour éprouver des remords sur les actions qui ont mal tournées ou pour les regretter. Après avoir brièvement défendu le projet de constater la position philosophique d'Élisabeth, je distinguerai deux objections qu'elle a soulevées : l'une concerne les limites épistémiques de nos jugements pratiques; l'autre concerne la manière de comprendre la faculté rationnelle elle-même.

J'admets que ma réflexion sur cet échange m'a laissée un peu perplexe : j'ai réalisé que j'éprouvais peu de regrets. J'ai certainement fait des choses, il y a longtemps, que je regrette aujourd'hui, mais je préfère sincèrement ne plus y penser. Je ne veux pas réexaminer ces erreurs ni même les leçons que je crois en avoir tirées. Et cette attitude, même si elle n'est pas aussi dramatique, rappelle ce qui est peut-être une représentation moderne et emblématique du regret, tel que le chantait Édith Piaf, qui ne regrettrait rien. Dans cette chanson célèbre, Piaf ne remet pas en question les choix qu'elle a faits, même si les choses ne se sont pas déroulées comme prévu<sup>1</sup>. Par ailleurs, le fait que ses actions se soient conclues dans la douleur ne l'empêche pas de revivre cette expérience. L'attitude exprimée par Piaf est intéressante en partie parce qu'il semble qu'elle remplit toutes les conditions du regret et pourtant elle ne l'a pas senti. Car en éprouvant le regret, on présuppose non seulement qu'on fait du mal, mais aussi qu'on sait qu'on a fait du mal. Piaf semble avoir mal agi, elle semble aussi savoir qu'elle a mal agi. Mais elle ne regrette pas, et elle semble de plus nier devoir regretter. La beauté de cette chanson réside pour une part dans ce déni de la légitimité de regret, parce qu'il suggère que nous ne tirons aucune leçon de l'expérience vécue et qui plus est, nous ne devons pas le faire. Nous devrions à nouveau agir même si, encore une fois, nous risquons d'avoir tort. Cette conception du regret où plutôt, du manque de regret, va, selon moi, dans le même sens que l'argumentation entre Descartes et Élisabeth.

Aujourd'hui, certains philosophes anglo-saxons distinguent le regret du remords: nous regrettons quand les événements se déroulent sans nous impliquer et nous éprouvons du remords quand nous sommes responsables de l'événement qui a mal tourné. Premièrement, l'usage commun de 'regret' et de 'remords' est une question empirique, et il me semble qu'on dit fréquemment qu'on regrette des actions, parce que nous en sommes responsables. Plus précisément pour notre propos, Descartes, dans *Les passions de l'âme*, fait une autre distinction. D'un côté il parle d'un remords de conscience qui « est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait ou qu'on a faite n'est pas bonne, et il présuppose nécessairement le doute »<sup>2</sup>. De l'autre côté il décrit le regret comme « une particulière amertume en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance »<sup>3</sup>. Il est aisé de voir de quelle manière le remords se joint fréquemment au regret. Lorsqu'on doute avoir agi proprement quand les choses ont mal tourné, parce que les choses ont mal tourné, on éprouve naturellement du regret. De même, si on éprouve du regret, on peut être ému et douter de ses actions et donc éprouver du remords. Selon mon explication, la force de la chanson de Piaf dépend de plus d'une liaison assez étroite entre le manque de regret et le fait qu'elle n'a aucun remords face à ses choix. Pour des raisons comparables, Descartes et Élisabeth glissent de l'une à l'autre émotion dans leur échange.

2. L'échange entre Élisabeth et Descartes qui m'intéresse est tiré de leur discussion sur *De Vita Beata* de Sénèque, un ouvrage dont Descartes a proposé la lecture à Élisabeth en vue non seulement de la distraire de sa mélancolie, mais également d'inspirer en elle la félicité affichée dans le titre de l'œuvre de Sénèque. Quand les commentateurs s'intéressent à cet échange, ils ont invariablement pour but de présenter les vues

---

<sup>1</sup> Il peut sembler que le chanson relate une histoire d'un échec romantique qui n'a pas déroulé comme prévu, mais Piaf a dédié son enregistrement de cette chanson à la Légion étrangère à l'époque de la guerre d'Algérie. Effectivement, le chanson a une signification générale.

<sup>2</sup> (PA a.177; AT XI,464)

<sup>3</sup> (PA a.209; AT XI,484-85).

de Descartes concernant la philosophie morale. Ces lettres constituent non seulement une des quatre sources principales de sa philosophie morale, mais en les écrivant, Descartes exprime sa position avec plus de détails qu'ailleurs<sup>4</sup>. Car en lisant Sénèque, Descartes est frustré de voir que Sénèque n'est pas « assez exact »<sup>5</sup>, et propose son propre point de vue sur la signification de *vivere beate*.

Le point de vue d'Élisabeth cependant restait inaperçu, ce qui est d'une certaine manière compréhensible. Premièrement, l'échange commence avec les efforts de Descartes pour apaiser les maladies qui découlent de la mélancolie d'Élisabeth, ce que celle-ci décrit comme sa « bonté de me vouloir guérir le corps avec l'âme »<sup>6</sup>. Il peut être tentant d'écarter ses remarques comme celles d'une malade et d'invalider de telles remarques. De plus, ses remarques peuvent sembler plus confuses que celles de ses lettres précédentes à propos de la relation de l'âme et du corps. Tandis que ses objections vont au fond des choses, Descartes, comme à son habitude, continue simplement à affirmer sa position. Parce qu'Élisabeth elle-même ne présente pas ses objections de manière systématique, et parce que (à la différence de celles des lettres précédentes) il n'y a aucune interprétation établie concernant cet échange, et en plus parce que Descartes lui-même semble en outre insensible à ses objections, il est dès lors facile de supposer qu'Élisabeth n'a pas de position à éclairer et ainsi d'écarter son côté de la correspondance. Mon but ici est pour une part de démontrer qu'Élisabeth soulève des objections importantes, même s'il est difficile de les extraire ou si on trouve la position cartésienne plus défendable. En fait, je suggérerai qu'on peut lire cet échange comme l'anticipation de l'échange très remarqué sur la fortune morale entre Bernard Williams et Thomas Nagel, mais si je ne peux ici développer cette suggestion.<sup>7</sup>

3. Pour Descartes, il est important que le véritable bonheur ne dépende pas de la chance ou d'un heureux coup du sort : il doit plutôt résider dans le pouvoir de chacun. À cette fin, il note trois choses qu'il faut toujours tenter d'accomplir : bien raisonner au moment d'adopter une ligne de conduite, être résolu à agir tel que le dicte notre meilleur raisonnement et ne pas oublier que nous ne contrôlons pas les biens que nous ne possédons pas, et qu'alors il ne faut pas les désirer. En corrélation avec cette seconde recommandation, Descartes affirme, assez audacieusement, que la vertu n'est tout simplement que la « fermeté de cette résolution »<sup>8</sup> à faire ce que la raison recommande. Il maintient cette prise de position dans sa lettre suivante à Élisabeth, présentant de nouveau la vertu comme étant le fait « d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger »<sup>9</sup>. Pour Descartes, donc, la vertu n'a rien à voir avec le fait que notre résolution et notre meilleur raisonnement mènent éventuellement à des actions qui *soient* bonnes. La vertu réside plutôt uniquement dans nos intentions et dans les décisions prises pour leur donner suite; elle ne réside pas dans la manière dont le monde pourrait se conformer, ou ne pas se conformer, à nos projets. Nous sommes entièrement capables d'être vertueux en nous mêmes : cela ne dépend pas de ce qui pourrait se passer hors de nous.

Le troisième point mis en avant par Descartes révèle clairement que, malgré sa définition originale de la vertu, il veut conserver le lien traditionnel entre la vertu et le contentement. Il note :

[C]ar il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents. Mais si nous faisons toujours tout ce que nous dit notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les évènements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, pour ce que ce n'est point par notre faute<sup>10</sup>.

Le regret et le repentir (ou bien le remords) perturbe notre contentement et nous éprouvons de ces sentiments uniquement lorsque nos actes peuvent avoir des conséquences adverses. Lorsque les choses ne tournent pas comme prévu, il nous arrive parfois de souhaiter avoir fait les choses autrement. Descartes souhaite affirmer que de tels désirs sont sans fondement « pour ce que ce n'est point par notre faute » et tout regret que nous pourrions éprouver risque d'ébranler notre résolution à faire ce que nous jugions être le

---

<sup>4</sup> Les autres sources principales de la philosophie morale de Descartes sont: le *Discours de la methode*, troisième partie, *Les passions de l'âme*, et ses lettres à la Reine Christine de la Suède.

<sup>5</sup> AT IV, 263.

<sup>6</sup> 24 mai 1645; AT IV, 208.

<sup>7</sup> Bernard Williams and Thomas Nagel, « Moral Luck », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 50, (1976), pp. 115-135 and pp.137-151.

<sup>8</sup> AT IV, 265.

<sup>9</sup> 18 août 1645, AT IV, 277.

<sup>10</sup> AT IV, 266.

meilleur. Dans la mesure où Descartes nie toutefois que les choses hors de notre pouvoir puissent jouer un rôle dans notre responsabilité morale et donc dans notre véritable bonheur, il insiste sur le fait que nous contrôlons entièrement notre contentement. Et dans la mesure où il lie la vertu avec le contentement – dans sa lettre suivante, il distingue la vertu du véritable bonheur, qui consiste en un « contentement de l'esprit »<sup>11</sup>, tout en affirmant que ce contentement, ou béatitude, présuppose la vertu – il adopte les explications traditionnelles. Mais toutefois les explications traditionnelles ne considèrent pas que ni la vertu ni le contentement ne dépendent que de nous.

Élisabeth reconnaît la nature fortement subversive du point de vue de Descartes et dans sa lettre datée du 16 août 1645 ainsi que dans ses lettres subséquentes, elle soulève une série d'objections qui contestent l'idée que la vertu et son contentement associé ne dépendent que de nous. Tout d'abord, elle constate que la représentation de la vertu de Descartes présuppose que notre capacité de raisonnement est imperméable aux influences extérieures. Elle précise :

[i]l y a des maladies qui ôtent tout à fait le pouvoir de raisonner, et par conséquent celui de jouir d'une satisfaction raisonnable, d'autres qui diminuent la force, et empêchent de suivre les maximes que le bon sens aura forgées, et qui rendent l'homme le plus modéré sujet à se laisser emporter de ses passions, et moins capable à se démêler des accidents de la fortune qui requièrent une résolution prompte.<sup>12</sup>

Élisabeth semble imaginer deux cas différents : l'un où la maladie peut effectivement nous faire perdre notre capacité de raisonnement, ou du moins notre capacité à nous en tenir à nos résolutions, et l'autre où ces conséquences sont attribuables à nos passions. Elle remet donc en cause le principe central de Descartes selon lequel nous contrôlons entièrement notre faculté de jugement. En particulier, elle s'intéresse aux cas dans lesquels notre faculté rationnelle fluctue. Dans ces cas, nous commençons avec une capacité à juger clairement ce qu'il faut faire, mais au moment d'agir, cette capacité manque de force. Selon elle, tout aussi bien que dans de tels cas, au moment où nous recouvrons la santé, « le repentir me semble inévitable »<sup>13</sup>. Nous nous reprochons de ne pas avoir agi de la manière que nous jugions, et jugeons désormais à nouveau, comme étant la meilleure. Descartes présuppose également que nous ne pouvons nous repentir que des choses pour lesquelles nous sommes responsables, les choses que nous contrôlons. Mais Élisabeth souligne que dans de tels cas, lorsque notre pouvoir nous a fait défaut, nous reconnaissons effectivement que le remords et le regret sont appropriés. Nous pouvons donc regretter et nous repentir des choses que nous ne contrôlons pas. Il est aisé d'imaginer le genre de cas qu'elle envisage. Ce sont justement ceux qui posent de vraies questions sur la responsabilité morale: Doit-on se repentir de ce que l'on a fait au cours d'un épisode manique? À cause d'une addiction? Au cours d'une fièvre délirante? Doit-on regretter ce qu'on a fait sous le coup de la colère? Où parce qu'on a le béguin?

Dans sa lettre suivante, écrite avant d'avoir reçu la réponse de Descartes, Élisabeth remarque que le remords ainsi que le regret sont bien fondés, même lorsque nous conservons nos pleines capacités rationnelles. Parce que sans une compréhension totale des situations dans lesquelles nous prenons nos décisions pratiques, sans une perception adéquate de la valeur des choses, nous risquons de mal juger de ce que nous devrions faire. Lorsque nous découvrirons nos erreurs, nous regretterons nos actes mal inspirés; nous souhaiterions avoir su ce que nous savons maintenant et nous souhaiterions avoir agi autrement. Et elle ajoute que ce remords et ce regret sont, eux aussi, appropriés. Nous regrettons nos connaissances incomplètes et nous repentons de la manière dont les choses ont tourné. En d'autres termes, nous nous repentons et nous regrettons précisément ce qui n'était pas en notre pouvoir au moment où nous avons agi.

Il est déjà possible de distinguer deux objections distinctes émises par Élisabeth. La première semble porter principalement sur l'explication de la vertu cartésienne et sur son présupposé selon lequel notre capacité à raisonner dépend totalement de nous-mêmes. La deuxième concerne la présentation du contentement associé à son analyse particulière de la vertu. Car même si la capacité à raisonner dépend complètement de nous, à cause de notre ignorance, nous pouvons mal juger de ce qu'il faut faire. Dans ces cas, Élisabeth semble vouloir dire que nous serons parfaitement vertueux, sans avoir le contentement propre à la vertu.

Descartes a répondu dans sa lettre du 1<sup>er</sup> septembre 1645. Il reconnaît la validité du premier point d'Élisabeth, c'est-à-dire que la vertu s'applique uniquement à ceux « qui ont l'usage libre de leur raison »

---

<sup>11</sup> 8 août 1645; AT IV, 277.

<sup>12</sup> AT IV, 269.

<sup>13</sup> AT IV, 270.

et non à ceux dont l'usage de la raison a été compromis<sup>14</sup>. Néanmoins il ne prend pas cette objection comme un point écrasant. Cependant, il n'est pas d'accord avec l'assimilation des cas de maladies proposée par Élisabeth (qu'il suppose sans doute être très rares) aux cas plus communs où notre jugement est compromis par « les autres indispositions, qui ne troublent pas tout à fait le sensé, mais altèrent seulement les humeurs »<sup>15</sup> et nous laissent « extraordinairement enclin » à des passions telles que la tristesse, la colère et autres passions semblables. Dans ce deuxième cas, il affirme que ces passions « peuvent être surmontées » et que nous conservons notre pouvoir sur nous-mêmes et notre faculté de raisonnement. Dans la mesure où nous éprouvons du remords dans ces circonstances, nous nous repentons de n'avoir pas utilisé notre meilleur jugement. En d'autres termes, nous nous repentons d'avoir manqué de vertu au sens de Descartes, et non de ce que nos meilleurs efforts n'ont pas porté de fruit. Pour éviter le remords dans de telles circonstances, nous devons nous assurer de faire preuve du meilleur jugement possible.

C'est ici que le deuxième argument d'Élisabeth passe à l'avant-plan de la discussion. Il semblerait qu'en vue de pouvoir bien juger, nous devons d'abord faire preuve d'une perception adéquate des choses. Si notre connaissance de la valeur des choses est imparfaite, il est alors inévitable que même nos meilleurs jugements soient malavisés. Pour Élisabeth, une connaissance imparfaite est une preuve de ce qui est hors de notre pouvoir. Descartes suggère au contraire que de tels jugements demeurent en notre pouvoir. Il remarque :

Mais afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui les produisent, et c'est aussi l'une des principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu.<sup>16</sup>

Tout comme Élisabeth, Descartes conçoit nos erreurs de jugement comme étant principalement dues à une méprise sur la valeur des choses. Et cette méprise surgit, pour Descartes, parce que nos passions déforment nos jugements des valeurs:

Selon la règle de la raison, chaque plaisir se devoit mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues. Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont.<sup>17</sup>

Descartes reconnaît que pour porter un jugement au meilleur de notre connaissance et être résolu à demeurer fidèles à cette direction, donc pour être vertueux, nous devons fonder nos jugements sur la véritable valeur des choses que nous désirons. Mais ces estimations de valeur ne sont pas hors de notre pouvoir simplement parce qu'elles sont déformées par les passions. Nous pouvons plutôt réfléchir aux causes des choses que nous désirons et aux causes de nos désirs, affirme-t-il, et si nous comprenons bien ces causes, nous ne négligerons pas d'estimer la valeur des choses au meilleur de notre capacité. Nous pourrions donc, selon Descartes, porter les meilleurs jugements possibles et être vertueux, si nous décidons de mettre ces jugements à exécution. Et, ajoute-t-il à nouveau, nous ne nous repentirons pas de ces actes, si les choses ne se déroulent pas comme nous l'avions prévu :

Si la fortune s'oppose à nos desseins et les empêche de réussir, nous aurons au moins la satisfaction de n'avoir rien perdu par notre faute, et ne laisserons pas de jouir de toute la béatitude naturelle dont l'acquisition aura été en notre pouvoir.<sup>18</sup>

Descartes insiste donc, contrairement à Élisabeth, sur le fait que nous conservons le contrôle de nos appréhensions de la valeur des choses, puisque nous avons autorité sur nos passions. Par conséquent, à l'exception de ces circonstances extraordinaires où notre faculté de jugement en soi est compromise, la vertu et le contentement qui lui est associé demeurent en notre pouvoir. Selon lui, le mauvais usage de notre faculté de juger est le seul fondement du remords. Pour autant que nous utilisions cette faculté à bon

---

<sup>14</sup> AT IV, 282.

<sup>15</sup> AT IV, 282-3.

<sup>16</sup> AT IV, 283.

<sup>17</sup> AT IV, 284.

<sup>18</sup> AT IV, 284-5.

escient, nous ne devrions pas regretter nos actes, même si les choses ne se déroulent pas comme prévu; nous pouvons être contents.

Il est difficile d'interpréter le ton de la réplique d'Élisabeth : est-il dur ou taquin? Mais il est clair qu'elle continue à critiquer la présentation cartésienne de la vertu et du regret. Elle écrit :

Mais je me persuade que la multitude d'accidents, qui surprennent les personnes gouvernant le public, sans leur donner le tems d'examiner l'expédient le plus utile, les porte souvent (quelque vertueux qu'ils soient) à faire des actions qui causent après le repentir, que vous dite être un des principaux obstacles de la béatitude. Il est vrai qu'une habitude d'estimer les biens selon qu'ils peuvent contribuer au contentement, de mesurer ce contentement selon les perfections qui font naître les plaisirs et de juger sans passions de ces perfections et de ces plaisirs, les garantira de quantité de fautes. Mais, pour estimer ainsi les biens, il faut les connaître parfaitement ; et pour connaître tous ceux dont on est contraint de fier choix dans une vie active, il faudroit posséder une science infinie. Vous direz qu'on ne laisse pas d'être satisfait quand la conscience témoigne qu'on s'est servi de toutes les précautions possible. Mais cela n'arrive jamais, lorsqu'on ne trouve point son conte. Car on se ravise toujours de choses qui restoient à considérer. Pour mesurer le contentement selon la perfection qui le cause, il faudroit voir clairement la valeur de chacune, si celles qui ne servent qu'à nous, ou celles qui nous rendent encore utiles à les autres, sont préférables.<sup>19</sup>

Dans cet extrait, Élisabeth est disposée à concéder un point à Descartes, à savoir qu'il est en notre pouvoir d'estimer la valeur des choses. Cependant, elle note qu'en faisant usage de ce pouvoir, en abordant les actes « sans passion » tel que le recommande Descartes, nous le faisons quand même dans un état de connaissance imparfaite. Dans la mesure où nous ne possédons pas « une science infinie », nous ne pouvons pas prédire à l'avance quelle sera la conséquence de nos actes et donc, selon ses propres critères, nous ne pouvons pas invoquer la véritable valeur des choses. Mais bien sûr, si l'on ne connaît pas la véritable valeur des choses, il est certainement possible que nous adoptions une voie de conduite erronée. Et agir d'une manière qui risque d'avoir des conséquences adverses mène au remords et même au regret qui, comme l'a remarqué Descartes, nuit au bonheur. Pour être satisfaits, c'est-à-dire pour agir tout en étant exempts de la possibilité du remords et donc du regret, nous aurions besoin d'une connaissance absolue des effets de nos actes. Elle suggère que cette même « science infinie » doit aussi être un élément requis pour la vertu, pour juger adéquatement de la meilleure conduite à adopter<sup>20</sup>. Pour Élisabeth, la vertu ne peut résider entièrement en notre pouvoir, pour peu que nous ne soyons pas omniscients. Même si nous avons la maîtrise de nous-mêmes et de nos jugements, le monde résiste à notre contrôle. Notre propre valeur morale, et donc notre bonheur, dépend ainsi de la fortune.

Il vaut la peine de faire le point sur la discussion. À ce moment de cette partie de leur correspondance, Élisabeth et Descartes diffèrent sur leurs points de vue respectifs concernant la source de notre valeur morale. L'idée que notre valeur morale dépend uniquement de nous est au cœur des analyses de Descartes. Étant donné que ce qui est en notre pouvoir, pour lui, n'est que notre pouvoir de juger et d'agir sur la base de ces jugements, notre bien réside dans nos jugements pris au meilleur de notre capacité et permettant d'agir en conséquence. Si le remords est un sentiment qui reflète une reconnaissance de nos erreurs et le désir que les choses aient été autrement, que le monde se soit avéré différent ou que nous ayons réfléchi aux choses de manière différente, cette émotion morale n'occupe qu'une place minuscule dans le tableau de Descartes. Celui-ci peut certainement reconnaître que nous commettons des erreurs; elles sont inévitables, étant donné notre connaissance limitée, tel que l'indique Élisabeth. Mais pour lui, ces erreurs ne sont pas moralement blâmables pour autant que nous ayons jugé au meilleur de notre capacité. Elles sont, après tout, hors de portée de notre pouvoir et nous pouvons selon son point de vue être tenus responsables uniquement des choses que nous pouvons contrôler. Ces erreurs ne doivent pas nous perturber. Mais il y a aussi un autre genre d'erreur. . Nous avons raison de regretter un mésusage de notre capacité à juger : une indifférence négligente des faits, une inattention aux preuves, une paresse qui nous pousse à nous laisser guider par nos passions. Toutefois, en supposant que nous utilisions bien notre jugement et que nous ayons fait tout ce que nous devons faire, il n'y a rien à regretter.

Dans cet échange, il est facile de comprendre qu'Élisabeth indique tout simplement que la vertu et le contentement ne peuvent être acquis facilement et qu'il doit certainement en être ainsi, car notre valeur morale et notre bonheur ne dépendent pas simplement de nous. Ces derniers dépendent plutôt de l'harmonisation entre le monde et nos intentions. Selon elle, nous ne pouvons pas être vertueux

---

<sup>19</sup> 13 sept. 1645, AT IV, 288-89.

<sup>20</sup> C'est dans ce contexte qu'Élisabeth demande à Descartes de « définir les passions, pour les bien connaître. », AT IV, 289.

uniquement en ayant de bonnes intentions. Pour être vertueux, nous devons aussi accomplir les bonnes choses que nous avons l'intention de faire. Et afin de les accomplir, une connaissance complète est requise. Néanmoins, face à l'insistance apparente d'Élisabeth à proclamer que l'omniscience est essentielle à la vertu, et à son inquiétude apparente sur la possibilité de savoir à l'avance si nos actes s'avèreront convenables, nous sommes tentés de lui dire « ne t'inquiète pas, sois heureuse ». La position de Descartes semble plus attrayante. Certes, nous pouvons être bons moralement, être vertueux et connaître le contentement qui accompagne cet état, sans posséder la science infinie qu'elle semble requérir. L'alternative de Descartes laisse subsister la possibilité que les vrais êtres humains peuvent être moralement bons et satisfaits.

Néanmoins l'attention que porte Élisabeth à notre vulnérabilité en matière d'erreurs de jugement indique que Descartes doit tenter de mieux distinguer ce qui est en notre pouvoir à tout moment, et ce qui n'en est pas. Cette distinction est assez délicate, mais Descartes semble l'avoir effectuée avec une masse. Alors qu'Élisabeth peut sembler trop occupée à s'assurer que nos décisions soient les bonnes, sa position de est plus ample. Étant donné que nous serons toujours capables d'exercer notre faculté de jugement à nouveau, nous avons le pouvoir de poser davantage de questions concernant nos estimations de la valeur des choses. Les remarques d'Élisabeth demandent effectivement à Descartes de spécifier à quel moment il faut cesser de poser ces questions.

Dans sa réponse, Descartes semble un peu têtue. Sa lettre du 15 septembre 1645 concerne le point, soulevé par Élisabeth, selon lequel une connaissance imparfaite compromet notre pouvoir de jugement et donc notre contentement. Il écrit :

Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger: l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, à toutes les fois que l'occasion le requiert. Mais, pour ce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes les choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage.<sup>21</sup>

Selon lui, les connaissances les plus utiles sont de savoir que l'existence de Dieu est la cause « de toutes les choses qui nous arrivent »; de connaître la nature de l'esprit qui le rend réellement distinct du corps; la « vaste idée de l'étendue de l'univers »; et « qu'on est en effet l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion »<sup>22</sup>. En gardant ces quatre principes de base à l'esprit, ainsi qu'une poignée d'autres rappels<sup>23</sup>, Descartes affirme que nous pouvons juger de manière fiable la valeur des choses au meilleur de notre capacité. Ce conseil n'est sans aucun doute pas le type de conseil que recherchait Élisabeth. Les vérités utiles de Descartes ne semblent pas utiles pour s'assurer que nos meilleurs jugements soient exacts, même si elles peuvent nous aider à être guidés par la vérité. Et selon Élisabeth sans cette exactitude, nous ne pouvons pas être contents.

La réponse d'Élisabeth est pleine d'agacement: elle souligne que Descartes lui offre des conseils pour mieux comprendre, sans toutefois lui donner des notions qui lui seront utiles au moment de prendre une décision en tenant le regret en échec. De plus, elle démontre efficacement que notre pouvoir de juger est une épée à double tranchant. Car pour chaque élément de la connaissance exposé par Descartes, des éléments dont la véracité n'est pas remise en question, notre jugement peut mettre en cause leur soi-disant usage. Ainsi la connaissance de Dieu peut nous aider à comprendre l'ordre de la nature, mais il devient alors difficile pour nous d'essayer de comprendre les actes libres des hommes, en particulier ceux qui pourraient nous faire du mal; la connaissance de l'immortalité de l'âme peut aussi bien nous pousser à rechercher le suicide; la connaissance de l'énormité de l'univers peut nous pousser à séparer la providence de notre conception de Dieu. Bien que les commentaires d'Élisabeth soient un peu désinvolte, le ton qu'elle adopte au moment de présenter son dernier point semble davantage sincère. Descartes soutient que nous devons supposer que nous faisons partie d'un tout pour juger sensiblement. Cependant, Élisabeth remarque que les difficultés surgissent dans les menus détails du rapport entre la partie et le tout. Elle demande :

---

<sup>21</sup> AT IV, 291.

<sup>22</sup> AT IV, 293.

<sup>23</sup> Descartes ajoute que nous ne devrions pas oublier que les passions donnent souvent une image inexacte de la valeur des choses, qu'il est important de tenir compte des coutumes locales au moment de décider ce que l'on fera, et que nous devrions nous habituer à bien juger.

Comment mesurer les maux qu'on se donne pour le public, contre le bien qui en arrivera, sans qu'ils nous paroissent plus grands, d'autant que leur idée es plus distincte? Et quelle règle aurons nous pour la comparaison des choses qui ne nous sont point également connues, comme notre mérite propre et celui de ceux avec qui nous vivons?<sup>24</sup>

Descartes, dans sa lettre du 6 octobre 1645, me semble mal interpréter les propos d'Élisabeth. Il aborde chacune de ses objections rhétoriques, comme si elles avaient été dites sérieusement. Par la suite, il rejette rapidement l'accusation la plus substantielle : « encore qu'on n'ait pas une science infinie, ... on doit, ce me semble, se contenter d'en avoir une médiocre des choses plus nécessaires »<sup>25</sup>.

Néanmoins même s'il n'aborde pas directement cette inquiétude dans sa correspondance, Descartes tente de le faire dans *Les Passions de l'âme*, dans le cadre de sa discussion sur l'irrésolution dans l'article 170. Ici, il remarque que même s'il peut être utile d'allouer un peu de temps à la prise de décisions pratiques pour s'assurer de porter un jugement prudent, bien souvent, l'irrésolution est excessive et elle peut même nous empêcher de prendre une décision. Plutôt que de préciser où se situe la frontière entre l'irrésolution utile et l'irrésolution néfaste, il propose simplement « de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal »<sup>26</sup>.

La discussion semble avoir oublié la première objection d'Élisabeth, dans laquelle elle fait remarquer que notre capacité de raisonnement dépend de quelque chose qui est au-delà de la raison en soi. Rappelons que dans sa lettre de 16 août 1645, elle a noté que notre capacité de raisonnement dépend de notre santé propre, qui est hors de notre pouvoir. Je voudrai soutenir que la dernière objection contenue dans sa lettre du 13 septembre est analogue à cette première objection. Dans cette lettre, il mérite d'être remarqué qu'Élisabeth se détourne des décisions individuelles qui pourraient ne toucher que nous, au profit de décisions politiques qui, de par leur nature même, impliquent et touchent les autres. Ce faisant, elle s'oriente vers les cas où la complexité du jugement dont il s'agit est indéniable. Bien que je puisse être en mesure de comprendre une situation qui ne touche que moi avec suffisamment de détails pour demeurer certaine de l'avoir jugée au meilleur de ma capacité, et donc de demeurer contente, dans la sphère politique un dirigeant doit non seulement juger de quelle façon les décisions l'affecteront, mais il doit également juger de quelle façon elles affecteront les autres et de quelle façon les manières dont les autres sont affectés peuvent avoir un impact supplémentaire. C'est pourquoi les jugements politiques sont plus susceptibles d'être erronés, même s'ils sont bien intentionnés. Cette considération amplifie sûrement les inquiétudes d'Élisabeth en ce qui concerne nos jugements.

Pendant, cet exemple soulève un autre point. Bien que les erreurs de jugement des dirigeants politiques puissent avoir de sérieuses conséquences, nous jugeons que la capacité de tirer la leçon de ses erreurs est une qualité importante pour un dirigeant. Mais qu'implique apprendre de ses erreurs dans ce contexte? Bien qu'il ne pourrait s'agir que de l'acquisition de renseignements supplémentaires sur lesquels le dirigeant pourrait baser ses jugements, ceci ne peut pas être tout ce qui est en cause. Car le cas est construit de manière à être suffisamment complexe pour que le dirigeant ne puisse jamais posséder suffisamment de renseignements pour s'assurer que les conséquences de ses décisions seront favorables à son organisation politique. Une focalisation sur le contexte politique fait plutôt ressortir le fait que tirer la leçon de ses erreurs peut engendrer la modification de la méthode même par laquelle un individu porte un jugement. C'est-à-dire, qu'apprendre de ses erreurs politiques peut exiger de réexaminer et réviser la façon même dont les décisions sont prises, pour en venir à pondérer différemment les exigences opposées. Élisabeth, selon moi, considère le processus même de prise de décisions politiques comme étant par essence toujours ouvert à réexamen. En d'autres termes, notre faculté de jugement en soi, la méthode même pour bien conduire sa raison, n'est pas quelque chose de fixe, mais plutôt quelque chose qui, en soi, est affecté par nos expériences.<sup>27</sup>

Selon cette perspective, le remord et le regret ne sont pas simplement des émotions qui perturbent notre contentement : ils ont aussi une valeur positive. Par le remords, nous souhaitons que les choses soient autrement. Dans plusieurs cas, ceci pourrait simplement signifier un désir d'avoir su à l'époque ce que nous

---

<sup>24</sup> AT IV, 303.

<sup>25</sup> AT IV, 308.

<sup>26</sup> PA a.170, AT XI, 460.

<sup>27</sup> Selon cette façon de lire les remarques d'Élisabeth, elle semble préfigurer la position de Bernard Williams dans son «Moral Luck».

savons aujourd'hui, quelque chose que nous ne pouvons pas changer et qui n'a pas à nous affecter. Cependant, en d'autres moments, notre désir que les choses soient autrement, avec le regret associé qui nous presse à penser de notre vrai bien, peut nous pousser à voir les choses autrement, en fait, de réfléchir différemment aux choses. Dans de tels cas, le regret affecte notre pouvoir de jugement en soi; le jugement n'est pas entièrement en notre pouvoir.

Il est à noter que Descartes a peut-être en partie adopté l'argument d'Élisabeth à la fin. Dans l'article 190 des *Passions de l'âme*, il distingue d'une part la satisfaction et le contentement propre à la vertu, et d'autre part la satisfaction vicieuse qui accompagne une évaluation erronée de la valeur de nos propres actes. Il écrit : « Toutefois, lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance, ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente »<sup>28</sup>. Cet exemple, présenté pour illustrer cette fatuité insolente, est remarquablement direct. Il ajoute :

Ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.<sup>29</sup>

Ceux qui sont satisfaits d'eux-mêmes croient leurs jugements moraux infaillibles; ils refusent de réexaminer non seulement leurs jugements, mais également la méthode même utilisée pour porter leur jugement. Le caractère inébranlable de leurs propres convictions, leur impassibilité, provoque des actes horribles qui déchirent les bases même de la société et qui ne sont nullement vertueux.

Édith Piaf reconnaît implicitement ce rôle potentiellement positif du regret, même si dans sa chanson, elle nous dit ne rien regretter. Car bien sûr, la chanson a un ton profondément tragique. Pour autant qu'elle se garde d'éprouver du regret, elle ressentira à nouveau la joie d'agir; pour autant qu'elle n'éprouve pas de regret, elle ne fera que répéter les mêmes erreurs et elle constatera que ses actions, à nouveau, tourneront mal. Si elle ne faisait qu'éprouver du regret, on peut se demander si elle pourrait parvenir à trouver le contentement qu'elle recherche.

Et l'on pourrait peut-être dire quelque chose de semblable de moi-même, qui évite de réexaminer mes erreurs. Peut-être que ce n'est pas que je souhaite éviter d'admettre que j'avais tort, mais plutôt que je souhaite éviter de repenser la manière dont je réfléchis aux choses. Reconcevoir la manière dont l'on réfléchit aux choses est, après tout, très ardu. C'est quelque chose, comme l'a noté le méditant cartésien au début de ses *Méditations*, qu'il faut « entreprendre sérieusement une fois en ma vie »<sup>30</sup>, mais peut-être une fois seulement.

---

<sup>28</sup> AT XI, 471-72.

<sup>29</sup> AT XI, 472.

<sup>30</sup> AT, IX, 13.