

# Les morales de Descartes

Autor(en): **Wienand, Isabelle**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760632>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ISABELLE WIENAND

## Les morales de Descartes\*

La morale ou les morales de Descartes sont souvent considérées comme une simple anecdote, un épiphénomène marginal non seulement au regard de sa métaphysique, mais aussi au regard des théories éthiques qui l'ont précédée et suivie, disons de manière schématique l'*eudaimonia* d'Aristote, le déontologisme kantien et l'utilitarisme de Mill. La position originale de Descartes tient au fait que sa morale se distingue de ces trois traditions éthiques en ce qu'elle n'est pas une théorie universelle des devoirs (déontologie kantienne), qu'elle ne mesure pas la valeur de l'action à partir de ses conséquences sur le plus grand nombre (utilitarisme) et qu'elle considère l'union de l'âme et du corps, et non pas seulement la raison comme déterminant pour mener une vie vertueuse (éthique de la vertu). Ces distinctions préliminaires n'excluent pas pour autant des points de convergence importants entre la morale de Descartes et celle d'Aristote d'une part, et dans une moindre mesure l'utilitarisme d'autre part. La principale originalité de l'éthique cartésienne réside dans son rapport à la fois de dépendance et d'indépendance à sa métaphysique. Cette spécificité explique en partie le traitement incomplet que lui réservent les encyclopédies ou dictionnaires actuels de philosophie<sup>1</sup>: la part du lion revient aux principes de la métaphysique, de l'épistémologie, de la physique cartésiennes, sa morale n'apparaît pas comme une figure de proue dans ces ouvrages de référence. Même si les dictionnaires et les manuels d'éthique rendent compte des caractéristiques de la morale de Descartes, elle reste souvent en retrait.

\* Une version plus courte de cet article a été présentée en janvier 2006 lors de la conférence annuelle de la Philosophical Society of Southern Africa; elle a été publiée la même année dans le *South African Journal of Philosophy* 25 (6), 177–188 sous le titre "Descartes' Morals". La présente contribution a profité des commentaires de Jean-Claude Wolf et de Paul van Tongeren. Je les en remercie vivement.

<sup>1</sup> Par exemple : *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. vol. III. London : Routledge 1998; *Encyclopédie philosophique universelle*. vol. III. Paris : PUF 1992.

téristiques de la morale cartésienne, ces ouvrages n'en retiennent en général qu'un aspect.

On pourrait à juste titre s'interroger sur les raisons qui font que la morale cartésienne demeure le parent pauvre de la réflexion éthique contemporaine, puisque l'on observe un regain d'intérêt pour l'éthique aristotélicienne et la réhabilitation de la philosophie comme dispensatrice de conseils pour mener une vie vertueuse et heureuse. Dans le débat autour de la possibilité et des limites d'un néo-aristotélisme éthique, la morale de Descartes brille par son absence. Le Descartes moraliste doit se contenter de remarques en passant ou de notes de bas de page. Faudrait-il en conclure que la morale cartésienne est elle-même un avatar du néo-aristotélisme du XVII<sup>e</sup> siècle et qu'à ce titre sa contribution serait une simple redite? Cette position semble difficilement défendable au regard de la critique radicale de Descartes à l'égard d'Aristote. C'est précisément le manque de rigueur scientifique que Descartes reproche à Aristote et sa philosophie nouvelle tente de poser des fondements scientifiques indubitables. Peut-être pourrait-on supposer alors que Descartes n'est pas suffisamment aristotélicien pour contribuer au débat d'aujourd'hui? Une lecture attentive des textes cartésiens constate l'influence manifeste et profonde d'autres traditions éthiques. Descartes retient certains aspects du stoïcisme, de l'épicurisme, et de la morale chrétienne et les intègre dans sa propre réflexion morale.<sup>2</sup> Descartes n'aurait-il finalement eu que le mérite de faire une sorte de synthèse syncrétique ou au pire éclectique des morales caractéristiques du Grand Siècle? Il me semble qu'en matière de morale, Descartes n'est ni aristotélicien, ni épicurien, ni stoïcien, mais précisément cartésien en ce que sa morale s'élabore à partir de sa métaphysique, qu'elle la poursuit en corrigeant peut-être ainsi certaines inconsistances de son système. Les pages qui suivent tentent de justifier ma position qui soutient que la réflexion parfois inattendue de Descartes mérite notre attention, en ce qu'elle soulève entre autres questions celle du rapport entre métaphysique et morale: la morale peut-elle, doit-elle

<sup>2</sup> Voir par exemple GUEROUULT, M. : *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier 1953. vol. 2, 230 sq. et MORGAN, V. : *Foundations of Cartesian Ethics*. New Jersey : Humanities Press 1994, 99 sq.

être conçue comme le développement ultime à l'intérieur d'un système scientifique fondé sur la méthode scientifique de déduction et d'induction ou en est-elle en marge puisque les deux objets principaux auxquels la morale est exposée ne sont ni connaissables, ni prévisibles entièrement par les sciences, à savoir les accidents de la vie (génitif subjectif) et les passions humaines? La position de Descartes est intéressante et problématique en ce que sa morale non pas du devoir, mais du contentement de soi se situe au carrefour de ces positions.

Avant de revenir plus en détail sur les caractéristiques principales de la morale et sur ses infléchissements dans la pensée cartésienne, on peut préliminairement en donner une vue d'ensemble et en indiquer les grands traits, au nombre de quatre. Il faut préciser avant tout que sa morale s'adresse à l'homme dans sa totalité, non pas en tant qu'addition de deux substances hétérogènes, mais comme union du corps et de l'esprit.<sup>3</sup> Premièrement, l'éthique cartésienne ne se fonde pas sur l'absolu de la loi à laquelle il faudrait obéir, elle ne prend pas comme point de départ une conception de la nature humaine viciée par le péché originel ou déchirée entre ses penchants naturels et ses exigences de liberté. Elle vise avant tout le contentement de soi en reprenant le principe stoïcien selon lequel la conjugaison de la lumière naturelle de la raison et de la bonne volonté est la seule chose qui dépende entièrement de nous et qu'il importe de toujours avoir à l'esprit avant, pendant et après l'action. La vertu cartésienne consiste à «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>4</sup> Elle ne cherche

<sup>3</sup> NB : Descartes utilise de manière quasi indifférente esprit (*mens*) et âme (*anima*) lorsqu'il se réfère à la substance pensante (*res cogitans*). Je reprends l'usage terminologique de Descartes, même si les deux termes indiquent de fait une différence d'accent. Comme il est souligné dans *Le vocabulaire de Descartes*, «l'usage du mot *esprit* met au premier plan les fonctions purement intellectuelles, celui d'*âme* celles du 'sens' (sensation, affectivité) et de la volonté». BOZON, F. de / KAMBOUCHNER, D. : *Le vocabulaire de Descartes*. Paris : Ellipses 2002, 5.

<sup>4</sup> Lettre à Elisabeth, 18 août 1645, AT IV 277. NB : L'édition de référence des œuvres complètes de Descartes utilisée dans cet article est celle de C. ADAM et P. TANNERY. 11 vol. Paris : Vrin 1996. L'orthographe a été modernisée.



donc pas à édicter des principes normatifs, mais elle prodigue une série de règles ou de maximes à pratiquer en vue d'atteindre le souverain bien. Le contentement de l'esprit qui résulte du fait d'avoir suivi la voie de la vertu dans son agir quotidien est selon les termes cartésiens la béatitude naturelle. Cette dernière présuppose le souverain bien, puisqu'elle est la satisfaction de l'âme qui résulte d'un comportement vertueux. C'est donc une éthique tournée vers l'action, et non vers la contemplation, même si paradoxalement ce n'est pas l'action, mais celui ou celle qui la pense qui est vertueux ou vertueuse, puisque l'action est soumise à des paramètres extérieurs qui ne dépendent pas de l'agent.<sup>5</sup>

Deuxièmement, ce que Descartes nomme plaisir, joie, volupté ou jouissance de l'esprit à être vertueux fait partie intégrante de la pratique de la vertu. Il n'est donc pas seulement nécessaire, mais utile, agréable et plaisant d'être vertueux, puisque le bonheur autonome (au sens de *beatitudo*) qu'il procure se suffit à lui-même et qu'il est supérieur à tous les autres.<sup>6</sup> Descartes s'accorde avec Epicure et Aristote en affirmant contre Zénon que la volupté ou le contentement de l'esprit est intrinsèquement lié à l'exercice de la vertu.<sup>7</sup> Descartes affirme deux choses importantes concernant les émotions de l'âme: les émotions intellectuelles de l'âme ne sont pas par définition des passions, néanmoins elles leur sont «souvent jointes».<sup>8</sup> De plus, les émotions de l'âme ne sont pas exclusivement l'effet d'un comportement vertueux. La joie ou la tristesse intellectuelles peuvent tout aussi bien apparaître à la vue d'une représentation théâtrale.<sup>9</sup> Ces émo-

<sup>5</sup> Cf. MORGAN : *op. cit.*, 100 : «The focus of Cartesian morality is on the actor rather than the action, just as the focus of the Cartesian enterprise in general is on the knowing subject rather than known object.»

<sup>6</sup> Cf. Lettre à Christine de Suède, 20 novembre 1647, AT V 81-86.

<sup>7</sup> Lettre à Elisabeth, 18 août 1645, AT IV 276 : «Enfin Epicure n'a pas eu tort, considérant en quoi consiste la béatitude, et quel est le motif, ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit; car, encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en revenait aucun plaisir.»

<sup>8</sup> *Les Passions de l'âme* (abréviation : PA), art. 147, AT XI 440.

<sup>9</sup> PA, art. 147, AT XI 441 : «[...] mais avec cela [les aventures d'un roman qui s'offrent à notre imagination, IW] nous avons du plaisir, de les [passions, IW] sentir

tions peuvent également être déclenchées par la pratique de passions bienveillantes, par exemple par la générosité.

Troisièmement, la béatitude naturelle est distincte de la béatitude surnaturelle, en ce que la première est le résultat d'un effort individuel continué produit par tous ceux et celles doués de raison et de bonne volonté, alors que la seconde dépend entièrement de la grâce divine. Si la question du salut ne joue pas un rôle prédominant dans l'éthique cartésienne du contentement de soi, cela n'implique pas pour autant que la béatitude naturelle soit universellement accessible. En effet, la béatitude est sujette à la force des passions des autres et aux siennes propres d'une part, et aux ressources dont chacun dispose pour les contrecarrer, d'autre part.

Enfin, le pluriel utilisé dans le titre de cet exposé renvoie aux deux types de morale, à savoir à la morale provisoire et à la morale parfaite, lesquelles sont respectivement le point de départ et le point culminant de sa «vraie philosophie» censée supplanter la pensée incertaine d'Aristote. Je suggère dans cet article que Descartes propose un troisième type de morale qu'il développe à l'époque des *Passions de l'âme*. Cette forme de morale n'est pas l'application des trois ou quatre maximes conventionnelles en attendant de pouvoir disposer de la connaissance parfaite des principes. Elle n'est pas non plus cette science parfaite qui ferait de nous «comme maîtres et possesseurs de la nature»,<sup>10</sup> elle s'incarne dans la vertu-passion de la générosité, c'est-à-dire de la juste estime de soi et des autres et du plaisir qui l'accompagne.

Descartes développe de manière concomitante une morale provisoire du bonheur au sens de contentement de soi et une morale parfaite qui justifie et couronne son projet scientifique. Parallèlement à la morale par provision et à la sagesse parfaite, Descartes tente de résoudre le problème auxquels les Anciens s'étaient déjà confrontés, au phénomène de l'*akrasia*, c'est-à-dire dans le schéma de Descartes, à la présence d'un troisième élément indépendant de la volonté et de

exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle, qui peut aussi bien naître de la tristesse, que de toutes les autres passions.»

<sup>10</sup> *Discours de la méthode* (abréviation: DM) VI, AT VI 62.

l'entendement qui empêche la volonté d'être bonne et qui court-circuite le bon fonctionnement de ces deux facultés intellectuelles. Descartes s'accommode différemment de cet intrus, puisque les passions, c'est-à-dire les mouvements des esprits, des nerfs qui agissent sur l'âme, ne sont pas pour lui, à la différence des Stoïciens, systématiquement mauvaises. Il va jusqu'à dire qu'elles sont toutes fondamentalement bonnes, car c'est elles qui nous rendent «veri homines», de véritables hommes, et qui nous distinguent en cela des anges d'une part, dépourvus de corps, et des bêtes, dépourvus de raison, d'autre part. Bien que le Pascal des *Pensées* n'ait jamais fait preuve d'une grande sympathie à l'égard de son contemporain dont il qualifiait le projet scientifique «d'inutile et d'incertain» (702), il rejoint Descartes quand il écrit qu'«il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre» (112). Mais à la différence de Pascal qui voit dans la foi le seul bonheur véritable de l'homme (138)<sup>11</sup> l'anthropologie de Descartes vise par l'union heureuse du corps et de l'âme la béatitude naturelle. La question est de savoir si la félicité de «l'homme véritable» couronne le projet de la «philosophie nouvelle», ou si l'éthique du contentement de soi est difficilement assimilable à la métaphysique cartésienne. Cette question semble avoir été celle de Descartes, puisqu'il hésite au fur et à mesure de son travail de plus en plus sur le statut de la morale: à l'époque du *Discours de la méthode*, Descartes semble être convaincu que les trois ou quatre maximes prudentielles de la morale provisoire sont temporaires en attendant mieux. A partir des années 1645, Descartes revient sur la notion de perfection morale. Dans une lettre à son ami Chanut de 1646, il atténue sensiblement son optimisme triomphant dans la médecine dont il avait fait preuve dans le *Discours*,<sup>12</sup> puisqu'il écrit que ses travaux en

<sup>11</sup> PASCAL : *Pensées*, 138. In : *Œuvres complètes*. vol. 2. Éd. par M. Le Guern. Paris : Gallimard (La Pléiade) 2000 : «Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien ni la justice. Tous les hommes recherchent d'être heureux [...]. Et cependant depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point ou tous visent continuellement [le bonheur, IW].» Cf. LE GUERN, M. : *Pascal et Descartes*. Paris : Nizet 1971.

<sup>12</sup> DM VI, AT VI 61-63.

physique, et particulièrement son analyse des passions<sup>13</sup> l'ont conduit à une attitude que je qualifierais presque de montaignienne. La morale consiste à apprendre à mourir et non pas à conserver la vie le plus longtemps possible.<sup>14</sup> En disant que cette dernière procède de la prise de conscience des limites de la science devant la mort, Descartes semble indiquer assez clairement une autre conception de la morale parfaite: la morale est parfaite lorsqu'elle réfléchit le provisoire, l'aléatoire de l'existence. J'aimerais maintenant analyser plus précisément cette triple morale en commençant par la morale provisoire.

Selon Leibniz, Descartes n'aurait rien dit de plus qu'Épictète. L'auteur des *Méditations* s'est intéressé aux questions morales tardivement et de surcroît à la demande de ses correspondant(e)s (la princesse Elisabeth de Bohême, Chanut et la reine Christine de Suède). Cependant, dès 1637, Descartes consacre une partie de son *Discours de la méthode* à la morale, dans laquelle sont consignées ses célèbres trois ou quatre maximes. Or, dans son *Entretien avec Burman* (1648), Descartes avoue à son interlocuteur que cette troisième partie de son *Discours de la méthode* intitulée «Règles de la morale», est un ajout destiné à le protéger des attaques des censeurs:

«L'auteur n'écrit pas volontiers des choses morales; mais il a été obligé d'écrire ces règles [les trois ou quatre maximes, IW], à cause des pédagogues et de leurs semblables, parce qu'ils diraient autrement qu'il est sans religion et sans foi et qu'il veut renverser la religion et la foi par sa méthode.» (AT V 178)

S'il semble écrire ces maximes morales contre son gré, ce n'est pas seulement dans un souci de préserver sa tranquillité, mais aussi parce qu'il est convaincu que ce n'est pas la tâche d'un philosophe d'édicter des règles de conduite à ses contemporains, mais celle du souverain. Il écrit à son ami Chanut en novembre 1647 «qu'il n'appar-

<sup>13</sup> *Les principes de la philosophie* (abréviation : PP) IV, art. 188–198.

<sup>14</sup> Lettre à Chanut, 15 juin 1646, AT IV 441–442 : «De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort, sans toutefois pour cela être chagrin [...].»

tient qu'aux souverains ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres.» (AT V 87)

Cette neutralité du philosophe en matière de morale dans la vie civile n'est pas forcément un signe de pusillanimité, mais de prudence et de circonspection eu égard au contexte de censure et de guerre dans toute l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette attitude de désengagement caractérise également dans une certaine mesure son retrait de la chose politique. C'est au souverain de droit divin qu'il incombe de légiférer, de contracter des alliances, de déclarer la guerre.<sup>15</sup> A la fin de son commentaire bref du *Prince* que lui avait demandé Elisabeth, il conclut que sa prise de position vis-à-vis de Machiavel avait pour but non pas de lui enseigner quoi que ce soit, mais de la «divertir»! Ce qu'il faut en revanche retenir de l'empire de la fortune auquel nous exposent les stratèges politiques, c'est de «pratiquer ces maximes qui enseignent que la félicité d'un chacun dépend de lui-même [...]».<sup>16</sup> Persuadé que ce n'est pas la raison qui règle la vie civile et que les personnes avec qui l'on a à traiter sont rarement des «personnes parfaitement raisonnables»,<sup>17</sup> Descartes ici encore n'est pas très loin de Pascal lorsqu'il répond à une autre requête d'Elisabeth que ce serait faire preuve d'impertinence «si j'entreprenais d'écrire ici les maximes qu'on doit observer dans la vie civile.»<sup>18</sup> La partie la plus philosophe et la plus sérieuse selon Pascal est «de vivre simplement et tranquillement » et de ne pas s'aventurer dans la politique, «un hôpital de fous» (472).

De plus, Descartes semble avoir hésité sur la primauté de la morale par rapport à d'autres sciences, comme la médecine par exemple, laquelle permet

<sup>15</sup> Sur la question de la conception cartésienne de la politique, on peut consulter les études suivantes: RODIS-LEWIS, G. : *La morale de Descartes*. Paris : PUF 1957, 103–113; GUENANCIA, P. : *Descartes et l'ordre politique*. Paris : PUF 1983, ch. 8.; *Les archives de la philosophie* ont consacré un numéro spécial à «La politique cartésienne», 1990, vol. 53/3.

<sup>16</sup> Lettre à Elisabeth, septembre 1646, AT IV 492.

<sup>17</sup> Lettre à Elisabeth, mai 1646, AT IV 412.

<sup>18</sup> Lettre à Elisabeth, mai 1646, AT IV 412.



«la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; [...] s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher.» (DM VI, AT VI 62)

Une difficulté s'ajoute aux raisons qui ont poussé Descartes à rédiger ce code de morale provisoire. C'est celle du statut même de cette morale. Si elle est une morale par provision, cela semble supposer l'existence ou le projet d'une morale non provisoire. Or Descartes n'a jamais écrit un traité *stricto sensu* de «la plus haute parfaite morale», morale qui figure à la cime de son système métaphysique. On pourrait à ce niveau donc tirer un bilan plutôt négatif non seulement de l'abrégé plutôt conformiste de la morale cartésienne, mais aussi de son système métaphysique à qui manque l'ultime justification, précisément cette morale parfaite. De surcroît, le rapport qui régit la morale provisoire pratique et la morale parfaite est incertain et conjectural.

La morale provisoire sert de vade-mecum, en attendant que la dernière pierre soit posée à cet édifice. Si la morale parfaite est définitive, celle qu'il dénomme par provision est modifiable. Ainsi Descartes modifiera le contenu de la morale provisoire au milieu des années 1640 et hésitera sur leur nombre, 3 ou 4 (Je reviendrai sur l'importance de ce changement). Une dernière remarque d'ordre général sur ces trois ou quatre maximes de cette morale du pis-aller: Dans le *Discours de la méthode*, les maximes de sa morale provisoire constituent en quelque sorte le pendant des quatre préceptes méthodologiques (DM II) qu'il recommande à ses lecteurs éclairés de suivre pour la recherche de la vérité.

La première de ces maximes est de se conformer aux coutumes et à la religion de son pays et de suivre les opinions les plus modérées et les plus sensées. Cette première règle a souvent été interprétée comme la conception personnelle de Descartes. Il faut cependant souligner que ce conformisme formel indique une conception du monde plus fondamentale partagée par de nombreux penseurs au XVII<sup>e</sup> siècle (par exemple La Rochefoucauld et Pascal), pour qui le monde est un théâtre dont la scène est occupée par des personnes



peu raisonnables. La devise que Descartes fait sienne en 1619, «larvatus prodeo»<sup>19</sup> illustre la conception selon laquelle il vaut mieux choisir la position du spectateur et ne jamais apparaître sans masque.

Au premier abord, ce premier précepte paraît contredire la première règle de sa méthode; le premier enjoint à un conformisme social, la première règle de sa méthode exige de «ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment comme être telle».<sup>20</sup> En fait, l'un est le revers ou le pendant de l'autre. Il vaut mieux être spectateur du monde et acteur dans la recherche de la vérité que l'inverse.

La deuxième maxime concerne moins le niveau social qu'elle ne prescrit les règles pour l'action individuelle. Une fois avoir opté pour l'opinion la plus probable et s'être décidé pour la décision la meilleure, il faut s'astreindre à «être le plus ferme et le plus résolu en ses actions». Ainsi la valeur de l'action ne se mesure pas au degré de vérité des connaissances à l'origine du choix de l'action, mais à la fermeté et à la résolution avec laquelle elle est menée. A l'inverse, le second précepte de la méthode *pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* consiste à examiner «chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre».<sup>21</sup> Deux remarques sur cette deuxième maxime. Premièrement, l'entendement et la volonté sont les deux facultés de l'âme qui président au jugement, au choix, et à la réalisation de l'action, et c'est la conjugaison de ces deux actions de l'âme qui détermine a priori la vertu, quel que soit le résultat final de l'action:

«[...] il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire 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.» (Lettre à Elisabeth, 18 août 1645, AT IV 277)

<sup>19</sup> *Cogitationes privatae*, AT X 213 : «Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo.»

<sup>20</sup> DM II, AT VI 18.

<sup>21</sup> DM II, AT VI 18.

Deuxièmement, il importe de mesurer que le décalage entre ces deux types de règles reflète deux niveaux différents, celui de la recherche de la vérité, de la méditation métaphysique et celui de l'action de la vie «qui ne souffre aucun délai». <sup>22</sup> De même, chaque ensemble de règles s'adresse à deux substances différentes, à l'esprit seul capable de rechercher le vrai, et à l'homme qui a besoin de certitudes morales. En effet «la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ», <sup>23</sup> car

«en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous puissions nous délivrer de *tous* nos doutes.» (PP, art.3, AT IX-2 26)

La solution sceptique de la suspension du jugement est par conséquent pour Descartes inappropriée et imprudente dans la conduite de la vie. Dans le cas où il semble impossible de se décider, la solution pragmatique de Descartes est qu'il vaut encore mieux suivre l'opinion la moins fautive plutôt que de tergiverser. <sup>24</sup> A cette solution qui a le mérite d'être efficace pour l'action, mais qui n'est pas forcément satisfaisante pour l'agent, Descartes incite à se rappeler les quatre principes ou vérités (Dieu, la distinction âme-corps, la grandeur indéfinie de l'univers et l'interdépendance des intérêts humains). Il propose une troisième solution assez surprenante: s'en remettre à son bon génie pour éviter le niveau le plus bas de la liberté, la liberté d'indifférence. Je reviendrai sur le bon génie.

La troisième maxime régit non pas les principes que l'agent doit avoir à l'esprit quand il se prépare à agir, mais elle se charge de régir les rapports entre l'individu et ses désirs, et de manière plus générale

<sup>22</sup> PP, «Lettre préface», AT IX-2 13.

<sup>23</sup> Lettre à Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 307.

<sup>24</sup> Lettre à Renéri pour Pollot, mars 1638, AT II 34-35. Descartes s'explique sur l'usage du doute radical dont la fonction se limite exclusivement au cadre de la recherche métaphysique de la vérité: «Mais j'ai dit tout autre chose, à savoir qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses [...] lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines [...].»

les rapports entre lui et le monde. Elle se formule ainsi: « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde» (DM III, AT VI 25).

Ce troisième précepte est largement repris de la sagesse stoïcienne, et plus particulièrement du *Manuel* (*Enchiridion*) d'Épictète, notamment du premier principe.<sup>25</sup> Descartes reconnaît la sagesse des Stoïciens, «qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux.»<sup>26</sup> Cet éloge ne signifie pas pour autant une adhésion totale à l'ensemble des maximes du manuel. En effet, Descartes s'éloigne de l'idéal de l'insensibilité du sage à l'égard du plaisir et d'autrui.<sup>27</sup> Quelle est la méthode à suivre pour savoir ce qui dépend de nous et ce qui relève de la fortune, des richesses et des honneurs, ou dans les termes de Descartes, «comment s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses»? Afin d'être certain de choisir la meilleure action possible, Descartes applique à rebours le troisième précepte de sa méthode à suivre dans la recherche de la vérité présenté dans la deuxième partie de son *Discours*:

«Le troisième [précepte, IW] de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés [...].» (DM II, AT VI 18)

C'est avant tout la connaissance des idées les plus simples et les plus immédiates qui sont accessibles et utiles, (c'est-à-dire Dieu, la distinction âme-corps, l'étendue indéfinie de l'univers et l'interdépendance des intérêts humains), qui permet de choisir au mieux.

<sup>25</sup> ÉPICTÈTE : *Manuel*. In : *Les Stoïciens*. P.-M. SCHUHL (éd.). Trad. par E. Bréhier. Paris : Gallimard (La Pléiade) 1962, 1111 : «Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres [...]; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, servies, facilement empêchées, propres à autrui.»

<sup>26</sup> DM III, AT VI 26.

<sup>27</sup> ÉPICTÈTE : *Manuel*. In : *op. cit.*, 1112.

La quatrième maxime corrobore cette conception pratique de la connaissance qui est à la fois le point de départ et la condition de la vie heureuse qui permet au contentement de persister, quoi qu'il advienne. Descartes la formule ainsi:

«Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et sans que je veuille rien dire de celle des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire, que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite.» (DM III, AT VI 27)

Il faut être prudent quant au sens à assigner à la formule «pour conclusion de cette morale». On a écrit que les trois premières maximes de la morale provisoire trouvaient leur achèvement dans cette maxime conclusive.<sup>28</sup> S'agit-il effectivement d'une maxime conclusive ? Il semble que le ton et le contenu de ce passage soient bien plus autobiographiques que dans les trois premières. Ici, Descartes se présente à ses lecteurs et lectrices comme le philosophe dont le projet pour l'humanité est d'une nouveauté et d'une utilité radicales. C'est précisément pour cette raison qu'on ne peut décider aisément si les trois premières maximes demeurent la morale conventionnelle du philosophe jusqu'à ce qu'il ait atteint la connaissance parfaite de toutes les sciences ou si ces trois maximes participent d'une manière ou d'une autre au projet de «cultiver sa raison».<sup>29</sup> Descartes semble s'annoncer comme le nouvel Aristote suivant les préceptes prudents en attendant qu'il ait atteint la cime de l'arbre, la morale définitive.

La morale parfaite est l'achèvement, mais aussi la validation de la vérité et de l'utilité de sa nouvelle philosophie. Ainsi, l'ensemble des connaissances issues de la physique, la médecine, la mécanique et la morale sert-il un but éminemment pratique. Le programme que Des-

<sup>28</sup> Cf. RODIS-LEWIS : *op. cit.*, 26.

<sup>29</sup> Cf. MARSHALL, J. : *Descartes' Moral Theory*. Ithaca : Cornell University Press 1998, 19-24.

cartes définit dans son *Discours de la méthode* se retrouve dans la volonté d'atteindre la «parfaite connaissance de toutes choses»,<sup>30</sup> d'appliquer les principes de la métaphysique à tout ce qui est utile de savoir (mécanique, médecine, morale). Descartes a recours à l'image de l'arbre dans sa préface aux *Principes*. Les principes de sa métaphysique sont le fondement à partir duquel peuvent se dégager toutes les autres sciences. La morale comme la branche la plus haute, la plus complète, couronne, achève l'ensemble:

«Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.» (PP, «Lettre préface», AT IX-2 14)

La morale parfaite est dans ce même texte comparée à un «fruit»,<sup>31</sup> son goût, sa maturité constituent la pierre de touche du système. Qu'est ce que le fruit est censé symboliser? La morale est-elle la branche ou le fruit de la métaphysique, ou les deux? S'il semble manifeste que Descartes reprend les paroles de l'Évangile de Matthieu (7, 15–16), il donne néanmoins une signification parfaitement opposée à l'exégèse traditionnelle de la *Genèse*: la science participe au bonheur et non au malheur de l'homme. Le fruit de l'arbre de la connaissance n'est plus défendu, il justifie au contraire l'utilité morale de la science, en particulier celle de Descartes qu'il oppose à la «philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles». <sup>32</sup> Si la morale définitive incarne à la fois la branche (connaissance parfaite) et le fruit (sagesse parfaite), elle demeure néanmoins un idéal et nécessite une morale provisoire en attendant de gravir le cinquième et ultime échelon de la philosophie cartésienne.

Dans une stratégie rhétorique caractéristique des pensées qui se prétendent absolument innovatrices et résolument plus fiables que

<sup>30</sup> PP, «Lettre préface», AT IX-2 2.

<sup>31</sup> PP, «Lettre préface», AT IX-2 15. Voir aussi un peu plus loin dans ce même texte AT IX-2 18.

<sup>32</sup> DM VI, AT VI 61.



les modèles de pensées traditionnels,<sup>33</sup> Descartes déclare de manière plutôt péremptoire non seulement que les philosophes qui ont pensé et œuvré à cet ultime niveau de la sagesse humaine ne l'ont jamais atteint, mais qu'ils n'auraient de toute manière jamais pu l'atteindre, au regard de l'incertitude de leurs fondements. Platon et Aristote sont relégués à la préhistoire de la philosophie, leurs principes étant superficiels et incertains, autrement dit non immédiatement évidents.<sup>34</sup> Descartes soutient que les principes d'Aristote ne sauraient conduire à la connaissance de la vérité et de la sagesse, car ils ont accordé trop de crédit à différentes autorités, et pas assez à la raison. Aristote aurait préféré à la certitude irréfutable de la connaissance à laquelle mène la raison le témoignage douteux des sens.

Si l'on compare les cinq échelons de la sagesse que Descartes décrit dans la préface aux *Principes de la philosophie* avec l'image de l'arbre et du fruit que Descartes reprend quelques pages plus loin pour représenter le grand mérite de sa méthode dans la recherche de la vérité («je pense lui [la postériorité, IW] avoir déjà servi»<sup>35</sup>), on remarque qu'il propose deux chemins parallèles pour accéder à deux types de morale. Le premier est la voie commune, accessible sans connaissance philosophique, c'est la morale provisoire. Le cinquième degré de cette morale est la sagesse pratique, et non la sagesse parfaite que les philosophes grecs auraient seulement entrevue. Seul le second chemin, c'est-à-dire la méthode cartésienne mène à la morale parfaite.

<sup>33</sup> Voir par exemple le tout premier article des *Passions de l'âme* (abréviation : PA) : «Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des passions.»

<sup>34</sup> AT IX-2 5-6 : «Les premiers et les principaux [philosophes, IW] dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses; au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise, et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et n'eût pas d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés, quoi qu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels.»

<sup>35</sup> PP, «Lettre préface», AT IX-2 17.



Si l'on revient à ces deux itinéraires, une conclusion possible serait de dire que Descartes réécrit le livre X de *l'Éthique à Nicomaque* en fondant la morale sur des principes indubitables. Or Descartes n'en reste pas là. Il superpose à ces deux types de morale un troisième, lequel corrige à la fois le conformisme de sa morale provisoire et le caractère de science absolue réservée au philosophe. Quelles en seraient les caractéristiques? Martial Gueroult réduit cette troisième morale à un succédané de la morale parfaite qui «viendrait, à la fin de la carrière philosophique de Descartes relayer, faute de mieux, la morale par provision.»<sup>36</sup> Gueroult ne sous-estime-t-il pas l'importance de l'analyse cartésienne des passions, laquelle donne lieu à une reconfiguration de sa morale?

Selon l'interprétation de Laurence Renault, il n'y aurait que deux morales, la morale par provision et la morale des quatre principes ou vérités (Dieu, la distinction âme-corps, l'étendue indéfinie de l'univers, l'homme comme partie d'un tout) que Descartes définit dans sa lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645.<sup>37</sup> Je ne conteste pas l'importance évidente de ces quatre principes, néanmoins ces derniers n'intègrent pas un élément pourtant fondamentalement nouveau annoncé d'ailleurs dans cette même lettre du 15 septembre<sup>38</sup> ainsi que dans celles du 4 août 1645<sup>39</sup> et du 1 septembre 1645<sup>40</sup> adressées à la même destinataire.

Dans la lettre du 4 août, Descartes dénombre précisément les règles de la morale provisoire (3), et il modifie, enrichit leur contenu. La première maxime de 1645 n'exhorte plus à se conformer aux lois

<sup>36</sup> M. GUEROULT : *Descartes selon l'ordre des raisons*. vol. 2, 255, cité in : L. RENAULT : *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris : PUF 2000, 142.

<sup>37</sup> RENAULT : *op. cit.*, 139–151.

<sup>38</sup> Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV 294–295: «Outre ces vérités, qui regardent en général toutes nos actions, il en faut aussi savoir plusieurs autres qui se rapportent plus particulièrement à chacune d'elles. Dont les principales me semblent être celles que j'ai remarquées dans ma dernière lettre: à savoir que toutes nos passions nous représentent des biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne le sont véritablement [...].»

<sup>39</sup> Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, AT IV 263–267.

<sup>40</sup> Lettre à Elisabeth, 1 septembre 1645, AT IV 285 : «Et le semblable arrive en toutes les autres passions ; car il n'y en a aucune qui ne nous représente le bien auquel elle tend, avec plus d'éclat qu'il n'en mérite [...].»

et coutumes de son pays, mais «de toujours se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie.» L'autorité extérieure des coutumes ou des opinions n'est plus aussi déterminante qu'en 1637. La seconde maxime me semble particulièrement cruciale en ce qu'elle amorce le traité sur les passions commencé précisément en 1645:

«La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais expliquée ; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets, auxquels elle s'étend.» (Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, AT IV 265)

De surcroît, comme le note Geneviève Rodis-Lewis, cette deuxième maxime énonce implicitement la générosité intrinsèquement liée aux passions et à leur maîtrise, puisqu'elle est le contentement ou l'estime de soi légitime résultant du bon usage des affects.<sup>41</sup> (La troisième règle de 1645 reprend celle de 1637). Il me semble par conséquent difficile de s'accorder avec l'interprétation de Laurence Renault, car la troisième notion primitive, l'union du corps et de l'âme, c'est-à-dire le rôle incontestable que Descartes reconnaît aux passions dans la conduite de la vie ne saurait être aisément subsumé à aucun des quatre principes.

Entre ces deux extrêmes que constituent la morale provisoire et la morale définitive s'insèrent trois types hétérogènes de réalité: le bon génie, Dieu et les passions. Ces trois figures (ou leur contraire dans le cas du bon *versus* malin génie) occupent bien sûr déjà une place centrale dans les *Méditations métaphysiques*, mais à partir du milieu des années 1640 jusqu'à la mort du philosophe en 1650, ces notions semblent revêtir un sens et une fonction différents. En effet, l'ange gardien, Dieu et les passions partagent cette caractéristique de ne pas être connaissables, analysables par l'entendement, même si le sujet ne doute pas de leur existence. Tous rappellent selon les modes d'ex-

<sup>41</sup> RODIS-LEWIS : *op. cit.*, 87.

pression qui leur sont propres les limites de l'efficacité de la règle d'or du contentement personnel qui consiste à allier l'entendement à la volonté. Ils répondent à des situations devant lesquelles les ressources de la volonté éclairée viennent à manquer. C'est par exemple son bon génie qu'il faut invoquer lorsque l'irrésolution persiste.

Descartes conseille à Elisabeth de s'en remettre «à son bon génie» lorsqu'elle tergiverse. Le *daimon* socratique auquel Descartes se réfère dans sa lettre à Elisabeth de l'automne 1646 n'est pas cette fois invoqué pour reprocher au philosophe athénien son incompetence métaphysique, mais pour donner autorité à ses intuitions personnelles. Le bon génie est l'instance intérieure qu'il faut consulter en cas d'indécision. A l'opposé du malin génie des *Méditations*, la voix du bon génie ne prodigue que de bons conseils, il est ce pressentiment intérieur qui nous persuade ou dissuade de notre décision, il exprime la joie ou la répugnance à l'idée de s'engager dans une entreprise. Descartes le reconnaît, ce recours au génie n'est pas toujours parfaitement distinct de la superstition, mais son utilité avérée enjoint à y avoir recours dans certaines situations. Il ne remplace donc pas la règle d'or des maximes, mais il peut suppléer à leur éventuelle indigence:

«Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous réussir.» (Lettre à Elisabeth, octobre ou novembre 1646, AT IV 530)

L'instance du bon génie n'est évoquée que dans le cadre privé de sa correspondance avec Elisabeth par peur, écrit-il, d'induire «des personnes qui auraient l'esprit faible [...] à quelque superstition». Le bon génie pourrait à bon droit illustrer le caractère pragmatique et conséquentialiste de la morale cartésienne. Ce sont les effets avérés du bon génie sur le succès de l'agir qui lui donnent sa valeur et qui prévalent, et non pas la nature de ce «bon démon» que Descartes ne se soucie pas d'ailleurs d'identifier plus précisément. Cette figure souligne également le niveau proprement individuel de sa morale.

Comme indiqué au début de cette analyse, Descartes est d'avis que le rôle du philosophe est non pas d'édicter à autrui ses devoirs, mais de lui apprendre à connaître ses facultés et leurs limites, à les appliquer dans la vie de telle sorte qu'il en tire le plus grand contentement. Le point de départ de la réflexion morale est privé, même si ses effets dépassent la seule sphère du moi moral, comme c'est le cas pour la générosité.

Un autre principe, transcendant et de loin le plus parfait est celui qui nous assure le «repos de la conscience»<sup>42</sup> et sur lequel «nous devons souvent faire réflexion». Il s'agit de Dieu, «substance infinie, éternelle et immuable», dont la providence est considérée comme la connaissance la plus utile et la consolation la plus grande pour les actions quotidiennes. Dieu est, comme nous venons de le voir, la première des quatre connaissances «qui sont le plus à notre usage»:

«Entre lesquelles la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles: car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu; et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, et pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.» (Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV 291–292)

Dans cette lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 à laquelle il a déjà été fait référence, Descartes tire les conséquences pratiques de la troisième *Méditation* métaphysique. En tant que créatures d'un Dieu infiniment puissant, omniscient et bon, nous devons avoir conscience de notre dépendance et de notre infériorité par rapport à Dieu, tout en attribuant notre contentement à nos efforts d'indépendance vis-à-vis de la fortune. La difficulté majeure que pose l'affirmation cartésienne de la liberté humaine et de la préordination divine est particulièrement explicitée dans les échanges entre le philosophe et sa correspondante attitrée de l'automne 1645. Descartes

<sup>42</sup> Lettre à Renéri pour Pollot, mars 1638, AT II 35.

insiste qu'il ne s'agit pas d'incompatibilité, mais de différence de niveaux.<sup>43</sup> L'amour pour Dieu consiste précisément en cette reconnaissance de la toute-puissance de Dieu. Une question parmi d'autres demeure: si, comme les textes engagent à le penser, Dieu n'est pas un principe déontologique, ni une instance de sanction, mais participe à la liberté et à la félicité humaines, ne jouerait-il pas la même fonction de justification, d'authentification à l'égard de la liberté que celle qu'il exerce par rapport à la pensée dans les *Méditations*? Selon Jean-Paul Sartre, Descartes, «savant dogmatique et bon chrétien» aurait sublimé la liberté humaine et l'aurait transposée en Dieu, sans oser l'assumer pour l'homme.<sup>44</sup> Sans aller jusqu'à la thèse sartrienne du transfert qui se laisserait difficilement vérifier dans les textes, un autre indice permet à mon sens d'accréditer l'interprétation fonctionnaliste. Descartes instrumentalise, fonctionnalise la connaissance de la providence divine en ce qu'elle permet de corriger, de relativiser le sens et la valeur des actions.<sup>45</sup> Il adopte ici un point de vue utilitariste avant la lettre, puisque la connaissance de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la grandeur indéfinie de l'univers contribue à perfectionner la qualité de l'agir et par conséquent au bonheur. Le philosophe invoque la providence divine non seulement pour souligner les limites des facultés humaines, mais aussi pour leur suppléer. C'est à ce titre que la providence divine est une réalité qui dépasse l'entendement humain. A cette réalité divine toute-puissante se superpose une autre réalité d'un tout autre ordre, celle des passions.

A partir de 1645, l'analyse des passions que Descartes entreprend est la continuation ou le rectificatif de son *Traité de l'homme* inachevé, puisque dans ce précis de physiologie mécaniste qui explique le fonc-

<sup>43</sup> RODIS-LEWIS : *op. cit.*, 35 : «Mais si la totale dépendance ontologique de l'homme à Dieu fait de chaque instant un écho de l'acte créateur dont l'éternité nous dépasse infiniment, c'est à notre niveau d'êtres temporels en situation, à l'occasion de tel ou tel événement, que se manifeste notre choix.»

<sup>44</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>45</sup> Lettre à Elisabeth, mai 1646, AT IV 415 : «Et l'on n'a pas sujet de craindre ce qu'on ignore; car souvent les choses qu'on a le plus appréhendées, avant que de les connaître, se trouvent meilleures que celles qu'on a désirées. Ainsi le meilleur est en cela de se fier à la providence divine, et de se laisser conduire par elle.»



tionnement de la machine du corps inanimé, la question de l'union du corps et de l'âme n'est pas traitée. Si cette troisième substance primitive permet de penser l'homme dans sa totalité, elle implique aussi une redéfinition du corps et de l'âme en ce qu'ils sont interdépendants. Comment cette troisième substance s'intègre-t-elle aux deux autres? Cette troisième notion primitive qui éclaire les mouvements du corps sur l'âme et les actions de l'âme sur le corps, c'est-à-dire qui rend compte de «l'homme véritable» soulève la question de sa compatibilité avec la thèse de deux substances strictement distinctes, comme des contemporains de Descartes (Antoine Arnauld, Spinoza) et des commentateurs plus récents de la pensée cartésienne (Jaques Maritain, Gilbert Ryle) l'ont soulevé. Descartes incarnerait la doctrine dite du «fantôme dans la machine». John Cottingham souligne la difficulté de la question que Descartes entend résoudre par les passions qui relient le corps à l'âme en un point précis du cerveau, la glande pinéale.<sup>46</sup> Même si Descartes s'est trompé sur la localisation de celle-ci, il a vu l'importance cruciale de l'analyse des passions à la fois pour saisir l'humain dans sa totalité et pour l'élaboration de sa morale.

L'étude des passions n'aurait peut-être pas été écrite, révisée et achevée si Elisabeth n'avait pas demandé de manière insistante à Descartes d'explicitier l'union du corps et de l'âme de manière plus concrète<sup>47</sup> qu'il ne l'avait fait dans la sixième *Méditation*.<sup>48</sup> Elisabeth

<sup>46</sup> COTTINGHAM, J. : *Descartes. La philosophie cartésienne de l'esprit*. Trad. par C. Cler. Paris : Seuil 2000, 63.

<sup>47</sup> Cf. Lettres d'Elisabeth à Descartes du 20 juin 1643 (AT III 685); du 22 juin 1645 (AT IV 234); du 16 août 1645 (AT IV 269); du 13 septembre 1645 (AT IV 289); du 30 septembre 1645 (AT IV 303) et du 28 octobre 1645 (AT IV 322). Sur la genèse, les sources et l'influence de cette dernière œuvre de Descartes, je renvoie à l'introduction de G. Rodis-Lewis de *Les Passions de l'âme*. Paris : Vrin 1999, 5-39.

<sup>48</sup> *Méditations métaphysiques* (abréviation: MM) VI, AT IX-1 64 : «La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. [...] Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.»



ne peut concevoir comment une substance sans étendue telle l'âme peut agir sur le corps et être mue ou émue par lui. A l'instar d'Arnauld (4<sup>ème</sup> objection), elle indique les «inconsistances»<sup>49</sup> d'une position qui soutiendrait en même temps une distinction stricte des substances et leur interdépendance. La réponse de Descartes est assez surprenante, puisqu'il écrit à Elisabeth en juin 1643 que «c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier les choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps» (AT III 692). Autrement dit, l'union des deux substances ne serait ni pensable, ni prouvable, et pourtant elle est aussi indéniable que leur séparation distincte. Descartes ne renonce à aucune de ces deux thèses contradictoires, car sans la liberté, pas de contentement, sans les passions, pas de vie. En outre, Descartes ne les considère pas comme antinomiques, mais comme complémentaires. L'existence des passions est une évidence.

Descartes ne retient ni le nombre, ni le principe scolastique de classification des passions à partir de la tripartition de l'âme. Il soutient que l'âme est indivisible et il substitue à l'opposition entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme la distinction entre l'esprit et le corps d'une part, et leur union d'autre part. Il conserve néanmoins de l'enseignement thomiste la valorisation des passions qui sont bonnes et utiles pour la pratique de la vertu, si elles sont utilisées à bon escient. Dans le classement cartésien, les passions primitives sont au nombre de six, à partir desquelles se composent toutes les autres passions: l'admiration, l'amour et la haine, le désir, la joie et la tristesse.<sup>50</sup> L'admiration et ses passions dérivées comme

<sup>49</sup> Cf. GRENE, M. : *Descartes*. Brighton : The Harvester Press 1985, 23–52.

<sup>50</sup> Pour une analyse plus détaillée sur les différences et les similitudes entre le classement des passions de Thomas d'Aquin et de Descartes, ainsi que sur l'influence importante du penseur espagnol Vivès (*De Anima*, 1538) dont le classement des passions selon leur dimension chronologique (présent-passé-futur) a été repris par Descartes, voir par exemple l'introduction de G. RODIS-LEWIS à *Les passions de l'âme*. Paris : Vrin 1994, 24 sq. et RENAULT : *op. cit.*, 161–184.

la générosité sont l'ajout proprement cartésien à la liste conventionnelle des passions.<sup>51</sup>

Dans ce catalogue raisonné des passions, l'admiration est une des six passions primitives spécifiquement cartésienne. L'admiration est avant tout l'incitation à interroger et à connaître les choses. Il reprend quasiment la définition aristotélicienne de l'étonnement philosophique (*thaumazein*) quand il écrit à l'article 76 des *Passions* qu'il est «bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, parce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences [...]». Elle se distingue des autres passions en ce qu'elle n'est pas accompagnée d'un changement physiologique sensible. La seule raison pour laquelle l'admiration n'est pas une activité intellectuelle est que l'âme est en état de surprise à l'égard d'une chose rare que lui présentent les organes des sens. Le propre de l'admiration, comme l'explique Descartes dans les articles 72 à 78 des *Passions*, se situe dans la force moralement neutre qui la caractérise à fortifier et faire durer dans l'âme «des pensées lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées» (art. 74). Les objets de l'admiration pouvant être soit bons, soit mauvais ou soit inutiles à l'entendement, il est nécessaire de choisir «celui qui en vaut la peine». C'est ici que la générosité intervient et prend toute sa valeur. Dérivée de l'admiration, la générosité se caractérise également par le fait que ses effets sur le cœur et dans le corps ne sont pas repérables (art. 71). Sa spécificité est d'être réflexive, puisque le généreux est son propre objet d'admiration. La générosité se distingue en cela de l'orgueil, puisque à l'orgueilleux manque cette faculté de s'estimer à juste titre.

La générosité n'est pas une idiosyncrasie cartésienne, elle se retrouve dans l'éthique antique (Aristote, Cicéron), chez Thomas d'Aquin et sous la plume de nombreux auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle, particulièrement chez Corneille.<sup>52</sup> Elle diffère du sens de prodigalité qu'on lui accorde aujourd'hui, même si les deux notions se recou-

<sup>51</sup> Pour une étude systématique des passions selon Descartes, je renvoie à l'ouvrage de référence de Denis KAMBOUCHNER sur *Les passions de l'âme : L'homme des passions: commentaire sur Descartes*. 2 vol. Paris : Albin Michel 1995.

<sup>52</sup> Cf. CASSIRER, E. : *Descartes, Corneille, Christine de Suède*. Trad. par M. Francès et P. Schrecker. Paris : Vrin 1997, 3-31.

pent à plusieurs titres. Par exemple, être généreux au sens moderne comme au sens cartésien implique l'idée de donner généreusement ou d'être généreux sans attendre en échange des remerciements ou des louanges.<sup>53</sup> La générosité au sens de noblesse d'esprit est l'équivalent cartésien de la magnanimité aristotélicienne dans l'*Ethique à Nicomaque* (EN IV.7–9). Quelles sont les similitudes et différences entre la générosité et la grandeur d'âme aristotélicienne, quelle est la spécificité cartésienne?

La générosité est définie à l'article 161 des *Passions* (les articles 149 à 161 sont consacrés à cette vertu-passion) «comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée.» Comme déjà souligné dans cet article, la générosité est la conjugaison idéale de trois composantes: la connaissance de ce qui nous appartient (entendement), la résolution d'en bien user (libre arbitre) et le contentement qui en résulte (béatitude).<sup>54</sup> Cette définition de la générosité la distingue à la fois de la conception cornélienne et de la vertu scolastique de la magnanimité en ce que la notion d'honneur en est absente.<sup>55</sup> La noblesse d'âme ne s'exprime pas chez Descartes en termes d'honneur, de grandeur ou d'héroïsme comme dans l'*Ethique à Nicomaque* IV.7,<sup>56</sup> mais en ter-

<sup>53</sup> COTTINGHAM, J. : *A Descartes Dictionary*. Article «Generosity». Oxford : Blackwell 1993.

<sup>54</sup> PA, art. 153, AT XI 445–6 : «Ainsi je crois que la vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement en partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés [...] et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et résolution d'en bien user [...]»

<sup>55</sup> PA, art. 161, AT XI 453 : «(ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'Ecole, où elle n'est pas fort connue.)» Cf. SAINT THOMAS : *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, 60, 5, in : *Textes sur la morale*. Trad. E. Gilson. Paris : Vrin 1998, 190.

<sup>56</sup> ARISTOTE : EN IV 7, 1123a. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin 1997, 186 : «Magnanime donc, est l'homme que nous venons de décrire (celui qui n'est digne que de petites choses et qui s'estime lui-même digne d'elles est un homme modeste, mais non un homme magnanime, puisque c'est dans la grandeur que se situe la magnanimité, tout comme la beauté dans un corps majestueux) [...]»

mes d'humilité comme chez La Rochefoucauld.<sup>57</sup> Il n'est pas inutile de noter que Descartes introduit dans la béatitude naturelle cette vertu chrétienne qu'est l'humilité, tout en la considérant dans les limites de la raison, et non de la béatitude surnaturelle.<sup>58</sup>

«Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature, et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.» (PA, art. 155, AT XI 447)

La générosité cartésienne constitue l'élément central et structurel de la «troisième morale» de Descartes en ce qu'elle intègre les passions aux maximes de 1637, qu'elle infléchit le sens de perfection de la morale parfaite et qu'elle introduit la dimension de respect et de compassion à l'égard d'autrui. Elle incarne cette notion de complémentarité et d'interdépendance entre métaphysique et morale (la morale justifie le projet métaphysique et la métaphysique éclaire la conduite vertueuse) mais aussi cet idéal de perfectionnement individuel, puisque le généreux est généreux non pas seulement en connaissant ces vérités métaphysiques censées éclairer et guider sa conduite dans la vie, mais en vivant et en étant ému.

Pourtant des ambiguïtés demeurent, notamment celles qui ont trait aux moyens d'acquérir cette suprême vertu. Bien que dans une volonté de se démarquer de la tradition scolastique, Descartes ait choisi le terme de générosité et non celui de magnanimité, il reste en partie tributaire de la *megalopsychia* aristotélicienne (EN IV.7-9) en reconnaissant que la générosité n'est pas seulement une question

<sup>57</sup> Cf. La ROCHEFOUCAULD : *Réflexions ou sentences et maximes morales*, maxime 358. In : *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard (Pléiade) 1965, 450-451 : «L'humilité est la véritable preuve des vertus chrétiennes: sans elle, nous conservons tous nos défauts, et ils sont seulement couverts par l'orgueil, qui les cache aux autres, et souvent à nous-mêmes.»

<sup>58</sup> Cf. SAINT THOMAS : *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, qu. 62, art. 1 Conc., in : *op. cit.*, 194.

d'efforts de la volonté, mais aussi d'origine (*genus*). Ainsi Descartes en convient à l'article 161 des *Passions*

«qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur; et qu'il soit aisé de croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes [...].»

Cette hésitation sur les conditions de l'acquisition de la générosité ressort également dans les notions d'âme faible et d'âme forte.<sup>59</sup> Même si Descartes poursuit dans l'article 61 précité que

«la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance; et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user [...].»

il demeure néanmoins difficile d'affirmer sans réserve que Descartes rejette fondamentalement l'inégalité naturelle et qu'il prône le caractère universel de la générosité, au regard du début de l'article 161 et surtout au regard de l'opacité des passions.<sup>60</sup>

Mis à part l'ambiguïté non levée sur les conditions d'acquisitions de cette vertu suprême qu'est la générosité, une autre difficulté mérite d'être mentionnée. Elle tient au fait que Descartes ne distingue pas le généreux de la générosité, c'est-à-dire que le généreux est si parfaitement vertueux qu'il finit par ne plus être qu'une construction abstraite. A l'instar de l'honnête homme de l'Age classique, il est un type idéal, une incarnation paradigmatique de vertu et de savoir qui suscite à la fois notre admiration et notre incrédulité de modernes. Le décalage entre son analyse moderne des passions et la naïveté morale de sa conception de la générosité ne manque pas de nous surprendre et de nous interroger si l'on songe par exemple qu'à peine une décennie plus tard, les *Sentences et maximes de la morale*

<sup>59</sup> Lettre à Elisabeth, 18 mai 1645, AT IV 202. Voir aussi PA, art. 48, AT XI 366–368.

<sup>60</sup> DIXSAULT, M. : article «Générosité». In : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. vol. 1. Paris : PUF 2004, 771 : «La théorie cartésienne de la générosité hérite de cette conception [stoïcienne, IW] en reprenant la distinction entre ce qui dépend et ne dépend pas de nous, mais surtout en donnant à cette vertu un fondement universel, donc en rejetant celui d'une inégalité naturelle entre les âmes.»



(1664) de La Rochefoucauld soupçonneront le parangon de vertu d'égoïsme et d'amour-propre.<sup>61</sup>

Descartes réalise un pas d'une audace considérable en faisant d'une passion une vertu, son innovation ne doit pas cependant être surévaluée, puisqu'elle est issue de la passion la plus intellectuelle s'il en est. Son grand mérite demeure dans tous les cas d'avoir intégré l'enseignement des passions dans sa réflexion éthique. Si Descartes pose les fondations de la «psychothérapie des passions», comme le note John Cottingham,<sup>62</sup> il ne revient pas sur son postulat de départ selon lequel l'interaction entre les passions et la raison est orchestrée par la volonté éclairée par l'entendement et que par conséquent une vie véritablement heureuse consiste à faire de ces deux facultés les hôtes principaux de sa demeure. Elisabeth s'interroge sur l'efficacité de la volonté éclairée dans le cas de dépressions ou d'aliénations mentales, c'est-à-dire sur la possibilité de soigner les passions par le seul libre arbitre.<sup>63</sup> La réponse de Descartes à la question d'Elisabeth est à l'aune de sa morale de la générosité. Il admet que sa morale de la béatitude ne s'adresse pas à tous les hommes, mais seulement à «ceux qui ont l'usage libre de leur raison et avec cela qui savent le

<sup>61</sup> LA ROCHEFOUCAULD : *op. cit.*: «La modération est [...] une vaine ostentation de la force de notre esprit; et enfin la modération des hommes dans leur plus haute élévation est un désir de paraître plus grands que leur fortune.» (Maxime 18); «La magnanimité méprise tout pour avoir tout.» (Maxime 248); «La magnanimité est assez définie par son nom; néanmoins on pourrait dire que c'est le bon sens de l'orgueil, et la voie la plus noble pour recevoir des louanges» (Maxime 285).

<sup>62</sup> COTTINGHAM, J. : *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic Ethics*. Cambridge : CUP 1998, 103: «Descartes himself had come near to laying the foundations for a systematic 'psychotherapy' of the passions [...]. But he never seriously questioned the idea that the thinking subject, endowed with reason, and conscientiously exercising his will to do what seems best, will be able to win through unaided, and grasp the prize of a fulfilling life.»

<sup>63</sup> Lettre d'Elisabeth à Descartes, 16 août 1645, AT IV 269 : «Et c'est ainsi que je ne saurais encore me desembarasser du doute, si on peut arriver à la béatitude dont vous parlez, sans l'assistance de ce qui ne dépend pas absolument de la volonté, puisqu'il y a des maladies qui ôtent tout 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 [...].»



chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude.»<sup>64</sup> Il reconnaît implicitement dans sa réponse à Elisabeth que si ses analyses sur les passions ont su identifier et ordonner les effets corporels visibles des passions, elles n'ont au demeurant pas pu rendre compte de celles dont l'opacité résiste à l'entendement. En concédant que la lumière naturelle de la raison ne peut rendre compte entièrement des zones d'ombre des «*veri homines*», Descartes dément le jugement simplificateur qu'ont véhiculé Pascal et Nietzsche en lui reprochant son inutilité, sa vanité et sa superficialité.

*Abstract*

*Compared to his metaphysics, Descartes' ethics are generally assigned a conspicuously marginal place. By the same token, Cartesian ethics are often reduced to his "provisory morals" and considered a minor contribution to moral philosophy. The purpose of this paper is (1) to contest the subaltern role ascribed to Descartes' ethics by showing their evolution, their specificity and their complexity; (2) to demonstrate the importance of the passions in Descartes' elaboration of his "third" moral philosophy; (3) and to analyse the significance of the Cartesian virtue of generosity.*

<sup>64</sup> Lettre à Elisabeth, 1 septembre 1645, AT IV 282.