

Laval théologique et philosophique



Le rôle de la raison dans la morale cartésienne

Maurice Gagnon

Volume 25, Number 2, 1969

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020146ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020146ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gagnon, M. (1969). Le rôle de la raison dans la morale cartésienne. *Laval théologique et philosophique*, 25(2), 268–305. <https://doi.org/10.7202/1020146ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1969

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

The logo for Érudit is located in the bottom left corner. It features the word 'Érudit' in a bold, red, sans-serif font.

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Le rôle de la raison dans la morale cartésienne

L'intérêt des philosophes pour les problèmes de la vie morale est aussi ancien que la philosophie elle-même. Cet intérêt s'est manifesté par des spéculations sur la nature du bien, du bonheur et de la vertu, et aussi par la recherche de moyens efficaces pour les atteindre. Ainsi, on a vu des philosophes se mettre en quête des procédés les plus aptes à nous donner la maîtrise de nos passions; d'autres se sont consacrés à l'invention de structures sociales susceptibles de favoriser au mieux le bonheur de tous les citoyens; d'autres enfin se sont efforcés de découvrir des normes ou lois morales qui permettent à l'homme de bien diriger ses actions à travers les multiples écueils de l'existence.

Une doctrine cohérente et lucide des normes morales n'échappe pas à l'impérieuse nécessité de définir les rapports qui existent entre la pensée et l'action, entre la raison et la volonté. Ce problème peut être formulé sommairement par la question suivante: comment faut-il délimiter et conjuguer les apports respectifs de la pensée abstraite et de l'expérience dans la découverte et l'application concrète des principes de l'agir? L'histoire de la philosophie nous a légué là-dessus un éventail d'opinions extrêmement variées, depuis l'utilitarisme de Stuart Mill jusqu'au rationalisme moral de Spinoza.

Nous nous proposons, dans le présent article, d'analyser la solution que propose Descartes à cette difficulté. Nous examinerons d'abord ce que nous croyons être les fondements de la morale cartésienne: le besoin de certitude, la conception de la philosophie, la conception de la morale et de sa place dans cette philosophie, et la confiance en la raison. Nous étudierons ensuite cette morale en elle-même.

I. LES FONDEMENTS DE LA MORALE CARTÉSIENNE

1. *Le besoin de certitude*

La philosophie cartésienne tout entière est une recherche anxieuse et passionnée de certitude rationnelle. Pour parvenir à la connaissance de la vérité il est indispensable, estime Descartes, de « douter une fois de toutes les choses où nous trouvons le moindre soupçon d'incertitude »;¹ il n'hésite d'ailleurs pas à s'engager lui-même à fond dans le

1. *Les Principes de la philosophie*, dans *Descartes, œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, p.571. Nous citerons toujours Descartes d'après cette édition, sauf quand nous ferons état de sa correspondance assidue avec la princesse Élisabeth de Bohême sur des questions de morale.

doute, « . . . jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain ».¹ Pour constituer le point d'appui solide de toute la science, Descartes ne désire rien moins que « trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable ».² La certitude tant recherchée ne peut être pour lui que de type rationnel, car l'arithmétique et la géométrie, sciences rationnelles par excellence,³ sont les seules à pouvoir contenter son esprit exigeant, « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ».⁴ Elles sont également les seules à pouvoir résister aux assauts du doute: toutes les autres sciences, de même que la connaissance sensible et la foi naturelle au témoignage des autres hommes, y succombent. La certitude se définit donc par l'impossibilité absolue de douter.

Dans une lettre à Huygens, Descartes note avec regret: « . . . on voit bien plus de gens capables d'introduire dans les mathématiques les conjonctures des philosophes, que de ceux qui peuvent introduire la certitude et l'évidence des démonstrations mathématiques dans des matières de philosophie . . . ».⁵ Ce court texte résume bien tout le programme cartésien de réforme des sciences, programme dont la réalisation implique l'usage exclusif de la raison seule: « . . . soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non point de notre imagination, ni de nos sens ».⁶ On sait aussi que Descartes croyait avoir trouvé dans l'usage universel d'une méthode tirée des mathématiques une voie infaillible vers cette certitude tant désirée.

Les actions de la vie courante constituent l'un des domaines où il ressent vivement son incertitude et son insécurité intellectuelle. Il voudrait toujours agir à coup sûr, avec la certitude que la décision prise est vraiment la bonne: « Et j'avais un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher *avec assurance* en cette vie ».⁷ Notons que sa recherche de normes d'action sûres et applicables à tous les cas particuliers ne lui a d'abord apporté que des résultats fort décevants. La diversité des mœurs et des modes de vie observés au cours de ses voyages n'a fait qu'augmenter son insatisfaction, tout comme les divergences

1. *Méditations métaphysiques*, p. 274.

2. *Ibid.*

3. *Règles pour la direction de l'esprit*, p. 41.

4. *Discours de la Méthode*, p. 130.

5. *Lettre à Huygens*, 1^{er} novembre 1635, p. 957.

6. *Discours*, p. 152.

7. *Ibid.*, p. 131. C'est nous qui soulignons.

d'opinion entre les philosophes lui ont fait voir davantage l'état d'incertitude dans lequel se trouve la philosophie :

Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes.¹

Descartes a donc appris à ne pas juger les autres trop vite et trop sévèrement, et s'est libéré de nombreux préjugés acquis sous l'influence de son milieu social et de son éducation.² Mais il n'en éprouve pas moins le désir et le besoin d'une prudence qui jugerait avec une rigueur et une certitude géométriques, en s'appuyant sur une connaissance sûre des principes régulateurs de l'action :

Si quelqu'un veut chercher sérieusement la vérité, il ne doit donc pas choisir l'étude de quelque science particulière: car elles sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres; mais il ne doit songer qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie son entendement montre à sa volonté le parti à prendre.³

L'auteur de ces lignes veut manifestement rationaliser davantage la vie humaine, en s'appuyant sur une connaissance vraie et certaine des principes de l'agir. Et Descartes a bien vu que de tels principes doivent s'inscrire à l'intérieur d'un ensemble plus vaste et font appel en dernière analyse à une conception générale du monde, c'est-à-dire à une philosophie.

2. La conception cartésienne de la philosophie

Dans la lettre qu'il adresse au traducteur des *Principes de la philosophie*, Descartes nous livre sa conception de la philosophie :

J'aurais voulu premièrement y expliquer (c'est-à-dire dans une préface possible des *Principes*) ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont: que ce mot de philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières

1. *Ibid.*, pp.131-132.

2. *Ibid.*, p. 132.

3. *Règles*, pp.38-39. Voir aussi *Recherche de la Vérité*, p.879, où Descartes affirme qu'un honnête homme devrait consacrer la plus grande partie de son existence, non pas à apprendre toutes les choses qui se trouvent dans les livres, mais plutôt à pratiquer les bonnes actions, « qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule ».

causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elle, mais non pas réciproquement elle sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste.¹

On peut dégager de ce texte trois idées essentielles. Premièrement, Descartes parvenu à l'âge mûr (il a quarante-huit ans au moment où paraissent les *Principes*, en 1644) n'a rien oublié de l'idéal de certitude qui le hantait déjà au sortir du collège.² En second lieu, la philosophie est une sagesse, c'est-à-dire un savoir encyclopédique et ordonné, hiérarchisé; ce savoir n'est pas la connaissance de tout, mais plutôt la synthèse de toutes les connaissances accessibles à la raison humaine, quels que soient leur but ou leur utilité. La philosophie ainsi comprise n'est pas seulement un contenu doctrinal, elle est aussi une mentalité, une attitude d'esprit. Enfin, l'acquisition de cette sagesse doit être faite selon un mode déductif, géométrique, sauf bien entendu pour ce qui concerne la connaissance intuitive des premières causes ou premiers principes dont toute autre connaissance doit être déduite. Il n'est sans doute pas superflu de préciser ici les notions cartésiennes de l'intuition et de la déduction. Un passage de la Règle III décrit la première comme suit:

Par intuition j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus sûre que la déduction même, qui pourtant elle aussi ne peut pas être mal faite par l'homme, comme nous l'avons remarqué précédemment. Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et des choses de ce genre, qui sont bien plus nombreuses que ne le pourraient croire la plupart des hommes, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles.³

Quant à la déduction, elle se définit « . . . la simple inférence d'une chose à partir d'une autre »,⁴ ou encore « opération par laquelle nous

1. *Lettre au traducteur des Principes*, pp.557-558.

2. *Discours*, pp.128-132.

3. *Règles*, pp.43-44.

4. *Ibid.*, p.41.

entendons tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude ». ¹ Elle consiste en une chaîne ou série d'intuitions portant sur des choses claires et distinctes, disposées selon un ordre qui va du plus simple au plus complexe. ²

Plus loin, toujours dans cette même lettre-préface adressée au traducteur des *Principes*, Descartes expose sommairement « . . . en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu ». ³ Voici la teneur de ces degrés:

Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on peut les acquérir sans méditation; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître; le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne; à quoi l'on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs. ⁴

Descartes ajoute que dans le passé les philosophes ont essayé en vain de trouver « . . . un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres; c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ». ⁵ Il se vante d'avoir enfin réussi là où tant de grands hommes ont échoué. L'authenticité des premiers principes qu'il nous propose tient au fait qu'ils satisfont aux exigences posées plus haut: ils sont clairs et évidents, et on peut en tirer par déduction la connaissance de toutes les autres choses. ⁶ La première de ces conditions garantit la certitude des principes; la seconde fait qu'ils sont vraiment principes, c'est-à-dire fondement radical et absolu de toute la connaissance humaine.

Précisons davantage, avec Descartes, le contenu de la sagesse et son ordre d'acquisition. ⁶ Celui qui se propose de l'acquérir doit en tout premier lieu adopter une morale provisoire destinée à guider ses actions jusqu'à ce qu'il puisse régler sa conduite à la lumière de principes absolument sûrs. Ensuite, il doit apprendre les préceptes de la méthode que Descartes veut substituer à la logique traditionnelle, et s'exercer à les mettre en pratique dans des problèmes de mathématiques. Cette méthode étant bien maîtrisée, il entreprendra l'étude de la philosophie ou sagesse dans l'ordre suivant: d'abord la métaphysique, ou science des premiers principes de la connaissance. On y apprend en premier lieu

1. *Ibid.*, p.44.

2. *Ibid.*, règle 6, pp. 53-57.

3. *Lettre au traducteur des Principes*, p. 559.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 560.

6. *Ibid.*, pp.562-563.

l'existence indubitable de son propre être comme substance pensante; de là, on déduit successivement et avec certitude les vérités suivantes: l'existence d'un Dieu créateur de tout, source et garant de la vérité de nos idées claires et distinctes; l'existence de corps étendus en trois dimensions, ayant figure et mouvement local; la spiritualité et l'immortalité de la substance pensante, ou âme, et sa distinction d'avec le corps; enfin, l'union de l'âme et du corps en une seule substance, l'homme. Vient ensuite la physique, où les grandes lois générales du monde matériel, comme l'inertie du mouvement, la conservation de la quantité du mouvement dans l'univers, etc., sont déduites à partir des principes métaphysiques.² Faisant ensuite appel à l'expérience, on complète les résultats de cette déduction en précisant la nature et l'ordre des astres, puis la nature particulière des divers corps qui composent notre globe. L'expérience joue un double rôle en physique cartésienne: elle permet de déterminer quelles conclusions sont les vraies, parmi toutes celles qu'on peut déduire d'un même principe métaphysique; elle permet aussi, quand elle est conduite de façon appropriée, de discerner le principe auquel se rattache le mieux un fait déjà connu par des expériences antérieures.³ Il faut enfin, toujours selon le même procédé déductif, examiner tour à tour la nature des plantes, celle des animaux et en dernier lieu celle de l'homme et de son activité, ce qui est le but suprême de la sagesse. Descartes résume toute sa pensée dans les termes suivants:

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.⁴

Les dernières lignes de ce texte si important pour la compréhension du cartésianisme nous amènent à notre point suivant: la place de la morale dans cette philosophie.

3. *Utilité et importance de la morale*

Descartes soutient que la connaissance et la maîtrise des règles de sa méthode ainsi que la possession des principales notions de sa métaphysique, sont nécessaires pour connaître les préceptes certains de la

1. *Ibid.*, pp.563 et 564-565; *Discours*, p.170.

2. *Principes*, seconde partie, nn. 36 à 42, pp.632-637.

3. *Discours*, p.170.

4. *Lettre au traducteur des Principes*, p.566.

morale et pour vivre conformément à ce qu'ils prescrivent.¹ La lettre-préface des *Méditations métaphysiques*, adressée au docteurs de la Faculté de théologie de Paris, affirme qu'une connaissance rationnelle de Dieu et de l'immortalité de l'âme est indispensable pour orienter vers la vertu et la bonne vie des gens qui n'ont pas la foi chrétienne:

. . . car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces choses par raison naturelle. Et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu, ni par l'attente d'une autre vie.²

Descartes nous dit encore, concernant les fruits qu'il a retirés de sa méthode: « . . . je me suis satisfait touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives », et « . . . j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignait . . . ».³ Il est donc clair une fois de plus que la découverte et la pratique des préceptes de la bonne vie morale font partie de la réforme cartésienne des sciences.⁴ Ces préceptes seront déduits des principes métaphysiques, qui leur servent de fondement: Descartes ambitionne ainsi de découvrir, comme le dit un texte déjà cité un peu plus haut, « la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse ». Dans le plan initial que s'était tracé Descartes, la morale devait être déduite à partir du contenu de toutes les autres sciences: elle présupposait donc une connaissance parfaite de l'univers et de l'homme, elle devait constituer l'épanouissement ultime de la sagesse et son plus haut sommet. C'est ainsi que Descartes espérait introduire la certitude dans ses jugements pratiques.

On ne peut manquer d'être surpris par cette tranquille assurance, cette certitude que possède Descartes de parvenir un jour à une connaissance aussi parfaite dans des domaines si divers. Cela lui vient

1. *Ibid.*, p.558: « J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. » Quelques lignes plus loin, Descartes ajoute: « . . . et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. »

2. *Méditations*, p.257.

3. *Discours*, p.168.

4. *Recherche de la Vérité*, p.879.

incontestablement de sa grande confiance en ce qu'il appelle « la lumière naturelle de la raison ».

4. La raison

L'ouvrage intitulé : *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle* porte en sous-titre :

... qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.¹

Descartes parle aussi des « opérations de l'esprit, que la dialectique s'efforce de diriger », et qui obscurcissent « la pure lumière de la raison » ;² il se vante d'argumenter sans l'aide des formes syllogistiques, « par la seule lumière de la raison et du bon sens »,³ affirme que « nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison »,⁴ et prétend s'être délivré d'erreurs « qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison ». ⁵ Il ne peut, avant d'avoir formulé l'hypothèse du Dieu trompeur, douter « de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai », ⁶ ne veut rien écrire « dont l'expérience et la raison ne m'aient rendu certain », ⁷ et regrette que la raison ne soit pas le seul agent de notre formation intellectuelle. ⁸ Enfin, le développement de cette raison est l'œuvre première et la plus fondamentale pour celui qui recherche sérieusement la vérité, car c'est le moyen de se rendre apte à bien faire les choix qui s'imposent dans la vie. ⁹

La raison, que Descartes appelle aussi « bon sens », est « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux ». ¹⁰ Elle constitue le seul caractère essentiellement distinctif de l'homme dans l'univers, ce qui entraîne son égalité en tous les individus, puisqu'il n'y a pas de plus ou de moins entre les formes de même espèce. ¹¹ Elle n'est donc pas responsable de l'écart qui existe entre la science des uns et l'ignorance des autres. Il faut imputer cet état de choses à l'absence d'une bonne

1. *Ibid.*, p. 879.

2. *Règles*, p.47.

3. *Recherche de la Vérité*, p.896.

4. *Discours*, p.152.

5. *Ibid.*, p.132.

6. *Méditations*, p.288.

7. *Épître dédicatoire des Principes*, p.553.

8. *Recherche de la Vérité*, p.879; *Discours*, pp.133-134.

9. *Règles*, pp.38-39.

10. *Discours*, p.126.

11. *Ibid.*

méthode de travail et à un mauvais choix des objets d'étude, « car ce n'est pas tout d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».¹

La raison se définit principalement par la fonction indiquée ci-dessus, à savoir bien juger et discerner le vrai du faux. Dans la quatrième Méditation, cependant, Descartes fait du jugement un acte de la volonté, car c'est cette dernière qui choisit, c'est-à-dire qui affirme ou nie.² Ceci pose une difficulté dont la solution nous semble être la suivante: la raison discerne le vrai du faux, ce qui éclaire la volonté et la rend apte à faire le meilleur choix. Ainsi, la raison nous permet de « bien » juger.³ Nous y reviendrons dans la seconde partie de cet article.

La raison est un aspect de l'unique puissance de connaître que possède l'homme. Cette puissance est appelée de noms différents selon qu'elle s'applique à des objets différents.⁴ Les hommes n'ont pas tous la même capacité à découvrir par eux-mêmes la vérité, mais ils ont tous une aptitude égale à la discerner du faux lorsqu'on la leur montre.⁵ C'est pourquoi la raison est égale en tous les hommes, alors que ce n'est pas le cas pour l'imagination, le sens, ou l'esprit (*ingenium*).⁶

Comme on a pu le voir par les textes cités un peu plus haut, Descartes appelle aussi la raison « lumière », ou mieux encore « lumière naturelle » ;⁷ il lui arrive même de dire: « la pure lumière de la raison ».⁸ Cette appellation souligne les caractères de pureté et de vigueur originelles que possédait la raison au moment où nous l'avons reçue de Dieu,⁹ avant d'être corrompue par des études mal faites. La lumière naturelle contient certaines idées innées, claires et distinctes qui s'identifient à son essence¹⁰ et qui constituent en même temps les premiers principes de la connaissance: ce sont les notions du je pensant,¹¹ du

1. *Discours*, p.126.

2. *Méditations*, pp.305-306.

3. Sur la collaboration de l'entendement et de la volonté dans le jugement cartésien, voir les remarques d'Étienne Gilson dans le *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, pp.199-200.

4. *Règles*, p.79; *Traité de l'Homme*, pp.851-852.

5. GILSON, *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, pp.177-178.

6. *Ibid.*, p.86.

7. *Lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639, pp.1059-1060: « ... car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions ... ». Ce texte montre bien que la lumière naturelle s'identifie au bon sens, puisqu'elle est comme lui égale en tous les hommes.

8. *Règles*, p.46.

9. *Discours*, p.144: « ... car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux ... ».

10. *Lettre à Regius et Remarques sur l'Explication de l'Esprit Humain*, Paris, Vrin, 1959, p.171.

11. *Méditations*, p.291.

Dieu parfait et immuable,¹ de l'étendue corporelle,² de même que les règles fondamentales de la méthode³ et certains principes évidents par eux-mêmes, comme: il y a au moins autant de perfection dans la cause efficiente que dans son effet.⁴

Parfois utilisée comme synonyme de raison, l'expression « bon sens » sert aussi à désigner la « sagesse universelle ». Celle-ci est nécessairement unique et totalisante, car les sciences particulières « sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres », de sorte qu'il est impossible d'en bien connaître une tout en ignorant les autres.⁵ L'appellation « bon sens » signifie donc à la fois la raison égale en tous les hommes, et le savoir complet que cette même raison peut acquérir. Ceci montre que Descartes reconnaît une certaine connaturalité entre la raison et la sagesse universelle: la première est faite pour acquérir la seconde, qui est son but ultime; et d'autre part la sagesse est la raison elle-même, parvenue au plus haut degré de perfection qui lui soit accessible.⁶

Descartes justifie l'existence de cette raison par ses effets, soit les conclusions certaines et non controversées des mathématiques,⁷ conclusions obtenues grâce à l'usage d'une méthode rigoureuse dont les principaux principes sont innés à la raison elle-même.⁸ Elle possède une inclination naturelle, une sorte de connaturalité vis-à-vis les choses simples, claires et distinctes, parce qu'elle y trouve la certitude.⁹ Cette connaturalité est particulièrement sensible dans le cas des idées innées: leur vérité

... se fait paraître avec tant d'évidence, et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant.¹⁰

Les capacités de la raison sont énormes: soutenue par la véracité divine, dont elle est un reflet,¹¹ elle peut acquérir par ses seules forces

1. *Ibid.*, pp.291-292.

2. *Ibid.*, p.292.

3. *Règles*, p.47.

4. *Méditations*, p.389.

5. *Règle I*, pp.37-39.

6. É. GILSON, *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, pp.82-83.

7. *Discours*, p.130; *Règles*, p.141.

8. *Règles*, pp.47, 49-50.

9. *Méditations*, pp.270, 285.

10. *Ibid.*, p.310.

11. *Lettre au traducteur des Principes*, p.563: « ... à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une conception fort claire et fort distincte ».

toute la science accessible à l'homme, pourvu qu'elle soit dépouillée de toute idée fausse et de tout préjugé,¹ et qu'elle use d'une bonne méthode.² Ces deux conditions seront réalisées par le doute, grâce auquel on la délivre des obstacles qui l'ont depuis toujours paralysée: l'enseignement traditionnel, la connaissance sensible, les coutumes et idées reçues dans le milieu social, et l'inclination naturelle.³ Alors la raison recouvrera sa vigueur originelle, et elle utilisera spontanément sa méthode naturelle, dont l'usage a été si fructueux en mathématiques.⁴ C'est grâce à elle que Descartes espère rebâtir entièrement l'édifice des sciences, avec une nouvelle morale comme couronnement de toute l'œuvre. L'examen qui va suivre de la pensée morale de Descartes montrera qu'il y a loin de l'idéal à la réalité.

II. LA PENSÉE MORALE DE DESCARTES

1. *La morale provisoire*

Descartes sent le besoin de se faire une morale provisoire avant d'entreprendre son doute, « afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements ».⁵ Les préceptes de cette morale consistent donc en une série de règles prudentielles destinées à maintenir un ordre et une cohérence en ses actions, tant qu'il n'aura pas découvert les principes certains de l'agir: il se conduira à partir de règles vraisemblables en attendant de trouver mieux.⁶

La première maxime est d'obéir aux lois et coutumes de son pays, de rester fidèle à la religion de son enfance, et de suivre en tout les opinions et les lignes de conduite les plus éloignées des excès. Ce principe plutôt conservateur a pour but de lui assurer une vie paisible qui favorise l'étude et la recherche, en lui permettant de vivre conformément à ses anciennes habitudes et dans la plus grande harmonie avec les personnes de son entourage, et en lui évitant les inconvénients qu'apportent toujours dans la vie les abus de toutes sortes.

Le second précepte en est un de constance et de fermeté dans la poursuite de ses entreprises. Ceci est nécessaire pour un homme qui fera ses choix sur la base d'opinions plausibles, vraisemblables. Il devient alors impérieux pour lui de ne jamais revenir sur une décision déjà prise, à moins d'avoir des doutes très graves et soigneusement pesés sur sa valeur. Autrement, il ne conduira jamais aucune entreprise

1. *Discours*, p.140; *Méditations*, p.260.

2. *Discours*, p.296.

3. *Recherche de la Vérité*, pp.886, 887; *Méditations*, p.288.

4. *Règle IV*, pp.49-50.

5. *Discours*, p.140.

6. *Ibid.*, pp.141-144.

à terme et perdra son temps en des délibérations interminables; il tournera en rond au lieu d'avancer. Mieux vaut agir en sa basant sur des principes dont la certitude n'est pas absolue, plutôt que de ne pas agir du tout.

La troisième maxime prêche la soumission à l'ordre du monde et l'acceptation des événements tels qu'ils se présentent. Descartes s'habitue « à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées » :¹ il apprendra ainsi à se contenter de ce que la vie lui accorde, après avoir fait de son mieux pour y réussir. Et comme la volonté ne désire naturellement « que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles »,² il se libérera des vains désirs en considérant comme également inaccessibles tous les biens qui lui échapperont. C'est un principe qu'il faut méditer longuement pour arriver à s'en convaincre, et pratiquer longtemps pour s'accoutumer à vivre en conformité avec ce qu'il prescrit. Comme la première maxime, il vise à nous assurer une vie calme et une humeur égale, exemptes de tous les remous qu'y provoquent les ambitions et les désirs inassouvis.

Enfin, Descartes se propose de persévérer dans la voie où il s'est engagé, c'est-à-dire « 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 ».³ Les grandes satisfactions qu'il a trouvées en cette entreprise l'engagent d'ailleurs à continuer, et c'est pour favoriser ce but qu'il a fait ses trois maximes précédentes. De plus, « . . . Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps ».⁴ Cette occupation est même la plus noble qu'un humain puisse exercer, car elle est un moyen d'acquérir la connaissance certaine de tout ce qu'il peut apprendre. Et cette connaissance le rendra capable de juger correctement toutes les choses qui se présenteront à lui, de façon à lui apporter la vertu et tous les autres biens qui lui sont accessibles.

Ces maximes sont, nous l'avons dit plus haut, des règles pratiques de prudence, destinées à régir la vie de Descartes pendant que sa raison recherchera la certitude. Bien que provisoires, elles ne laissent pas de nous révéler certains principes généraux de la morale cartésienne, principes qui reviendront dans les conseils que le philosophe donnera à la princesse Élisabeth. Telles sont par exemple la conformité aux coutumes établies et la fuite des excès, comme moyens de s'éviter des ennuis. Pareillement, Descartes insistera sur la nécessité d'être ferme

1. *Ibid.*, p.142.

2. *Ibid.*, p.143.

3. *Ibid.*, p.143-144.

4. *Ibid.*, p.144.

dans ses décisions et constant dans ses actes, même si les principes qui les fondent ne nous apportent pas une certitude et une sécurité totales; influencé par le stoïcisme, il recommandera la soumission à l'ordre du monde, la domination de ses propres désirs et l'acceptation intégrale des événements; enfin, il soulignera très fortement l'importance de connaître la vérité pour se bien conduire.

2. La morale postérieure aux « Méditations métaphysiques »

On sait que Descartes n'a jamais rédigé en un traité systématique ce qu'il serait convenu d'appeler sa morale définitive, ou du moins ce qui devait, dans le plan initial de son œuvre, constituer une morale certaine et définitive. Mais il a livré ses idées fondamentales sur la question dans sa correspondance avec Élisabeth de Bohême. Cette princesse lui avait en effet demandé de bien vouloir l'instruire en ces matières. Suivant l'ordre chronologique de cette correspondance, nous analyserons successivement les notions cartésiennes de la vertu, du bonheur et de la prudence: c'est dans cette dernière partie que nous verrons comment Descartes répond à la question posée au début de cet article.

A. La vertu

La pratique de la bonne vie morale est pour Descartes la chose la plus importante de la vie. Elle prend même le pas sur la formation intellectuelle et constitue le but ultime de cette dernière, comme nous l'avons dit plus haut. Mais quelles sont les bonnes actions? Comment les distinguer des mauvaises et les définir? Nous trouvons une première réponse à ces questions dans la doctrine cartésienne de la vertu, telle qu'exposée dans l'épître dédicatoire des *Principes de la philosophie*, adressée à la princesse Élisabeth. Descartes y distingue les vertus authentiques des vertus apparentes. Ces dernières « ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquents que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès ».¹ Ainsi, comme les couards sont plus nombreux que les téméraires, la témérité est considérée comme une vertu et suscite beaucoup plus d'admiration que le courage. De même, le prodigue est plus loué que le libéral, et on admire beaucoup plus le superstitieux et l'hypocrite que le vrai dévôt.²

Parmi les vertus authentiques, certaines « procèdent d'une exacte connaissance de la vérité »,³ et d'autres « sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur ».⁴ Ces dernières sont imparfaites et différentes les

1. *Épître dédicatoire des Principes*, p.554.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p.553.

4. *Ibid.*, p.553-554.

unes des autres. Descartes en donne quelques exemples : la bonté causée par la simplicité, la dévotion issue de la peur, le courage engendré par le désespoir. Ces vérités nous font poser des actes bons, mais d'une bonté qui n'est pas connue et voulue comme telle. Les autres vertus « sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien »,¹ donc elles « sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de sagesse ». ² Descartes explique comme suit cette affirmation : celui qui possède une ferme volonté de toujours user de sa raison de son mieux, et de toujours conformer ses actions à ce que cette raison juge être meilleur, est déjà aussi sage que sa nature limitée lui permet de l'être. Cela le rend automatiquement juste, modéré, courageux, etc. Et toutes ces vertus sont en lui tellement jointes entre elles qu'aucune ne se distingue spécialement des autres. Elles ne forment qu'une seule et même réalité.

Descartes précise enfin qu'il existe deux conditions indispensables à cette sagesse, à savoir la connaissance par l'entendement de tout ce qui est bien, et une disposition ferme de la volonté à suivre ce que prescrit l'entendement. Seule la seconde condition est également accessible à tous les hommes, et non pas la première, car l'entendement n'est pas d'égale force en tous. Cependant, cette seconde condition donne à tous la possibilité d'être aussi sages que leur nature le leur permet, « si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent ». ³ Évidemment, ceux que la nature a pourvu d'un entendement meilleur pourront arriver à un degré plus élevé de sagesse, de vertu.

On voit que Descartes conçoit la vertu authentique comme un juste milieu entre deux extrêmes qui ont parfois l'apparence de la vertu, ou du moins la réputation de l'être. Elle exige deux conditions, à savoir la connaissance du bien et une ferme disposition de la volonté à faire ce bien. Mais la seconde de ces deux conditions n'est-elle pas négligeable, puisque, comme le laisse entendre un passage du *Discours de la Méthode*, il suffit de bien juger pour bien agir ? ⁴ La réponse à cette question est assurément négative si on fait du jugement un acte de

1. *Ibid.*, p.554.

2. *Ibid.*

3. *Épître dédicatoire des Principes*, p.555.

4. *Discours*, p.144 : « Et enfin je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir ; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content. »

l'entendement. Mais le jugement est pour Descartes un choix entre plusieurs conceptions de l'entendement sur une même chose, et il relève de la volonté.¹

Dans cette perspective, le bon jugement et l'action qui en découle dépendent de la perfection de notre connaissance. La volonté ne peut pas ne pas choisir le bien quand l'entendement le lui présente avec clarté et évidence: il y a alors connaissance parfaite du bien, et le jugement de même que l'action qui s'ensuivent sont parfaitement vertueux. C'est là que science et vertu viennent se rejoindre pour ne former qu'une seule et unique sagesse. Quand au contraire notre connaissance du bien n'est pas parfaite, mais obscure, incertaine et mêlée d'erreurs, notre action peut être quand même authentiquement vertueuse si notre volonté est fermement disposée à faire le bien et juge en conséquence du mieux qu'elle peut. Mais comme ce jugement ne peut pas être absolument sûr, la vertu qui s'y rattache est accompagnée d'ignorance et d'erreurs: c'est la vertu authentique, mais imparfaite, dont il a été question plus haut. Une telle vertu est impossible sans une bonne disposition de la volonté, car cette dernière n'est pas obligée de choisir le bien dont l'entendement n'a qu'une connaissance obscure et confuse; et en raison de cette connaissance imparfaite, un homme peut poser, avec les meilleures intentions possibles, des actes objectivement mauvais.

Descartes est donc cohérent avec sa conception du jugement quand il affirme qu'il suffit de bien juger pour bien agir, et de juger de son mieux pour agir de son mieux. Mais pour bien juger il faut avoir une connaissance parfaite, c'est-à-dire distincte et certaine, du bien; et cette connaissance détermine de façon tout à fait nécessaire le jugement, ou choix, de la volonté.² Dans une telle conception, faut-il le souligner, il ne saurait être question de distinguer entre jugement spéculatif et jugement pratique: que le jugement porte sur une matière nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, sa certitude se mesure selon la perfection de la connaissance qui le précède. Ainsi, Descartes fait un premier pas en vue de réaliser son désir de conférer à ses décisions une certitude absolue et contraignante pour les actions qui en dépendent.

Cependant, le problème de la distinction entre l'intelligence et la volonté, et celui des relations entre les deux, restent fort obscurs chez Descartes. Il identifie jugement et choix. Cependant, le mot jugement est issu du vocabulaire judiciaire; et selon sa toute première imposition, il signifie l'appréciation que porte un juge sur les actes d'un accusé, ceci à la lumière des lois et en tenant compte des circonstances. Transposé dans le domaine de la connaissance le même mot signifie l'appréciation que porte l'intelligence sur une connaissance déjà acquise. Pour

1. *Méditations*, p.305.

2. Étienne GILSON, *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, pp.199-200, 258-261.

ce faire, elle doit s'efforcer de réduire les conclusions de ses raisonnements aux premiers principes immédiatement évidents de la connaissance ou à des axiomes préalablement acceptés, et aux lois de la logique; ou encore, aux lois de la morale, s'il s'agit de jugement pratique. Ainsi, le jugement apparaît comme étant plutôt une activité de l'esprit, alors que l'exécution de ce qu'il prescrit relève de la volonté. L'intelligence et la volonté se distinguent l'une de l'autre parce que l'une a comme objet le vrai, et l'autre le bien. En faisant du jugement un acte de la volonté, Descartes semble nier au moins partiellement cette distinction. Mais on ne trouve pas dans ses écrits les précisions que l'on souhaiterait concernant ce problème.

Des deux conditions indispensables à la vertu, laquelle est la plus fondamentale? La pensée de Descartes semble un peu flottante là-dessus. Il dit bien clairement que pratiquer la vertu, c'est « faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire »,¹ mais la seconde condition constitue l'essentiel de la vertu:

La seconde (chose à observer) est qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que sa raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, à qui l'on a donné divers noms à cause des divers objets auxquels elle s'étend.²

La recherche active et méthodique d'une connaissance vraie du bien découle normalement des bonnes dispositions de la volonté, car pour réaliser le bien, il faut d'abord le connaître. Aucun homme, si doué soit-il, ne peut se dispenser de cette recherche pour acquérir la connaissance au moins imparfaite du bien qu'exige la vertu authentique. La seconde condition indispensable à la vertu est accessible à tous les hommes. Elle constitue la base, le fondement de l'acquisition de la vertu, bien qu'elle devienne superflue pour celui qui possède déjà une connaissance parfaite du bien. L'autre condition, à savoir la connaissance du bien, a son importance, mais sa réalisation varie selon la capacité intellectuelle de chacun. Plus notre connaissance du bien est imparfaite sans être erronée, plus notre vertu doit s'appuyer sur une volonté ferme de faire le bien. En d'autres termes, quand la connaissance du bien est parfaite, la vertu l'est également et elle repose alors sur l'entendement seul; mais plus cette connaissance est imparfaite, plus le côté volontaire de la vertu prend de l'importance, sans pourtant devenir exclusif.

1. *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, dans: « Descartes. Correspondance », texte présenté par Charles Adam et Gérard Milhaud, Paris, P.U.F., 1960, tome 6, p.294. Nous citerons toute la correspondance entre Descartes et Élisabeth d'après cette édition, vu que le texte de la Bibliothèque de la Pléiade ne reproduit pas les lettres de la princesse.

2. *Lettres à Élisabeth*, 4 août 1645, tome 6, pp. 280-81.

Descartes s'apercevra finalement, nous le verrons plus loin, que la connaissance parfaite du bien est impossible, au moins en extension. Il reste donc que pour lui la vertu est surtout affaire de volonté, que le jugement moral relève de la volonté, et qu'il identifie jugement spéculatif et jugement pratique en prétendant que les deux doivent avoir la même certitude: d'ailleurs, chez celui qui possède la vertu parfaite, la connaissance du bien est suffisante pour entraîner l'action vertueuse. La doctrine cartésienne oscille ici entre le rationalisme et le volontarisme: la vertu est seulement affaire de raison chez l'homme doué d'un entendement supérieur et bien éduqué mais elle devient plutôt affaire de volonté chez l'individu mal formé ou d'intelligence seulement moyenne.

B. *Le bonheur*

La source du bonheur est en nous. Vertu et sagesse viennent s'identifier, nous l'avons vu, au niveau d'une connaissance parfaite du bien; et comme le souverain bien est la sagesse,¹ nous pouvons prévoir que Descartes va faire de la vertu parfaite l'élément essentiel du bonheur. La possession de la sagesse devrait logiquement nous rendre tout à fait vertueux et heureux. Mais voyons comment Descartes présente sa morale dans la source indiquée plus haut, à savoir sa correspondance avec Élisabeth de Bohême.

Dans la première lettre qui nous intéresse ici, Descartes se permet de donner à sa correspondante quelques conseils sur la manière de combattre la maladie qui l'a frappée.² Des remèdes comme la diète et l'exercice sont excellents, mais les meilleurs remèdes sont ceux de l'âme, étant donné le grand pouvoir de cette dernière sur le corps. On peut le voir par les effets physiologiques de passions comme la colère et la crainte: notre corps est ainsi bâti que tel sentiment de l'âme produit tel mouvement correspondant en lui. Le meilleur sentiment à cultiver pour conserver sa santé est la ferme croyance que notre corps est bien constitué, que la maladie a difficilement prise sur celui qui évite les excès, et que la nature est capable de guérir par ses seules forces.

Un an après, Descartes revient sur le sujet et affirme que la tristesse est la principale cause de la fièvre lente (maladie dont souffre Élisabeth).³ Elle doit, si elle veut guérir, rendre son âme contente par la force de sa vertu, malgré les malheurs qui l'assaillent. C'est d'ailleurs le propre des âmes nobles de pouvoir rester maîtresses de leurs passions, grâce à la force de leurs raisonnements. La certitude

1. *Lettre au traducteur des Principes*, p.559: « Or, ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans le secours de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire de la sagesse, dont la philosophie est l'étude. »

2. *Lettre à Élisabeth*, juillet 1644, tome 6, pp.153-54.

3. *Lettre à Élisabeth*, 18 mai 1645, tome 6, pp.224-26.

de leur immortalité fait qu'elles font peu de cas des avatars de la vie présente. Elle se réjouissent des occasions qui leur sont données de fortifier leur volonté en supportant l'adversité avec le sourire. Elles cherchent plutôt à aider leurs semblables, et le sentiment d'accomplir ainsi des actions vertueuses les remplit de joie.

La princesse trouve les conseils du philosophe bien difficiles à suivre dans la pratique, car sa nature très sensible lui fait ressentir profondément les malheurs qui assaillent sa vie et celle de ses proches : ceci la rend malheureuse et affecte sa santé.¹ Descartes lui répond, concernant les déplaisirs dont elle se plaint, que « ... souvent ils sont de telle nature, que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux, et qu'on tâche de les chasser ».² Il vaut mieux les considérer comme des « ennemis domestiques » dont il faut subir la présence tout en se tenant prêt à les empêcher de nous nuire. Pour cela, il faut en éloigner ses sens et son imagination, quitte à les faire considérer par l'entendement seul. En effet, l'imagination et les sens sont des facultés liées à des organes, de sorte que s'ils perçoivent des spectacles tristes, la santé et la joie de vivre s'en trouvent affectés. Celui qui détourne ses sens et son imagination de ces sujets de déplaisir, les considère par l'entendement seul lorsque la chose s'avère absolument nécessaire, et consacre le reste de son temps à ne penser qu'à des objets plaisants, celui-là sera plus apte à porter un jugement dénué de passions et de préjugés sur les événements de sa vie, et sa santé s'en portera mieux.

Descartes conseille donc à Élisabeth de suivre les conseils de son médecin, tout en prenant soin de détacher son esprit des choses désagréables et tristes, ainsi que des méditations austères sur la science de la philosophie, pour s'adonner plutôt à la contemplation tonifiante de la nature et de ses merveilleux spectacles. Ceci, avoue-t-il, est plus difficile à pratiquer qu'à comprendre, mais il prétend avoir lui-même guéri par ce moyen la santé débile de sa jeunesse : il a su regarder les choses et les événements par leur côté agréable, et « faire que mon principal contentement ne dépendit que de moi seul ».

Élisabeth répond qu'elle « trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination »³ les événements fâcheux que ses devoirs l'obligent à considérer. Ces malheurs la frappent beaucoup plus que le côté heureux de la vie, et elle ne peut vaincre sa tristesse. De plus, l'oisiveté la porte à des pensées tristes plutôt qu'à des pensées agréables. Elle ne peut donc profiter du spectacle de la nature, comme le lui conseille Descartes. Elle voit dans cette dernière difficulté l'un des inconvénients d'être « un peu raisonnable ».⁴ Car si elle ne l'était point, elle pourrait

1. *Lettre à Descartes*, 24 mai 1645, pp.230-32.

2. *Lettre à Élisabeth*, mai ou juin 1645, p.237.

3. *Lettre*, 22 juin 1645, p.248.

4. *Ibid.*, p.249.

fort bien se laisser aller aux plaisirs que procure la détente des sens, comme le font la plupart des personnes de son entourage. Comme son maître à penser, Élisabeth voit les choses en termes d'opposition entre nature et raison.

Descartes lui concède qu'il est difficile de contrôler sur-le-champ les émotions causées en nous par les malheurs.¹ Mais on peut y arriver dès le lendemain de leur venue, après un bon sommeil, en pensant aux avantages que ce malheur peut quand même nous apporter; car on peut toujours trouver un jour favorable à un événement funeste. Par exemple, les malheurs d'Élisabeth ont contribué indirectement à la culture de son esprit, car une vie de richesse, de prospérité et de luxe l'eût certainement détournée de l'étude. Et comme le bon sens est la seule chose au monde « qu'on puisse absolument nommer bien »² celui qui le possède peut tirer avantage de n'importe quel mal. Puisque l'oisiveté intellectuelle qu'il lui a conseillée ne l'aide pas à chasser ses pensées moroses, Descartes se ravise et suggère à sa correspondante un peu d'étude comme diversion salutaire.

Au cours de ces échanges épistolaires, Descartes esquisse sa conception du bonheur. Ce dernier dépend de nous, et non des choses ou des personnes qui nous entourent. Pour l'acquérir et le garder, il faut savoir prendre la vie par ses beaux côtés en ayant soin de ne pas trop se laisser distraire par les malheurs, et en prenant surtout garde de ne pas les laisser accaparer nos sens et notre imagination. La raison, qui peut acquérir une connaissance parfaite du bien, joue un grand rôle dans cette conquête du bonheur: c'est elle qui découvre le beau et le bon côté des choses à travers leurs aspects désagréables. Elle s'acquittera d'autant mieux de cette tâche qu'elle sera plus cultivée et possèdera plus de science.

Il est vrai cependant que les personnes instruites voient dans les choses beaucoup d'aspects désagréables que les ignorants ne soupçonnent même pas. Mais Descartes est fort optimiste sur les capacités du bon sens à découvrir du bien dans les pires maux. Ceci suppose, bien sûr, une résolution ferme de la volonté. Il reste à savoir jusqu'à quel point ceci peut se réaliser dans la pratique.

Le bonheur consiste en un contentement de l'esprit. Bientôt, Descartes propose à son illustre correspondante une étude plus systématique et plus suivie du bonheur et des moyens de l'atteindre. Dans une lettre subséquente, il lui parle « des moyens que la philosophie nous enseigne pour obtenir cette félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune et que nous ne saurions avoir que de nous-même ».³ L'un de ces moyens consiste à lire les écrits des anciens sur la morale,

1. *Lettre*, juin 1645, p.251.

2. *Ibid.*, p.252.

3. *Lettre à Élisabeth*, 21 juillet 1645, p.267.

en s'efforçant de dépasser ou d'améliorer ce qu'ils en ont dit. Descartes propose donc à la princesse de lui fournir une réponse plus élaborée à ses questions en utilisant le *De Vita Beata* de Sénèque. Ce volume leur sera un instrument d'éveil intellectuel et de recherche dans leur commun effort pour établir les principes d'une éthique naturelle.¹

Descartes commence par exposer ce que d'après lui un philosophe païen éclairé par sa seule raison aurait dû dire.² D'accord avec Sénèque, il soutient que tous les hommes désirent le bonheur mais n'en voient pas les véritables causes. Il poursuit :

Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate*, je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude; en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procuré; au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit, et une satisfaction intérieure que n'ont pas d'ordinaire ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle.

Ainsi, *vivere beate*, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait.³

La béatitude consiste donc dans un contentement d'esprit, c'est-à-dire de l'âme, indépendant de la fortune et des biens extérieurs à nous, et que le sage acquiert sans ces derniers. Descartes n'en précise pas pour le moment la nature, mais il nous dira plus loin que le contentement « ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection ».⁴ Dans un passage déjà cité du *Discours*, il explique qu'on pourra « être content »⁵ à condition d'avoir trouvé un moyen qui nous assure l'acquisition de toutes les connaissances et de tous les biens qui nous sont accessibles. Quand on est sûr d'avoir fait le possible parce qu'on a jugé le mieux possible, on n'a rien à se reprocher et on ne peut faire autrement que d'être content, c'est-à-dire heureux.

Le contentement d'esprit est causé en nous par deux catégories de choses: celle qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et celles qui ne dépendent pas de nous, comme les honneurs, la richesse, la santé. Objectivement, l'homme à la fois sage et riche de biens extérieurs sera plus heureux que le pauvre obligé de se contenter de la sagesse et de la vertu. Mais subjectivement, le pauvre pourra être tout aussi content et satisfait, si on prend « le contentement d'un chacun pour la plénitude de ses désirs réglés selon la raison ».⁶ Descartes illus-

1. *Ibid.*, p.268.

2. *Lettre*, 4 août 1645, pp.279-82.

3. *Ibid.*, pp.279-80. C'est nous qui soulignons.

4. *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, p.157.

5. *Discours*, p.144.

6. *Lettre à Élisabeth*, 4 août 1645, p.280.

tre cette affirmation par l'exemple des vases qui tout en étant de grandeurs différentes sont quand même également pleins. Il s'agit en fait de rendre son contentement vertueux en l'assujettissant à la raison : alors on atteindra la béatitude. N'oublions pas, en effet que pratiquer la vertu, c'est faire ce que prescrit la raison.¹ Le pauvre agira conformément à la raison en se disant que c'est peine perdue de regretter des biens qui lui sont inaccessibles, et que mieux vaut s'habituer à ne les point désirer. Alors son contentement d'esprit deviendra indépendant des biens extérieurs et il accédera à la vraie béatitude.

Un tel contentement peut être atteint à condition d'observer trois préceptes dont voici la teneur essentielle : en premier lieu, user de son esprit le mieux possible pour connaître ce qu'on doit faire ou éviter en toutes circonstances ; deuxièmement, avoir une volonté ferme et constante de se conformer toujours aux prescriptions de la raison : Descartes note que ceci constitue l'essentiel de la vertu, que l'on a divisée en espèces seulement à cause des divers objets auxquels elle s'applique ; troisièmement, il faut considérer que l'action la plus conforme possible à la raison est un bon moyen de s'habituer à ne point désirer les biens absents, puisqu'elle les rend tous également hors de notre portée. On se libère ainsi des désirs ou regrets qui emprisonnent notre existence et nous empêchent de parvenir à la béatitude.² Et même si après avoir agi selon notre raison, nous devons avouer une erreur, nous n'avons aucun motif d'avoir des remords, car ce n'est pas notre faute.

En fait, nous ne désirons pas certains biens absents alors que nous en voulons d'autres (par exemple la santé et la richesse), parce que nous croyons pouvoir acquérir ces derniers par nos efforts, ou parce que nous les considérons comme dus à notre nature. Nous pouvons nous défaire de cette opinion en considérant que si nous avons bien suivi notre raison, nous avons fait tout ce que nous pouvons pour être heureux, et que les maladies et le malheur nous sont aussi naturels que la santé et les richesses. Descartes se hâte de préciser que seules l'impatience et la tristesse qui accompagnent parfois nos désirs rendent ces derniers contraires à la béatitude. De plus, la vertu n'est pas empêchée par la raison, pourvu que l'inclination de la volonté vers le bien soit restée intacte et qu'on ait fait de son mieux tous les efforts possibles pour bien juger : « Et ainsi, la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie ».³

Cependant, la vertu mal ou insuffisamment éclairée par l'entendement (c'est la vertu qui est accompagnée d'ignorance ou d'erreur) peut être fautive, c'est-à-dire nous porter à des actions mauvaises que

1. *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, p.294.

2. *Lettre à Élisabeth*, 4 août 1645, pp.281-282.

3. *Ibid.*, p.281.

nous croyons bonnes. Elles nous procure alors un contentement « pas solide ».¹ D'autre part, l'opinion commune oppose la vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions et cela la rend plus difficile à pratiquer. Mais le droit usage de la raison nous protège contre ces deux écueils: nous donnant une connaissance vraie du bien, il empêche la vertu fausse; il accorde aussi la vertu avec les plaisirs licites, ce qui en rend l'usage plus facile. Enfin, il nous apprend à borner nos désirs conformément aux limites de notre propre nature. Par conséquent ce droit usage de la raison est ce qu'il y a de plus utile pour nous rendre heureux, et aucun travail autre que son acquisition ne peut nous être plus profitable. Ceci dit, Descartes reproche à Sénèque de ne pas avoir enseigné « toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu et régler nos désirs et nos passions »,² ce qui aurait rendu son ouvrage plus complet.

Soulignons que la vertu fausse mentionnée ici coïncide avec la vertu imparfaite dont il est question dans l'épître dédicatoire des *Principes*.³ Cette vertu nous fait poser à l'occasion des actes qui ne respectent pas le juste milieu, non par mauvaise intention, mais par erreur ou par ignorance. Elle peut aussi nous faire exécuter, par accident, des actes bons. Tout l'exposé qui précède vient confirmer la doctrine enseignée dans cette épître à propos de la vertu. La résolution ferme de toujours faire son possible pour connaître le bien de son mieux, et de toujours agir en conformité avec ce que prescrit cette connaissance, constitue le fondement de toute vertu. Elle rend l'homme vertueux au moins dans ses intentions, ce qui ne l'empêche pas d'accomplir parfois des actes mauvais en eux-mêmes. Si à cette résolution de la volonté on peut ajouter une connaissance parfaite du bien, alors on possède la vertu parfaite et notre conduite échappe à toute forme de vice ou d'erreur. Ceci est évidemment le privilège d'un petit nombre, soit ceux qui, en plus de posséder un entendement supérieur à la moyenne, ont consenti aux longs et difficiles efforts nécessaires pour acquérir cette parfaite connaissance du bien.

Prenant la liberté d'écrire de nouveau à la princesse, avant de recevoir sa réponse,⁴ Descartes parle non plus de ce qu'aurait dû enseigner Sénèque, mais de ce qu'il a dit en fait. Nous ne nous arrêtons qu'aux principaux points de cette critique.

Descartes est d'accord avec Sénèque pour dire qu'en matière morale il importe de suivre la raison plutôt que la coutume populaire ou les exemples des autres. Bien sûr, il est bon d'écouter des conseils avisés, mais ceux-ci ne suffisent pas quelles que soient leur utilité et leur origine. Il faut user de sa raison pour juger ces conseils. Là-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p.282.

3. *Épître dédicatoire des Principes*, pp.553-554.

4. *Lettre*, 18 août 1645, pp.285-89.

dessus, les divers esprits ne sont pas tous d'égal force: les uns sont incapables de « trouver d'eux-mêmes le droit chemin »,¹ mais peuvent le reconnaître comme tel si on le leur montre. De toutes façons, quelle que soit la force de notre esprit, nous devons faire tous les efforts possibles pour bien nous guider à la lumière de notre jugement, sans oublier de demander conseil à des gens habiles; ainsi nous serons sûrs que nos opinions touchant la morale « sont les meilleurs qu'on puisse avoir ».²

Tout comme le moraliste latin, Descartes pense que le bonheur consiste à se soumettre à l'ordre nécessaire de l'univers, ce qui pour un chrétien, équivaut à une acceptation entière de la volonté divine. Arrivant au passage où Sénèque se met à discuter l'opinion qui fait consister la béatitude dans la volupté, Descartes entreprend de dire ce qu'il pense de la question, avant de commenter les propos du vieux stoïcien. Il faut distinguer, dit-il, entre béatitude, souverain bien et fin dernière. La béatitude est « le contentement ou la satisfaction d'esprit »³ apportée par la possession du souverain bien. L'expression « fin de nos actions » peut signifier ou le souverain bien, ou la béatitude: le premier est ce que nous devons poser comme but de nos actions; la béatitude, ou contentement d'esprit, consiste dans l'état de plaisir qui fait suite à la possession de ce bien, et c'est son attrait qui nous pousse vers lui.

Relativement à la doctrine d'Épicure sur le sujet, Descartes note que le mot volupté, pour ce philosophe, ne signifie pas seulement le plaisir des sens comme l'ont prétendu ses adversaires. En effet, Épicure concevait comme suit la béatitude: « c'est la volupté, c'est-à-dire le contentement de l'esprit ».⁴ Descartes approuve cette opinion, car ce n'est pas tout de bien agir par devoir, mais encore faut-il y trouver du plaisir pour en être heureux. Bien sûr, on peut appeler volupté un plaisir trouvé dans la pratique du vice, mais ce n'est pas une raison pour accuser Épicure d'enseigner le vice, même s'il est vrai de dire qu'il n'enseigne pas la vertu. De fait, la vertu ne se fait pas désirer en elle-même, mais par le contentement qui l'accompagne. Descartes conclut que la béatitude consiste dans un contentement d'esprit qui reste toujours tel peu importe qu'il dépende ou non du corps. Cependant, « . . . pour avoir un contentement qui soit solide, 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 ».⁵ Ceci dit, il remet à plus tard l'examen de l'opinion de Sénèque sur le bonheur.

1. *Ibid.*, p.286.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p.288.

4. *Ibid.*, p.289.

5. *Ibid.*

Pour Descartes, le bonheur consiste donc en un contentement d'esprit suscité en nous par le sentiment de posséder quelque perfection qui enrichit notre être, notre personnalité. Il ne s'agit pas, bien sûr, de la possession de biens extérieurs, mais de valeurs qui enrichissent l'homme en tant que tel. Ce contentement d'esprit est accessible à condition de trouver le moyen d'acquérir toutes les connaissances et tous les biens qui sont à notre portée. Certains de ces biens dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse; les autres sont indépendants de notre volonté, c'est le cas des biens extérieurs. Seuls les premiers sont indispensables au bonheur. Le sage sait être heureux en se privant des autres, et d'ailleurs la vraie béatitude commence quand on a réussi à se détacher de ces biens. Quand ils nous manquent, il faut s'habituer à considérer leur absence comme naturelle, surtout si une action sage et conforme à la raison ne réussit pas à nous les procurer. Ainsi on se défait de l'impatience et de la tristesse qui accompagnent les plaisirs et nous rendent malheureux.

Ce contentement d'esprit, surtout chez ceux qui sont moins favorisés par la fortune, est irréalisable sans vertu. L'un des caractères de la vertu est précisément qu'elle nous fait agir conformément à ce que prescrit la raison; cependant une erreur de la raison n'empêche pas la vertu, pourvu que la volonté reste orientée vers le bien. La raison vient cependant la perfectionner car elle la préserve de deux écueils: en nous donnant une connaissance vraie du bien, elle nous empêche de mal agir malgré de bonnes intentions et elle nous permet aussi de jouir sans remords des plaisirs légitimes, car bien des gens mal instruits considèrent que vertu et plaisir s'opposent irréductiblement. L'usage de la raison droite nous fait atteindre la vertu authentique et parfaite dont parle Descartes dans l'épître dédicatoire des *Principes de la Philosophie*. Sur ce plan, les conseils des autres peuvent jouer un rôle utile, mais accessoire. Enfin, l'action vertueuse ne se conçoit pas sans plaisir, et c'est ce plaisir qui nous fait désirer la vertu. Il n'est pas seulement d'ordre sensible, mais il est aussi un contentement de l'esprit issu du sentiment que nous avons de posséder une perfection quelconque, et il nous rend heureux.

C. La prudence

Dans une lettre d'août 1645, Élisabeth demande à Descartes de continuer à lui enseigner « les moyens de fortifier l'entendement pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie, qui me semble être la seule difficulté; puisqu'il est impossible de ne point suivre le bon sens quand il est connu ».¹ Pour répondre à cette demande, le philosophe essaie tout d'abord d'élucider la question suivante: jusqu'à quel point chaque chose peut-elle contribuer à notre contentement?² Pour ce

1. *Lettre à Descartes*, août 1645, p.291.

2. *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645, pp.292-96.

faire, il va tenter de découvrir les causes qui produisent ce contentement: c'est d'ailleurs une des « principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu ». ¹ Toutes les actions par lesquelles nous acquérons quelque perfection sont vertueuses, au sentiment de Descartes, et le contentement nous vient du sentiment intérieur d'avoir atteint une perfection. C'est pourquoi tout acte vertueux, c'est-à-dire fait conformément à ce que prescrit la raison, sera nécessairement accompagné de plaisir. Mais il y a deux sortes de plaisirs: ceux de l'esprit seul, et ceux de l'homme tout entier, c'est-à-dire de l'esprit en tant qu'uni au corps. Ces derniers nous apparaissent souvent bien plus grands qu'ils ne le sont en réalité. Ils nous déçoivent ensuite, après qu'on a déployé de grands efforts pour les acquérir.

C'est ici qu'intervient la raison: elle juge la valeur de divers biens qui se présentent à nous, de façon à les classer selon une hiérarchie, d'après la perfection que chacun nous apporte et dont découle notre plaisir. C'est ainsi qu'on choisit ses plaisirs en choisissant les biens qu'on poursuit. Alors, « 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 ». ² Ainsi la raison pourra constater l'inutilité des désirs de vengeance et de la médisance, de même que la vanité des voluptés sensibles et de l'ambition. Les plaisirs du corps sont éphémères et instables, car ils ne sont que les satisfactions passagères de nos besoins. Les plaisirs de l'esprit sont plus stables et nous donnent un contentement plus solide et plus durable. Ils seront immortels comme notre âme, à condition d'avoir en nous un fondement très solide, indestructible par la connaissance de la vérité ou par une fausse persuasion. Descartes conclut:

Au reste, le vrai usage de la raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre industrie, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures; et parce que celles du corps sont les moindres, on peut dire généralement que sans elles, il y a moyen de se rendre heureux . . . ³

Descartes précise toutefois qu'il ne veut pas faire mépriser les plaisirs du corps et les passions; ils sont honorables quand on sait les soumettre à la raison et ainsi rendre vertueux les actes qu'ils nous inspirent. Ils seront alors d'autant plus utiles qu'ils seront violents et excessifs.

1. *Ibid.*, p.294.

2. *Ibid.*, pp.295-96.

3. *Ibid.*, p.296.

Élisabeth fait remarquer à son correspondant que les principaux obstacles à l'acquisition de la vertu ne sont pas les richesses, ni les honneurs ou les malheurs, mais plutôt les impératifs de la vie active, qui nous obligent souvent à prendre des décisions rapides, avant que la raison ait pu examiner soigneusement les divers biens impliqués dans chacune des options possibles.¹ Vous prétendez, dit-elle, résoudre le problème en jugeant la valeur des biens selon la perfection qu'ils peuvent nous procurer, mais cette solution est utopique. Pour juger ainsi des biens, il faudrait en avoir une connaissance parfaite, et comme ceux que nous devons estimer dans la vie quotidienne sont fort nombreux et variés, il faudrait en somme posséder une science infinie.

Descartes répond que deux conditions sont requises pour être toujours apte 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 toutes les fois que l'occasion le requiert ».² Évidemment, Dieu seul connaît parfaitement la vérité ; l'homme doit se contenter des vérités qui lui sont les plus utiles. Descartes mentionne d'abord la connaissance de Dieu comme Providence toute-puissante, aux décrets infaillibles. Et comme l'amour vrai porte sur la perfection, nous sommes « naturellement si enclins » à aimer ce Dieu, « que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons ».³

La seconde vérité à connaître est la nature de notre âme immortelle, plus noble que le corps et capable d'une foule de joies que ne lui apporte pas cette vie. Une telle connaissance nous empêche de craindre la mort et d'avoir une trop grande affection pour les « choses du monde ».⁴ Il faut en outre connaître l'œuvre divine, c'est-à-dire l'univers tel que Descartes l'a décrit dans ses *Principes*. On se débarrasse ainsi de conceptions voulant qu'au-delà des cieux il n'y ait que des espaces imaginaires, que les cieux sont au service de la terre et cette dernière au service des hommes. On perd alors l'illusion de pouvoir mener l'univers à la place de Dieu, et ceci nous libère de bien des tristesses et des déboires. Il est enfin utile de savoir que chacun de nous n'est pas isolé, mais une partie de l'univers, de la terre, d'une société civile, d'une famille, que ses intérêts sont liés à ceux des autres, et que le bien de l'ensemble passe avant celui de la partie, donc avant le nôtre et celui de nos proches. Ainsi on pourra trouver du plaisir à travailler pour le bien commun.

En plus de ces vérités générales, il faut aussi connaître certaines vérités particulières sur nos actions. Descartes a énuméré les principales dans sa lettre précédente :

-
1. *Lettre*, 13 décembre 1645, pp.297-99.
 2. *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, p.300.
 3. *Ibid.*, p.301.
 4. *Ibid.*

... à savoir que toutes nos passions nous représentent les biens à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement, et que les plaisirs du corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands quand on les possède, qu'ils paraissent quand on les espère. Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que lorsque nous sommes émus de quelque passion nous suspendions notre jugement jusqu'à ce qu'elle soit apaisée, et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde.¹

Descartes ajoute qu'il faut examiner les mœurs et coutumes de son milieu social et voir jusqu'à quel point on doit s'y conformer. On ne peut, bien sûr, juger de tout avec certitude, mais il faut tout de même opter pour l'opinion qui nous semble la plus sûre; car seule l'irrésolution cause les regrets et les repentirs.

Outre ces connaissances, il faut avoir une habitude qui nous dispose à bien juger; car l'attention continuelle de l'esprit sur une vérité est impossible, même si nous l'avons acceptée auparavant pour des raisons très claires et très évidentes; il peut donc arriver que nous nous en détournions, à moins que

... par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimée dans l'esprit, qu'elle soit tournée en habitude; et en ce sens on a raison dans l'école de dire que les vertus sont des habitudes. Car en effet on ne manque guère faute d'avoir en théorie la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire.²

La princesse Élisabeth lui fait plusieurs objections, dont voici les principales.³ D'abord, la connaissance d'un Dieu parfait et tout-puissant peut nous consoler des malheurs causés par des agents naturels, mais non pas de ceux qui viennent de l'action apparemment libre de nos semblables: notre raison ne peut en effet imputer à Dieu la responsabilité de ces malheurs, étant donné que la foi seule nous apprend qu'Il a, de toute éternité, déterminé chacun des actes de chaque homme.⁴ En outre, la conviction d'être une partie de ce vaste tout ordonné qu'est le monde nous pousse à la générosité et à l'altruisme, mais comment savoir si la peine qu'on se donne ainsi produira un bien commun proportionné à cette peine? N'y a-t-il pas danger que notre jugement ne soit faussé par certaines tendances de notre caractère? Car les uns sont naturellement égoïstes, d'autres altruistes.

Descartes répond qu'il s'est souvent demandé s'il vaut mieux se rendre gai et content en évitant de considérer les choses qui nous manquent et en imaginant ses propres biens ou perfections plus grands

1. *Ibid.*, p.303.

2. *Ibid.*, pp.303-304.

3. *Lettre à Descartes*, 30 septembre 1645, pp.309-311.

4. Élisabeth est calviniste et croit à la prédestination.

qu'ils ne sont en réalité, ou bien s'appliquer à estimer les choses selon leur juste valeur.¹ Pour résoudre ce problème, il faut distinguer entre le souverain bien, « qui consiste en l'exercice de la vertu, ou (ce qui est de même), en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre »,² et le contentement d'esprit consécutif à son acquisition. La connaissance de la vérité, même d'une vérité peu agréable, est plus parfaite que l'ignorance; mieux vaut donc avoir moins de contentement et plus de connaissance. Les joies les plus grandes sont d'ailleurs calmes, pondérées. Aussi est-il mauvais de se donner une joie artificielle « en se repaissant de fausses imaginations ».³

Quand on a des raisons également valables d'être heureux ou malheureux, la prudence nous commande de nous arrêter seulement à celles qui nous rendent heureux. Et comme presque toutes les choses ont leur bon côté, l'homme habile sait les regarder par leurs biais agréables. Ainsi, la princesse doit penser davantage aux aspects intéressants de son existence: par exemple, elle a eu la chance de cultiver sa raison; et même les obstacles qu'elle y rencontre sont une bonne chose car un esprit trop exclusivement occupé à l'étude s'assoupit. Ce n'est pas le nombre d'heures consacrées à l'étude qui compte, mais le seul fait qu'elle ait pu étudier beaucoup plus que la moyenne des gens. On n'a d'ailleurs aucun sujet de se repentir quand on est sûr d'avoir fait ce qu'on a jugé le meilleur au moment d'agir, même si par après on croit s'être trompé. Le seul motif valable de remords est le sentiment d'avoir agi contre sa conscience. L'erreur de jugement est excusable, surtout quand on a eu peu de temps pour délibérer.

Quant aux tendances de tempérament qui nous font une conscience large ou étroite relativement à nos devoirs personnels envers le bien commun et à l'appréciation de notre propre personne, on peut les contrôler en s'habituant peu à peu à reconnaître ses qualités comme ses défauts. Enfin, comme nous n'avons pas une science infinie qui nous permette de connaître parfaitement tous les biens pouvant faire l'objet de nos choix, nous devons nous contenter d'une science médiocre des choses les plus nécessaires pour bien juger et bien agir. Ces choses, Descartes les a exposées dans la lettre précédente.

Quiconque ne pense qu'à soi ne jouit que de ses propres biens particuliers; au contraire, celui qui pense aux autres jouit du bien commun sans perdre son bien propre. Et il s'attristera du mal de ses amis sans participer à ce mal, qui est seulement un défaut, une privation; d'ailleurs, aucune tristesse ne saurait égaler la satisfaction intérieure d'avoir fait une bonne action. Il est cependant difficile d'évaluer avec précision jusqu'à quel point la raison nous ordonne de nous dévouer pour le bien commun; ici, il faut agir selon sa conscience, et « on peut

1. *Lettre*, 6 octobre 1645, pp.312-320.

2. *Ibid.*, p.312.

3. *Ibid.*, p.313.

en cela donner beaucoup à son inclination »,¹ car les hommes sont naturellement et de par la volonté divine unis en une étroite société, de sorte que même l'égoïste le plus endurci ne peut éviter de travailler au bien des autres s'il est prudent, et surtout s'il vit dans un siècle où les mœurs ne sont pas corrompues. D'ailleurs, les plus grandes âmes sont les plus portées à faire du bien aux autres, et s'estiment le moins elles-mêmes.

À Élisabeth qui veut savoir comment acquérir cette prudence qui nous fait réussir dans la vie sociale et nous fait rendre justice aux autres comme à soi-même,² Descartes répond que l'homme prudent ne réussit pas toujours ses entreprises, car la prudence n'est pas maîtresse des événements de la vie sociale. Elle ne nous permet pas de prévoir avec certitude les actions des autres hommes, car ces derniers ne se conduisent pas toujours selon la raison; et même une connaissance approfondie de leur humeur et de leur caractère ne nous aiderait pas à prévoir leurs agissements, vu qu'ils sont doués de libre arbitre. Souvent l'homme d'esprit médiocre réussit mieux en affaires et dans la vie sociale que l'homme prudent, moins habile que lui à deviner les intentions et les dispositions des autres personnes, dont la plupart sont également médiocres.³

Élisabeth se demande s'il est bien vrai que la vie terrestre nous apporte plus de biens que de maux, et elle aimerait savoir comment doit agir celui qui, vivant seulement pour soi, travaillera néanmoins pour les autres.⁴ En réponse à la première question, Descartes distingue entre deux sens du mot bien :

Quand on considère l'idée du bien pour servir à la règle de nos actions, on le prend pour toute la perfection qui peut être en la chose qu'on nomme bonne, et on le compare à la ligne droite, qui est unique entre une infinité de courbes, auxquelles on compare les maux. . . Mais quand on considère les biens et les maux qui peuvent être en une même chose, pour savoir l'estime qu'on en doit faire, comme j'ai fait lorsque j'ai parlé de l'estime que nous devons faire de cette vie, on prend le bien pour tout ce qui s'y trouve dont on peut avoir quelque commodité, et on ne nomme mal que ce dont on peut recevoir de l'incommodité; car pour les autres défauts qui peuvent y être, on ne les compte point.⁵

1. *Ibid.*, p.319.

2. *Lettre*, 28 octobre 1645, pp.322-25.

3. *Lettre*, 3 novembre 1645, pp. 330-33.

4. *Lettre à Descartes*, 30 novembre 1645, pp.334-36. Dans sa lettre précédente, le 3 novembre 1645, Descartes avait affirmé que la connaissance de l'immortalité de l'âme ne doit pas nous faire désirer la mort, car la raison naturelle ne peut nous dire si la vie future sera plus heureuse que celle d'ici bas; et comme cette même raison « nous apprend aussi que nous avons toujours plus de biens que de maux en cette vie, et que nous devons point laisser le certain pour l'incertain », il vaut mieux jouir de la vie présente sans rechercher la mort, mais sans la craindre non plus (p.183).

5. *Lettre à Élisabeth*, janvier 1646, tome 7, p.3.

Il y a plus de biens que de maux en cette vie, car il faut faire peu de cas des choses qui ne dépendent point de notre liberté, alors qu'on peut toujours rendre bonnes celles qui en dépendent si on sait bien s'en servir. On peut par la même occasion empêcher les maux qui arrivent indépendamment de notre volonté de nous affecter profondément. Descartes ajoute: «... mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe pour arriver jusqu'à ce point ».¹

Relativement à la seconde question de la princesse, son correspondant observe que l'égoïste a besoin, pour faire triompher ses intérêts, de l'estime et des bons offices des autres. Il doit se montrer empressé et bienveillant envers eux, s'il veut se faire rendre la pareille. Il arrive qu'on y perde sa peine, mais on réussit ordinairement mieux ainsi que par la ruse ou par la fourberie: n'oublions pas que la prudence juge des choses selon ce qui arrive le plus souvent. L'homme prudent recherchera donc le succès personnel en se conciliant l'estime et la faveur de ses semblables plutôt qu'en risquant de se mettre tout le monde à dos. On y gagne à se montrer juste, à obéir aux lois civiles qui visent à assurer le bien commun. Les exceptions à cette règle restent le petit nombre et sont dues à la fortune.²

À la suite de cette explication, Descartes approuve la princesse de se fier à son expérience plutôt qu'à sa raison dans la conduite de sa vie sociale et de ses affaires;³ car la plupart des gens qu'on y côtoie sont peu raisonnables, et une solide expérience de leur façon habituelle d'agir nous y est plus précieuse que l'usage de la raison, qui nous apprend plutôt ce qu'ils devraient normalement faire s'ils étaient sages.

Descartes insiste sans réserves sur la nécessité de délibérer avant d'agir.⁴ Cependant, dès qu'on s'est fixé sur l'essentiel de l'action à poser, il devient oiseux et nuisible de tergiverser sur ses détails et ses conditions. Si elle réussit, le succès compensera amplement les désagréments que nous auront apportés certaines difficultés. Si elle échoue, les tergiversations précédentes augmenteront notre honte, car souvent elles auront contribué à cet échec. Il faut donc poursuivre avec résolution et promptitude ce qu'on a déjà entrepris, et se fier à la Providence pour le reste.

Dans une lettre subséquente, Descartes explique à la princesse qu'elle n'a pas raison de se plaindre, que son existence est des plus agréables, car vivant dans un milieu où on l'aime et l'estime, elle a « autant de biens qu'on peut en souhaiter avec raison en cette vie ».⁵

1. *Ibid.*, p.4.

2. *Ibid.*, pp.4-5.

3. *Lettre à Élisabeth*, mai 1646, tome 7, pp.61-62. Descartes y répond à une lettre de la princesse, datée du 15 août 1646, pp.193-95.

4. *Lettre à Élisabeth*, mai 1646, pp.64-65.

5. *Lettre à Élisabeth*, novembre 1646, p.194.

C'est d'ailleurs trop demander à la vie qu'une existence sans nuages. Quand rien de grave ne nous incommode et aussi longtemps qu'on demeure en bonne santé, on possède tout ce qu'il faut pour être content si on suit « la vraie raison » ;¹ cela ne signifie pas qu'on oublie ou méprise les biens absents, mais seulement qu'on s'efforce de n'avoir aucune passion vis-à-vis les choses qui peuvent nous déplaire ou nous manquer. Ceci ne répugne pas du tout à la charité chrétienne, car il est plus facile de remédier aux maux qu'on analyse froidement et sans passion. Une bonne santé et la présence autour de soi de personnes ou de choses agréables aident à chasser les passions tristes et à attirer les passions gaies; et à l'inverse, la bonne forme de l'esprit influe sur celle du corps. Les choses extérieures nous apparaissent encore plus agréables, et un esprit joyeux favorise la bonne fortune. Se basant sur sa propre expérience et sur l'autorité de Socrate, il soutient que les actions entreprises avec un « cœur gai »² réussissent mieux. Socrate, dit-il, croyait que tout se passerait bien quand il entreprenait joyeusement une chose, mais qu'au contraire tout irait mal s'il se sentait mélancolique: c'est pourquoi il s'en remettait aux inspirations de son inclination intérieure, ou génie, quand il devait prendre une décision. Cet exemple est fort précieux pour celui qui se trouve devant des circonstances tellement complexes que sa prudence y reste hésitante: si notre génie nous pousse à agir de telle ou telle façon et si on se sent optimiste, il ne faut point y résister.

Résumons dans ses grandes lignes cette doctrine sur la prudence: elle jette un éclairage sur la conception cartésienne de la vertu. Selon Descartes, la première chose à faire pour juger comment bien agir en toutes circonstances consiste à estimer la valeur des divers biens qui se présentent à nous, en prenant comme critères la perfection qu'ils nous apportent et le plaisir qui en découle. Ce rôle revient à la droite raison, qui pourra ainsi déterminer le bien le meilleur en chaque occasion. Cette tâche n'est pas facile à cause de la complexité des circonstances concrètes d'une action et à cause du peu de temps que la vie nous laisse parfois pour délibérer. De plus, rendre un verdict toujours certain et assuré exigerait de nous une science infinie, ce qui est impossible. Descartes renonce donc ici à son ambitieux projet de conférer au jugement pratique la nécessité et la certitude absolues que nous apportent les raisonnements mathématiques.

Un homme peut porter sur ses actes futurs ou passés un jugement imparfait et seulement plausible moyennant deux conditions. Il lui faut d'abord connaître certaines vérités, dont les plus utiles et les plus générales sont l'existence d'un Dieu à la Providence toute-puissante, l'immortalité de notre âme, l'immensité de l'univers dont nous ne sommes qu'une infime partie et dont le contrôle nous échappe totale-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p.195.

ment; il faut savoir en outre que nos passions exagèrent souvent la valeur des biens qu'elles poursuivent, que les plaisirs du corps (c'est-à-dire ceux que nous avons en tant que composés d'âme et de corps), sont moins nobles, moins parfaits, moins durables et moins satisfaisants que ceux de l'âme seule; on doit enfin connaître les mœurs de son entourage social afin de pouvoir s'y adapter, ce qui ne veut pas dire qu'il faut les approuver sans réserves.

Encore une fois, ces connaissances ne nous permettent pas de porter un jugement certain sur les cas particuliers, mais un jugement plausible. Il est évidemment nécessaire de délibérer soigneusement avant d'agir, afin que la volonté puisse choisir la meilleure solution possible. Cependant, dès qu'on a consacré un temps raisonnable à l'examen d'un cas et qu'on s'est fixé sur ses détails essentiels, il faut choisir sans faire de tergiversations inutiles. En pareil cas, l'irrésolution est le pire des maux: ou bien elle paralyse notre action, ou bien elle la rend timorée, inefficace. Il faut donc se décider fermement et s'en remettre à la Providence; et si notre entreprise échoue parce qu'on a mal jugé, c'est-à-dire mal choisi, la conscience d'avoir fait tout ce qui était en notre pouvoir pour bien juger doit suffire pour nous consoler, si nous sommes sages. En de telles circonstances, seul le sentiment de sa propre négligence constitue une raison valable pour entretenir des remords; et c'est évidemment la volonté qu'il faut ici blâmer, et non pas l'entendement, ni la raison.

La seconde condition requise pour bien juger est que les connaissances énumérées plus haut soient gravées en nous de telle sorte que nous possédions une « habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance (de la vérité) toutes les fois que l'occasion le requiert ».¹ Cette habitude s'acquiert non par une répétition d'actes, mais par une « longue et fréquente méditation »,² qui grave dans l'esprit la dite connaissance. Et Descartes note: « ... en ce sens on a raison dans l'école de dire que les vertus sont des habitudes ».³

L'acquisition de la prudence se fait donc par la méditation qui est un acte de la raison seule, et non de la volonté ou de l'expérience, bien que la raison agisse sous la motion de la volonté. Mais la prudence étant acquise, quel est son sujet? L'acte prudent procède-t-il de l'intelligence ou de la volonté? D'une part, la prudence comme toutes les autres vertus suppose une ferme et constante résolution de faire le bien; et selon Descartes, la vertu consiste en cette fermeté et cette constance. À ce titre, toutes les vertus relèvent de la volonté.⁴ Mais il existe aussi des connaissances « qui peuvent servir à faciliter l'usage de

1. *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, tome 6, p.300.

2. *Ibid.*, p.303.

3. *Ibid.*

4. *Lettre à Élisabeth*, 4 août 1645, tome 6, p.280.

la vertu »,¹ car elles éclairent la résolution et les choix de la volonté, de sorte qu'on agira d'autant mieux qu'elles seront plus parfaites. Elles seront vraiment utiles si la volonté peut les rappeler quand la chose s'avère nécessaire, et pour faciliter ce rappel, il est bon de les fixer profondément dans son esprit par une longue méditation. Ainsi se trouveront réunies en nous toutes les conditions nécessaires pour agir le mieux possible.

Il ressort de tout ceci que pour Descartes, la prudence a comme sujets conjoints la raison et la volonté. L'orientation ferme de la volonté vers le bien constitue son fondement premier et indispensable, commun à tous les gens prudents; mais la qualité de cette prudence est influencée par la plus ou moins grande perfection de notre connaissance rationnelle du bien, et par le degré d'enracinement de cette connaissance dans notre esprit. Étant donné qu'il admet l'impossibilité d'une science infinie, seule capable de rendre certains de nos jugements pratiques, Descartes ne peut plus affirmer l'existence d'une vertu parfaite procédant d'une connaissance parfaite du bien, vertu une et indivisible en espèce.² En ce cas, la prudence doit se distinguer des autres vertus, mais comment? Les vertus ne s'acquièrent-elles pas toutes de la même façon? Elles supposent toutes une ferme intention de la volonté vers le bien, de même qu'une connaissance aussi parfaite que possible du bien, connaissance gravée si fortement en l'esprit que nous l'utilisons naturellement et spontanément quand la chose nous paraît souhaitable. Dans ce cas, nous devons admettre avec Descartes que ces vertus, imparfaites parce que mêlées d'ignorance et d'erreurs,³ se distinguent seulement par leurs objets,⁴ et qu'elles ont toutes un seul et même sujet, soit la raison et la volonté ensemble. Elles sont toutes acquises de la même façon et selon les conditions énumérées plus haut. L'acte vertueux est toujours un bon jugement, c'est-à-dire un bon choix, de la volonté; et ce choix est bon parce qu'il est éclairé par une connaissance équivalente et proportionnée du bien, connaissance stable et profondément imprimée dans l'entendement, afin que nous puissions en user naturellement et sans efforts dans toutes les circonstances possibles. En fait, toutes les vertus se ramènent chez Descartes, à une prudence dont l'acte propre, soit le jugement, relève de la volonté éclairée par la raison.

III. CONCLUSION

Descartes a-t-il vraiment déduit sa morale de sa métaphysique? Examinons attentivement ses conceptions du bonheur et de la vertu. Le bonheur est pour lui un contentement d'esprit provoqué en nous

1. *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, p.162.

2. Épître dédicatoire des *Principes*, p.554.

3. *Ibid.*, pp.553-554.

4. *Lettres à Élisabeth*, 4 août 1645, p.144.

par le sentiment de posséder quelque perfection. Mais de quelle perfection s'agit-il ? Descartes se réfère ici à des valeurs qui enrichissent la personnalité, comme la sagesse et la vertu, plutôt qu'à la possession de biens extérieurs tels que la richesse, les honneurs, etc. Bien sûr, ces biens ne sont pas méprisables et viennent ajouter un complément au bonheur, mais ils n'y sont pas indispensables et le propre du sage consiste justement à pouvoir subir leur privation sans que son bonheur en soit altéré. Le plaisir sensible et la satisfaction des passions sont donc des éléments accessoires du bonheur. Ce dernier est d'abord et avant tout un plaisir de l'esprit, provenant du fait que l'on est conscient d'agir bien et avec sagesse, c'est-à-dire conformément à ce que prescrit la raison. Une telle opinion découle assez logiquement du dualisme cartésien et de sa conception générale de la connaissance, en particulier de ses idées sur la nature et les capacités de la raison.

On peut en dire autant de l'idée cartésienne de la vertu, du moins celle qui nous est présentée dans l'épître dédicatoire des *Principes de la philosophie*. La raison y joue un rôle très important, et il y est même question d'une vertu parfaite, découlant d'une connaissance parfaite du bien, et entraînant de façon nécessaire un agir toujours vertueux. Soulignons aussi, à propos de la vertu cartésienne, le fait que l'enracinement profond de certaines connaissances en l'esprit soit une condition indispensable pour bien juger : cette particularité nous rappelle que la méditation philosophique est une méthode chère à Descartes pour graver en notre esprit des connaissances indispensables à l'action ou à l'acquisition d'autres connaissances ;¹ par la même occasion, on songe aussi au rôle important de la mémoire dans la conservation et le rappel des idées claires que l'entendement a déjà perçues comme telles, mais qu'il ne peut pas toujours considérer d'une façon actuelle. Il existe aussi chez Descartes, nous l'avons montré, des liens entre l'unité de la vertu indivisée en espèces, et sa conception volontariste du jugement.

Les vérités générales dont la connaissance est selon lui nécessaire pour bien juger et agir vertueusement ne sont rien d'autre que les principales conclusions de sa métaphysique et de sa physique.² Mais justement parce qu'elles sont très générales, leur impact sur la vie pratique n'est pas uniforme et ne peut être défini dans l'abstrait. Les conclusions morales que Descartes en tire ne peuvent sûrement pas prétendre à la nécessité et à l'universalité. La connaissance d'un Dieu tout-puissant, parfait et aux décrets infaillibles peut susciter en nous une attitude de rébellion, plutôt que la soumission à Sa volonté. Le fait de savoir que notre âme est immortelle peut tout aussi bien être un sujet d'angoisse, plutôt que d'apaisement, devant la mort, puisque la

1. C'est notamment le cas du *Cogito* et de l'existence de Dieu, vérités sans lesquelles la raison ne peut acquérir aucune autre connaissance certaine. Voir à ce sujet toute la seconde méditation, pp.274-283, et la cinquième méditation, pp.315-316.

2. Voir ci-haut, p.293.

philosophie ne nous dit rien sur la vie future. On peut facilement y trouver la justification d'une vie de jouissance effrénée, au lieu d'en tirer les leçons de détachement et de modération que prêche Descartes. Ni Pascal, ni Bossuet n'ont eu besoin de la physique cartésienne pour constater la petitesse de l'homme dans l'univers et sa fragilité. D'autre part, les idées nouvelles sur la structure du cosmos n'enlevaient rien à sa supériorité qualitative en tant que doué de raison. Descartes voulait que la nouvelle physique incitât l'homme à l'humilité: cela n'a pas empêché plusieurs de voir dans les progrès de la science expérimentale et de la technique un signe de la puissance illimitée du génie humain, et d'en tirer un orgueil sans bornes. Enfin, personne n'est obligé de recourir à la sagesse cartésienne pour se rendre compte qu'il est membre d'une communauté humaine et que ses intérêts sont liés à ceux de ses semblables.

Quant aux vérités plus particulières qu'il faut aussi connaître pour se bien conduire, elles sont évidemment tirées de l'expérience de la vie.¹ Plusieurs autres éléments de la morale cartésienne ne découlent pas spécifiquement de la doctrine exposée dans les *Principes de la Philosophie*: par exemple, qu'il faut savoir accepter les événements tels qu'ils se présentent, qu'il vaut mieux réduire au minimum ses besoins et ses désirs, qu'il faut éviter de perdre son temps et sa peine à désirer des biens inaccessibles ou inutiles, que la vertu est un milieu entre deux extrêmes, etc. Somme toute, on ne peut pas dire globalement que la morale de Descartes est déduite de sa métaphysique. On y retrouve davantage le reflet de l'expérience vécue, et l'influence de Sénèque. Notons que Descartes ne précise pas autrement que par des formules très générales et tout à fait traditionnelles le rôle de l'expérience dans la vie morale: l'expérience nous renseigne sur les composantes des situations concrètes où nous sommes placés; elle nous apprend à découvrir les sentiments, les mobiles et les passions qui conditionnent le comportement des hommes.

La conception cartésienne de la vertu offre un curieux mélange de volontarisme et de rationalisme: le rôle de la raison y devient finalement secondaire, en contraste avec la description qu'en fait Descartes dans l'Épître dédicatoire des *Principes de la philosophie*, et dans ses premières lettres à la princesse Élisabeth sur la morale. Cette vertu nous commande de voir notre situation telle qu'elle est, avec lucidité et réalisme, plutôt que se leurrer en imaginant notre sort plus agréable qu'il ne l'est en réalité. Car la connaissance de la vérité est un bien plus parfait que l'illusion de bonheur procurée par l'ignorance ou les fausses imaginations. Ceci n'empêche pas cependant qu'il faille savoir s'arrêter surtout aux beaux côtés de notre vie, et penser le moins possible aux malheurs qui l'obscurcissent: c'est une très bonne habitude à prendre, une habitude d'ailleurs indispensable pour atteindre le

1. Voir ci-haut, pp.293-294.

bonheur, car une vie sans malheurs et sans difficultés appartient à un monde fictif. Ceci en l'occurrence relève surtout de la volonté qui, exerçant un contrôle sur les actes de la raison, peut nous faire oublier dans la mesure du possible les choses ou événements qui ne dépendent pas de notre vouloir, et rendre bonnes celles qui en dépendent, en nous les faisant voir sous un jour agréable. La droite raison enseigne d'ailleurs que c'est perdre sa peine et se rendre inutilement malheureux que désirer des biens extérieurs, au détriment de la vertu et de la sagesse. Il faut donc accepter avec résignation tous les événements tels qu'ils se présentent, en s'efforçant de découvrir leurs beaux côtés et d'en profiter au maximum.

Pour bien diriger son comportement vis-à-vis le bien commun de la société, il est nécessaire de reconnaître ses propres tendances et de les contrôler efficacement. Descartes soutient cependant que des tendances égoïstes ou altruistes exagérées ne constituent pas un problème pour l'homme vraiment prudent. Car ce dernier se rend vite compte que les liens étroits de la vie sociale font que son bien personnel est intimement lié au bien commun. Ainsi l'altruiste qui agit suivant son inclination sert par le fait même ses intérêts, et l'égoïste habile ne pourra faire autrement que d'être altruiste, car ses chances de réussir ses propres entreprises seront d'autant meilleures qu'il saura plaire aux autres en respectant leurs intérêts et en flattant leurs désirs.

La prudence cartésienne dans la vie sociale est donc un calcul froid et intéressé, un utilitarisme en somme. Ce calcul repose en dernière analyse sur l'expérience beaucoup plus que sur la raison, car c'est la première qui nous apporte cette connaissance des hommes qui est nécessaire pour traiter habilement avec eux. Elle réussit mieux en ce domaine que la raison, car cette dernière devrait pouvoir analyser à fond toutes les pensées des autres et toutes les circonstances de leurs actes pour être en mesure de prévoir ces actes avec certitude. Une telle analyse est évidemment impossible. Et même si la raison pouvait la faire, la prévision certaine des actes humains supposerait que les hommes soient sages, vertueux, et se conduisent selon la raison, ce qui est rarement le cas. Notons ici que cette opposition entre expérience et raison révèle que la prudence cartésienne repose, en dernière analyse, sur la connaissance des circonstances beaucoup plus que sur celle des principes généraux de l'agir. L'expérience est plus importante que la connaissance des *Méditations métaphysiques* ou du traité des *Passions de l'âme*. Ceci contredit les prémisses posées dans l'Épître dédicatoire des *Principes*, ainsi que dans la lettre adressée au traducteur de ces mêmes *Principes*.

Descartes va encore plus loin : évoquant l'exemple de Socrate, il conseille à la princesse Élisabeth de suivre son « génie » ou ses « inclinations intérieures »¹ quand elle doit prendre une décision particulière-

1. *Lettre à Élisabeth*, octobre ou novembre 1646, tome 7, p. 195.

ment difficile. D'ailleurs, prétend-il, j'ai personnellement toujours mieux réussi les choses que j'ai entreprises « avec un cœur gai et sans répugnance intérieure »,¹ même dans les jeux de hasard. Autrement dit, l'optimisme et l'entrain favorisent la réussite.

Nous sommes fort loin, à ce moment, de la morale déductive projetée. Descartes admet la nécessité d'une bonne connaissance du bien dans la vie morale, et il pose en principe la prédominance du rôle qu'y joue la raison. Mais en pratique cette raison n'acquiert la connaissance du bien que sous la motion de la volonté, elle ne s'en servira que si la volonté y consent, et c'est encore la volonté qui en dernier ressort juge, c'est-à-dire choisit. Finalement, Descartes remplace la délibération de la raison par l'expérience dans la conduite des affaires et de la vie sociale; puis il préconise une confiance aveugle en ses inclinations et ses penchants quand il faut se décider en des circonstances tellement complexes que même notre prudence hésite et ne peut se déterminer à un choix; cette attitude est pour le moins bizarre chez un homme qui prétend se méfier des inclinations naturelles parce que ces dernières le portent parfois au mal.² Rationaliste d'intention, la morale cartésienne déchoit graduellement de ce rationalisme: elle devient peu à peu un volontarisme, puis une sorte d'utilitarisme; et le dernier conseil donné à la princesse Élisabeth avoue l'impuissance radicale où se trouve la raison de toujours déterminer avec certitude ce qu'il faut faire, parce qu'elle ne peut jamais obtenir une connaissance parfaitement claire et distincte des situations et des circonstances.

Descartes a dû renoncer à son idéal de certitude absolue dans les jugements pratiques, puisque les faits l'ont forcé à admettre que l'influence exercée par la raison sur les jugements, ou choix, de la volonté, est loin d'être exclusive et n'est pas toujours la plus importante: l'expérience de la vie et les impulsions du moment la supplantent fréquemment. Il a vu que la connaissance du bien ne peut jamais être parfaite chez l'homme, qu'elle ne peut constituer à elle seule la vertu, ni provoquer de façon nécessaire un comportement vertueux; c'est pourquoi il a pratiquement détruit son rationalisme initial. Il en résulte que sa pensée morale n'est pas le système harmonieux et complet dont il rêvait.

Spinoza, au contraire, n'a pas voulu sacrifier aux faits d'expérience la logique et la cohérence de son système. C'est en termes fort sévères qu'il reproche à Descartes de n'avoir pas su appliquer d'une façon intégrale les principes de sa méthode.³ Évitant les fautes qu'il reproche au philosophe français, Spinoza demeure fidèle jusqu'au bout à son idéal d'une science universelle déduite selon le mode géométrique, et dont

1. *Ibid.*

2. *Méditations*, p.288.

3. Éthique, préface de la 5^e partie, dans: *Spinoza, Œuvres*, traduction et notes par Charles APPUHN, Garnier-Flammarion, 1965, tome 3, p.305.

la morale est le couronnement. Cette morale est déduite géométriquement des attributs de la substance unique, c'est-à-dire Dieu.¹ On y apprend que la connaissance spéculative de Dieu constitue un remède aux passions, et nous rend par le fait même heureux.² Mais toute la question est de savoir s'il est possible à des êtres humains de vivre conformément à la morale de Spinoza.

En dépit des critiques de Spinoza, nous croyons que Descartes a agi en homme sensé quand il a admis l'impossibilité d'acquérir une connaissance parfaite du bien et de juger de tout avec certitude en matière morale, ainsi que la nécessité de tenir compte des faits et des circonstances concrètes dans l'application des principes de l'agir. Mais il a par le fait même renoncé aux rigides exigences de rationalité qu'il professait dans ses écrits de métaphysique. En d'autres termes, Descartes a dû devenir moins cartésien qu'il ne l'était auparavant.

Maurice GAGNON.



1. *Ibid.*, 1^{er} partie, propositions I à XI, pp.22 à 33, et scolie de la proposition XVII, p.42; introduction de la 3^e partie, pp.133-34.

2. *Ibid.*, 5^e partie, scolie de la proposition IV, p.309, et prop.2-3.