

UNITE DUELLE DE LA MORALE CARTÉSIENNE

Les divers écrits de Descartes relatifs à la morale posent un problème d'unité et de cohérence: y a-t-il une morale cartésienne? Nous essayerons de répondre positivement. Il y a bien une morale cartésienne, et une seule, de même qu'il y a chez Descartes une pédagogie, une épistémo-méthodologie et une métaphysique, ces quatre aspects du cartésianisme étant tellement liés entre eux qu'ils ne font qu'un.

I. Problème de la "morale par provision"¹

"... je me formai une *morale par provision*, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes. . . ." (*Discours de la méthode*, A.T., VI, 22). On entend habituellement par cette expression cartésienne que nous venons de souligner une morale qui serait seulement *provisoire* et qui devrait s'effacer devant une morale *définitive*. Une telle interprétation n'est pas entièrement fautive, mais la position du philosophe nous paraît plus complexe et plus unitaire.

1) "Par provision" plutôt que provisoire

Relisons le début de la troisième partie du *Discours de la méthode*. Que signifie "par provision"? Au lieu d'aplatir et de simplifier cette expression, il faut considérer qu'elle indique trois idées liées entre elles:

a) Au XVII^e siècle, "par provision" désigne une réserve qui pourra servir, un acompte susceptible d'être complété. C'est là une expression valorisante comme dans l'exemple donné par l'auteur du *Discours de la méthode*: "Faire provision de matériaux et

¹ Avertissement. Les références à Descartes sont données d'après les *Oeuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery (Paris: Cerf, 1897-1913), rééditées avec mise à jour scientifique (Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974) et d'après la *Correspondance* publiée par C. Adam et Gérard Milhaud (Paris: F. Alcan, puis PUF, 1936-1963). Nous indiquons respectivement A.T. et A.M., suivi de la toison. *Discours de la méthode*, III, A.T., VI, p. 22.

d'architectes" (*Discours de la méthode*, A. T., VI, 22). Les règles morales du *Discours* sont un tel instrument.

b) La réserve susdite représente de surcroît une sécurité, et ce d'autant mieux si elle est posée, comme dans ce texte de Descartes, dans un mouvement de perfectionnement.

c) "Par provision" signifie aussi, au XVII^e siècle, "en attendant." L'homme est dans le temps et l'attente. Une morale définitive supposerait l'intemporalité du savoir et de la situation. "Par provision," cela implique recherche d'amélioration, visée toujours plus haute et notamment "dessein de changer mes opinions, sitôt que j'en pourrai trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher."²

2) Niveau autobiographique ou individuel de la "morale par provision"

René Descartes, dans sa vie de chercheur, a besoin d'une morale pendant la période où, doutant des sciences établies, des diverses doctrines philosophiques et de toutes les opinions, il recherche des fondements afin de bâtir une métaphysique et un corps de sciences assurés. On peut ainsi prendre à la lettre cette troisième partie du *Discours*. Les "trois ou quatre maximes" de cette morale ne seront pas mises au rencart. Elles seront intégrables dans une morale toujours plus améliorée par le progrès des connaissances.

Première maxime: Tranquillité et sûreté du conformisme social, modération, juste milieu, sous réserve que le bon aloi de cette extériorité permette la valorisation de l'intériorité, c'est-à-dire à condition de privilégier la liberté personnelle et de perfectionner de plus en plus les jugements.

Deuxième maxime: Fermeté et constance dans la conduite, pas d'irrésolution, car il est évident qu'il faut bien, dans la pratique, dans la quotidienneté, se décider pour du non-évident, à l'opposé de ce que requiert la connaissance théorique; et cela également à condition de s'efforcer continuellement de mieux connaître pour mieux agir (voir note 2).

² Lettre à Renier pour Pollot, avril ou mai 1638, \$1, A.M., II, p. 237.

Troisième maxime: Agir sur soi-même, bien penser et bien vouloir, être maître de soi, ce qui est toujours en notre pouvoir, car "il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées" (A.T., VI, 25); cela ne nous dissuade point d'agir, tant s'en faut, nous devons faire "notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures" (A.T., VI, 25) afin de les disposer à notre convenance et de nous préparer un avenir plus favorable; c'est ainsi que nous devons faire *notre mieux* pour "nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature" (A.T., VI, 62). Descartes, en effet, n'a point prétendu

que les choses extérieures ne fussent point du tout en notre pouvoir, mais seulement qu'elles n'y sont qu'en tant qu'elles peuvent suivre nos pensées, et non pas *absolument* ni *entièrement*, à cause qu'il y a d'autres puissances hors de nous, qui peuvent empêcher les effets de nos desseins.³

Quatrième maxime ou plutôt "conclusion de cette morale" (A.T., VI, 27), c'est-à-dire reprise de ce qui est impliqué dans les trois maximes précédentes et visée de la *morale par provision*--et de toute morale--: continuer à s'instruire pour mieux se conduire et vivre ainsi le plus heureusement possible. Une telle maxime conclusive confère son sens à la morale du *Discours*: culture de la raison et recherche de la vérité en constituent les mots d'ordre.

3) Universalisation de la "morale par provision"

Bien que Descartes parle à la première personne et ne prétende prescrire que pour lui-même en situation, il expose en réalité sa morale du *Discours* en donnant à l'intention des maximes une portée générale. La culture de la raison et la recherche de la vérité et du contentement concernent tout un chacun et pas seulement René Descartes. Celui-ci a estimé que sa situation de chercheur était exemplaire et que la leçon morale qui s'en dégage était généralisable. La lettre du 4 août 1645 à Elizabeth offre une confirmation marquante de l'universalisation des "trois règles de morale"⁴ du *Discours*. Cette lettre néglige les applications

³ Lettre à Renier pour Pollot, avril ou mai 1638, \$2, A.M., II, 237-238.

⁴ Lettre à Elizabeth, 4 août 1645, A. M., VI, 280.

pratiques pour ne retenir que trois principes éthiques qui sous-tendent la "morale par provision"--et toute morale:

---se décider en connaissance de cause "en toutes les occurrences de la vie";

---être fermement résolu à exécuter toutes les décisions raisonnables--ce qui est la vertu;

---s'habituer à ne pas désirer ce qui n'est pas immédiatement en notre pouvoir--c'est là un secret du contentement.

4) De la "morale imparfaite" à la "plus parfaite morale"

Ainsi la morale du *Discours* contient des principes universels. Les trois principes que nous venons d'énoncer se ramènent au grand devoir de cultiver la raison et ils le spécifient. Et pourtant cette morale du *Discours* est posée comme imparfaite en ce sens qu'il n'est pas possible de donner une meilleure morale à cause de l'inachèvement ou de l'insuffisance du savoir. Descartes déclare avoir mis dans le *Discours* les principales règles "d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure."⁵ Ne pourrait-on pas, en généralisant, avancer que toute morale, d'une part, doit se référer à l'universalité de la raison et être, en son fond, universelle, et d'autre part, est perfectible et par conséquent imparfaite, le progrès des connaissances permettant d'améliorer les dispositions, spécifications et applications de la morale? Ainsi pour la morale du *Discours*. Ce progrès des connaissances est d'ailleurs requis par la morale elle-même du fait qu'elle est imparfaite. Si l'on regarde l'arbre de la philosophie, l'on dira que la morale provisionnelle ou imparfaite, c'est-à-dire toute morale, vise toujours "la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse."⁶ Cette morale supérieure représente une direction et un idéal, toujours plus loin que l'effectivité, et il en est de même pour la science achevée qui serait définitive. Il n'y a pas d'opposition entre une morale qui serait *provisoire* et une morale qui serait *définitive*. Il n'y a de morale que par la visée de l'idéal. La morale est toujours *par provision* et

⁵ *Principes de la philosophie*, préface, A. T., IX-2 p. 15.

⁶ *Ibid.*, 14.

toujours quête d'élévation. Cela signifie le rejet de l'immobilisme éthique et une conception de la morale comme processus de recherche et de perfectionnement. Ainsi n'y a-t-il qu'une morale ou plutôt y a-t-il unité et continuité de la morale. Mais cette morale, qui se définit comme processus vers un idéal et comme progrès de connaissance et d'action subséquente, comporte des degrés et des moments. Et ce progrès n'a point de terme, car notre connaissance est inachevable et sera toujours perfectible,⁷ ce qui confirme l'exclusion du définitif tant dans le savoir que dans l'éthique.

5) L'urgence provisionnelle

C'est non seulement la morale qui est *par provision*, la morale en tant que corps de principes normatifs, d'idéalité, de règles générales et de préceptes pratiques, mais c'est également le moment personnel de la décision qui est provisionnel. Comment choisir et se conduire dans les diverses circonstances de la vie? On ne peut point attendre ce qui serait décision et exécution parfaites. Tandis que, pour la spéculation, l'union de la volonté et de l'entendement doit s'opérer dans l'évidence, il n'est pas possible d'exiger une telle condition pour la conduite de la vie. Si notre volonté ne devait se déterminer à l'action que d'après des certitudes, nous ne parviendrions plus à agir et nous serions acculés à l'inanition!⁸ Alors que, au niveau de la théorisation, s'il y a motif de douter, est requise la suspension du jugement, c'est, dans la pratique qui ne souffre pas de délai, bien qu'elle ne soit jamais exempte d'incertitude, la voie estimée *la meilleure* qui s'impose. On ne peut suspendre la vie et l'action ne tolère point l'indifférence. Si la précipitation est un vice du connaître, l'irrésolution est un vice de l'agir. Dans les diverses conjonctures, tout individu doit donc adopter la réponse qui lui semble la meilleure sans attendre une impossible certitude *stricto sensu*. Autrement dit, il faut bien se

⁷ "... ma connaissance [...] n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement" (*Méditations métaphysiques*, III, A.T., IX-1, 37).

⁸ Jean-Marc Gabaude. *Liberté et raison: la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, t.I, *Philosophie réflexive de la volonté*. Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1970, p. 220. Sur la morale de Descartes, voir pp. 201-267.

contenter d'une *certitude morale*.⁹ Au défaut de connaissance s'ajoutent le manque de temps et l'incarnation du sujet moral. En définitive, toute conduite morale est ainsi provisionnelle.

II. Signification de la "morale par provision" dans la philosophie de Descartes

1) D'une évidence de la non-évidence¹⁰

Ainsi, en éthique, pas de provisoire ni de définitif, mais un écart jamais comblé entre contemplation de la vérité et usage de la vie. Cet écart est lié au dualisme de l'âme et du corps et à la précarité temporelle. Et, par une création continuée de la morale et de la conduite que celle-ci doit inspirer, c'est une obligation pour chacun d'assumer cet écart, c'est-à-dire l'intervalle entre, d'une part, plan de la réflexion, de l'esprit pur, de la vraie certitude, de la philosophie, de la science, et, d'autre part, plan de l'action, de la vie, du composé humain, du douteux. C'est dire la mission de la volonté. Or, tandis que le domaine spéculatif manifeste un certain primat de l'entendement, car la volonté reconnaît ce que l'entendement connaît, le plan de l'action, en revanche, doit laisser la priorité à la volonté. Alors que, sur le plan spéculatif, il s'agit de trouver le vrai, sur le plan de l'agir c'est le meilleur et le bonheur que l'on cherche. Le doute gênerait cette recherche alors qu'il est par ailleurs un instrument de découverte de la vérité.

Ainsi le doute méthodique n'étant pas de mise dans la pratique, il semble que soit rompu par cet intervalle le parallélisme entre méthode et morale. Pourtant se maintient la symbiose cartésienne d'une *méthode de la morale* et d'une *morale de la méthode* et nous retrouvons paradoxalement l'évidence sur les chemins de la morale. Car s'il est évident que nous ne connaissons jamais l'ensemble des causes et des conséquences de nos comportements ni toutes les circonstances et pas davantage ce qui se passe au niveau de l'union de l'âme et du corps, il est également

⁹ *Principes de la philosophie*, IV, §205, A.T., IX-2, 323.

¹⁰ Voir note 8, *op. cit.*, pp. 208-231.

évident que l'urgence provisionnelle doit l'emporter et que du non-évident doit suffire. Il est évident que, dans la pratique, il faut se décider sans attendre de l'évident, mais seulement, bien sûr, du mieux possible. Autrement dit, il est évident que du non-évident doit, dans la pratique, *suppléer l'évidence* introuvable ou que le plus raisonnable doit suppléer le rationnel.

2) Unité de la recherche éthique et épistémique

La communauté de l'idéal d'évidence souligne l'unité de la recherche dans l'ordre gnoséologique et dans l'ordre éthique. C'est toujours l'attention qui joue le rôle moteur; il s'agit de faire attention dans la pratique comme dans l'activité théorique. L'attention, pouvoir de la volonté et condition de la liberté, permet notre progrès tant au point de vue éthique qu'au point de vue gnoséologique. La vie morale et la recherche métaphysique et scientifique exigent le même effort spirituel de rectitude. *L'attention* conditionne l'actualisation de la raison et de la liberté et elle est ainsi une sorte de *vertu tant épistémique qu'éthique*. La morale est l'application de la volonté à la recherche du bien ou du meilleur et la connaissance est l'application de la volonté à la recherche du vrai. La nécessité de l'attention pour tout exercice de l'esprit confirme la présence d'un certain parallélisme entre éthique et méthodologie. Dans la pratique comme dans la connaissance théorique, c'est l'attention qui instaure la raison en tâchant d'accorder le vouloir à l'entendement purifié. Cette concordance des deux facultés maîtresses s'anticipait déjà comme dessein du *Studium bonae mentis*, et cela à propos tant du connaître que de l'agir. Pour Descartes--comme ensuite pour Spinoza et pour Leibniz--l'action dérive d'une connaissance, qui malheureusement est souvent plus ou moins méconnaissance, et la connaissance est une action. La conduite doit procéder d'une *méthode de la vie morale*: il suffirait de *bien juger pour bien faire*. Et réciproquement, la méthode est une *pédagogie éthique* de l'intelligence et de la raison. Par conséquent, elle n'est nullement indifférente au contenu. La pensée est méthodique, non parce qu'elle suit formellement des règles, mais en ce qu'elle s'efforce d'enchaîner des idées claires et distinctes, c'est-à-dire en ce qu'elle s'accomplit en raison et en liberté. La méthode est donc la marque et l'extériorisation d'un épanouissement spirituel et celui-ci est une conquête volontaire, car la formation pédagogique est une oeuvre d'attention soutenue, ce qui suppose notamment un

effort d'acquisition d'habitudes saines. Nous insistons sur le fait que la méthode de Descartes s'origine dans un souci éthique et qu'elle requiert une exercitation de la faculté de juger. La pédagogie et la méthodologie cartésienne enjoignent un effort de créativité et d'autodidactisme,¹¹ une pratique judiciaire de raison et de liberté et une éducation de l'attention et de l'habitude de bien juger; or, tout cela a valeur éthique et correspond aux exigences foncières de la "morale par provision." Le but premier et dernier de Descartes n'est-il pas la *formation du jugement*? C'est ce que prescrit notamment le titre de la première des *Regulae ad directionem ingenii*. Le dévoilement du vrai se mérite par une ascèse et par un effort de purification spirituelle. Aussi bien est-ce un leit-motiv cartésien que, si le péché est une erreur, l'erreur est un péché.

3) Devoir de cultiver la raison

Cette convergence et même cette réciprocité entre éthique et *épistémo-méthodologie* ne font que développer le devoir de *cultiver la raison* (*Discours de la méthode*, III, A.T., VI, 27), prescrit en conclusion de la "morale par provision." Or, la raison ou bon sens est, selon la proclamation du début du *Discours de la méthode*; le propre de tout être humain, et le principal est alors de bien l'utiliser, ce qui confirme la priorité conjointe de l'éthique et de l'*épistémo-méthodologie*. Que la raison implique un devoir, qu'elle soit normative pour l'action comme pour la connaissance, cela est d'autant plus prégnant pour Descartes qu'elle est considérée par lui comme une faculté volontariste et pas seulement noétique. Elle est "la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux" (*Discours de la méthode*, III, A.T., VI, 2), autrement dit le pouvoir d'unir la volonté à l'entendement. La raison s'accomplit donc, comme la liberté, par la médiation du jugement vrai. L'éthique est indissociablement éducation de la raison et de la liberté. Raison et liberté constituent un exercice à la fois éthique et épistémique requis par la *morale par provision*, c'est-à-dire par toute morale.

¹¹ Cf. par exemple *Regulae ad directionem ingenii*, X, A.T., X, pp. 403-404.

Nous avons montré ailleurs¹² que, pour Descartes, les termes *libre*, *liberté* et *indifférence* s'entendent à deux niveaux et reçoivent deux emplois différents. Au niveau fondamental, le libre arbitre ou volonté libre est puissance positive de se déterminer, pouvoir indivisible et quasi infini des contraires. En revanche, au niveau de l'effectuation, la liberté comporte des degrés selon que, plus ou moins, la volonté s'unit à l'entendement. Je suis libre de devenir libre et je dois me libérer. Le libre arbitre m'est offert inamissiblement par Dieu et la liberté devient alors mon oeuvre. C'est la liberté de la volonté ou libre arbitre qui permet une volonté de liberté et même qui la requiert moralement. Il faut se garder de l'"inconstance de la volition."¹³ La volonté se fortifie par son bon usage qui est l'attention droite. Tel est pour Descartes le fond de la *morale par provision*, c'est-à-dire de toute la morale et de toute morale.

4) Progrès d'autonomisation

Travailler à bien juger, c'est l'une des expressions résumant le sens de la morale cartésienne, *morale par provision*, tant pour la conduite que pour la spéculation. Le jugement doit réalistement prendre acte du donné tel qu'il est tout en visant la plus haute sagesse. Si la volonté adopte provisionnellement ce qui existe, c'est comme point d'appui et non comme valeur. Ce qui pourrait paraître hétéronomie doit servir d'instrument et de tremplin pour une autonomie toujours croissante. Descartes conçoit la morale et donc l'autonomisation du sujet comme progrès de raison, il les considère comme dynamiques et progressives.

La maxime d'obéissance aux lois et coutumes n'est qu'une prescription conditionnelle, enseignée par la quotidienneté, qui a pour but de préserver la liberté intérieure du jugement (A.T., VI, 22-23) et d'assurer les arrières dans le combat philosophique et scientifique. La docilité traditionaliste n'est que l'envers et la

¹² Cf. notre ouvrage susmentionné, note 8, pp. 85-89 et 152-197, et sa recension par Jean-Luc Marion, *Archives de philosophie*, avril-juin 1972, pp. 275-282.

¹³ *L'entretien avec Burman*, éd., trad. et annotation par Jean-Marie Reyssade. Paris: PUF, 1981, §23 (*Méditations*, IV) 66.

condition d'une référence à la raison.¹⁴ L'obéissance ne concerne d'ailleurs que les comportements apparents. Pour son particulier, l'homme libre jouit de son esprit critique et de la maîtrise de ses pensées. Il ne juge pas les choses selon les mêmes critères que le commun des mortels¹⁵ et il tâche de régler ses sentiments par la raison plutôt que par la coutume.¹⁶ Descartes a reconnu avec insistance le poids du passé mental qu'il fait remonter jusqu'à la période prénatale. Les préjugés accumulés durant l'enfance constituent un obstacle tenace sur le chemin de l'autonomie.¹⁷

La maîtrise de soi, qui n'est réalisable que par la raison et l'attention, mesure le progrès de la liberté vers l'autonomie. Sans la possession plénière de ce qui dépend de nous-mêmes, toute entreprise extérieure serait vaine. Si nous ne sommes pas capables de gouverner cela seul qui peut être entièrement à notre portée, il est illusoire de prétendre assujettir ce qui ne dépend pas directement de nous. Il serait moralement vain de tenter la possession du monde si nous ne nous dominons pas nous-mêmes. Nous ne devons changer avec mesure l'ordre du monde que si nous nous maîtrisons nous-mêmes et afin de mieux encore nous maîtriser grâce à un perfectionnement de la morale procédant de l'essor scientifique et technique. C'est pourquoi Descartes peut, d'une part, tenir un langage stoïcien¹⁸ et, d'autre part, lancer un mot d'ordre *technoscientifique* (A.T., VI, 62). En effet, d'un côté, la nature est mécaniquement nécessitée, de sorte qu'il est inconséquent de désirer que les choses arrivent actuellement d'autre façon; néanmoins, il faut s'efforcer, grâce à la science et à la technique, de mettre le déterminisme au service de notre raison. Progressivement, par l'intermédiaire de nos pensées, la nature deviendra partiellement en notre pouvoir. Ces deux efforts parallèles, de maîtrise du désir et du monde, convergent vers la maîtrise de soi et

¹⁴ A.T., VI, III, p. 24 et lettre à Elisabeth, 4 août 1645, A.M. VI, p. 280.

¹⁵ Lettre à Jean-Louis Guez de Balzac, 25 avril 1631, A.M. I, 186.

¹⁶ Lettre à Constantin Huygens, 31 mars 1636, A.M., I, 307.

¹⁷ *Principes de la philosophie*, §71 et 72, A.T., IX-2, 58-60.

¹⁸ *Discours de la méthode*, III, 3^e maxime, A.T., VI, 25-26.

l'autonomie. On ne peut, devant l'essor mécaniste et mathématique, demeurer dans l'intériorité stoïcienne, mais l'on ne doit pas davantage s'aliéner dans l'hétéronomie de la nature. La grandeur d'un bien ne réside pas seulement dans la valeur de la chose en quoi il consiste--ce qui serait de l'hétéronomie--; elle réside principalement dans la façon dont ce bien se rapporte à nous.¹⁹

Par là, Descartes annonce les critiques spinoziste et kantienne du bien extérieur, cependant que la reconnaissance de la volonté l'éloigne de Spinoza et le rapproche de Kant. La nature n'a point de valeur en elle-même et le seul bien dont nous puissions nous estimer est l'usage de notre libre arbitre, c'est-à-dire "la bonne volonté."²⁰ Celle-ci est la volonté de bien faire et d'instaurer pour soi, par soi et en soi les trois aspects de la vertu. déjà présents dans la morale du *Discours*: informer l'entendement, agréer le bien ou le meilleur représentés et exécuter la décision ou se comporter en conséquence. Dans cette intention de perfectionnement, les trois maximes prudentielles du *Discours* ne sont valables que dans la mesure où elles nous assurent "cette assiette empirique au-dessous de nous pour viser au-dessus de nous."²¹ L'hétéronomie prudentielle qui s'appuie sur l'expérience n'est qu'un moyen et sa finalisation est notre autonomisation qui prend Dieu comme modèle. Notre volonté d'autonomie se manifeste d'abord comme volonté de connaissance: ". . . les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire."²² Voilà qui confère sens à l'expression "par provision." Il faut insister sur cette exigence que la promotion de savoir est une entreprise personnelle. C'est un précepte *épistémologique* qu'il faut étudier par soi-même, recherche soi-même, plutôt que de "suivre la

¹⁹ Lettre à Christine, 20 novembre 1647, A.M., VII, 364.

²⁰ *Les passions de l'âme*, III, §154, A.T., XI, p. 447 (aussi III, §187, 470).

²¹ Georges Bastide, *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*. Grenoble, Bordas, 1943, p. 145 ou 2e éd., Paris, Bordas, 1958, p. 110.

²² *Discours de la méthode*, III, A.T., VI, p. 27.

conduite d'un autre."²³ Cet appel à l'autonomie est une constante de la pédagogie cartésienne.

5) Axiologie de la volonté

Nos analyses supposent qu'une morale doit être *duelle dans son unité*, c'est-à-dire prendre réalistement acte d'une situation et d'un donné pour chercher à les améliorer ou à les transformer en visant un idéal. En ce sens, la "morale par provision" est dualiste dans sa cohérence. Mais c'est l'aspiration axiologique et non l'acceptation de la facticité qui assigne sa *normativité* constituante comme celle de toute morale. La conscience de la volonté--volonté bonne en tant qu'image de Dieu--constitue cette aspiration et le moteur de la morale cartésienne; de celle-ci, elle constitue, en effet, la référence axiologique, l'appel normatif et le besoin de recours à Dieu. C'est la générosité qui est la conscience de ce pouvoir quasi infini de notre libre arbitre, seul bien qui puisse nous donner juste raison de nous estimer. L'usage de notre libre arbitre--ou volonté en tant qu'il est solidaire de l'entendement--est cela seul qui dépend de nous et qui fonde notre responsabilité.

Or, cette conscience de la grandeur et du rôle de la volonté, exaltés dans les écrits ultérieurs, est déjà présente dans la morale du *Discours*--quoique sans le terme de générosité, valeur-motif de l'époque qui devait être relayée par l'amour-propre vers la fin de la vie de Descartes. La première maxime s'oppose à ce que l'"on retranche quelque chose de la liberté" (III, A.T., VI, p. 24) et se réfère au souci de perfectionner les jugements. La deuxième maxime magnifie, parfois implicitement, la puissance et la mission de la volonté: fermeté et résolution dans les actions, persévérance, valeur du choix décisive suppléant l'insuffisance d'information. La troisième maxime adapte la glorification stoïcienne de la libre disposition de nos pensées volontaires. La maxime conclusive commande de cultiver la raison. Elle rappelle le devoir de juger par soi-même et elle témoigne de l'optimisme volontariste du jugement inducteur de comportement. L'ensemble de la morale du *Discours* permet d'entreprendre librement une libération vis-à-vis des opinions qui nous dépossèdent. La référence à la volonté unifie la vertu (à

²³ *Principes de la philosophie*, préface, A. T. ix-2, p. 3.

l'encontre de la diversification scolastique des vertus en fonction de leurs objets).

La conception de la générosité exposée dans le traité des *Passions de l'âme*²⁴ développe cette invocation du libre arbitre qui confère sa pleine signification à la morale du *Discours*. La générosité est formée de la réunion de trois connaissances de pratique éthique qui émeuvent l'être tout entier; le généreux sait que sa seule appropriation véritable est la libre disposition de ses volitions; par conséquent, il se rend compte que c'est uniquement sur l'exercice du vouloir qu'il peut être jugé; c'est pourquoi il éprouve en lui-même la résolution inflexible de vouloir au mieux. La générosité est la conscience, tant affective que rationnelle, de l'autonomie éthique. Tel le sentiment du respect chez Kant, elle est reconnaissance sentie de la valeur inaliénable de la personne libre. Elle réside dans la reconnaissance par l'entendement de la prépotence de la volonté et dans la détermination *d'observer*, dans les deux sens du terme, les données de l'entendement. Cette pensée qu'est la générosité produit un mouvement organique et, par réaction, ce mouvement des esprits fortifie la générosité.²⁵ Cette interaction fait de la plus haute vertu de la nature humaine composée une passion morale, une *passion active*. Cette passion privilégiée est la seigneurie passionnée de soi-même, joyeuse et prospective, la passion de la maîtrise de soi, le désir profond de régler ses passions. La générosité, source des vertus et maîtresse des passions²⁶ réalise ainsi l'incarnation, l'enracinement organique et affectif du libre arbitre. Elle réussit donc à maximiser la valeur de l'union de l'âme et du corps, car cette union n'est pas seulement un fait, une nature, elle est également un ordre à promouvoir grâce à la volonté. La générosité, comme le respect kantien, concilie et médiatise *nature et liberté*, nature humaine composée et raison. Volonté et raison passionnées, passion

²⁴ *Les passions de l'âme*, III, §152-161, 187 et 203, A.T., XI, 445-454, 469-470 et 481.

²⁵ Sur les deux sortes de passions, passions pour l'âme et passions par l'âme, cf. notre ouvrage susmentionné, note (8), 245-249.

²⁶ "La vertu de générosité" est "comme la clé de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions" dans *Les passions de l'âme*, III, §161, A.T., XI, 454.

libératrice, elle est la clé de voûte de l'éthique cartésienne. C'est ainsi qu'elle me porte à faire preuve de "bonne volonté" (III, §187, p. 470) pour autrui.

Conclusion

Aussi bien la morale du *Discours* n'est-elle pas seulement préposée comme maximation à l'usage du chercheur René Descartes. Elle contient aussi et surtout, plus ou moins explicitement, les thèmes principaux de toute la morale cartésienne, morale par provision, c'est-à-dire morale de recherche savante et éthique en quête de l'idéalité morale parfaite et du savoir ainsi présupposé. Par là même, la morale du *Discours* propose quelques exigences universelles présentes en toute morale. Le cœur de cette morale est la prise de conscience de la haute valeur de la volonté, de la raison et de la liberté.

Université de Toulouse-Le Mirail

JEAN-MARC GABAUDE