

Cassan, Elodie

Les passions et l'art de bien juger selon Descartes

Organon 36, 137-151

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Elodie Cassan (Paris – Tours, France)

LES PASSIONS ET L'ART DE BIEN JUGER SELON DESCARTES

La préoccupation de Descartes pour la science a souvent conduit les commentateurs à étudier moins la partie morale de son œuvre¹, qui reprend à nouveaux frais la question antique de la maîtrise des désirs, que ses écrits consacrés à la méthode et à la métaphysique. Ce n'est pourtant pas à dire que ces dimensions soient sans lien. Comme l'indique l'image de la philosophie comme 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*², le philosophe ne saurait être purement contemplatif et le savoir qu'il acquiert participe de la conduite de la vie. Pour Descartes, la morale est donc fondée sur la science³. Déterminer la façon dont cette articulation se met en place dans les textes cartésiens est l'enjeu de la présente contribution.

L'on étudiera à cette fin la relation entre les concepts cartésiens de jugement et de passion. D'un côté en effet, selon un topos stoïcien repris par Descartes, les passions entraînent un obscurcissement du jugement, de l'esprit, qu'elles empêchent d'exercer son pouvoir de connaître. Mais d'un autre côté, Descartes à la fois élabore une théorie du jugement, au sens d'assentiment, dans le cadre de l'établissement des fondements de la science entrepris dans les *Méditations Métaphysiques* et fait jouer à ce concept un rôle constituant dans la morale. Dans ce contexte, non seulement des jugements se forment spontanément, du fait des passions, mais encore la question de savoir comment bien juger se pose. Cette dualité de jugements renvoie à la dualité d'objets de la discipline morale, qui se propose à la fois de connaître les phénomènes liés à l'homme en tant qu'il est vivant, comme celui de la passion⁴, productrice de jugements, et de dégager le statut à accorder à ces

¹ Il faut attendre 1995 pour voir la parution de D. Kambouchner, *L'homme des passions*, Albin Michel, Paris 1995, 2 tomes, un ouvrage entièrement consacré au traité des *Passions de l'âme*. Sur la passion comme cas particulier de sensation cf. l'article de F. de Buzon dans le présent volume.

² Lettre-préface des *Principes de la philosophie* in: *Œuvres de Descartes*, (éd.) Ch. Adam & P. Tannery, t. IX-b, p. 14. Dans la suite de l'article, nous nous référons à cette édition, en indiquant après l'abréviation AT, le tome et la page.

³ Fondée métaphysiquement, la physique elle-même sert *pour établir des fondements certains en la morale*, d'après la *Lettre à Chanut*, 15 juin 1646 in: AT IV, p. 441.

⁴ Les passions sont *des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits*, R. Descartes,

phénomènes, en vue de la détermination de résolutions pratiques qui soient telles qu'elles rendent heureux. Ainsi, même si un homme peut voir son esprit troublé par les passions, il porte des jugements à partir d'elles et il peut apprendre à bien juger. Il y a donc une rationalité des passions¹. Mais d'où vient-elle? Comment les jugements se forment-ils dans la sphère pratique? Leur élaboration ne s'inscrit-elle pas dans un écart par rapport aux conditions mises au point par la théorie du jugement des *Méditations*?

Il s'agira tout d'abord de montrer que la morale cartésienne n'est pas le lieu d'une nouvelle théorie du jugement. Certes, en morale le jugement n'a pas la même matière qu'en science. En effet, dans ce domaine, il s'agit de déterminer ce qui est utile ou nuisible à cette union d'âme et de corps qu'est l'homme. Or, l'union de l'âme et du corps n'est pas le lieu des idées claires et distinctes, mais celui des *sentiments* et des *passions*². En outre, l'élaboration de ces jugements ne doit pas faire intervenir la pensée pure: *les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens*³. Les jugements moraux n'ont donc pas la clarté et la distinction qui constituent la marque des jugements vrais. Enfin, leur visée, qui est de présider au choix d'un bien, n'est pas identique à celle des jugements en science, qui est la formulation de conclusions vraies. Force est de reconnaître que la poursuite du bien et celle du vrai ne sont pas strictement parallèles.

Pour autant, que le jugement en morale ait une matière différente de celle du jugement en science, n'implique pas qu'il soit structuré différemment. La définition du concept de jugement dans les *Méditations* va dans le sens d'une unification sur le plan noétique du jugement de connaissance et du jugement

Passions de l'âme, art. 27 in: AT XI, p. 349. Cette définition est expliquée dans les deux articles suivants des *Passions de l'âme*, pp. 349–350. Une passion est une perception qui n'a pas l'âme pour cause prochaine, et qui est obscure et confuse, en tant qu'elle procède de l'union de l'âme et du corps. En outre, si elle est une modalité du sentir, comme les sensations et les appétits naturels, elle se distingue néanmoins de ces derniers, dans la mesure où elle ne se rapporte ni aux objets extérieurs, ni à la disposition du corps. Enfin, elle est une émotion, en tant que les esprits dont elle procède, qui sont les plus petites particules du sang, mettent littéralement l'âme en mouvement.

Cette analyse de la passion est le dernier résultat d'une longue réflexion de Descartes sur le sentiment. Au départ, Descartes ne distingue pas nettement entre sensation et sentiment, ces deux termes étant des traductions d'un même mot latin, *sensus*. A ce sujet, voir la lettre à Plempius du 3 octobre 1637, §9 in: AT I, p. 420, qui relie la sensation au sentiment: *Miratur me non agnoscere aliam sensationem, quam eam quae exercetur in cerebro. [...] Sciunt enim illos quibus membra nuper fuerunt abscissa, dolorem saepe in iis partibus quibus carent putare adhuc se sentire*. Sentir est l'acte de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles (*passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi*), *Méditation Sixième* in: AT VII, p. 79 et in: AT IX, p. 63. Il faut l'étude des modalités du sentir, dans les *Principes de la philosophie* IV, art. 190–195 in: AT VIII, pp. 316–319 et in: AT IX, pp. 311–314, pour qu'apparaisse la notion de passion pour elle-même. Selon ce texte, il y a deux sens intérieurs, les appétits naturels (*appetitus naturales*) et les passions (*animi affectus*), et cinq sens extérieurs (*sensus externes*).

¹ T. Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 propose une mise en perspective historique et conceptuelle de ce point. Il montre en effet que le supposé antagonisme entre la raison et les passions dans la philosophie rationaliste occidentale, relève plutôt du mythe que de la réalité textuelle. Sur les enjeux que cette lecture recouvre cf. l'article de J.–M. Chevalier, *Les émotions dans la philosophie contemporaine* dans le présent volume.

² Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643 in: AT III, p. 665.

³ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643 in: AT III, pp. 691–692.

pratique. Après avoir attribué le jugement à la volonté, Descartes définit en effet celle-ci comme ce qui permet de faire une chose, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir, sans sentir qu'aucune force extérieure ne nous y contraigne¹. En d'autres termes, il impute à la volonté à la fois l'assentiment (*affirmare vel negare*) et le consentement (*prosequi vel fugere*). Il conteste par là implicitement la thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle l'assentiment est une opération de l'intelligence qui s'effectue dans le domaine de la connaissance, tandis que le consentement est un acte de la volonté qui a lieu dans le domaine moral². La théorie du jugement des *Méditations* participe donc d'une reconfiguration des rapports entre les domaines théorique et pratique. On comprend ainsi que la structure bipartite du jugement qu'elle met en place puisse être reprise dans la morale cartésienne qui est exposée pour l'essentiel dans des textes postérieurs aux *Méditations*.

Il s'agira ensuite de voir qu'en morale, un questionnement épistémologique en vue de la détermination du bien³ est mis en œuvre. Cette démarche traduit bien un effort de mise en application de la réflexion des *Méditations* sur les conditions de l'assentiment légitime. Mais elle donne lieu à un assouplissement de ces conditions. En effet, désormais, l'exercice du jugement ne s'effectue plus dans le cadre posé par les *Méditations* et selon lequel la volonté ne doit se prononcer que quand elle est retenue entre les bornes de la connaissance⁴. Ou bien la volonté est éclairée par l'entendement et alors elle juge correctement du meilleur à accomplir et se résout à n'exécuter que ce qu'elle a jugé tel. Ou bien elle ne dispose pas de vraie connaissance du bien et alors elle se détermine du mieux possible, notamment en s'appuyant sur le savoir de l'utile et du nuisible au corps fourni par les passions. Dans ce cas, quand bien même elle se tromperait, elle éviterait le repentir et le remords. Ainsi selon Descartes, s'il n'est pas possible de tout connaître des situations de la vie avant de juger, il faut au moins tâcher de toujours prendre parti délibérément et de suivre les jugements édictés par la volonté. Il s'agit par là

¹ Cf. R. Descartes, *Méditation Quatrième* in: AT VII, p. 57 et in: AT IX, p. 46.

² Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I-II, Qu. 15, art. 1, sol. 3, Editions du Cerf, Paris 1984, t. 2, pp. 114-115.

³ La notion de *bien* recouvre de multiples acceptions chez Descartes. Dans sa *Lettre à Elisabeth* de janvier 1646 in: AT IV, pp. 354-357, il en distingue deux. D'une part, considérer l'*idée du bien pour servir de règle à nos actions*, c'est entendre par bien – toute la perfection qui peut être en la chose qu'on nomme bonne. En ce sens, c'est Dieu qui est le souverain bien, pour ce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures, comme Descartes le précise dans sa *Lettre à Christine* du 20 novembre 1647 in: AT V, pp. 82-83. D'autre part, considérer les biens et les maux qui peuvent être en une même chose, pour savoir l'estime qu'on en doit faire, c'est prendre le bien pour tout ce qui s'y trouve dont on peut avoir quelque commodité. Dans sa *Lettre à Elisabeth* de décembre 1646 in: AT IV, p. 589, Descartes donne trois exemples de biens, pris en cette seconde acception, en expliquant qu'après la vertu, la santé et la joie sont les deux principaux biens qu'on puisse avoir en cette vie. Il va plus loin dans sa *Lettre à Elisabeth* du 4 août 1645 in: AT IV, p. 264, et dans la *Lettre à Christine* précédemment citée. Dans chacun de ces textes, il fait la différence entre les biens du corps et de la fortune, qui ne dépendent pas de nous, ainsi la santé et les honneurs, et les biens de l'âme, comme la sagesse et la vertu.

⁴ Descartes examine les implications conceptuelles de ce point dans les lettres à Mesland du 2 mai 1644 et du 9 février 1645 in: AT IV, pp. 172-173. La question de l'indépendance réelle de la volonté par rapport à toute espèce de contrainte, mais aussi par rapport aux propositions de l'entendement a été largement étudiée dans la littérature secondaire. Pour un état des lieux de la question et sa discussion, voir D. Kambouchner, *La liberté chez Descartes et la psychologie* in: *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, (éd.) J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, Paris 1991, pp. 101-140.

d'œuvrer en vue du maintien de l'essentielle liberté de la volonté, en luttant contre la faiblesse de la volonté (*akrasia*), liée aux effets sur elle des passions, qui sont tels qu'elle peut ne plus former de jugements à partir des connaissances dont l'esprit dispose par ailleurs.

Le problème de l'applicabilité de la théorie du jugement des *Méditations* à la morale cartésienne

Il convient en premier lieu de se demander comment articuler la théorie du jugement présentée dans les *Méditations* avec la morale cartésienne, en tant que lieu des passions et de la détermination de l'usage qui peut en être fait en vue du bonheur. Cette théorie du jugement est forgée en effet dans le cadre épistémologique de la détermination de la cause de l'erreur. Après avoir établi dans la *Méditation Troisième* que Dieu, artisan de cet ouvrage qu'est l'esprit humain, n'est pas trompeur, Descartes pose dans la *Méditation Quatrième* que l'erreur est le seul fait de l'homme: elle procède de ce qu'il se prononce sur davantage de choses qu'il n'en connaît¹. A partir du constat de fausseté de certains jugements qu'il explique comme l'assentiment à un contenu donné sur fond d'ignorance ou de méconnaissance, Descartes tire à la fois une théorie bipartite du jugement, selon laquelle il est l'acte de la volonté qui affirme ou nie un contenu conceptuel fourni par l'entendement, et la nécessité pour progresser en science de ne porter de jugement que sur des conceptions claires et distinctes. Or en montrant qu'il n'est légitime de n'assentir qu'à des idées claires et distinctes, Descartes reconnaît une validité purement intellectuelle à la théorie du jugement des *Méditations*. Est-ce à dire que l'acte de juger implique de faire fi des sentiments et des passions, liés non à l'âme seule, mais à l'union de l'âme et du corps, de laquelle dépend notamment la force qu'a le corps d'agir sur l'âme en produisant ses sensations et ses émotions²?

La raison de cette mise à l'écart du sentir est bien connue: pour Descartes la pensée qui s'opère sous la dépendance de l'union de l'âme et du corps est la source des préjugés de l'enfance et leur persistance. Le *Discours de la méthode* souligne en ce sens que durant l'enfance l'homme n'est pas gouverné par la raison³: immédiatement conduit par ses appétits, qui font former des notions inexactes des choses, et par les précepteurs, qui enseignent des règles qui ne font pas l'objet d'un examen rationnel, il compose des jugements qui sont des préjugés, propositions que l'on *profère sans attention et [dont on] croit seulement qu'elle[s] [sont] vraie[s] à cause qu'on se souvient de l'avoir ainsi jugé auparavant*⁴. Les jugements de l'enfance sont des préjugés parce qu'ils consistent en des attributions fausses qui reviennent à accorder à l'âme ce qui relève du corps et vice versa et parce qu'ils sont conçus alors que la raison est mise hors d'elle par les affections. La nature de ce processus est

¹ Sur les enjeux théologiques que recouvre l'attribution de l'erreur à un mauvais usage des facultés, voir E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913.

² Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643 in: AT III, p. 665.

³ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode* 2^{ème} partie in: AT VI, p. 13.

⁴ *Lettre De Monsieur Descartes A Monsieur Clerselier Servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi* in: AT IX, p. 205.

bien mise en lumière dans les *Principes de la philosophie*¹. Selon ce texte, l'erreur d'attribution qu'est le préjugé procède d'une croyance enfantine selon laquelle les choses sont entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous formons à l'occasion de leur rencontre. La formation d'un préjugé procède de la projection des sentiments ressentis par l'âme unie au corps sur les choses au contact desquelles elle les ressent, ce senti étant considéré comme une propriété de ces choses. Traduisant seulement l'état produit par la rencontre avec les choses, les sentiments ne peuvent constituer le point de départ de jugements clairs et distincts sur ces dernières, d'où leur exclusion de la théorie du jugement des *Méditations*. Mais ce geste n'est pas sans conséquences: comment mettre en œuvre cette théorie dans le domaine pratique, si le domaine pratique a pour matière des sentiments que précisément celle-là met en cause pour leur obscurité et leur confusion?

L'incompatibilité qui vient d'être soulignée entre jugement vrai et éléments non conceptuels ne suffit cependant pas à rendre la théorie du jugement des *Méditations* inopérante en morale. D'abord, la critique des sentiments à laquelle s'adosse cette théorie, et qui s'appuie sur le dualisme de l'âme et du corps, n'a de sens que rapportée à la fin en vue de laquelle il s'agit de juger: le dégagement ontologique et logique des essences. Elle n'a donc pas en tant que telle pour corrélat la condamnation des sentiments. En outre, dans le cadre même de la détermination des fondements de la science, cette critique du sentir n'est ni totale ni absolue. La réintroduction du sentiment dans la *Méditation Sixième*², en dépit de la proclamation par la *Méditation Quatrième* de la nécessité de prendre de la distance par rapport à lui, le montre. Après avoir rappelé les principaux résultats du doute méthodique mis en place dans la *Méditation Première* et cet acquis de la *Méditation Troisième* selon lequel Dieu n'est pas trompeur, Descartes écrit en effet: *je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute*³. Afin de déterminer si et dans quelle mesure le sentiment a une valeur objective, il se propose d'analyser la façon dont il s'annonce à la conscience. Le philosophe note que l'acte de sentir, faculté de *recevoir et de connaître les idées des choses sensibles*⁴, est indépendant de la volonté. Ceci s'explique par le fait qu'il est contraint par des corps extérieurs. Le sentiment assure donc la connaissance de l'existence des corps. Pour autant, il ne renseigne pas sur la nature de ces derniers: les choses extérieures

¹ R. Descartes, *Principes de la philosophie* I, art. 66 in: AT VIII, p. 32 et in: AT IX, p. 55 et I, art. 71 in: AT VIII, p. 35 et in: AT IX, p. 58.

² Dans ce qui suit, il s'agit de montrer que le sentiment, qui ne peut fonder la science, peut néanmoins voir définie sa sphère de validité par cette dernière. En tout cas, en disant que le sentiment ne peut fonder la science, le propos n'est pas de nier que le sentiment puisse être objet de science: tandis que la *Dioptrique* se propose d'expliquer le processus de la sensation visuelle, les *Passions de l'âme* analyseront les passions *en physicien*. Nous y reviendrons.

³ R. Descartes, *Méditation Sixième* in: AT VII, pp. 77–78 et in: AT IX, p. 64.

⁴ AT VII, p. 79 et AT IX, p. 63.

ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement¹.

A la différence des idées de l'entendement, les idées sensibles ont une dimension qualitative, génératrice d'obscurité et de confusion. Dénuées de pertinence en science, ces qualités sensibles ont néanmoins une valeur objective dans la perspective de l'existence humaine: elles donnent une claire conscience du composé âme-corps, qui permet d'œuvrer en vue de sa sauvegarde. Mis en nous par la nature, indépendamment de l'âme, les sentiments internes, comme celui de la douleur ou du plaisir, suivent nécessairement de la collaboration avec l'âme d'une chose extérieure à elle, le corps, et témoignent de ce que l'état de l'âme dépend de la disposition du corps². A partir de là, ils peuvent jouer une *fonction de suppléance* à l'égard de l'esprit dans ce *domaine infra-intellectuel* qu'est l'union de l'âme et du corps³. C'est ainsi que, composé d'âme et de corps, l'homme apprend à fuir les choses qui causent en lui le sentiment de la douleur et à se porter vers celles qui lui communiquent quelque sentiment de plaisir. Le sentiment donne donc une information biologique qui passe au filtre de la constitution de l'homme.

En quoi consistent les jugements auxquels il donne lieu? Quel statut accorder à ces jugements dans la sphère pratique? Constituent-ils le fondement des jugements sur le bien et le mal qui permettent d'agir droitement et en vue du bonheur? Ou bien doivent-ils s'écarter de ces derniers? L'étude de cette question sera menée en considérant la façon dont se construit la relation entre les passions et le jugement depuis la troisième partie du *Discours de la méthode* jusqu'au traité des *Passions de l'âme*. D'un texte à l'autre se joue le passage de la *morale par provision*⁴, guide de l'action, tant que l'on n'est pas parvenu au terme de la reconstruction de l'édifice du savoir et qui doit donner naissance à une morale *parfaite*, à la morale que Descartes finit par élaborer, laquelle n'est pourtant pas présentée comme parfaite⁵. Entre les deux, Descartes entreprend de fonder métaphysiquement la physique, dont il fait en

¹ AT VII, p. 80 et AT IX, p. 63.

² Cf. AT VII, p. 81 et AT IX, p. 64.

³ G. Rodis-Lewis, *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes* in: *Descartes*, Cahiers de Royaumont Philosophie n° 2, Minuit, Paris 1956, p. 225.

⁴ Sur les enjeux de la réhabilitation du probable en morale, qui fait suite au refus dans les *Règles pour la direction de l'esprit* et dans la seconde partie du *Discours* de lui accorder toute pertinence théorique, voir V. Carraud, *Morale par provision et probabilité* in: *Descartes et le Moyen Age*, (éd.) J. Biard & R. Rashed, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.

⁵ Sur la question de savoir dans quelle mesure la morale cartésienne coïncide ou non avec la visée d'une morale parfaite, tirée de la science, qu'évoque Descartes dans le *Discours de la méthode*, voir le débat entre G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, Paris 1956, pp. 122-123 et M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 2, Aubier Philosophie, Paris 1968, pp. 253-255.

outre l'une des clés de l'établissement de la morale¹. Il importe de mesurer les effets de cet accroissement de connaissances sur le jugement pratique.

Les jugements fondés sur quelques passions² et les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal³

L'articulation des concepts de passion et de jugement a d'abord lieu dans le *Discours*, suite à l'énoncé de la troisième maxime de la *morale par provision*, selon laquelle il importe de *tâcher toujours plutôt à [s]e vaincre que la fortune, et à changer [s]es désirs que l'ordre du monde*:

*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 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.*⁴

Si dans ce passage⁵ le terme *passion* n'est pas prononcé, il n'en est pas moins implicitement présent. Il s'agit en effet de faire en sorte que la volonté ne soit pas réduite à l'appétit sensible, en la réglant sur la connaissance de choses que l'entendement lui présente comme des biens. Qu'il faille procéder à ce règlement de la volonté sur l'intelligence vient de ce que l'on se détermine spontanément à partir des désirs, sans que ceux-ci soient fondés sur la connaissance du bien et du mal, à la différence des jugements produits par l'entendement, qui seuls permettent le contentement à travers les actions. Pour Descartes, il y a donc bien des jugements qui découlent des affections, mais ces jugements sont dénués de valeur dans une perspective morale.

La pertinence en morale des jugements fondés sur les passions peut être mise en doute, parce que, selon le *Discours*, ces jugements n'ont pas de valeur de vérité. La définition ici proposée du concept de volonté et la nécessité affirmée de subordonner celle-ci à l'entendement le montrent. Dans ce passage, la volonté n'a pas encore le rôle judiciaire qui sera le sien dans les *Méditations*. Elle est simplement définie comme la faculté de poursuivre ou de

¹ Voir la note 3, p. 137.

² R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 49 in: AT XI, p. 368.

³ R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 48 in: AT XI, p. 367.

⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, 3^{ème} partie in: AT VI, p. 28.

⁵ Sur les discussions auxquelles cet extrait a donné lieu suite à la publication du *Discours*, voir la *Lettre à Mersenne* de mai 1637 in: AT I, p. 366.

fuir un objet à partir de la connaissance qu'en fournit l'entendement. Il s'agit de faire en sorte qu'elle poursuive les choses que l'entendement représente. A travers cette affirmation Descartes se sert de la distinction thomasiennne entre ces deux puissances appétitives que sont l'appétit sensible, ou sensibilité, et l'appétit intellectuel, ou volonté, tout en reprenant à nouveaux frais le principe de cette distinction. Dans la *Somme théologique*, après avoir montré qu'il est nécessaire d'admettre une puissance appétitive en l'âme, qui permet à l'animal de *tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement vers les fins auxquelles l'incline sa forme naturelle*¹, Thomas établit que cette puissance se divise en appétit sensible et en appétit intellectuel. L'appétit sensible, qui est le principe du concupiscible, c'est-à-dire de la recherche de ce qui convient à l'âme dans l'ordre sensible, et de l'irascible, soit du désir de fuir le nuisible, est une inclination consécutive à une connaissance sensible, qui est, par définition, particulière. En revanche, mis en branle par la connaissance d'un bien par l'intelligence, l'appétit intellectuel envisage une chose sous raison universelle de bien². Dans tous les cas, c'est l'objet désirable, qu'il soit connu par les sens comme par l'entendement, qui est le principe de l'inclination. En évacuant les sens au profit de l'entendement, désormais seul fondement du savoir, Descartes intellectualise le principe de l'inclination. Il en conclut qu'il est inutile de prendre appui sur les jugements fondés sur les passions en morale.

La correspondance avec Elisabeth³ donne lieu à une révision de ce résultat de la *morale par provision*. D'une part, en dégageant dans cette correspondance la structure des jugements liés aux passions, Descartes montre qu'ils ont une valeur dans la perspective d'une construction de l'agir, en tant qu'ils incitent l'homme à posséder tel ou tel bien. Puisque *toutes nos passions nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement*⁴, elles fondent des jugements de valeur qui ont pour contenu des représentations qui excèdent la réalité. Mais ce n'est pas à dire que ces jugements n'aient pas de valeur de vérité. Ainsi, une passion peut être d'autant plus utile à l'homme qu'elle penche plus vers l'excès. En effet, dans le cadre des passions, l'excès se définit non comme ce qui change la nature d'une chose et *de bonne la rendant mauvaise, empêche qu'elle ne demeure soumise à la raison*, mais comme ce qui augmente la mesure d'une chose et de bonne la rend meilleure⁵. Les représentations passionnelles excitent ainsi l'imagination, ce qui est rendu possible par le fait qu'elles sont des modalités du sentir. Ce point est précisé dans la *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645. Cette lettre propose la première définition carté-

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, Qu. 80, art. 1, réponse, t. 1, p. 709.

² Ce n'est bien sûr pas à dire que la volonté ne soit relative qu'au bien: Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, Qu. 8, art. 1, solution 1, t. 2, p. 80: *il est vrai de dire que les opposés relèvent de la même puissance, mais celle-ci ne se rapporte pas de la même manière aux deux. Ainsi, la volonté est-elle relative au bien et au mal, mais au bien en le désirant, et au mal en le fuyant.*

³ Sur le rôle des lettres à Elisabeth dans l'émergence du problème des passions et dans la préparation des *Passions de l'âme*, voir D. Kambouchner, *L'homme des passions*, t. 1, *Introduction*, pp. 9-88.

⁴ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 15 septembre 1645 in: AT IV, pp. 294-295.

⁵ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 3 novembre 1645 in: AT IV, pp. 331-332.

sienne de la passion. Selon cette définition, les passions, excitées en l'âme en raison de *quelque agitation particulière des esprits* et sans le concours de la volonté, procèdent de l'union de l'âme et du corps au même titre que les *sentiments extérieurs*, qui suivent de la perception des objets extérieurs, et au même titre que les *sentiments intérieurs*, qui dépendent des dispositions intérieures du corps¹. Les passions correspondent donc à ce que l'âme sent suite au mouvement des esprits animaux, à l'occasion de la rencontre d'un corps extérieur. Modalités du sentir, ces représentations sont autant d'invitations lancées à la volonté à se prononcer en leur faveur, en tant qu'elles incitent à se procurer les biens qu'elles visent. Mettant ainsi en jeu d'une part un contenu et d'autre part une approbation donnée ou non à celui-ci, les jugements liés aux passions présentent donc une structure bipartite, ce qui est conforme à la théorie du jugement des *Méditations*.

Ensuite, après avoir montré la prégnance des passions sur ce composé d'âme et de corps qu'est l'homme, Descartes ne peut plus évacuer a priori de la morale les jugements que les passions engendrent, comme il le faisait dans le *Discours*. Il lui faut alors établir que le fait d'avoir des passions et le fait de *retenir son jugement libre*² sont compatibles. C'est à cette fin qu'il commence par enseigner à Elisabeth les *moyens de fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie*³. Après avoir fait voir à la princesse que les nombreuses indispositions dont elle souffre sont causées par la tristesse, c'est-à-dire par une passion, il lui montre qu'il convient de ne pas faire dépendre de part en part l'estime d'une chose de la passion agréable ou déplaisante produite par la rencontre de cette chose. Adopter une pareille perspective serait en effet se comporter en âme *basse [...] et vulgaire [...]*⁴, autrement dit, avoir une approche réductrice du bonheur, selon laquelle celui-ci ne dépend que des choses qui sont hors de nous, ce qui le rend dénué de consistance et de solidité⁵. Descartes affirme par là que si les passions donnent lieu à des jugements sur ce qui importe, elles ne dispensent pas d'un examen de *la valeur de toutes les perfections tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures*⁶. Pour le philosophe, les jugements de valeur fondés par les passions doivent être l'objet d'un questionnement épistémologique dans lequel consiste *le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie*⁷. Dans un second temps, à la suite de la remarque d'Elisabeth selon laquelle *pour estimer ainsi les biens, il faut les connaître parfaitement*⁸, il énumère des vérités

¹ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, pp. 310–311.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* de mai 1646 in: AT IV, p. 411.

³ Elisabeth, *Lettre à Descartes* d'août 1645 in: AT IV, p. 280.

⁴ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 18 mai 1645 in: AT IV, pp. 201–202.

⁵ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 4 août 1645 in: AT IV, pp. 263–268.

⁶ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 1^{er} septembre 1645 in: AT IV, pp. 286–287.

⁷ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 1^{er} septembre 1645 in: AT IV, pp. 286–287.

⁸ Elisabeth, *Lettre à Descartes* du 13 septembre 1645 in: AT IV, p. 289.

d'ordre métaphysique, physique et psychophysique, telles la bonté de Dieu, l'immortalité de l'âme, la grandeur de l'univers, la nature excessive des passions. Il ajoute que la connaissance de ces vérités rend *toujours disposé à bien juger*¹. En d'autres termes, Descartes pose que la science permet à la fois de juger de façon dépassionnée sur tel bien que l'on se donne comme fin, en suspendant le jugement de la passion, et d'utiliser le mécanisme des passions comme un moyen en vue d'atteindre cette fin. Ce n'est pas à dire bien sûr que l'on puisse avoir *une science infinie, pour connaître parfaitement tous les biens dont il arrive qu'on doit faire choix dans les diverses rencontres de la vie*². Mais il n'en reste pas moins que prendre appui sur la science permet de former des jugements fermes sur le bien et le mal. Ainsi, dans la correspondance avec Elisabeth, à la différence de ce que l'on peut lire dans le *Discours*, non seulement les jugements liés aux passions ne se voient pas invalider toute pertinence, mais encore c'est à partir d'une réflexion épistémologique sur la valeur de ces jugements que la morale, comme détermination de l'objet du bonheur et des moyens en vue d'y parvenir, se constitue véritablement.

Cette articulation des jugements fondés sur les passions et des jugements portant sur la connaissance du bien et du mal se précise encore dans les *Passions de l'âme*. Expliquer dans ce texte les passions *en physicien*³ permet de comprendre comment elles peuvent avertir l'âme de l'utile et du nuisible pour le corps et conduire l'homme à agir en conséquence. Pour Descartes, les passions sont causées par le corps en tant que celui-ci a pour fonction le mouvement, c'est-à-dire non pas simplement des mouvements externes qu'il peut accomplir suivant une causalité mécanique, mais aussi des mouvements internes qui s'effectuent en lui ou dans quelque-une de ses parties de manière absolument régulière en vertu de sa propre constitution ou de celle de ses organes⁴. Le mouvement interne auquel correspondent les émotions est celui des esprits animaux, *les plus vives et plus subtiles parties du sang*⁵, mises en branle lors de la rencontre d'objets qui meuvent les sens⁶. Ce mouvement suscite des passions en l'âme, en tant que celle-ci est unie à toutes les parties du corps conjointement et qu'elle a son siège dans la glande pinéale, qui reçoit les impressions des esprits animaux. La nature de la passion dépend du rapport de la figure contemplée par l'âme avec des choses qui ont été auparavant nuisibles au corps. Résultat d'un processus psychophysiologique, la passion est donc un avertisseur qui informe l'âme de l'effet produit sur son corps par un autre corps. Ceci permet alors à Descartes, dans la perspective d'un dénombrement de l'ensemble des passions, d'identifier des passions *primitives* en les classant selon le critère de l'utile et du nuisible, exception faite de

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 15 septembre 1645 in: AT IV, p. 291.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, p. 308.

³ Lettre-préface des *Passions de l'âme* in: AT XI, p. 326.

⁴ Sur ces deux types de mouvements, voir, respectivement *Passions de l'âme*, art. 11–16 in: AT XI, pp. 335–342 et art. 6–10 in: AT XI, pp. 330–335.

⁵ R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 10 in: AT XI, p. 334.

⁶ Ceci explique que les émotions soient pour Descartes des espèces de sensations.

l'admiration, passion suscitée par la rencontre d'un objet nouveau et dénuée de caractère axiologique. D'un côté, le sentiment que l'âme a de la douleur l'avertit des choses qui nuisent au corps, en produisant en elle la passion de la tristesse, puis la haine de ce qui cause cette douleur et enfin le désir de s'en délivrer. D'un autre côté, une sorte de chatouillement l'avertit immédiatement des choses utiles au corps, en excitant en elle de la joie, puis l'amour de ce que l'on croit être la cause de cette joie et enfin le désir d'acquiescer ce qui peut faire qu'on continue en celle-ci¹. Descartes réaffirme ainsi que les passions donnent lieu à des jugements d'ordre pratique².

Il n'en apporte pas moins des indications nouvelles sur la façon de prendre de la distance avec ces jugements pratiques déjà évoquée dans la correspondance avec Elisabeth. A propos de la suspension du jugement fondé sur la passion, il précise qu'elle n'est pas possible pendant que la passion est en vigueur et que dans ce cas la volonté peut seulement *ne pas consentir à ses effets, et [...] retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps*³. Il souligne également que le recul par rapport à ce qu'apporte une passion ne requiert pas seulement une appréciation critique du bien représenté par celle-ci, mais passe par la production en l'âme d'une contre-passion, grâce à l'imagination⁴. Cette thèse complexifie d'un point de vue épistémologique les jugements sur le bien et le mal. Désormais ceux-ci peuvent être faux et fondés sur quelques passions, ce qui n'empêche pas que les résolutions fondées sur la connaissance de la vérité restent meilleures⁵. En tout cas, il n'y a plus d'un côté des jugements passionnels, excessifs, et de l'autre, des jugements exacts sur le bien et le mal. Certes, toute visée d'exactitude ne disparaît pas. Mais, en expliquant la passion comme phénomène de l'union de l'âme et du corps, laquelle n'est pas le lieu du vrai, Descartes donne à comprendre que parvenir à de l'exactitude en matière de morale est malaisé. Après avoir mis en lumière dans le *Discours* l'absence de valeur de vérité des jugements liés aux passions, Descartes fait ainsi voir la réelle difficulté qu'il y a à construire en morale des jugements qui soient exacts ou en tout cas qui participent de la construction d'une action droite. L'exigence d'exactitude de la théorie du jugement des *Méditations Métaphysiques* n'est-elle donc pas transposable en morale?

¹ Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 137 in: AT XI, p. 430.

² Descartes réaffirme alors la structuration bipartite de ces jugements. En effet, après avoir remarqué que *le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps*, il ajoute que se forment en l'âme des jugements *sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire*. Ceci revient à dire que ces jugements consistent dans l'assentiment que la volonté donne à une représentation passionnelle. Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 40 et art. 49 in: AT XI, respectivement p. 359 et p. 368.

³ R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 46 in: AT XI, pp. 363–364.

⁴ Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 45 in: AT XI, pp. 362–363.

⁵ Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 49 in: AT XI, pp. 367–368.

Bien juger et connaître la liberté de la volonté

Etudier cette difficulté c'est poser la question du statut de la volonté dans les lettres à Elisabeth et les *Passions* par rapport à celui qui est le sien dans les *Méditations*. Il est acquis que l'immense diversité des situations susceptibles d'être rencontrées dans la vie empêche que la volonté soit toujours réglée sur les connaissances fournies par l'entendement, ce qui n'est pas le cas en science. Mais la difficulté ne réside pas uniquement en cela. Elle vient également de ce qu'en incitant la volonté à assentir à des contenus non conceptuels, les passions peuvent du même coup la conduire à ne pas suivre les idées claires et distinctes de l'entendement. Tel est le sens des propos tenus par Descartes dans sa lettre à Elisabeth du 4 août 1645: dire qu'il faut que l'homme ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et [que] c'est la fermeté de cette résolution, [qui doit] être prise pour la vertu¹, c'est bien reconnaître aux passions le pouvoir d'empêcher l'homme de faire ce qu'il vient de décider en connaissance de cause. Semblablement, montrant qu'une âme est faible si sa volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti², le traité des *Passions de l'âme* montre à la fois que les passions ne donnent pas lieu à des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, selon lesquels conduire les actions de la vie, et que les passions empêchent de se laisser guider par ces jugements. Autrement dit, dans la sphère pratique, qui engage tant des jugements liés aux passions que des jugements de connaissance, les premiers tendent à l'emporter sur les seconds. Certes, leur poids n'est pas proportionnel à leur valeur objective. Mais la volonté donne plus aisément son approbation à un contenu obscur qu'à un contenu distinct, témoignant par là de sa faiblesse (*akrasia*). D'où un écart entre ce que l'on juge devoir faire et ce que l'on fait.

Cette idée d'une faiblesse de la volonté, d'origine aristotélicienne, consiste en ce qu'il y a un genre d'homme qui, sous l'influence de la passion, abandonne les voies de la droite règle; c'est un homme que la passion domine au point de l'empêcher d'agir conformément à la droite règle, mais cette domination ne va cependant pas jusqu'à le rendre naturellement capable de croire que son devoir est de poursuivre en toute liberté les plaisirs dont nous parlons³. Comme Aristote⁴, Descartes soutient qu'il est possible d'agir à l'encontre d'un savoir. Mais il ne reprend pas l'explication que le Stagiritique donne de l'*akrasia*. Selon Descartes, celle-ci ne résulte pas d'un conflit entre les facultés de l'âme⁵, mais de ce que les représentations qui se produisent en elle

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 4 août 1645 in: AT IV, p. 265.

² R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 48 in: AT XI, p. 367.

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII, ch. 9, 1151 a 20 et sq., trad. J. Tricot, Vrin, Paris, p. 356.

⁴ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII, ch. 5, 1146 b 24–1147 b 17, pp. 328–336.

⁵ Pour Aristote, l'homme devient intempérant quand par exemple face aux deux propositions, *ce qui est doux n'est pas bon pour la santé* et *tout ce qui est doux est agréable*, il est poussé par son désir, qui est alors moteur, à la conviction que tout aliment sucré est agréable. Un tel homme n'a rien d'un ignorant: il sait que les

par le biais du corps l'impressionnent plus fortement que celles qu'elle forme elle-même. Pour Descartes, la volonté est faible pour autant qu'elle se laisse déterminer par des désirs dans l'élaboration desquels elle ne joue aucun rôle, ce qui fait qu'elle semble perdre sa liberté, qui est pourtant sa caractéristique essentielle¹. Ce faisant, elle se prononce à partir des représentations qui sont les plus faibles sur le plan épistémologique. Ainsi, si elle reprend la structure bipartite du jugement mise en place dans les *Méditations*, la morale cartésienne fait en même temps fi des conditions claires et distinctes selon lesquelles il convient selon ce texte de juger, en tant qu'elle met en jeu des passions qui influencent la volonté. Ce n'est pas à dire cependant qu'il ne soit pas possible de réintroduire ces conditions et d'envisager de la sorte de construire des actions qui soient droites.

Ceci passe tout d'abord par un usage dans la sphère pratique des exigences cognitives exposées dans la *Méditation Quatrième*. Cette *Méditation* enseigne que l'on ne peut se tromper dans ses jugements si l'on se prononce à propos des choses qui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement². Cette réflexion sur les conditions de l'assentiment légitime est reprise dans les *Passions de l'âme*, qui la fait fructifier dans le domaine moral. L'article 144 de ce traité illustre ce phénomène³. Selon ce texte, tout d'abord, les passions portant à l'action par le biais du désir qu'elles excitent, il importe de régler ce désir, en tâchant *de connaître bien clairement, et de considérer avec attention, la bonté de ce qui est à désirer*. L'idée défendue ici est que *le désir est toujours bon, lorsqu'il suit une vraie connaissance: ainsi il ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur quelque erreur*. Par là, il ne s'agit pas simplement de dire que la détermination de la valeur d'une chose que l'on peut vouloir posséder requiert qu'on la connaisse, mais que le désir de cette chose doit procéder de cette connaissance. Dans cette perspective ce que la volonté poursuit ou fuit se règle donc sur la connaissance qu'elle a permis d'énoncer.

En quoi cette connaissance consiste-t-elle? A ce stade, Descartes tient compte de l'impossibilité pour l'homme d'avoir une science de toutes les choses auxquelles il peut être confronté dans sa vie. Il ne propose donc pas d'établir une typologie des différentes choses que le désir peut viser, mais de faire connaître les différents rapports qu'un sujet peut entretenir avec ce qu'il désire. Reprenant une distinction conceptuelle stoïcienne, il avance que l'obtention d'une chose désirée ou bien ne dépend pas de soi, mais d'une conjoncture favorable sur laquelle l'on n'a pas de prise, ou bien dépend de soi. Or, les choses qui dépendent de soi, c'est-à-dire de la volonté, sont bonnes

aliments sucrés sont dangereux, mais il n'actualise pas ce savoir en présence d'un aliment sucré donné pour lequel il a du désir. Pour Descartes, *Passions de l'âme*, art. 47 in: AT XI, p. 364 l'âme ne peut désirer le contraire de ce qu'elle sait être bien, *car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive, est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés*.

¹ Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 1^{er} septembre 1645 in: AT IV, p. 282 et R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 41 in: AT XI, p. 359.

² Cf. R. Descartes, *Méditation Quatrième* in: AT VII, p. 61 et in: AT IX, p. 49.

³ Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 144 in: AT XI, p. 437.

car elles font suivre la vertu qui consiste dans la volonté ferme d'exécuter ce que l'on juge être le meilleur. Elles sont donc les plus désirables. La construction d'actions qui soient susceptibles de rendre heureux prend donc appui sur une connaissance de ce que les plus grands biens que l'on peut posséder sont liés au bon usage de la volonté.

Pour que ce bon usage devienne réalité, il faut faire en sorte enfin que la volonté conserve son autonomie face aux passions de telle façon que l'assentiment qu'elle leur donne éventuellement soit une expression de sa liberté et non du poids que les dispositions du corps exercent sur elle. Ce *volontarisme* qui promeut la générosité est développé dans la troisième partie des *Passions de l'âme*. La générosité, passion¹ qui consiste dans ce que l'homme sait qu'il peut disposer librement de ses volontés et qu'il sera loué ou blâmé en fonction du bon ou du mauvais usage qu'il en fait², est une volonté que l'homme a sur ses volontés. Elle permet à ce titre de bien juger ou, en tout cas, de juger le mieux possible de ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation. La résolution qu'elle confère à l'homme en qui elle est, lui permet d'introduire de la cohérence entre ses intentions et ses actions. *Ferme et constante*, cette résolution est en effet soustraite tant à l'incertitude objective qu'au régime ordinaire de la temporalité, marqué par le changement des états de conscience³. Elle rend l'homme véritablement auteur de ses jugements de telle sorte que les actes que ceux-ci entraînent ne soient suivis ni de repentir ni de remords.

Ce *volontarisme* n'est pas à opposer à un *intellectualisme* qui serait propre aux *Méditations*. Comme l'explique G. Rodis-Lewis, la sagesse humaine étant réduite par la part de ce qui ne dépend pas de nous, la morale dans son actualité ne doit pas se penser selon le paradigme d'une certitude aussi grande que celle requise dans l'acquisition de la science⁴. Autrement dit, s'il n'est pas toujours possible de *bien juger* en morale et s'il faut souvent se contenter de juger *le mieux possible*, cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à la précision et à l'exactitude dans le cadre de l'usage de la vie, mais qu'il est nécessaire de moduler cette exigence en fonction des incertitudes inhérentes à la sphère pratique. Descartes peut dès lors écrire que

L'on n'a point sujet de se repentir, lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, y repensant avec plus de loisir, on juge avoir failli. Mais on devrait plutôt se repentir, si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, avoir mieux fait qu'on n'avait pensé: car nous n'avons à répondre que de nos

¹ Sur ce qui fait que la générosité qui est une passion participe du règlement de celles-ci cf. N. Grimaldi, *La générosité chez Descartes: passion et liberté* in: N. Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988, pp. 145–177.

² Cf. R. Descartes, *Passions de l'âme*, art. 153 in: AT XI, pp. 445–446.

³ Sur le rôle de la générosité dans la constitution du sujet de la morale, voir D. Kambouchner, *L'homme des passions*, t. 2, pp. 213 et sq.

⁴ Cf. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, pp. 119–120.

*pensées; et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ que lorsqu'on a beaucoup de temps à délibérer.*¹

Juger sur le bien et le mal requiert donc au moins que la volonté se prononce en tant qu'elle est libre, en s'appuyant non sur les représentations passionnelles mais sur ce qui est présent à l'entendement au moment où il lui faut trancher.

Ainsi, même si par définition la sphère morale ne peut être entièrement circonscrite par la science, Descartes pense la construction du jugement moral en relation avec la théorie du jugement qu'il élabore dans les *Méditations*, afin de fonder la science. D'une part, le jugement sur le bien et le mal est conçu sur le mode du jugement vrai. En effet, si la volonté ne parvient certes pas toujours à se prononcer en connaissance de cause, il lui est loisible de s'appuyer au moins sur une science *médiocre des choses les plus nécessaires*². Touchant à l'ordre du monde, cette science permet au moins de réfléchir sur le statut des choses visées par le désir et de se prononcer à leur sujet de la façon la plus exacte possible. D'autre part, le fait même de la divergence entre les jugements liés aux passions et les jugements portant sur la connaissance du bien, en posant le problème de savoir comment bien juger en morale, conduit à reprendre à nouveaux frais les résultats de l'enquête sur les conditions de l'assentiment légitime menée dans la *Méditation Quatrième*. Selon ce texte, il convient de se prononcer à partir de ce qui est perçu clairement et distinctement. Cette thèse est réexploitée dans une double perspective. Il s'agit désormais d'avoir une connaissance claire du processus passionnel, de façon à dégager l'usage qu'il est pertinent de faire des jugements qui découlent des passions, dans la perspective d'une vie heureuse. Il s'agit en outre de savoir ce dont il faut disposer pour pouvoir porter des jugements que l'on puisse reconnaître comme siens, même sur fond d'ignorance: une volonté vraiment libre. L'exigence d'exactitude du jugement mise en lumière dans les *Méditations Métaphysiques* anime donc la sphère pratique, quand bien même celle-ci est avant tout le lieu des passions, obscures et confuses aux yeux de l'intelligence pure.

L'on voit par là que quand Descartes affirme dans la lettre-préface aux *Principes de la Philosophie* que la pratique est fondée par la théorie, il ne veut pas dire que la pratique est déduite à proprement parler de la théorie. Bien plutôt, il suggère qu'il peut être fait de la théorie un usage qui soit tel qu'elle puisse soutenir la pratique dans sa richesse et dans sa spécificité.

¹ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, p. 307.

² R. Descartes, *Lettre à Elisabeth* du 6 octobre 1645 in: AT IV, p. 311.