

Remédier aux passions: De la "fortitudo" antique et médiévale à la "résolution" cartésienne

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4059>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *passions antiques et médiévales*, pp. 213-248

LES PASSIONS ANTIQUES
ET MÉDIÉVALES

THÉORIES ET CRITIQUES DES PASSIONS, I

sous la direction de

Bernard Besnier

Maitre de conférences, ENS Lettres et Sciences humaines

Pierre-François Moreau

Professeur ENS Lettres et Sciences humaines

Laurence Renault

Maitre de conférences, Université Paris-IV Sorbonne



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

JEAN-LUC SOLÈRE

*Remédier aux passions :
de la « fortitudo » antique et médiévale
à la « résolution » cartésienne*

Descartes accable de son mépris les Anciens non moins sur le chapitre des passions que sur les autres parties de la philosophie. Convaincu de n'avoir d'espoir d'approcher de la vérité qu'en s'éloignant des chemins qu'ils ont suivis, il entreprend l'étude de ces passions comme s'il s'agissait d'une matière que personne avant lui n'eût touchée¹. Vers le terme de sa recherche, il déclare avoir identifié le « remède général » contre tous leurs dérèglements². Il s'agit de la « générosité », vertu essentielle pour la conception de laquelle il revendique une égale originalité, ainsi d'ailleurs que pour la définition de la vertu en général, puisqu'il déclare à la princesse Élisabeth : « 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, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend. »³ Descartes s'attribue là comme apport propre : 1 / de surmonter le morcellement des « vertus » traditionnelles, définies en fonction de leurs objets ; de dégager leur nature commune, et de les réunifier en une vertu fondamentale qui est *la* vertu ; 2 / de trouver dans la « fermeté de la résolution » cette essence unique de la vertu. Un philosophe pourra certes tirer gloire d'une remontée au principe à partir d'une diversité apparente, ou de la découverte d'un fondement. Mais nous devons nous demander si ce que Descartes présente comme une découverte

¹ *Traité des Passions de l'Âme* [= *TPA*, suivi simplement du numéro de l'article] 1.

² *TPA*, 161. Cf. *TPA*, 156 : « [Les généreux] sont entièrement maîtres de leurs passions (...) »

³ Lettre à la princesse Élisabeth du 4 août 1645, éd. Adam-Tannery [= *AT*, suivi du tome, de la page et des lignes], IV, 265, 19-24.

l'est bien au regard de l'Histoire, ou, plus précisément, si l'indéniable originalité de sa description du mécanisme passionnel proprement dit demeure incontestable quant à l'analyse de la vertu qui résiste aux passions.

LE PORTRAIT D'UN IRRÉSOLU

Une définition simple et directe de la vertu par la résolution n'est peut-être pas immédiatement repérable dans les textes précartésiens. Mais si nous prenons le problème par l'autre extrémité, il revient immédiatement à l'esprit que l'irrésolution, du moins, occupe une place centrale dans la description qu'a donnée de l'état passionnel quelqu'un qui l'a bien connu, saint Augustin. Le livre VIII des *Confessions* dresse en effet ce que l'on pourrait appeler le portrait d'un irrésolu, plongé « dans les remous de l'hésitation »¹. Augustin y rapporte l'expérience du déchirement de son âme, qui aspire à Dieu et reste simultanément attachée à ses anciennes amours, ne parvenant pas à se délivrer d'elle-même². Cet écartèlement n'est pas celui de deux tendances extrinsèques et contraires, comme si la concupiscence ou la loi de la chair était une puissance extérieure à la volonté³. Il est bien plutôt une division de la volonté d'avec elle-même, qui s'éparpille en des objets divers, de sorte qu'elle n'est jamais tout entière, pleinement, là où elle se trouve. Ce qu'Augustin veut, il le veut seulement un peu, il le veut partiellement, et ne l'obtient donc jamais. Par exemple, lorsque, au temps de l'adolescence, il demandait à Dieu la chasteté, c'était en annulant aussitôt sa prière par la requête simultanée d'un délai, bref en voulant une chose et son contraire : « J'avais dit : donne-moi la chasteté et la continence – mais pas tout de suite. En effet, je craignais d'être trop vite exaucé et trop vite guéri du mal de ma concupiscence, que je préférais voir assouvie plutôt qu'éteinte »⁴. Un royaume divisé contre lui-même ne peut subsister ; une volonté partagée ne peut régner.

¹ « In ipsis cunctationis aestibus » (*Conf.*, VIII, viii, 20).

² « Ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate » (*Conf.*, VIII, v, 10).

³ Cf. *De civitate Dei*, XIV, ii-iii.

⁴ *Conf.*, VIII, vii, 17 (je cite généralement la traduction de la Bibliothèque augustinienne (n° 14), Desclée De Brouwer, 1962, en la modifiant éventuellement). Ce n'est donc pas l'ignorance de la vérité qui le retient, mais la servitude à laquelle se réduit sa propre volonté en se divisant : « Nempe tu dicebas propter incertum verum nolle te abicere sarcinam uanitatis. ecce iam certum est, et illa te adhuc premit » (*Conf.*, VIII, vii, 18).

Au contraire, parvenir au but, l'accord avec Dieu¹, « ce n'était rien d'autre que vouloir y aller, mais *le vouloir fortement et totalement (velle fortiter et integre)*, et non pas tourner de-ci de-là et ballotter une volonté à demi blessée dans une lutte où une partie d'elle-même s'élève contre l'autre qui succombe »². Le salut est de vouloir d'une volonté unifiée, pleine et entière³. En effet, dans le rapport qu'entretient l'âme avec elle-même, il n'y a pas de délai entre vouloir et faire : vouloir entièrement la conversion serait l'opérer⁴. Inversement, « d'où vient ce prodige monstrueux », à savoir que l'esprit (*animus*) ne puisse se commander à lui-même alors qu'il commande au corps⁵, sinon de ce qu'« il ne veut pas totalement, et donc ne commande pas totalement »⁶ ? « Partim uelle, partim nolle », telle est la « maladie » qui le tue⁷. Il se divise à tel point, distendu entre l'habitude et la vérité⁸, que l'on peut dire que deux volontés coexistent en lui, plurielles parce que chacune partielles : « Il y a donc deux volontés, parce qu'aucune d'entre elles n'est totale, et que ce qui est présent dans l'une est absent de l'autre »⁹. Deux volontés (ou plutôt, deux volitions) mais non pas deux natures contraires, car c'est le même sujet qui se disloque dans la multiplicité : « C'était moi qui voulais, c'était moi qui ne voulais pas ; c'était moi. Et je n'étais pas *pleinement* à vouloir, ni pleinement à ne pas vouloir. C'est pourquoi j'étais en lutte avec moi-même, et dissocié d'avec moi-même (*dissipabar a me*). Cette dissociation (*dissipatio*) se faisait contre mon gré, il est vrai ; cependant, elle ne révélait pas la présence naturelle d'une autre âme, mais le châtiement de la mienne »¹⁰.

¹ « In placitum et pactum tecum » (*Conf.*, VIII, viii, 19).

² *Ibid.*

³ Cf. *Conf.*, IX, ii, 4 : « Ubi plena uoluntas uacandi et uidendi, quoniam tu es dominus, oborta mihi est atque firmata (...) ». Cf. Platon, *Rep.*, IV, 443 e 2-3 : ἐνα γενόμενον ἐκ πολλῶν.

⁴ « Ipsum uelle iam facere erat » (*Conf.*, VIII, viii, 20). Cela n'empêche pas que, selon Augustin, l'homme soit impuissant à se réunifier lui-même, et donc à vouloir « fortement et totalement » ce qu'il veut. L'opération de la grâce pourrait être décrite en termes de retour de la multiplicité à l'unité : c'est Dieu qui réconcilie, réunifie l'homme avec lui-même, par conséquent avec Lui-même.

⁵ « Et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae uoluntati animae, ut ad nutum membra mouerentur, quam ipsa sibi anima ad uoluntatem suam magnam in sola uoluntate perficiendam » (*Conf.*, VIII, viii, 20).

⁶ « Non ex toto uult : non ergo ex toto imperat » (*ibid.*, ix, 21). « Nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas imperat ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa » (*ibid.*). D'ailleurs, si la volonté était « pleine », elle n'aurait même pas à se commander, car elle serait déjà ce qu'elle veut qu'elle soit (*ibid.*).

⁷ *Ibid.* Cf. *De ciu. Dei*, XIV, xv, 1 : « (...) a se ipse quoque *dissentiens* (...) pro libertate quam concupiuit, duram miseramque ageret seruitutem (...) » ; 2 : « Nam quae hominis est alia miseria nisi *aduersus eum ipsum* inobedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quo non potest uelit ? »

⁸ *Conf.*, VIII, ix, 21.

⁹ *Ibid.* Cf. *ibid.*, v, 10 : « Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. »

¹⁰ *Ibid.*, x, 22. Cf. *ibid.*, v, 11, et xi, 27 : « Ista controuersia in corde meo non nisi de me *ipso* aduersus me ipsum. »

Ainsi, devant le Séducteur, toute âme est une Zerline qui chante *vorrei e non vorrei*. Les décisions qu'elle adopte dans ces conditions ne peuvent jamais être tenues, car elles n'ont en fait pas été prises : une décision n'est réellement adoptée, et n'a des chances d'être suivie, que par une volonté plénière, qui n'est pas en conflit avec elle-même, c'est-à-dire par une âme unifiée. La lutte ne cesse, et l'action (non pas une velléité) ne commence vraiment qu'avec le « choix d'un seul [objet], sur lequel se porte la volonté [devenue] totale et une (*quo feratur tota uoluntas una*), elle qui était divisée en plusieurs volontés »¹.

Cette distension du moi² possède son exact parallèle dans une distension du temps, qui s'étire indéfiniment ; et, symétriquement, son unification trouve un pendant dans le rassemblement de la durée, qui se contracte jusqu'à n'être qu'un instant, l'instant crucial de la décision. Avant sa conversion, Augustin ne pouvait répondre aux appels de Dieu que des « paroles nonchalantes et somnolentes : "Voilà ! tout de suite !", "Accorde un petit instant !" Mais ces "Tout de suite, tout de suite !" n'avaient jamais de suite, et le "petit instant" traînait en longueur »³. Encore peu avant le dénouement : « Je me disais en moi-même, intérieurement : "Voilà, maintenant ! Oui, maintenant !" Et sur ce mot, j'allais déjà me décider à le faire. Déjà presque je le faisais ; et non, je ne le faisais pas... »⁴ Mais à mesure que la crise approche de son paroxysme, se profile toujours plus clairement « l'instant même où j'allais être autre chose »⁵. La durée se rassemble en un point décisif, une limite, qui partagera le temps de la vie en deux époques. Cet instant, auquel prendra fin le report incessant de la décision ultime, n'est pas sans inspirer une « grande épouvante ». Ses « vieilles amies », les convoitises, retiennent Augustin par sa « robe de chair » et lui murmurent à mi-voix : « Dès ce moment, nous ne serons plus avec toi, plus jamais ! Dès ce moment ne te sera plus permis ceci et cela, plus jamais ! »⁶ Augustin se trouve comme au bord du vide, vacillant, hésitant à se jeter⁷. Puis il réclame le secours de Dieu, qui doit se manifester dans l'instant même ; il accepte, et même réclame, cette

¹ *Ibid.* Cette dislocation ne se produit pas seulement entre un vouloir « bon » et un vouloir « mauvais » (comme dans le cas suivant : « Quand les choses éternelles l'attirent en haut et que la jouissance d'un bien temporel la retient en bas, la même âme ne veut d'une volonté entière (*tota uoluntate*) ni ceci, ni cela ; c'est pourquoi, déchirée, elle est dans un pénible embarras (*discerpitur graui molestia*) (...) » (*ibid.*, x, 24)), mais éventuellement entre deux vouloirs bons ou deux vouloirs mauvais (voir *ibid.*, tout le paragraphe, x, 24).

² « Nonne diuersae uoluntates *distendunt* cor hominis, dum deliberatur (...) ? » (*ibid.*).

³ *Conf.*, VIII, v, 12 (« modo et modo » non habebat modum et « sine paululum » in longum ibat »). Augustin diffère « de jour en jour de renoncer à l'espérance du siècle » (*ibid.*, vii, 18).

⁴ *Ibid.*, xi, 25.

⁵ « Punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram » (*ibid.*).

⁶ *Ibid.*, xi, 26.

⁷ « Quid in te stas et non stas ? proice te in eum, noli metuere ; non se substrahet ut cadas » (*ibid.*, xi, 27).

concentration du temps en un point critique : « Combien de temps encore ? Combien de temps ? Demain, toujours demain. Pourquoi pas tout de suite ? Pourquoi pas, sur l'heure, en finir avec mes turpitudes ? »¹ C'est alors qu'il pourra vouloir de tout son être ce qu'il désirait et s'unifier².

Néanmoins, il serait illusoire de croire que cette unification de l'être puisse être acquise définitivement, sans avoir à être ensuite préservée de toute défaillance : « Personne ne doit se sentir en sûreté durant cette vie qui est appelée d'un bout à l'autre une épreuve (*temptatio*) : celui qui de pire a pu devenir meilleur, ne pourrait-il aussi de meilleur devenir pire ? »³ L'âme continue d'être soumise au temps, qui est facteur de dispersion et d'usure⁴. Après la contraction du temps en un point-instant décisif, suit forcément une redilatation, qui risque d'être une dissolution de l'unité conquise. Comme le note aussi Plutarque, l'inconsistance ontologique de l'être soumis au devenir se manifeste dans l'inconstance de ses pensées et ses sentiments⁵. Commentant la phrase d'Héraclite : « La mort du feu est la naissance de l'air, et la mort de l'air est la naissance de l'eau », Plutarque l'applique à l'existence humaine, qui n'est que dispersion et disparitions successives : « L'homme d'hier est mort pour faire place à celui d'aujourd'hui, et l'homme d'aujourd'hui est en train de mourir pour faire place à celui de demain. Aucun de nous ne subsiste ni ne reste identique ; nous sommes successivement plusieurs êtres (...) En effet, si nous restons les mêmes, comment nous réjouissons-nous aujourd'hui d'une chose différente de celle qui nous réjouissait hier ? Comment les objets contraires excitent-ils [tour à tour] notre amour ou notre haine, notre admiration ou notre blâme ? Pourquoi varions-nous dans nos paroles et dans nos sentiments ? »⁶

À supposer donc que nous parvenions à une certaine unité, en harmonisant nos tendances, comment cette unité peut-elle subsister alors que nous sommes plongés dans le temps qui défait toute unité composée en la dissolvant dans le multiple⁷ ? Le

¹ *Ibid.*, xii, 28.

² Cf. *Conf.*, X, xxix, 40 : « Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. »

³ *Conf.*, X, xxxii, 48. Cf. *De Civ. Dei*, XIV, xxv-xxvi. Cf. Platon, *Protagoras*, 344 e 1-3, 344 e 4-6.

⁴ Cf. *Conf.*, XI, xxix, 39 : « In tempora dissolui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniatur cogitationes meae. »

⁵ *Sur l'E de Delphes*, § 18.

⁶ Trad. R. Flacelière, in Plutarque, *Œuvres morales*, t. VI, CUF, 1974, p. 31. Cette muabilité est précisément opposée, § 19, au statut ontologique de l'être qui existe réellement, qui ne subit aucun changement parce qu'il n'est pas multiple : seul ce qui est composé est sujet au changement, parce qu'il peut être dé-composé, ou parce que ses parties peuvent se succéder les unes aux autres, exister selon l'ordre de l'antérieur et du postérieur.

⁷ De même pour Plotin, alors que l'éternité est une vie, mais une « vie qui persiste dans son identité, qui est toujours présente à elle-même dans sa totalité, qui n'est pas ceci, puis cela » (*Enn.*, III, 7, 3), le temps, en tant qu'image de l'éternité, est aussi une vie, mais une vie par homonymie : « Le temps est la vie de l'âme

temps risque d'emporter toute décision, même bien prise, car, comme le dit Aristote, « le changement est par nature défaisant [ἐκοτατικόν] (...) Manifestement, le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération »¹. Le temps défait, et peut mener à la défaite de la volonté. Comment donc durer ?

SAVOIR DURER : LA GÉNÉROSITÉ

Savoir durer, par la persévérance dans une décision prise résolument, est une qualité que Descartes a éminemment mise en valeur, comme l'on sait. Même en l'absence de toute connaissance exacte de ce que sont le bien et le mal², le plus grand mal, empêchant de vivre le plus heureusement que l'on pourra, serait de demeurer irrésolu en ses actions³. Par conséquent, c'est un des piliers de la « morale par provision » (deuxième maxime) que « d'être le plus *ferme* et le plus *résolu* en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins *constamment* les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées »⁴. « Et ceci, ajoute Descartes, fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords, qui ont coutume d'agiter les consciences de ces *esprits faibles et chancelants*, qui se laissent aller *inconstamment* à pratiquer, comme bonnes, les choses qu'ils jugent après être mauvaises ».

consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre » (*ibid.*, 11). On y trouve donc « au lieu de l'identité, de l'uniformité, de la permanence, le changement et l'activité toujours différente » (*ibid.*). Dans cette activité de différenciation, de production d'altérité, dont elle prend pourtant l'initiative, l'âme, loin de se conserver elle-même, s'épuise en se perdant de l'un dans le multiple : « Au lieu de garder son unité interne, elle la prodigue à l'extérieur, et s'affaiblit dans ce progrès même » (*ibid.*, 11).

¹ *Physique*, IV, 13, 222 b 17, 19-20.

² Il suffit d'avoir pour soi la bonne conscience d'avoir cherché la vérité, autant qu'on le peut, humainement et personnellement : « On a sujet d'être satisfait en sa conscience, et de s'assurer que les opinions qu'on a, touchant la morale, sont les meilleures qu'on puisse avoir, lorsqu'au lieu de se laisser conduire aveuglément par l'exemple, on a eu soin de rechercher le conseil des plus habiles, et qu'on a employé toutes les forces de son esprit à examiner ce qu'on devait suivre » (Lettre à Élisabeth du 18 août 1648, AT, IV, 272, 20-27). Cf. lettre du 4 août 1645, AT, IV, 266, 24-29 ; *Principes de la Philosophie* [= *PP*], Dédicace, AT, IX, B, 22 ; *TPA*, 148, 170 (« (...) croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur »). Pour l'histoire de cette conception, on me permettra de renvoyer à mon étude : « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », in *De la conversion*, textes réunis par J.-C. Attias, Paris, Éditions du Cerf (« Patrimoine », Centre d'étude des religions du Livre), 1998, p. 295-314.

³ *Discours de la Méthode* [= *DM*], III, AT, VI, 22, 23-27.

⁴ *Ibid.*, 24, 18-22.

Ces considérations n'ont rien de « provisoire », puisqu'on retrouve jusque dans les textes des années 1645/1649 les mêmes oppositions entre ferme, résolu, constant, et faible, chancelant, inconstant, sous différentes formes, dont la moins célèbre n'est pas la formule une « *ferme et constante résolution* ». À la lettre ou sous des formes avoisinantes, elle figure, non pas dans « la plus haute et parfaite morale », qui ne sera jamais qu'espérée puisqu'elle est le « dernier degré de la sagesse » et présuppose une « entière connaissance des autres sciences »¹, mais du moins dans les préceptes présentés à Élisabeth de Hongrie et Christine de Suède comme nécessaires et suffisants pour conduire à une parfaite béatitude², ainsi que dans le *Traité des Passions de l'Âme*. De conseil pragmatique (ne pas s'égarer davantage encore en hésitant), cette règle est érigée en principe pratique de la vie vertueuse : décision de suivre inflexiblement le *dictamen* de la raison, sans se laisser arrêter par les passions. Cette subordination constante et habituelle de la volonté à la raison est la vertu même³. On ne peut en effet mieux disposer de sa volonté, seul bien qui dépende entièrement de chacun, « que si l'on a une *ferme et constante résolution* de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître. *C'est en cela seul que consistent toutes les vertus (...)* Car, comme tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la faiblesse qui suit l'ignorance, et qui fait naître les repentirs ; ainsi la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté (...) »⁴. Le souverain bien de l'homme, coïncidence de la vie vertueuse et du bonheur, consiste en cette « *ferme volonté* de bien faire, et au contentement qu'elle produit »⁵.

L'aptitude à prendre résolument une décision (c'est-à-dire à s'y tenir) est dénommée dans le *Traité des Passions de l'Âme* « générosité », vertu (et passion⁶) dont

¹ *PP*, Préface, AT, IX, 14, 29-31.

² Rappel de la maxime du *DM* (posée comme moyen d'obtenir le bonheur) dans la Lettre à Élisabeth du 4 août 1645 : « Chacun peut se rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de la morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode (...) La seconde qu'il ait une *ferme et constante résolution* d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent » (AT, IV, 265, 7-19).

³ « C'est la *fermeté de cette résolution*, que je crois devoir être prise pour la vertu » (*ibid.*, AT, IV, 265, 19-20).

⁴ Lettre à Christine du 20 novembre 1647, AT, V, 83, 10-15, 24-30.

⁵ Lettre à Christine du 20 novembre 1647, AT, V, 82, 30-31, 83, 15-19 (*ibid.* : « C'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie »). Cf. la lettre à Élisabeth du 18 août 1645 (AT, IV, 277, 20-25) : « 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 » (la force est aussi une qualité de l'entendement : *vis cognoscens*, *Regulae*, XII, AT, X, 415, 23).

⁶ *TPA*, 160.

on rappellera la fameuse définition : « La vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien véritablement qui lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même *une ferme et constante résolution* d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. *Ce qui est suivre parfaitement la vertu* »¹.

Au-delà des formules déjà connues, nous voyons que la générosité consiste en une connaissance et un sentiment de soi² :

— Une connaissance de notre libre-arbitre comme notre plus haute faculté, qui nous fait l'image de Dieu, et qui nous appartient le plus³.

— Un sentiment de résolution tourné vers l'action (« entreprendre et exécuter »), une conscience de soi, de sa nature et de sa dignité, une conscience permanente, stable, assurée, qui accompagne toutes nos réflexions et nos actions, loin de disparaître dans l'émotion et la passion. Au lieu d'oublier ce qu'il est, le généreux se ressaisit sans cesse comme sujet libre, et ne laisse pas les passions faire office de pseudo-volontés⁴. Il ne suffit pas en effet que nous ayons un libre-arbitre qui peut nous assurer un parfait « empire » sur nos volontés⁵. Pour qu'il nous donne l'occasion de nous estimer nous-mêmes, il faut encore que nous ayons l'intention durable de nous en servir, intention qui revient à effectuer un choix permanent en faveur de la liberté. C'est pourquoi la générosité vient de « la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre-arbitre »⁶. Le généreux se rappelle donc constamment ce qu'il est, ce qu'il vaut et ce qu'il veut, et cette vue de soi-même dans l'ordre de la Création sous-tend et dirige ses réflexions et ses actions : vision d'ensemble et de l'essentiel, savoir et savor de soi qui entrent dans la définition de la sagesse⁷.

¹ *TPA*, 153.

² Cf. *TPA*, 154 : « Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes (...) »

³ Cf. la lettre à Christine du 20 novembre 1647 : « Il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument disposer » ; « outre que le libre-arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu (...) » son bon usage est de tous nos biens « celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus » (*AT*, V, 83, 8-9, 85, 12-15, 17-18).

⁴ Cf. *TPA*, 36 et 40, et les notes de l'édition de F. Alquié, in Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Classiques Garnier, n° 1, p. 982 et n° 2, p. 984.

⁵ *TPA*, 152.

⁶ *TPA*, 158.

⁷ En effet « l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser » (*TPA*, 152) ; or c'est la connaissance et le bon usage du libre-arbitre, par quoi se définit la générosité, qui sont l'étalon de l'estime et du mépris (*ibid.*).

De par la constance qu'elle permet et instaure, on peut aussi bien dire, pour rejoindre la problématique posée plus haut en termes temporels, que la générosité est elle-même une vertu de la durée¹, assurant l'unification de la vie morale en réprimant la multiplicité potentiellement infinie des irrésolutions, des errements, des retours en arrière, des choix discordants. Comme le note J.-M. Beyssade², chacune des trois maximes initiales du *Discours de la Méthode* « définit un rapport au temps », et la seconde prescrit de persévérer « sans laisser l'infinie divisibilité du temps présent se dégrader en discontinuité velléitaire »³. Que le temps puisse être dissocié en parties, dont aucune n'implique celle qui la suit, impose qu'une vertu spéciale, faite d'intention et de vigilance, et dont l'essence même est la durée, veille sur la continuité de la « bonne volonté », de même, pourrait-on dire, que seule l'action incessante de Dieu (la « création continuée ») se porte garante de la permanence du monde, de sa persévérance dans l'existence. Tout comme l'être créé disparaîtrait aussitôt si l'action divine venait à manquer, l'acte volontaire peut cesser à tout moment, si la force de la résolution ne le porte avec constance d'instant en instant.

LE PORTRAIT DU RÉSOLU

Le généreux, en somme, veut pleinement, fortement et totalement le bien, et s'unifie autour de cette volonté, ne laissant pas cours à la pluralité indéfiniment divergente des passions et des pulsions. Le fait même que, au-delà des différences

¹ Cf. D. Kambouchner, *L'Homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque du Collège international de philosophie »), Paris, 1995, t. II, p. 227 : « (...) "faire de son mieux", c'est-à-dire aller jusqu'au maximum de l'efficacité de sa volonté, n'aura en réalité guère de sens si ce n'est dans la continuité du temps. (...) Que la conduite vertueuse implique une habitude réelle ou avérée : cette condition traditionnelle conserve donc sa pertinence ; et pour cela, on dira que le fait de "suivre la vertu" reste absolument lié à la constance, c'est-à-dire ici à la ponctualité, généralisée dans le temps, de l'exercice maximal de la volonté. »

² « Sur les "trois ou quatre maximes" de la morale par provision », in *Descartes : Il Metodo et i Saggi*, éd. G. Belgioioso et al., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990 (*Acta Encyclopaedica*, 18, Sezione Storico-epistemologica, 1), p. 146.

³ Sur cette thèse caractéristique de la divisibilité et de la contingence de la durée, voir *III^e Méditation* (AT, VII, 48, 25 sq.), *Entretien avec Burman* (AT, V, 148), et de J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, chap. III. Je prends la liberté de mentionner aussi mes études : « Descartes et les discussions médiévales sur le temps », in *Descartes et le Moyen Âge*, éd. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1997, et « Puissance, temps, éternité : les objections d'Arnauld à Descartes », in *meetings of the minds, the relation between medieval and classical modern european philosophy*, St. Brown (éd.) Brepols 1998, p. 77-103.

d'ontologie (la recherche de l'unité ne tenant pas seulement au néoplatonisme), nous retrouvons l'essentiel des analyses d'Augustin sur la vie morale¹ doit mettre en éveil nos soupçons lorsque Descartes assure à Élisabeth, comme nous l'avons vu en commençant, que personne avant lui n'a expliqué la vertu comme il le fait. Rappelons les deux points qu'il considère comme des innovations : – le dépassement de « l'essaim » des vertus, superficiellement divisées en espèces selon leurs objets, et leur réduction à une essence de la vertu qui est une vertu essentielle ; – l'identification de cette essence comme étant constituée par la fermeté de la résolution ou générosité.

Afin d'évaluer la légitimité de cette revendication, nous aurons d'abord à revenir sur la description que Descartes donne du généreux, pour y mieux dégager les deux thèses en question. Nous les confronterons ensuite aux doctrines morales antérieures.

Lorsque Descartes parle de *la* vertu au singulier², il ne s'agit pas seulement d'une figure de style : il signifie ainsi qu'il réduit la pluralité des qualifications morales possibles à la simplicité d'une attitude fondamentale. La découverte de l'unité intrinsèque du comportement vertueux résulte de son analyse selon le point de vue de la volonté, et non des objets – approche que l'on peut comparer à l'unification, également cartésienne, de la science du point de vue de la méthode et de l'esprit, « par opposition à la spécification scolastique des sciences du point de vue de leurs objets »³. La fermeté dans le vouloir, l'intention inébranlable, constitue ce qu'il y a de vertueux dans la vertu, dans la mesure où son essence est d'obéir à ce que prescrit la raison. Mais cela ne signifie pas pour autant que les vertus soient englobées dans un comportement indifférencié⁴. Bien plutôt, elles sont dérivables à partir du principe de la résolution, et liées toutes ensemble (connexes) dans une totalité qui est la sagesse même. En effet, toutes les vraies vertus (*purae et sincerae*), fondées sur la connaissance du bien, écrit Descartes dans la Dédicace des *Principes*, « sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la Sagesse. Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et

¹ Nonobstant que sur le plan théologique, la différence soit grande. Descartes n'en appelle guère à la grâce pour rendre possible l'unification de l'âme par la volonté. On sait qu'Arnauld, malgré la sympathie qu'il portait à sa métaphysique, le soupçonnait de pélagianisme.

² Par exemple : « Ce qui est suivre parfaitement la vertu » (*TPA*, 153), « suivre exactement la vertu » (*TPA*, 148), « la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur » (lettre à Christine du 20 novembre 1647, *AT*, V, 83, 27-28), « il est besoin de suivre la vertu » (lettre à Élisabeth du 18 août 1645, *AT*, IV, 277, 21-22).

³ E. Gilson, dans son édition et commentaire du *Discours de la Méthode*, Paris, Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »), 1976³, p. 243.

⁴ Il est significatif que dans la même page Descartes écrive : « C'est en cela seul que consistent toutes les vertus (...) la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur » (lettre à Christine du 20 novembre 1647, *AT*, V, 83, 14-15, 27-28).

de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage, autant que sa nature permet qu'il le soit ; et *par cela seul* il est juste, courageux, modéré, et a *toutes les autres vertus*, mais tellement jointes entre elles, qu'il n'y en a aucune qui paraisse plus que les autres »¹.

En précisant : « le mieux qu'il est en son pouvoir » ou « autant que sa nature permet qu'il le soit », Descartes introduit une restriction pour « ceux qui n'ont pas le plus d'esprit » ou dont l'entendement n'est pas « si bon que celui des autres »². Il semble admettre ainsi une sorte de primat du pratique sur le théorique. L'accès à la sagesse (bien qu'elle soit ainsi possédée à un moindre degré) est moins conditionné par la connaissance effective que par l'intention droite. Mais cette intention inclut un effort de perfectionnement de soi sur le plan intellectuel, dans la recherche de la vérité³, de sorte qu'il ne s'agit pas simplement d'une culture de la volonté pour elle-même, mais d'une soumission de la volonté à l'entendement. Ou plutôt, la résolution première est celle de se conformer à ce que montre la raison (« une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison (...) »)⁴. De ce choix initial et persévérant en faveur de la raison, vertu première, découlent et s'enchaînent toutes les autres vertus⁵. Ainsi fondées et liées, elles sont moins spectaculaires et appréciées⁶, mais plus sûres et plus vraies, que celles, apparentes, qui ne sont en réalité que des vices rares opposés à des vices fréquents⁷, ou que celles qui, fondées sur une erreur, une imper-

¹ AT, IX, B, 22, 10-16 (l'original latin dit un peu différemment : « Quisquis enim firmam et efficacem habet voluntatem recte semper utendi sua ratione, quantum in se est, idque omne quod optimum esse cognoscit exsequendi, revera sapiens est, quantum ex natura sua esse potest ; et per hoc unum, justitiam, fortitudinem, temperantiam, reliquasque omnes virtutes habet, sed ita inter se conjunctas, ut nullae supra caeteras emineant » (AT, VIII, 2, 25-34).

² AT, IX, B, 22, 23-24, 25 (AT, VIII, 3, 11-12, 13).

³ « Une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent » (AT, IX, B, 22, 27-29) (« Firmam et constantem retineant voluntatem nihil omittendi, quo ad recti cognitionem perveniant, atque id omne quod rectum judicabunt exsequendi » (AT, VIII, 3, 14-17)). Cf. la lettre à Elisabeth du 18 août 1645 (AT, IV, 277, 20-25) : « 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. »

⁴ L'homme doit « se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie » (AT, IV, 265, 12-15). Il apparaît ainsi que cette première règle, prescrivant la culture de la raison, substituée à la « première maxime » du *Discours* dans cette lettre à Elisabeth du 4 août 1645, est inséparable de la « seconde maxime » du *Discours* appelée ensuite (« qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera » (*ibid.*, 16-17)). Sur le précepte de « cultiver sa raison », cf. *DM*, III (AT, VI, 27, 8-11), et sur la « perfectibilité » de l'homme, voir J.-M. Beyssade, « Sur les "trois ou quatre..." », art. cité, p. 145-153.

⁵ Cf. *DM*, III, AT, VI, 28, 9-13 : « 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. »

⁶ *PP*, Dédicace, AT, IX, B, 22, 16-19, AT, VIII, 3, 4-7.

⁷ AT, IX, B, 21, 26 - 22, 3, AT, VIII, 2, 7-17.

fection ou sur une passion contraire¹, sont pour cela « différentes entre elles » et ont reçu « divers noms »².

Néanmoins, c'est bien une décision de la volonté qui est requise, et en tant qu'elle doit être ferme, résolue et constante, elle relève de la générosité, que l'on doit poser non pas seulement comme une vertu prééminente, mais comme la vertu-racine dont procèdent toutes les autres. Dans le *Traité des Passions*, si cette qualité de l'âme peut être présentée comme une vertu particulière au même titre que l'humilité³, elle est d'un autre point de vue considérée « comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions »⁴, ou comme un remède contre les « vains désirs »⁵, c'est-à-dire ceux qui nous font désirer avec passion quelque chose qui ne dépend pas de nous. Elle nous limite en effet à désirer ce qui relève uniquement de nous, à savoir faire le meilleur usage possible de nos facultés, nous efforcer avec persévérance, par la volonté, vers le vrai et le bien que nous aura montrés notre raison employée du mieux que nous pouvons. C'est pourquoi, « suivre parfaitement la vertu »⁶ revient à être généreux. Car « suivre la vertu », c'est « faire les choses bonnes qui dépendent de nous »⁷ ; et ce qui dépend de nous, c'est non pas d'obtenir le succès, mais de « faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître »⁸ – ce qui est la définition même de la générosité, en laquelle se recourent la décision ferme de la volonté et l'effort vers davantage de raison⁹, la persévérance de la volonté ne devant jamais être aveugle, sous peine de tourner à l'opiniâtreté¹⁰. Autrement dit, la générosité se caractérise par la « bonne volonté »¹¹, la rectitude, la sincérité et la persévérance d'une volonté se conformant à la raison. Ce qui implique qu'elle peut être

¹ « Ainsi souvent la simplicité est cause de la bonté, la peur donne de la dévotion, et le désespoir du courage » (AT, IX, B, 22, 5-6, AT, VIII, 2, 19-21).

² AT, IX, B, 22, 7-8, AT, VIII, 2, 21-22. Il ne s'agit pas d'une autre explication de la division des vertus, car la cause en est toujours l'absence du fondement, à savoir « une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison (...) ».

³ TPA, 160.

⁴ TPA, 161.

⁵ TPA, 145.

⁶ TPA, 153.

⁷ TPA, 144. Cf. la lettre à Élisabeth du 18 août 1645 : « (...) 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 (...) » (AT, IV, 277, 21-24).

⁸ TPA, 146.

⁹ TPA, 153 : « Ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. »

¹⁰ Cf. la lettre à Christine du 20 novembre 1647, AT, V, 83, 29-30.

¹¹ TPA, 154. Cf. PP, Dédicace, AT, IX, B, 22, 29 : « Une constante volonté de bien faire » (« Cum firmissima recte agendi voluntate », AT, VIII, 3, 19-20).

considérée, particulièrement sous l'espèce de la résolution, comme *la* vertu tout court, c'est-à-dire comme la vertu principale, et aussi principielle, celle dont découlent toutes les autres¹, et qui se déploie en elles comme l'élément vertueux constitutif.

La générosité s'identifie aussi à *la* vertu tout court en ce qu'elle se traduit, tout comme elle, par le sentiment de n'avoir jamais manqué à faire toutes les choses que l'on a jugées être les meilleures². Cet état de paix avec notre conscience (non divisée d'avec elle-même, réunifiée, pour employer les termes dont nous nous sommes servis à propos d'Augustin) procure joie, tranquillité stable, satisfaction de l'ordre de l'*habitus*³, bref le plus grand bonheur dont nous soyons humainement capables. Autrement dit, résolution (fermeté d'une volonté tournée vers le bien), générosité, vertu et bonheur sont des termes qui se recouvrent mutuellement. L'unité à laquelle Descartes ramène toutes les vertus par connexion, sous la forme commune de la résolution, répond exactement à l'unité qu'acquiert l'âme lorsque domine en elle la résolution en faveur d'une volonté arrêtée. *A contrario*, le manque de résolution donne lieu à cette description « augustinienne » d'une âme divisée, écartelée, impuissante : « Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la 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 parti, et l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être », de sorte que la volonté « s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse »⁴.

¹ Le généreux n'est pas méprisant ni orgueilleux et arrogant (*TPA*, 154, 157-159) mais humble (155), il est bienfaisant et altruiste (156), compatissant (187), reconnaissant (193), il n'est pas soumis à la jalousie, l'envie, la peur, la haine (156), la colère (156, 203), etc.

² *TPA*, 148. Cf. la lettre à Christine du 20 novembre 1647, *AT*, V, 82, 30-31, 83, 15-19, et la lettre à Élisabeth du 18 août 1645, *AT*, IV, 277, 20-25, où Descartes parle de « la vertu » sans plus.

³ *TPA*, 148 ; *ibid.*, 190 : « La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une *habitude* en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience. »

⁴ *TPA*, 48. Bien que les points saillants dans son analyse passionnelle soient l'abandon de la division de l'âme en facultés opposables (nous y reviendrons plus loin) et la reconnaissance d'une causalité propre au pur mécanisme corporel (lequel est réactif et en grande partie involontaire), Descartes n'en garde donc pas moins l'idée d'un conflit interne à la volonté, ou des volitions entre elles. Même si le corps joue dans la passion un plus grand rôle qu'on ne le croyait (en suscitant des pseudo-volontés ; cf. *supra*, n. 3, p. 220), l'impuissance du passionné reste due au manque d'unification de sa volonté.

GÉNÉROSITÉ, MAGNANIMITÉ ET FORCE

Ainsi, de la résolution, comme attitude fondamentale du généreux, découlent toutes les vertus, en ce sens que se savoir libre et être décidé à bien user de sa raison conduit à pratiquer toutes les vertus. Mais on peut dire aussi que dans toutes les vertus particulières, on retrouve un élément commun de détermination à suivre la raison, que Descartes nomme *la vertu*, et qui s'identifie avec la résolution de la générosité. Point de vertu particulière sans ce qui fait la vertu même en général.

Cette thèse est-elle vraiment sans équivalent dans la pensée précartésienne ?

Descartes semble pourtant lui-même inviter à un rapprochement précis, puisque, comme on le sait, il donne sa notion de générosité, dont il nous dit avec une pointe d'ironie qu'elle « n'est pas fort connue » dans l'École¹, comme l'équivalent moderne de la vertu de magnanimité, qui est au contraire fort importante dans la tradition scolastique². Les deux notions sont à coup sûr apparentées. La générosité, comme la magnanimité, dont elle rejoint ici la définition, est juste appréciation et estime de soi-même (c'est-à-dire non pas de nos avantages naturels ou acquis, mais en fonction de ce que nous avons en commun avec n'importe quel autre homme), et aussi de ce que nous sommes réellement capables de faire³. Comme la magnanimité encore, la générosité évite la présomption et l'outrecuidance⁴, et n'exclut pas une vraie humilité qui consiste à se savoir faillible⁵. D'ailleurs, le généreux-magnanime recherche ce qui est grand, or il n'y a rien de plus grand que de s'oublier pour les autres⁷.

¹ *TPA*, 161. Elle est d'ailleurs nommée magnanimité en *TPA*, 54 et dans la Dédicace des *Principes*, AT, IX, B, 23, 15 (mais non en AT, VIII, 4, 19 : « Cum majestate benignitas et mansuetudo »).

² Voir l'ouvrage de R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin (« Bibliothèque thomiste », XXVIII), 1951.

³ Les généreux « sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables » (*TPA*, 156). Cf. *Éthique à Nicomaque [= EN]*, IV, 7, 1123 b 1.

⁴ En effet, la générosité consiste à avoir bonne opinion de soi-même (*TPA*, 157, 160), mais, à la différence de l'orgueil, pour un juste motif, qui ne peut être que la qualité morale. Cf. *EN*, IV, 1124 a 19-20, a 28 - b 6, b 18-23.

⁵ *TPA*, 155. Cela peut aussi ne pas être étranger au magnanime tel que le conçoit Aristote. Toutefois, il est vraisemblable que Descartes reçoive la notion de magnanimité à travers le filtre scolastique. Or on sait que ce fut un des grands problèmes de l'éthique médiévale que de concilier la magnanimité aristotélicienne avec l'humilité chrétienne (voir, outre le livre de R.-A. Gauthier déjà mentionné, *Penser au Moyen Âge* d'A. de Libera, Paris, Le Seuil, 1991, p. 318-321). Un modèle de solution figure déjà chez saint Augustin : « L'humilité nous élève donc en nous soumettant à Dieu. L'élévation vicieuse au contraire, repoussant la soumission, déchoit de celui au-dessus duquel il n'y a rien et mérite d'être appelée basse » (*De civ. Dei*, XIV, xiii, 1).

⁷ « Rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt » (*TPA*, 156) ; « Car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun » (*ibid.*, 187). Cf. *EN*, IV, 8, 1124 b 9-12 et 18.

Mais peut-être Descartes, par cette allusion à la magnanimité, nous égare-t-il un peu. De la résolution qui, au cœur de la générosité et par elle, détermine toutes les vertus, une nouvelle analyse peut faire ressortir certains aspects qui la rapprocheront d'une vertu plus générale que la magnanimité, qui est la force. Dans cette perspective, l'originalité que s'attribue Descartes (faire de la générosité la « clef de toutes les vertus », ou la vertu même) apparaîtra peut-être moindre qu'il ne le dit.

La résolution peut être conçue, en termes traditionnels, comme juste milieu¹ entre la précipitation du jugement (défaut majeur, même au plan de la *theoria*) et son contraire, l'irrésolution, qui est une espèce de crainte, celle de mal faire². Celle-ci peut avoir un bon usage, même d'un point de vue pratique, puisqu'elle impose à l'âme de prendre « du temps pour choisir avant que de se déterminer »³. La suspension de la volonté est même un remède contre le bouleversement momentané introduit par les passions⁴. Mais si le délai de réflexion devient déraisonnable, l'irrésolution « fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir »⁵. Elle est alors un excès, « qui vient d'un trop grand désir de bien faire et d'une *faiblesse* de l'entendement ». Par contraste, la résolution suppose par avance le courage (qui à proprement parler fait face aux difficultés dans l'exécution⁶), puisqu'il s'agira éventuellement d'affronter une erreur et un échec toujours possibles. Car encore qu'elle suppose que l'on ait pris le temps de la réflexion, notre connaissance ne peut néanmoins jamais être complète⁷, et la vie requiert que nous prenions des décisions et agissions avant d'avoir levé tout doute⁸. Bien que ce soit un devoir de s'exercer à former des « jugements certains et déterminés », il n'est pas exclu que « peut-être on juge très mal »⁹. Il est vraisemblable que le vertige de l'hésitation puisse s'accroître spécialement chez celui qui s'est voué à une recherche rigoureuse de la vérité, et a entamé une démarche de connaissance de soi, au cours de laquelle il se découvre libre mais aussi faillible, découverte dont il garde une profonde humilité¹⁰. Il sait mieux que tout autre combien il lui est facile de se tromper. C'est donc bien du courage qui lui sera nécessaire pour agir, en acceptant

¹ Cf. *PP*, Dédicace, AT, IX, B, 21, 28-30 : « Les vertus qui consistent en la médiocrité dont ces vices opposés sont les excès » (AT, VIII, 2, 10) : « *intermediae virtutes* ».

² *TPA*, 170.

³ *Ibid.* Cf. *ibid.*, 59 : elle « nous dispose à délibérer et prendre conseil ».

⁴ *TPA*, 43, 45-46, 211.

⁵ *TPA*, 170.

⁶ *TPA*, 59.

⁷ Jamais la science humaine ne pourra élucider complètement les obscurités de l'union substantielle de l'âme et du corps ; la morale dite provisoire s'installe dans le définitif. Mais voir les précisions de G. Rodis-Lewis, « Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes », in *Descartes. Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n°2, Paris, 1957, et J.-M. Beyssade, art. cité, p. 149-150.

⁸ Cf. *DM*, III, AT, VI, 22, 16-25.

⁹ *TPA*, 170.

¹⁰ *TPA*, 155.

par avance les conséquences de ses erreurs éventuelles. Le courage (en tant que passion) est en effet défini, non pas par rapport au seul danger, mais comme une « certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelque nature qu'elles soient »¹. Passion par cette énergie mise à la réalisation de ce qui a été délibéré, il est vertu en tant qu'application de la générosité, comme fidélité à la décision prise, à l'action elle-même.

La générosité elle-même peut être considérée comme liée au courage d'honorer la liberté dont nous sommes dotés, car c'est à l'inverse la « lâcheté » qui fait perdre le bénéfice du libre-arbitre, l'empire sur nous-mêmes qu'il nous assure². Comme le courage, la lâcheté n'est en effet pas définie par Descartes par rapport au seul danger, mais par rapport à l'énergie dans l'action en général : elle est « une langueur ou froideur qui empêche l'âme de se porter à l'exécution des choses qu'elle ferait si elle était exempte de cette passion »³. La générosité exclut encore la crainte, qui est une « disposition de l'âme qui lui persuade » que ce qu'elle désire « n'advient pas »⁴ – ce qui est effectivement un motif pour ne pas entreprendre et manquer de résolution⁵. Et de fait les généreux ne connaissent pas la peur, « à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure »⁶.

Mais au-delà du courage, c'est la notion de force tout entière qui est requise pour décrire l'attitude vertueuse. La générosité est le contraire de la « faiblesse de l'esprit » ou « bassesse »⁷. Les âmes bien nées sont « nobles et fortes »⁸. Inversement, la bassesse ou « humilité vicieuse », « consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu »⁹. On agit alors « comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre-arbitre », de sorte qu'« on ne peut s'empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après » ; ce en quoi la bassesse est « directement opposée à la générosité »¹⁰.

¹ *TPA*, 171. C'est la « hardiesse », une de ses espèces, qui fait spécialement face au danger.

² *TPA*, 152. Cf. la citation de G. Du Vair donnée par G. Rodis-Lewis dans son édition du *TPA* (Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1970), p. 178 : « Les Philosophes commencent à enseigner la vertu, en persuadant une grandeur de courage, et nous animant à une générosité et vaillance. » Pour sa part, Descartes tente de « donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions » (*TPA*, 50).

³ *TPA*, 174.

⁴ *TPA*, 165.

⁵ De même la lâcheté provient de ce qu'on n'a pas assez d'espérance ou de désir (*TPA*, 175).

⁶ *TPA*, 156. *Ibid.*, 187 : « Ils ne craignent aucun mal pour eux et se tiennent au-delà du pouvoir de la fortune. » Sur l'assurance ou la sécurité, voir *ibid.*, 58, 166. Cf. Augustin, *Conf.*, VIII, xii, 29 : à l'instant de la conversion, « ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation [*dubitationis* ; le contraire de la résolution] se dissipèrent ».

⁷ *TPA*, 164. Cf. *ibid.*, 187 : « Ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort (...) »

⁸ *TPA*, 161.

⁹ *TPA*, 159.

¹⁰ *Ibid.* La bassesse implique aussi la dépendance : « On croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui » (*ibid.*) ; inversement, la générosité est autonomie, autosuffisance, puisqu'elle n'estime que ce qui dépend entièrement de nous, à savoir le bon usage de notre liberté.

La « force d'âme » (d'abord mentionnée à côté du « tempérament du corps ») est donc essentielle au généreux. En effet, qu'est-ce que posséder une « ferme et constante résolution », qu'est-ce que « ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter » les choses qu'il jugera être les meilleures, sinon pouvoir *résister* à toutes les pensées ultérieures, toutes les impressions, toutes les passions (peur, tristesse, etc.) qui pourraient remplacer la décision initialement prise par une autre volition, toute contraire ? Cette notion de force a d'abord un sens quasi physique. C'est comme un rapport de *forces* antagonistes qu'est présenté le conflit entre raison ou volonté raisonnable et passions¹. Les esprits animaux poussent d'un côté la glande pinéale, l'âme ou la volonté la pousse de l'autre, et c'est la plus « forte » de ces « deux impulsions » qui « empêche l'effet de l'autre ». Il existe ainsi un combat, par exemple, « entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose »². Ou encore, pour lutter (indirectement) contre la passion, la volonté recourt à diverses représentations, dont il peut arriver que « l'une ait la *force* de changer pour un moment le cours des esprits »³. La force d'âme est à la lettre une force qui contrarie celle des esprits animaux, permettant ainsi de diminuer les passions qu'il font subir à l'âme, et d'« arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent »⁴. Les « propres armes » de la volonté dans ce combat sont « des jugements *fermes* et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a *résolu* de conduire les actions de sa vie »⁵. La faiblesse de l'âme est au contraire un renoncement à exercer sa volonté, par quoi elle devient le simple champ de bataille de passions qui s'affrontent⁶. L'âme est alors ballottée au gré des vents contraires, comme nous l'avons vu. Ainsi, « les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont contraires »⁷. La force s'identifie par conséquent à la résolution, c'est-à-dire à la générosité, et donc à la vertu : quand l'âme est dépourvue de force⁸, c'est-à-dire d'unité, elle ne peut exercer aucune vertu.

¹ *TPA*, 37.

² *TPA*, 47.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *TPA*, 48.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *TPA*, 49. S'il y a, au départ, une inégalité de naissance quant à la force de l'âme (*TPA*, 161 : il est aisé « à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes »), néanmoins la générosité peut être acquise (*ibid.*), et toute âme faible peut être fortifiée par une habile éducation de soi (*TPA*, 50).

⁹ Ou encore « vigueur », dans la lettre à Christine du 20 novembre 1647, AT, V, 83, 28 et 30.

FORCE ET VERTUS

La générosité étant désormais rapportée à la force plutôt qu'à la magnanimité, peut-on suivre Descartes lorsqu'il prétend être le premier à ramener les vertus, libérées de la diversité de leurs objets, à leur identité essentielle, qui est la « ferme et constante résolution » de la volonté ? C'est ce que nous pouvons vérifier en parcourant le chemin inverse, c'est-à-dire en étudiant le rôle de la *fortitudo* dans certaines morales antérieures.

À ne considérer qu'elle, l'idée que toutes les vertus n'existent qu'en connexion les unes avec les autres, de sorte qu'elles puissent être rassemblées dans une même disposition de l'âme appelée *la vertu*, n'est guère une nouveauté, mais un lieu commun du stoïcisme – et c'est une source reconnue de la thèse de Descartes. Sénèque par exemple ne manque pas de souligner l'unité fondamentale de la vertu, qui consiste dans la rectitude et juste proportion de l'unique raison, et parle de l'« indivisible cortège des vertus »¹. Cette idée se retrouve dans la patristique. Ainsi saint Ambroise : « Les vertus sont donc conjointes (*conexae*) et enchaînées (*concatenatae*) les unes aux autres, de sorte que qui en possède une semble en posséder plusieurs »². De même pour saint Augustin, les quatre vertus cardinales n'en sont qu'une : « En disant de la vertu qu'elle est quadripartite, on le dit, autant que je le comprends, des divers mouvements de l'amour lui-même », car « la vertu n'est absolument rien d'autre que le souverain amour de Dieu »³.

Cependant, Sénèque précise que nous n'embrassons jamais d'une seule vue cette unique vertu, « nous avons d'elle des spécifications nombreuses qui se diversifient selon les circonstances et selon nos actions »⁴, « elle passe par tel ou tel mode,

¹ *Ad Lucilium*, lettre 66, § 7 et 10-17, lettre 67, § 10 (voir la n. 1 de P. Veyne dans son éd. révisée de la trad. de la CUF, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », p. 762). Cf. Stobée, *Écl.*, 2, 63 : « Qui en a une les a toutes, et qui agit en accord avec l'une agit en accord avec toutes » ; Plutarque, *De St. repugn.*, 1046 *ef* : « Ils disent que les vertus se suivent les unes les autres (ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις) : non point seulement du fait qu'en avoir une, c'est les avoir toutes, mais aussi du fait qu'agir selon l'une, c'est agir selon toutes. »

² *Traité sur l'Évangile de Luc*, V, 63 (« Sources chrétiennes », n° 45, p. 206). Cf. Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, II, 76 (« Sources chrétiennes », n° 32, p. 369), et Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, xviii, 80.2 : « ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί (...) ὅτι ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πάσας ἔχει ». L'idée de la connexion, pour exprimer la diversité dans l'unité essentielle, remonte à Chrysippe (voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1951, p. 235 sq.). Mais cet enchaînement entre les vertus a été interprété très différemment : lien de principe à conséquence, de genre à espèces, de cause principale à cause adjuvante, de participation...

³ *De moribus ecclesiae*, II, xv, 25.

⁴ Cf. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* [= *SVF*; rééd. Teubner, Stuttgart, 1978], III, 264.

prend divers visages suivant l'acte qu'il lui faut accomplir ». Et chez Augustin, l'unité des vertus ne semble pas suspendue à la volonté ferme et constante.

Mais revenons un instant au livre VIII des *Confessions*. Nous avons vu que pour Augustin, le principal problème de la vie morale est de surmonter la division de la volonté (*ex toto velle*), de vouloir fortement et totalement (*velle fortiter et integre*), pour mettre fin à l'irrésolution. Immédiatement après le *tolle et lege*, son ami Alypius suit son exemple, et à la résolution d'Augustin répondent sa fermeté et l'absence d'hésitation : « Un tel avertissement l'affermir et, adoptant un dessein et une décision de vertu (...) il se joignit à moi sans *aucun trouble ni hésitation* »¹. On peut voir là encore une influence stoïcienne, qui, par l'intermédiaire de saint Ambroise par exemple, valorise particulièrement la fermeté et la force parmi les vertus, et en fait la condition essentielle de ce que l'on aimerait pouvoir appeler la « virtuosité »². Mais on peut soutenir aussi que la place particulière réservée à la force tient à la nature des choses, ou, si l'on préfère, à la nécessaire position du problème moral en termes de passage de la multiplicité à l'unité. L'absence de flottement et la fermeté rendent possible l'unification de l'âme, et garantissent que cette unité acquise pourra durer au travers de la dispersion que déploie le temps en sa longueur, témoignant ainsi de la possession de l'*habitus* que l'on appelle « vertu ».

C'est la même idée que l'on retrouve sous différents langages. Prenons par exemple le rôle de la *consideratio* chez saint Bernard de Clairvaux. Elle est d'abord ce qui permet à la pensée de maintenir son unité en enchaînant les actes, en passant d'un objet à un autre, d'un moment à un autre ; c'est elle qui « resserre ce qui tend à s'écartier, rassemble ce qui est dispersé »³. Mais aussi, elle engendre les vertus, selon « un enchaînement harmonieux qui les fait dépendre les unes des autres »⁴. En effet, c'est la considération « qui, dans les temps heureux, pressent les revers, mais qui semble n'en point souffrir lorsqu'ils sont là ; ce qui, dans le premier de ces deux cas, est effet de la prudence, dans le second, effet de la force »⁵. Ou encore, elle assure

¹ « Tali admonitione firmatus est, placitque ac proposito bono (...) sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est » (*Conf.*, VIII, xii, 30). Cf. *ibid.*, X, xxx, 41 : « (...) nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes (...) ». Notons aussi que dans le *De Libero arbitrio*, Augustin use d'un langage assez proche de celui qu'emploiera Descartes : la bonne volonté y est définie comme « la volonté par laquelle nous désirons vivre avec droiture et honnêteté (*recte honesteque vivere*) et atteindre à la suprême sagesse » (I, xii, 25), et cette bonne volonté est le plus grand bien dont nous puissions disposer entièrement (« Y a-t-il, en effet, chose qui dépende davantage de la volonté que la volonté même ? »). De là, celui qui est pourvu de cette bonne volonté possède les quatre vertus cardinales (I, xiii, 27).

² Voir le *De Officiis* d'Ambroise, I, xxxv, 175 : « Nunc de fortitudine tractemus quae velut *excelsior ceteris* diuiditur in res bellicas et domesticas ». *Ibid.*, 176 : la force est la plus grande des vertus, mais n'est jamais sans compagnie (cf. le *De Officiis* de Cicéron, I, 61-62). Par exemple « le courage sans la justice est occasion d'iniquité ». C'est pourquoi l'unité des vertus est nécessaire.

³ *De consideratione*, I, 8.

⁴ *Ibid.*, I, 9.

⁵ *Ibid.*, I, 8.

l'unité fondamentale des vertus, parce que toutes reposent sur la juste mesure, qu'elle dévoile : « Ne vaudrait-il pas mieux voir en cette mesure, sans laquelle il n'est pas de vertu, la sève unique et profonde, la moelle en quelque sorte de toutes les vertus, où leur union serait si totale qu'elle aurait les apparences de l'unité ? La preuve en est que les vertus ne mettent pas en commun ce bien par le partage, mais que chacune d'elles en jouit dans son intégrité »¹. Mais Bernard souligne tout aussi bien le rôle spécial de la force, qui impose à la volonté cette mesure idéale unique, et assure ainsi l'unité de toute l'âme : « C'est le fait de la force, et d'une force peu commune, que de pouvoir contenir désirs et refus dans les limites étroites du trop peu et du trop, et de le faire de telle manière que la volonté se satisfasse de ce mode mesuré, simple, pur, unique, invariable, toujours égal à lui-même, et comme émondé de toutes parts, où l'on se plaît à reconnaître le fondement de la vertu »². La force est ce qui stabilise la volonté dans la mesure, et ainsi elle est le facteur qui autorise la durée, la conservation de l'unité dans le multiple. Non qu'elle soit une vertu supérieure aux autres vertus cardinales. Toutefois, elle a un statut spécial dans la problématique de la constance, qui selon Descartes fait l'essence même de la vertu.

Il semble dès lors que, lorsqu'on compare la morale cartésienne avec les morales antiques et médiévales, il faille se garder d'occulter le rôle de la force, maillon indispensable de la chaîne des vertus. Si chez Descartes la générosité n'est finalement qu'un autre nom de la force³, chez les médiévaux la magnanimité relève pareillement de la force. Ils suivent en effet sur ce sujet davantage les stoïciens qu'Aristote (ce qui est un point commun avec Descartes), et acceptent la distinction de la vertu morale en quatre vertus premières : prudence, justice, force, tempérance⁴, auxquelles sont subordonnées une kyrielle d'autres vertus, dont la magnanimité, qui, de vertu distincte et principale pour Aristote⁵, devient donc un cas particulier de la force, notion dont par ailleurs le champ sémantique est singulièrement élargi et unifié⁶. Chez Aris-

¹ *Ibid.*, I, 11.

² *Ibid.*, I, 10.

³ Voir N. Grimaldi, « La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes », in *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, 1988, p. 164.

⁴ Cf. Stobée, *Ed.*, 2, 60 (SVF, III, 264) : « Certaines des vertus sont premières, les autres sont subordonnées à celles-ci. Les vertus premières sont au nombre de quatre : prudence (φρόνησις), tempérance (σωφροσύνη), force (ἀνδρεία), justice (δικαιοσύνη) (...) ». Cf. Cicéron, *De inv.*, II, liii : la vertu, qui est l'*honestum* pur et simple, c'est-à-dire ce qui n'est recherché que pour lui-même, a quatre parties : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Cf. Platon, *Rep.*, IV, 427 e 9-10.

⁵ *EN*, IV, 7-9.

⁶ On trouve dans le *Περὶ παθῶν* du pseudo-Andronicus de Rhodes (éd. A. Glibert-Thiry, in « *Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graece* », suppl. 2, Leiden, Brill, 1977), ouvrage éclectique, une tension significative entre l'inspiration aristotélicienne, qui fait considérer la magnanimité comme une vertu de l'âme tout entière (p. 241, l. 26-27, 259, l. 64-72) et l'inspiration stoïcienne, qui en fait une partie de la force (p. 247, l. 72-81). De même, on remarque que saint Thomas d'Aquin la compte d'abord, à la suite d'Aristote,

tote en effet, on trouve soit le courage, *ἀνδρεία*, force virile, presque exclusivement militaire¹, soit d'une part l'empire sur soi-même (*ἐγκράτεια*, la continence, dont le contraire est l'*ἀκρασία*), qui fait persévérer malgré la passion et le désir dans ce qui a été délibéré², et d'autre part l'endurance (*καρτερία*, dont le contraire est la mollesse, *μαλακία*), qui est le symétrique de la continence pour les peines³. De plus, l'*ἐγκράτεια* n'est pas à proprement parler une vertu⁴. Elle a, prise au sens exact, les mêmes objets (les plaisirs corporels) que la vertu de tempérance (*σωφροσύνη*)⁵, mais elle-même n'est qu'une *ἔξις* »⁶, une disposition⁷ de l'âme favorable à l'égard des passions⁸, et donc à l'accomplissement de l'acte bon, car elle permet de rester maître de soi et fidèle à ce que l'on a jugé être le bien. Elle devient inutile si l'on possède vraiment la vertu de tempérance, qui permet d'accomplir le bien sans effort, sans ressentir, ou à peine, d'appétits déréglés⁹.

Mais lorsque la force est mise en valeur parmi les vertus premières, cette heureuse persévérance est réhabilitée, et fondée sur la fermeté de la volonté¹⁰. C'est ce que nous allons observer maintenant chez saint Thomas d'Aquin.

parmi les onze passions qui sont, sinon fondamentales, du moins situées toutes sur le même plan et distinguées par leurs objets (*Summa theologiae* [= *ST*; sauf indication contraire, les citations sont tirées des *respondeo*], I a II ae, q. 60, a. 5). Puis, dans le cadre de l'étude des vertus cardinales, d'inspiration stoïcienne et patristique, il en fait, comme nous le verrons, une partie de la force (II a II ae, q. 128, a. unicus, q. 129, a. 5).

¹ *EN*, III, 9 : le courage est la médiété entre la crainte et l'audace, et « on appellera courageux, au sens propre du mot, celui qui reste sans peur en face d'une belle mort et toutes les conjonctures où il court le risque immédiat d'une telle mort, conjonctures qui se rencontrent par excellence à la guerre » (1115 a 32-34). La « belle mort » est la mort glorieuse au combat. L'aspect esthétique est d'ailleurs important : « Il tiendra bon pour la beauté du fait ; car la beauté même de son acte est la fin que se propose la vertu » (*ibid.*, 10, 1115 b 12, 11, 1116 a 11).

² Les incontinents οὐχ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος (*EN*, VII, 8, 1150 b 20-21. Cf. *ibid.*, 2, 1145 b 10-12, 3, 1146 a 17, 10, 1151 a 30 - b 22, 11, 1152 a 26 pour des emplois de ἐμμένω, persévérer). On peut aussi être incontinent pour n'avoir pas délibéré, par impulsivité, et se laisser diriger par la passion (*ibid.*, 8, 1150 b 21-22).

³ Elle a rapport aux peines comme la continence a rapport aux plaisirs ; mais la continence, qui domine les attraits sensibles, a une nature active, qui la rend supérieure à l'endurance, laquelle ne fait que résister passivement aux peines (*EN*, VII, 8, 1150 a 33-36). Aristote dit aussi que l'*ἐγκράτεια* a pour objet les plaisirs et les peines (*EN*, VII, 6, 1147 b 22-23).

⁴ *EN*, VII, 1, 1145 b 1-2, IV, 9, 1128 b 33-34. Inversement, l'incontinence n'est pas un vice (*EN*, VI, 9, 1150 b 35-36 ; mais cf. *ibid.*, 1151 a 5-7, 11, 1152 a 15-17).

⁵ *EN*, VII, 6, 1148 a 4-15, 7, 1149 a 21-22. Cf. *Rep.*, IV, 430 e 6 - 431 b 2.

⁶ *EN*, VII, 1, 1145 b 1.

⁷ *διαθέσις* (cf. *ibid.*, 1145 a 33).

⁸ Cf. *EN*, II, 4, 1105 b 25-28.

⁹ *EN*, VII, 3, 1146 a 9-12, 11, 1151 b 34 - 1152 a 3. La disposition du continent est décrite en termes d'obéissance au λόγος, tandis que celle du tempérant ou du courageux l'est en termes de pleine harmonie avec le λόγος (*EN*, I, 13, 1102 b 26-28).

¹⁰ Il est bien connu qu'Aristote définit la continence seulement par rapport à l'opinion droite, et l'incontinence comme une certaine mise en sommeil du savoir sur le bien (*EN*, VII, 5, 1146 b 24 - 1147 b 19, 11, 1152 a 14-15).

Dans la *pars* I a II ae de sa *Summa theologiae*, l'article 2 de la question 61 est consacré à l'énumération des vertus cardinales. Il y a deux manières de les envisager : selon leurs principes formels ou selon leurs sujets.

Le principe formel de la vertu humaine en général est le bien rationnel (*bonum rationis*). Soit il consiste dans la *considération* même du bien qu'opère la raison, en quoi consiste la vertu nommée *prudence*. Soit il consiste à imposer l'ordre rationnel à quelque chose d'autre. Et cela, soit dans les opérations, en quoi consiste la *justice*, soit dans les appétits sensibles, plus précisément le concupiscible et l'irascible, en quoi consistent respectivement la *tempérance* et la *force*. Telles sont donc les vertus essentielles ou cardinales.

La même liste peut être obtenue en considérant les vertus selon leur sujet, c'est-à-dire la faculté qu'elles perfectionnent. Quatre facultés en effet concourent à l'agir, chacune conduite à sa perfection propre par une vertu. La raison en elle-même (intellect pratique) l'est par la prudence. Les trois autres participent à la raison : la volonté, dirigée par la justice ; et les deux principes passionnels : le concupiscible, dirigé par la tempérance, et l'irascible, dirigé par la force.

Dans les deux cas, même si cette division ne procède pas à proprement parler selon les objets des vertus comme c'est le cas chez Aristote¹, Descartes semble avoir raison : l'unité de la vertu paraît perdue de vue. Cependant, il faut voir quel rôle est attribué en pratique à une vertu comme la force.

Les obstacles qui empêchent la volonté de suivre la droite raison sont de deux ordres². Positivement : un bien délectable l'attire ailleurs que vers le bien raisonnable ; négativement : la difficulté l'en éloigne. Ôter le premier obstacle est le rôle de la tempérance, qui maîtrise le concupiscible, ôter le second est le rôle de la « force d'âme » (*fortitudo mentis*), dirigeant l'irascible³. C'est pourquoi « la force est bien une vertu, en tant qu'elle rend l'homme conforme à la raison »⁴.

La force est donc définie d'abord par rapport aux difficultés qui entravent l'agir moral, et la démonstration de sa nécessité se fait en des termes assez semblables à

¹ Après une première division des vertus (*EN*, I, 13, 1103 a 3) selon les parties de l'âme qui peuvent en être le siège et qui sont susceptibles de règles (vertus intellectuelles et vertus éthiques), est proposée une étude des « cas particuliers » (*EN*, II, 7), c'est-à-dire une répartition des affections morales selon leurs domaines d'application : crainte et audace, plaisirs et peines, argent, honneur et déshonneur, colère, rapports avec autrui (avec plusieurs subdivisions).

² *ST*, II a II ae, q. 123, a. 1.

³ Voir *ibid.*, a. 3 : « Ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. » Cf. la définition du pseudo-Andronicus citée à l'a. 4 (*sed contra*) « fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem ». L'irascible, dans la disposition vertueuse, a donc pour objet le bien en tant que difficile.

⁴ *ibid.*, a. 1. Cf. I a II ae, q. 61, a. 2 : « (...) secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dicitur, sicut timor periculorum vel laborum : et sic necesse est quod homo *firmetur* in eo quod est rationis, ne recedat ; et ab hoc denominatur [principium formale virtutis] fortitudo. » Elle n'est pas, comme chez Aristote, annulée par la possession de la tempérance, car elle inclut, sans s'y borner, la *καρτερία*.

ceux que l'on trouve chez Descartes, par exemple lorsque ce dernier écrit que la seconde règle de sa morale est 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* »¹. Cependant, puisque Descartes refuse la division de l'âme en parties², et particulièrement la distinction du concupiscible et de l'irascible, il est inévitable que pour lui soit unique la vertu qui écarte ou lutte contre tout ce qui détourne, positivement ou négativement, la volonté de la ligne qu'elle s'est tracée. En l'occurrence, la force s'impose au détriment de la tempérance, alors que chez Thomas elles sont également cardinales.

Toutefois, en continuant de suivre au plus près les analyses thomasiennes, on s'aperçoit que pour lui aussi la force possède un statut très particulier.

En un sens, elle est une vertu « spéciale », c'est-à-dire séparée des autres, ayant son propre domaine, qui est de tenir bon dans les périls graves³. Comme chacune des autres vertus cardinales, de ce point de vue elle n'est dite telle (*i.e.* « principale ») qu'en raison de l'importance éminente de son objet – lequel est alors effectivement principe de la spécification⁴. La force a pour matière les deux passions et vices contraires de crainte et d'audace, qu'elle doit modérer⁵. C'est en cela qu'elle relève de

¹ Lettre à Élisabeth du 4 août 1645 (AT, IV, 265, 16-18). Cf. *TPA*, 48 : « Ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions, et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent, ont sans doute les âmes les plus fortes. »

² *TPA*, 47, 68.

³ *ST*, II a II ae, q. 123, a. 2 : « Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. » C'est un souvenir de la définition aristotélicienne (*EN*, III, 9) de l'ἀνδρεία, la virilité, le courage militaire, et aussi de la définition stoïcienne : « Le courage est la science des choses qui sont à craindre (ἐπιστήμη δεινῶν), de celles qui sont à ne pas craindre, et de celles qui ne sont ni l'un l'autre » (Stobée, *Ecl.*, 2, 59, *SVF*, III, 262 ; cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, xxiv, 53). Cependant, chez Thomas, dans sa définition initiale (empruntée à Cicéron, *De Inventione*, II, 54 : « Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpressio »), elle s'oppose aussi à la peur de l'effort en général (« timor periculorum *vel* laborum ») (*ST*, I a II ae, q. 61, a. 2)). Stobée donne aussi (*Ecl.*, 2, 60, *SVF*, III, 264) un sens plus général, en disant que l'ἀνδρεία est περὶ τὰς ὑπομονάς, ὑπομονή pouvant se traduire par action de résister, de supporter, et également d'oser, avoir l'audace.

⁴ *ST*, I a II ae, q. 61, a. 4 : « Ista virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiae : puta quod prudentia dicatur quae praecipua est ; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales ; temperantia quae reprimat concupiscentias delectationum tactus ; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis. » *Ibid.*, a. 5 : « Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti. » À vrai dire, la distinction initiale des vertus s'est faite d'abord selon les facultés du sujet (*ST*, I a II ae, q. 58 : vertus intellectuelles et morales), puis entre les vertus morales selon qu'elles régissent une opération ou une passion (*ibid.*, q. 59, a. 4), puis parmi ces dernières selon le type de passion (affectant l'irascible ou le concupiscible) et l'objet des passions enfin (*id.*, q. 60, aa. 4-5). La spécification par les objets est donc médiatisée par les puissances de l'âme (« Et quia diversae passionnes ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est, ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentialium, semper diversificat species virtutum » (*ibid.*, a. 5)).

⁵ Mais elle doit davantage réprimer la crainte que modérer l'audace (*ST*, II a II ae, q. 123, a. 6 ; cf. *EN*, III, 9).

l'irascible : elle repousse, elle supprime¹. La force est donc une vertu spécialisée dans l'affrontement des dangers, particulièrement ceux qui exposent à la mort², une vertu héroïque, une vertu de l'extrême. Dans cette ligne, de précision en précision, Thomas en vient à rejoindre le sens originel de « force », qui est la vertu militaire, la vertu du combattant³, y compris dans sa version chrétienne, le martyr. L'excellence du courage dans le martyr est le *telos* théologique de cette étude de la force⁴.

Mais la notion de force a aussi un autre sens, plus général, qui renvoie à la « *fermeté de l'âme* », et de ce point de vue, elle est, comme pour Descartes, « *condition de toute vertu* »⁵. C'est dire que, envisagée ainsi, elle n'est pas une vertu spécialisée et déterminée par son objet, mais une vertu « transversale »⁶, qui se retrouve par son caractère essentiel (en l'occurrence la fermeté) dans toutes les autres vertus. Telle est en effet l'autre approche de l'éminence des vertus cardinales. Selon la raison formelle commune de la vertu⁷, elles sont principales en ce sens qu'elles sont des conditions générales à l'égard de toutes les vertus, de sorte qu'on peut dire aussi bien qu'elles les contiennent toutes⁸ ou qu'elles se retrouvent en chacune⁹. Cette circulation de chaque vertu cardinale dans toutes les autres vertus (y compris les trois autres principales¹⁰) implique la

¹ Toutefois, l'acte par excellence de la force est plus de tenir, endurer (*sustinere*), que d'attaquer (*aggredi*) (*ST*, II a II ae, q. 123, a. 6). Elle est rapprochée par Thomas de la puissance naturelle au sens de capacité de résistance, non de principe d'action (*ibid.*, a. 1, ad 1 m).

² *ST*, II a II ae, q. 123, a. 4.

³ *Ibid.*, a. 5.

⁴ *Ibid.*, q. 124.

⁵ « Absolute importat quandam *animi firmitatem* » (référence à Aristote, *EN*, II, 4, 1105 a 32 - b 5 : « Ad virtutem requiritur *firmiter* et immobiliter operari ») ; « Secundum hoc est *generalis virtus*, vel potius *conditio cuiuslibet virtutis* » (*ibid.*, q. 123, a. 2).

⁶ Ou vertu-pivot, pourrait-on dire en se référant au sens initial de *cardo* rappelé par Thomas : « Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes *firmantur* sicut ostium in cardine » (*De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 24).

⁷ *ST*, I a II ae, q. 61, a. 3.

⁸ « Aliae virtutes sub ipsis continentur » (*ST*, I a II ae, q. 61, a. 3).

⁹ *Ibid.* : « Utpote quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia, et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia ; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimat, dicatur temperantia ; et omnis virtus quae facit *firmitatem animi contra quascumque passiones*, dicatur fortitudo (...) » *Ibid.*, a. 4 : « Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam *generales condiciones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus* : ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam recitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis (...) fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. » Un des *quidam* en question peut être par exemple Philippe le Chancelier (voir O. Lotün, « La Théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250 », in *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930 (Bibl. thomiste, XIV), p. 252 ; « La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin », in *RTAM*, II (1930), p. 42).

¹⁰ Thomas parle de « redondance » (quelqu'un est fort par la force, mais sa tempérance est forte aussi, juste, etc.) de l'une dans l'autre, en vertu du principe « qui peut le plus peut le moins » : puisqu'une vertu cardinale est excellence dans son domaine propre, là où la matière est la plus rétive, elle est plus facile à exercer dans le domaine propre des autres vertus (« Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam (...) in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra periculum mortis,

connexion des vertus, c'est-à-dire le fait qu'elles s'appellent mutuellement¹. Prises de cette manière, elles ne sont plus distinguées par leurs objets, mais s'identifient comme *habitus*² : elles possèdent en commun tout ce qui est nécessaire (conditions ou modes généraux de la vertu³) à une conformité stable avec la droite raison.

En particulier, donc, on peut dire que chaque vertu, en tant qu'*habitus*, doit être habitée par la force pour résister avec constance aux vents contraires et ne pas dévier de son but⁴. Toute vertu suppose d'être mise en œuvre avec la fermeté que procure la force⁵. Dans cette perspective, la force qui lui est inhérente ne s'oppose pas seule-

quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum ; quia, ut dicit Tullius in *I de Officiis* [c. 20], "non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur ; nec qui invictum se à labore praestiterit, vinci à voluptate" » (*ST*, I a II ac, q. 61, a. 4, ad 1 m)).

¹ C'est ainsi qu'en parlent « tant les saints docteurs que les philosophes », note Thomas (*ST*, I a II ac, q. 61, a. 3). Nous avons déjà vu ce qu'il en est pour les Pères. Parmi les philosophes, nous avons aussi déjà cité Sénèque. La lettre 67, qui est justement consacrée au courage, formule la même idée (§ 10) : « Lorsqu'un homme endure avec courage les tourments, toutes les vertus sont par lui mises en pratique » ; « tout ce qui se fait de bien, une seule vertu l'accomplit, mais sur avis de l'assemblée entière » (pas de courage sans par exemple la prudence, qui persuade de supporter l'inévitable).

² « Non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem » ; « manifestum est enim quod una et eadem virtus est et habitus, et est virtus, et est habitus » (*ST*, I a II ac, q. 61, a. 4). Il faut noter toutefois que pour Thomas les vertus sont bien connexes par les *habitus*, et non par les actes. De plus, une exception est faite pour la prudence, parce qu'elle est la raison même dans son acte pratique propre, et ce sont en réalité les trois autres vertus cardinales qui s'impliquent réciproquement : « Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam ; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus ; sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem (...) » (*ibid.*). Thomas précise ailleurs que c'est par la prudence que cette connexion s'opère : « connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum (...) Sed secundum principia virtutum, quae sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes (...) » (*ST*, II a II ac, q. 129, a. 3, ad 2 m). Enfin, tout à sa classification, Thomas préfère suivre Aristote (*EN*, II, 7, 1107 a 33 sq.) dans une division nette des vertus : « Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales » (*ST*, I a II ac, q. 61, a. 4).

³ *ST*, I a II ac, q. 61, a. 4, II a II ac, q. 129, a. 5.

⁴ « Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur » (*ST*, I a II ac, q. 61, a. 4). Rappelons aussi que, selon le principe de « redondance », même en tant que vertu spéciale la force contribue aux autres vertus, car qui peut le plus (faire face aux périls graves) peut le moins (faire face aux tentations) : « Et etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quae sunt minus difficilia » (*ST*, I a II ac, q. 123, a. 2, ad 2 m).

⁵ « Virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur *firmiter operari* » (*ST*, II a II ac, q. 123, a. 11). « Principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est *firmitas animi* : quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute*, ut dicitur in 2 *Ethicorum* » (*EN*, II, 3, 1105 a 32 - b 5 ; *ST*, II a II ac, q. 129, a. 5). « Fortitudo importat quandam firmitatem (...) et haec quidem *firmitas animi* sequitur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis » (*ibid.*, q. 139, a. 1).

ment au danger, objet de la force comme vertu spéciale¹, mais à toutes les passions et tous les obstacles² qui pourraient empêcher de garder la rectitude de la volonté et du jugement³. En d'autres termes, tous les objets des vertus peuvent être ramenés à un aspect commun : le bien, qui est difficile⁴ ; or ce qui est difficile est l'objet propre de la force ; c'est pourquoi la force, comme fermeté de la volonté, est contenue dans toute vertu en tant qu'effort résolu vers le bien⁵.

Loin d'avoir été oubliée par la tradition scolastique, cette analyse se trouve reprise par exemple chez un contemporain de Descartes, Léonard Lessius, dont le *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalis libri quatuor, ad 2.2. D. Thomae*, a connu de nombreuses rééditions dans la première moitié du XVII^e siècle. Au livre III (*De fortitudine*), il rappelle les deux sens de force distingués par Thomas, et du second, « firmitas animi in bono honesto », fermeté de l'âme dans l'effort vers le bien en général et point seulement dans les dangers, il tire que la force est « une vertu générale, du moins par son objet et l'extension de sa matière »⁶. Cela dément donc en partie l'affirmation de Descartes, à savoir qu'avant lui la vertu était toujours fragmentée en vertus spécialisées. En partie seulement, car pour Lessius (en cela infidèle à Thomas, qui avait dégagé la force comme constituant formel de toute vertu), c'est encore l'extension de l'objet qui mesure l'extension de la vertu. Mais du moins est-il possible de dégager un objet commun à toutes les vertus, ou un aspect commun à tous leurs objets, de sorte qu'il soit loisible de parler, sinon de vertu en général, en tout cas de vertu générale. Et l'animation, par la force, de toute vertu, telle que Lessius la décrit,

¹ Les deux sens (général et spécial) s'articulent d'ailleurs ainsi : une vertu cardinale, qui est une condition générale de toute vertu, a aussi un terrain d'élection où sa qualité principale se manifeste avec éclat (*ST*, II a II ae, q. 129, a. 5).

² « Fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores » (*ST*, I a II ae, q. 61, a. 4). Chez Platon déjà, bien que l'ἀνδρεία soit défini relativement à ce qui est à craindre et à ne pas craindre (*Rep.*, IV, 430 b 2-3), elle préserve et maintient l'opinion droite sur ce sujet « dans le chagrin, dans le plaisir, dans le désir et dans la peur » (*ibid.*, 429 c 7 - d 1, 442 c 1-3).

³ Voir les définitions de Sphaerus rapportées par Cicéron (*Tusculanes*, IV, xxiv, 53), où l'on peut noter l'idée de conservation d'un jugement ferme (*conservatio stabilis iudicii*).

⁴ Cf. *ST*, II a II ae, q. 137, a. 1, qui cite Aristote (*EN*, II, 2, 1105 a 9-13) : « Virtus est circa difficile et bonum. »

⁵ Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. I : « Et ideo omnes virtutes in quibus consistit difficultas ex aggressionem alicuius ardui, vel ex sustentia difficilis, aliquid de fortitudinis modo participant. » Le terme même de *virtus* peut être pris pour celui de *fortitudo*, comme le remarque saint Augustin, d'après *Sag.*, 8, 7 (*Retractationes*, I, vii, 3). Saint Thomas commente la même expression dans *ST*, II a II ae, q. 123, a. 2, ad 1 m, et se fondant sur la *versio antiqua* du *De Caelo* (I, 11, t. 116 : « Virtus est ultimum potentiae » (cf. 281 a 11-12), et le commentaire de Thomas, lect. 25, n. 4, éd. léonine, t. III, p. 101 b et note 0), il rapproche la notion de *virtus* de celle de *potentia naturalis*, puissance d'agir et puissance de résister à la corruption (cf. *Métaphysique*, V, 12, 1019 a 15-20), ce qui donne le sens large et le sens spécialisé de *fortitudo*. Cf. Platon, *Rep.*, IV, 430 b 1-3 : l'ἀνδρεία est définie comme une force ou puissance (δύναμις).

⁶ P. 695 (7^e éd., Anvers, B. Moretus, 1632).

rend un son assez cartésien : « De même en effet que je puis avoir la ferme résolution [*firmum propositum*]¹ de suivre en toute occasion [*in omni negotio*] le bien honnête que la droite raison dictera, je puis aussi l'avoir de m'y tenir fermement, et de ne permettre à aucun inconvenient de m'en détacher : laquelle résolution, bien établie et permanente [*habitu permanens*], semble bien être une vertu »². Comme telle, elle peut aussi bien être appelée « condition de toute vertu »³.

LES COMPOSANTES DE LA FORCE

Revenons cependant à Thomas d'Aquin pour voir comment le champ sémantique qu'il attribue à la force, à travers son déploiement en ses vertus subordonnées, recoupe passablement celui que Descartes octroie à la générosité.

Il faut d'abord préciser qu'il existe trois sortes de parties : intégrantes, subjectives et potentielles⁴. La « pars integralis » est une partie constitutive, « comme les murs, le toit et les fondations sont les parties de la maison ». La « pars subiectiva (sive universalis) » est une espèce ou sous-espèce, « comme lion et bœuf sont des parties

¹ Cf. *supra*, n. 4, p. 230. Notons que « ferme résolution » n'a rien d'un pléonisme, malgré l'attraction de plus en plus marquée de « résolution » par « résolu » au sens de « fermement décidé, énergique » (un air résolu). Bien qu'au XVII^e s. « résolution » puisse déjà signifier « fermeté » (définition du *Littre*, s.v., n° 12 ; « attitude, caractère d'une personne qui prend des décisions énergiques et s'y tient », définition du *Robert*, s.v.), le terme signifie aussi simplement décision, dessein, projet, etc., d'où la possibilité de lui faire traduire le latin « propositum », et de le compléter par les qualificatifs « ferme », « constante », etc., car en ce sens elle peut être plus ou moins forte (nous dirions encore aujourd'hui, par exemple, qu'une résolution des Nations Unies n'est pas toujours très résolue) ; cf. Mme de Sévigné : « Je fais toujours la résolution de me taire, et je ne cesse de parler », Massillon : « Il n'est personne qui, pendant sa vie, ne fasse mille fois la résolution de changer », Bourdaloue : « Que le passage est difficile de la résolution à l'exécution, et qu'il est ordinaire d'y échouer ! » (cités par *Littre*, s.v., n° 10).

² *Ibid.*, p. 695. Lessius cite ensuite saint Ambroise, qui comme Descartes le fait pour la générosité (*TPA*, 152, 154, 156, 158, 161, 163-164, 203), lie à la force le mépris de ce qui est inférieur à l'âme : « Hoc modo accipit Ambrosius lib. I de Officiis cap. 36 cum ait : "(...) Ut ea quae summa sunt, omnesque res in quibus honestas et illud πρέπον cernitur, praeclara animi intentione usque ad effectum persequatur." Itaque fortitudo, iuxta Ambrosium, complectitur contemptum divitiarum, honorum, et voluptatum, et firmum propositum inhaerendi bono honesto, sic ut nullis malis te sinas ab eo divelli » (*ibid.*, p. 696). Cf. Cicéron, *De off.*, I, 66.

³ Avec cette condition toutefois qu'elle l'est pour le degré maximal de chaque vertu : « Vel certe est conditio omnis virtutis : nam omnis virtus facit nos firmiter inhaerere suo obiecto, si tamen perfecta sit ; qui enim perfecte temperans est, ita amat bonum temperantiae in opere suo, ut nullis malis impelli possit ad illud violandum. Dixi, si perfecta sit, seu in gradu heroico ; quia etsi omnis virtus, qua habitus, aliquam firmitatem tribuat, iuxta Aristotelem ; haec tamen facile expugnabitur, nisi alia perfectio accedat, qua bonum suum omnibus commodis et incommodis anteponat, ideoque firmo et inexpugnabili proposito » (*ibid.*, p. 696).

⁴ *ST*, II a II ae, q. 48, a. unicus. Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 1 c.

du genre animal », et reçoit comme prédicat le tout auquel elle appartient. La « pars potentialis » participe seulement à la puissance de la totalité, c'est-à-dire ne la reçoit pas tout entière comme prédicat, comme le nutritif et le sensitif sont des parties de l'âme qui ne possèdent pas chacune l'ensemble de l'essence de l'âme.

La force, en tant qu'elle est une vertu spéciale, n'est pas divisible en parties subjectives, c'est-à-dire en plusieurs vertus spécifiquement différentes, car son objet est circonscrit (sa *materia* est *specialis*, alors que la tempérance par exemple se divise, selon les deux types de plaisirs physiques, en sobriété et chasteté). Par contre, elle est divisible en parties intégrantes, qui concourent à son acte, et aussi en parties potentielles, c'est-à-dire en « vertus qui se comportent vis-à-vis des difficultés moindres comme la force vis-à-vis des difficultés majeures, et qui lui sont adjointes comme des vertus secondaires à une vertu principale »¹. Plus exactement, comme nous allons le voir, ce qui est partie intégrante de la force se déploie en vertus annexes dans les difficultés moindres que le danger de mort.

Thomas réfléchit sur ces parties à partir des matériaux suivants :

- la liste de Cicéron dans le *De Inventione*, II, liv. : *magnificentia, fiducia, patientia, perseverantia* ;
- la liste de Macrobe dans l'*In Somnium Scipionis*, I, viii, 6-8 : *magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas* ;
- la liste du pseudo-Andronicus de Rhodes dans le *De passionibus*² : *euppsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia*.

Ces différentes notions, qui, à consulter les dictionnaires, paraissent plus ou moins synonymes, mais qui raffinent la connotation de *fortitudo*, vont être réduites à l'énumération de Cicéron³, selon une déduction logique des parties de la force, parties tour à tour intégrantes et potentielles.

Nous savons qu'il y a deux actes de la force : attaquer et résister. Pour l'acte d'attaquer, deux conditions sont requises :

- que l'âme soit préparée : « *promptus animus* » (un esprit disposé, résolu), qui équivaut à la *fidentia* (ou *fiducia*⁴), confiance en soi, assurance⁵, ou à l'espérance,

¹ *ST*, II a II ac, q. 128, a. unicus.

² Éd. citée, p. 246.

³ Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3.

⁴ À moins d'identifier celle-ci à la vertu anonyme signalée par Aristote (*EN*, IV, 4, 1125 b 1-25), qui est aux honneurs moyens ce que la magnanimité est aux grands honneurs : « Fidentiam quam ponit Tullius, dividit [Macrobius] in magnanimitatem quae est in sperando magna consequenda, ut magnos honores, et fiduciam quae est in consequendis honoribus mediocribus ac huiusmodi : quam Philosophus innominatam dicit » (*Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 2, n° 346).

⁵ Cf. Cicéron (*De Inv.*, II, liv) : « Fidentia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit. »

spes (mais non en tant que celle-ci est vertu théologique, confiance en Dieu ; il s'agit de l'espérance que l'homme met en lui-même, avec l'aide de Dieu néanmoins¹). Deux items de la liste de Macrobe, *magnanimitas* et *securitas*, sont en fait compris dans la *fiducia* de Cicéron². De même y est ramenée la *virilitas* signalée par le pseudo-Andronicus³, et son *eupsychia*, rendue par « bona animositas », est assimilée à la *securitas*⁴ ;

- exécuter complètement l'œuvre entreprise : c'est le rôle de la magnificence⁵, commune aux trois listes, et à laquelle est réduite l'*andragathia* du pseudo-Andronicus⁶.

Si l'on ne considère que l'objet spécial de la force, à savoir les dangers mortels, ces deux conditions seront les parties intégrantes de cette vertu, les parties sans les-

¹ « Per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso : tamen sub Deo » (*ST*, II a II ae, q. 128, ad 2 m).

² « Nam fiducia importat spes hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei praesupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem (...) Vel melius potest dici quod fiducia pertinet ad spei certitudinem, magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratae. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium [i.e. timor : cf. I a II ae, q. 40, a. 4, ad 1 m] (...) Et ideo Macrobius addit securitatem, quae excludit timorem » (*ibid.*, ad 6 m). Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1 (n° 338) : « Fidentia (...) est certa spes perducendi ad finem rem inchoatam vel magis consequendi rem speratam. Et secundum hanc acceptionem credo quod magnanimitas est idem quod fidentia. »

³ Définie « habitus per se sufficiens (ἀνάρκεις) tributus in his quae secundum virtutem » (éd. A. Gilbert-Thierry, p. 248). Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4, n° 362 : « Virilitas autem videtur idem quod fiducia, quam diximus differe a magnanimitate in hoc quod est communium bonorum vel huiusmodi, cum magnanimitas sit maiorum et quae sunt ultra necessitatem virtutis. »

⁴ « Dicit enim quod est "robur animae ad perficiendum opera ipsius" » (*ST*, II a II ae, q. 128, ad 6 m). Dans *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4, n° 360, elle est plutôt rapprochée de la constance, et distinguée de la *securitas* (*ibid.*, n° 363). Cf. *ST*, II a II ae, q. 129, a. 7 : la *securitas*, c'est-à-dire la tranquillité d'esprit qui résulte de l'absence de crainte, est aussi une condition de la force et de la magnanimité.

⁵ Cf. Cicéron (*De Inv.*, II, liv.) : « Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio. »

⁶ Bien que ce dernier distingue justement μεγαλοπρέπεια (*magnificentia*, vertu d'élévation : « Habitus superferens habentes ipsum et elatione adimplens ») et ἀνδραγαθία (courage à œuvrer aux choses communes : « virtus adinventiva communicabilium operum », « ἀνδρὸς ἀρετὴ ἐπιτηδευτικὴ κοινωνικῶν ἔργων » ; éd. citée p. 248-249). Il faut toutefois noter que le Περὶ παθῶν, d'ordinaire d'inspiration stoïcienne, et même chrysippéenne, introduit ici des notions qu'on ne trouve pas en tout cas chez Chrysippe (voir l'introduction de A. Gilbert-Thierry, p. 23, 26, 28, 29 n. 99, et le fragment Κατὰ Χρύσιππον, *ibid.*, p. 261, qui donne comme parties de l'ἀνδρεία : καρτερία, θαρραλέοτης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία et φιλοπονία ; cf. Stobée, *Edl.*, II, 60, *SVF*, III, 264). Thomas pour sa part estime que : « Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo consistat in executione maiorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam sive strenuitatem » (*ST*, II a II ae, q. 128, ad 6 m). Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4, n° 363 : « Et sicut differt virilitas a magnanimitate, ita ponit andragathiam quae est "virtus adinventiva communicabilium operum", scilicet iuxta magnificentiam quae tendit ad magna in communitatibus facienda. Et in hoc differt a Macrobio qui hanc definitionem non ponit, propter hoc quod videtur esse idem liberalitati, nisi quod intantum differat quod liberalitas respicit bonum singulare, sed andragathia bonum commune. Unde magis accedit ad magnificentiam, quia ea quae indigent magnis sumptibus, maxime sunt ea quae ad communitatem pertinent. »

quelles elle ne saurait exister¹. Mais si l'on prend en compte d'autres objets, dans lesquels il y a moins de gravité, elles deviennent des vertus distinctes de la force, mais qui lui seront adjointes, ou en seront comme des applications particulières, c'est-à-dire des parties potentielles. Par exemple, la seconde condition, la magnificence, aura alors pour objet les grandes dépenses ; la résolution de l'esprit, première condition, s'exprimera en magnanimité, qui aura pour objet les grands honneurs².

Pour l'acte de supporter, deux conditions aussi sont requises (comme précédemment, ces deux dispositions peuvent être parties intégrantes ou potentielles) :

- que la difficulté que représente un mal imminent n'accable pas l'esprit de tristesse et ne le fasse pas déchoir de sa grandeur : c'est le rôle de la patience³. Elle est assimilée par Thomas à la *tolerantia* de Macrobie, et à la *lema*⁴ (c'est-à-dire « résolution » de suivre ce que prescrit la raison) du pseudo-Andronicus ;
- que subir de longues difficultés ne décourage pas l'homme et ne le pousse pas à abandonner son projet : c'est le rôle de la persévérance⁵, qui prolonge la décision en affrontant, dans la durée, les obstacles que rencontre l'entreprise. Thomas y comprend la *firmitas* de Macrobie, et la *constantia*⁶. Elle inscrit le projet bien délibéré par la raison dans la permanence, la stabilité, l'indéfectibilité⁷. En ce sens, elle est impliquée dans n'importe quelle vertu prise comme *habitus*⁸.

¹ Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. I (n° 342) : « Unde fidentia et aliae [a Tullio] supradictae partes, etiam in fortitudine secundum quod est specialis virtus, inveniuntur quantum ad id quod est difficilimum in eis, ut quaedam conditiones fortis ; et sic etiam possent dici aliquo modo partes quasi integrales fortitudinis. »

² *ST*, II a II ae, q. 128.

³ *Ibid.* Cf. Cicéron (*De Inv.*, II, liv) : « Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. »

⁴ Définie « habitus *promptus* tribuens ad *conari* qualia oportet, et *sustinere* quae ratio dicit » (éd. A. Glibert-Thierry, p. 246). Cf. *ST*, II a II ae, q. 128, ad 6 m, *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4, n° 361.

⁵ *ST*, II a II ae, q. 128. C'est la *ααρεπία* chez le pseudo-Andronicus (éd. citée, p. 248), dont la définition est ainsi commentée par Thomas : « Perseverantia vero est "scientia vel habitus eorum quibus immanendum", idest bonorum, "et non immanendum", idest malorum, "et neutrorum", idest indifferentium » (*Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4, n° 359).

⁶ Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 2, n° 347 : « [Macrobius] perseverantiam dividit in firmitatem quae facit permanentiam in opere, et constantiam quae facit permanentiam in proposito animi ». *Ibid.*, ad 3 m (n° 350) : « Constantia opponitur mutabilitati animi, sed firmitas opponitur mutabilitati in facto aliquo ». *ST*, II a II ae, q. 128, ad 6 m : « Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desisit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desisit propter quaecumque alia repugnantia. » Mais elle peut être incluse aussi dans la magnificence : « Oportet enim in his quae magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed animi amplam excogitationem ipsarum » (*ibid.*).

⁷ Cf. Cicéron (*De Inv.*, II, liv) : « Perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permanentio. »

⁸ Cf. *Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1 ad 4 m (n° 345) : « Perseverantia uno modo dicit continuitatem virtutis, et sic est actus omnium virtutum. Alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus prout natum est tristitiam inferre. » *ST*, II a II ae, q. 128, ad 5 m : « Perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est [in corp.]. »

Ainsi, est donnée comme condition générale de la vertu, avec la force, toute cette famille de notions subordonnées : résolution, détermination, fermeté, assurance, tranquillité, magnanimité, magnificence, patience, persévérance, constance..., qui en explicitent tous les aspects ou en sont des applications particulières suivant les circonstances.

DISTINGUER ET UNIR

Que penser, au terme de cette analyse, de la déclaration de Descartes à Élisabeth sur l'originalité de sa conception de la vertu ? Il pourra paraître décevant de dire qu'il n'a ni tout à fait raison, ni tout à fait tort. Cette réponse peu résolue rend pourtant justice à la complexité de la situation.

En effet, d'un côté, Descartes n'est pas justifié à dire qu'il dégage un élément fondateur et commun à chaque vertu qui serait passé inaperçu jusqu'à lui. Les ramifications de la force dans lesquelles nous venons d'entrer, cette série de concepts subtilement différenciés qui renvoient les uns aux autres, l'implication réciproque des vertus les unes dans les autres qui montre qu'il faut les concevoir comme une totalité organique, au-delà de leur division en espèces selon les objets, tout cela tourne autour de la même idée : le comportement vertueux en général est animé et soutenu de l'intérieur par la force, qualité de l'âme qui s'exprime par les idées récurrentes de fermeté, résolution, détermination, constance, etc. – dont les combinaisons diverses rappellent parfois à la lettre les expressions dont se sert Descartes pour expliquer ce qu'est la vertu¹.

Quoi d'étonnant à cela ? Comme Descartes le remarque lui-même, on n'a pas besoin d'aller chercher bien loin des observations sur les passions, il suffit de regarder en soi². Or tout le monde remarquera que la passion implique une division de

¹ Ainsi ce passage que nous venons de citer (*Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 2, n° 347) : « [Macrobe] divise la persévérance en *fermeté*, qui établit la permanence dans l'action, et *constance*, qui établit la permanence dans la *résolution* de l'âme. » Nous ne prétendons pas identifier là une source de Descartes, mais seulement rappeler l'existence d'une réflexion médiévale sur ce point. À défaut de l'expression exacte, on trouve les mêmes idées dans bien d'autres textes, par exemple chez Sénèque : « Plus operis est in eo, ut proposita custodias, quam ut honesta proponas. Persuerandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona uoluntas est » (*Ad Lucil.*, 16, 1) ; « Nemo proponit sibi quid uelit, nec si proponit perseuerat in eo, sed transiit » (*ibid.*, 20, 4).

² *TPA*, 1.

l'âme, et que le comportement vertueux suppose à l'inverse une unification de l'âme, qui lui permet de vouloir vraiment et de faire durer sa décision. Le changement, avons-nous remarqué avec Aristote, est « défaisant », ἐκστατικόν¹. Or c'est de ce même terme qu'il se sert pour décrire le dévoiement de la décision dans l'incontinence : ἄκρατῆς est ἐκστατικός τοῦ λογισμοῦ, il s'écarte de sa conclusion raisonnée, alors que ἔγκρατῆς est ἐμμενετικός τῷ λογισμῷ, il persévère dans sa conclusion². De même saint Thomas souligne le fait que la durée de l'action vertueuse est en elle-même une difficulté, qui requiert une vertu spécialement adaptée pour être surmontée³. Partie ou application de la force, la persévérance en partage le caractère protéiforme. Elle peut être prise comme vertu particulière, qui règle des passions comme la peur de la fatigue, etc.⁴ Mais prise comme condition générale de toute vertu, elle n'a pas pour fonction de modérer une passion, mais d'assurer la fermeté de la raison et de la volonté⁵. Autrement dit, persister dans le bien peut être considéré comme la fin spécialement visée par une vertu particulière, qu'on appelle alors la persévérance ; mais c'est aussi un caractère essentiel de tout *habitus*, et donc de toute vertu, en tant qu'elle est une « qualité qui n'est pas facilement ôtée » au sujet⁶. Comparée à la constance, elle apparaît comme la vertu propre de la durée ; ce en quoi elle est un élément essentiel de la force et de toute vertu, car devoir durer est une difficulté intrinsèque à l'acte vertueux, si modeste soit-il, et une difficulté plus grande que n'importe quel obstacle extérieur⁷.

Mais d'un autre côté, Descartes n'a pas tout à fait tort de dire ce qu'il dit à Élisabeth. À son habitude, il a radicalisé et simplifié (terme qu'on pourra prendre en un

¹ *Physique*, IV, 13, 222 b 17, 19-20.

² *EN*, VII, 2, 1145 b 11-12.

³ *ST*, II a II ae, q. 137, a. 1 : « Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex diuturnitate temporis : nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficile, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consumationem pertinet ad specialem virtutem » ; « perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est ».

⁴ *ST*, II a II ae, q. 137, a. 2, ad 2 m.

⁵ Par quoi elle se rapproche de l'ἐγκράτεια chez Aristote : « Non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis » (*ST*, II a II ae, q. 137, a. 2, ad 2 m).

⁶ Aristote, *Categ.*, 8, 8 b 33-35, cité q. 137, a. 1, ad 3 m (*ibid.* : « immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem »).

⁷ « Virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus ; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia : quia difficultas quae est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis quam illa quae est ex exterioribus impedimentis » (*ST*, II a II ae, q. 137, a. 3) ; « in magnis operibus persistere difficilius est ; sed in parvis et mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia » (*ibid.*, ad 2 m).

sens péjoratif aussi bien que laudatif) une thèse antérieure. Alors qu'avant lui on soulignait seulement qu'une résolution ferme et constante est un élément essentiel de toute vertu, il en fait la vertu même, la vertu tout court. Alors qu'on cherchait patiemment à articuler les différentes vertus les unes aux autres, à les distinguer sans les séparer, lui, en un de ces gestes de rupture décisive dont il a le secret, les rassemble toutes en une seule, la générosité, qui suffit à tout : bien conduire son entendement et sa volonté, à la fois et dans toutes les circonstances. Il y a là une différence majeure. Bien que Thomas d'Aquin montre à l'envi l'importance de la force, elle n'est pourtant chez lui qu'une vertu principale parmi trois autres, qui révèlent chacune d'autres aspects essentiels de l'acte vertueux. Et s'il faut hiérarchiser ces vertus cardinales, c'est la prudence qui vient en premier, car elle est la fonction de la raison même¹ ; la force n'a que la troisième place, après la justice, car elle ne fait que conserver le bien, et ne le détermine pas². Mais pour Descartes, la décision de bien se servir de son libre-arbitre (c'est-à-dire d'une manière résolue) est en même temps, et indissociablement, une décision de bien user de sa raison. La générosité est simultanément force et prudence, et tempérance, et justice, et tout ce qui s'ensuit. Cela est aussi, en un autre sens, une résolution : toutes les vertus se résolvent dans une unique attitude d'esprit.

On pourrait être tenté de conclure que Descartes, par-dessus le Moyen Âge, renoue directement avec le stoïcisme antique. Pour ce dernier, la vertu, reposant sur un jugement vrai et inébranlable, conjoint indissociablement la raison et la constance, et manifeste en ces deux aspects le même *τόνος*, qui fait le fond de la nature de l'âme³. Ou encore, la vertu consiste dans l'*ὁμολογία*, harmonie de la raison et harmonie avec la raison, unification de la vie théorique et pratique dans la cohérence rationnelle, état qualifié de *βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον*, c'est-à-dire « ferme et constant »⁴, parce qu'il dépend de la qualité, de l'intensité du *τόνος*. L'*εὐτονία* de l'âme, bonne tension du *μενῆμα* en nous, engendre la bonne disposition (*εὐεξία*), de sorte que la vertu est définie à la racine par la force, y compris dans le sens physique, que représente le *τόνος*⁵.

Le parallèle va plus loin encore. Plutarque met explicitement en rapport la thèse caractéristique, non pas seulement de la connexion des vertus (que bien d'autres reprennent), mais de l'unité de la vertu dans toute sa rigueur (voire de son unicité),

¹ « Prudentia est simpliciter principalior omnibus » (*ST*, I a II ae, q. 61, a. 2, ad 1 m. Cf. *ibid.*, q. 66, a. 1).

² *ST*, II a, II ae, q. 123, a. 12.

³ Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, puf, 1973, p. 94.

⁴ Plutarque, *De virt. mor.*, 441 c.

⁵ Cf. Plutarque, *De Stoic. repugn.*, 1034 d, et Stobée, in *SFV*, III.278 : ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόμος ἐστὶν ἰσχνός ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ.

avec la thèse, également stoïcienne, de l'unité de l'âme (alors que comme le veut Platon, si l'on suit Plutarque, la tripartition de l'âme entraîne une pluralité originare et irréductible des vertus¹). Pour les stoïciens en effet, l'âme n'est pas partagée en une partie rationnelle et une partie irrationnelle et passible (τὸ παθητικόν), division que refuse également Descartes au nom de la simplicité de la substance pensante². La passion et le vice, comme la vertu, ne peuvent donc être qu'un état (δίαθεσις) et une puissance (δύναμις) de la raison. C'est le même ἡγεμονικόν qui devient vertueux ou vicieux³. L'unité de la vertu découle ainsi de la réduction de l'âme au λόγος qu'opère cette psychologie moniste.

Face à cette radicalisation, la situation des scolastiques est autrement compliquée, car ils suivent la doctrine stoïcienne de la connexion des vertus, mais acceptent une partition des facultés de l'âme. D'où la nécessité pour eux de penser la manière dont les vertus peuvent être à la fois multiples et unes, c'est-à-dire en fait circuler les unes dans les autres. Mais en cela, ils retrouvent en fait le problème que, à l'intérieur même du stoïcisme, s'était posé Chrysippe. Par où l'on voit que s'il faut rapprocher Descartes du stoïcisme, ce doit être de sa forme la plus ancienne, pré-chrysippéenne, que Plutarque fait remonter au socratique du IV^e s. av. J.-C., Méné-dème d'Erétrie. Ce dernier « a éliminé la pluralité et la différenciation des vertus, comme s'il y en avait une seule, nommée de plusieurs noms »⁴ : la différenciation est purement accidentelle, extrinsèque, due aux circonstances. Ariston de Chios appelle cette unique vertu « santé »⁵ : il la divise et la pluralise seulement par sa relation à des objets d'application, de même qu'un couteau, restant une seule et même chose, coupe des choses différentes en des occasions différentes, et que le feu agit sur des matériaux divers, alors que sa nature reste une et même⁶. Zénon de Cittium, lui, nomme « prudence » (φρόνησις) cette unique vertu, état stable de l'âme, identifiée avec la science⁷. Quant à Cléanthe, il énumère les vertus cardinales comme autant

¹ Cela n'est toutefois pas évident, car si Platon admet une diversité des principes de conduite en l'âme (*Rep.*, IV, 436 a 8 - c 2 sq., 439 b 4 - e 4 sq.), il établit une forme unique de la vertu (445 c 5-7), ou fait de la justice la condition et l'origine de toutes les autres vertus (433 b 7 - c 1, 443 c 9 - 444 a 2, 444 d 3 - e 2), de même que l'injustice est l'origine unique des vices (444 b 1-8). Voir aussi le *Protagoras* 329 e 6 - d 2 sq., 349 a 9 - c sq.

² *TPA*, 47.

³ λόγος ἡμολογούμενος οὐ λόγος πονηρός (Plutarque, *De virt. mor.*, 3).

⁴ *De virt. mor.*, 440 e - 441 d.

⁵ Cf. *Rep.*, IV, 444 c 6 - e 2.

⁶ Ibid. Cf. Sénèque, *Epist.*, 113, § 24 : comme un même homme est à la fois poète et orateur, « le même esprit (*animus*) est tempérant, juste, prudent et fort, étant disposé d'une unique manière à l'égard de chacune des vertus (*ad singulas virtutes quodammodo se habens*) ».

⁷ Ibid. Cf. *JVF*, I, 50, 1 : τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις, et Cicéron, *Tusc.*, IV, 34 : « adfectio animi constans ».

d'appellations de la même force de l'âme¹. Mais Chrysippe a tenté de corriger cet unitarisme monolithique : la prudence est science, or la science peut se diversifier², les vertus sont donc des sciences différentes, ayant chacune son domaine propre, les actes à faire, les choses à supporter, etc. Elles ne sont pas subordonnées à une vertu maîtresse, mais coordonnées les unes aux autres. Elles ne sont pas de simples manières d'être de la raison, mais des « qualifiées » (seconde catégorie de l'ontologie stoïcienne), des qualités distinctes de l'âme. Toutefois, explique E. Bréhier, « elles sont pénétrables les unes aux autres, et forment, par leur mutuelle union et sympathie, un tout indissoluble : il est impossible d'agir suivant une vertu sans agir suivant les autres »³. Non pas qu'elles se confondent ; néanmoins Chrysippe cherche visiblement à penser à la fois l'unité foncière et la multiplicité réelle des vertus. Est-ce une gageure⁴ ? À coup sûr, cette tentative implique tout le système stoïcien, pour expliquer comment des choses différentes peuvent « sympathiser » dans un tout⁵. Toujours est-il que « Chrysippe ne prétend pas déduire d'une vertu quelconque une autre vertu, dans ce qu'elle a de spécial ; seuls les points communs les rattachent (...) Le paradoxe, qui en a une les a toutes, signifie donc seulement qu'on ne peut en exercer une sans posséder ce qui fait le principe commun de toutes »⁶. Un passage de Stobée explique ce qui fait leur communauté : « Toutes les vertus, qui sont des sciences et des arts (τέχναι), ont en commun leurs théorèmes et ont le même but (*telos*). C'est pourquoi elles sont inséparables »⁷. Mais elles se distinguent par leur visée première, qui les spécialise dans un domaine, bien que secondairement, elles aient aussi en vue les objets des autres vertus, de sorte que toutes les perspectives se croisent en un réseau serré : « Elles diffèrent les unes des autres par leurs directions principales (τοῖς κεφαλαίοις). Car la direction principale de la prudence est, principalement, la

¹ « Lorsque dans l'âme la tension devient suffisante pour accomplir les actes qui nous incombent, elle s'appelle force (ἰσχύς) et puissance (κράτος) (...) Cette force et puissance, lorsqu'elle s'applique à persévérer, est la maîtrise de soi ; lorsqu'elle s'applique à supporter, le courage ; lorsqu'elle préside à la détermination des mérites, la justice ; lorsqu'elle préside aux choix et aux refus, la tempérance » (Plutarque, *De Stoic. Rep.*, VII, 1034 d).

² Cf. *Rep.*, IV, 438 c7 - d1 sq.

³ *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, puf, 1951, p. 242.

⁴ Plutarque (*De Stoic. Rep.*, VII, 1034 c-e) lui reproche explicitement, comme à Zénon et Cléanthe, d'admettre avec Platon plusieurs vertus premières, et pourtant de les définir identiquement à partir de la prudence : « Comme s'il y avait une seule vertu, qui semble différer dans les actions, selon ses dispositions relatives aux choses. »

⁵ « Ce problème ne peut se résoudre qu'avec l'ensemble de la physique (...) cette théorie affirme leur lien au hégémonikon ; mais elles sont liées en outre entre elles non moins par un lien logique de conséquence réciproque (ἀντακολουθία) que, comme le montre le texte d'Olympiodore [*SVF*, III, 74, 23], par une compénétration physique » (E. Bréhier, *ibid.*, p. 242, n. 3).

⁶ E. Bréhier, *ibid.*, p. 243, n. 2.

⁷ *Ed.*, 2, 63 (*SVF*, III, 280).

connaissance et la pratique de ce qui doit être fait ; et, secondairement, la connaissance de ce qui doit être réparti <et de ce qui doit être préféré, et enduré> (...) ». Ainsi, « toutes les vertus considèrent les objets de toutes les autres et les matières les unes des autres ». Cela suffit pour qu'elles soient inséparables, bien que distinctes¹. S'ouvre alors la possibilité d'une articulation subtile des vertus et de leurs parties entre elles, mise en place par les scolastiques – qui seront mieux fondés que Descartes à parler dans une même page de la vertu et des vertus², car lui n'explique qu'en passant, et sans les organiser systématiquement, comment à partir de la ferme et constante résolution sont engendrées toutes les autres vertus. Mais c'est encore trop accorder, aux yeux de Descartes, puisque la différenciation se fait alors selon les objets³. On se trouve donc devant l'alternative suivante : soit suivre jusqu'au bout la cohérence d'une démarche radicale de reconduction au fondement qu'est le sujet (*ego cogitans*), posé dans son absolue liberté par rapport à l'objet ; soit suivre une démarche de ramification des vertus, selon leur appropriation aux choses (tout en tâchant de sauvegarder leur essence formelle commune et de les articuler dans une unité indéfectible), démarche qui conduit peut-être à de plus riches nuances dans l'analyse morale et dans le déploiement du champ sémantique de la force en particulier, mais qui n'a pas la même vigueur métaphysique, puisqu'elle compte plus sur le donné d'une relation qu'elle n'en cherche le fondement.

¹ Dans le même texte, Stobée rapporte que pour Panetius les vertus sont comme des archers différents qui visent une cible composée de lignes de différentes couleurs : chaque archer tente de toucher le même but, mais l'un réussira en touchant la ligne blanche, l'autre la ligne noire, etc.

² Voir *supra*, n. 5, p. 219.

³ Pour Cléanthe déjà, le *τόνος* est *ισχύς* (puissance, fermeté) et *κράτος* (force, vigueur), laquelle devient chacune des vertus premières selon les objets auxquels elle s'applique.