



**BIBLIOTECĂ CENTRALĂ
A
UNIVERSITATII
DIN
BUCUREŞTI**

No. Curent Format

No. Inventar 25384 Anul

Secția Raftul

ALFRED ESPINAS

ÉTUDES SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

DESCARTES

ET

LA MORALE

TOME II



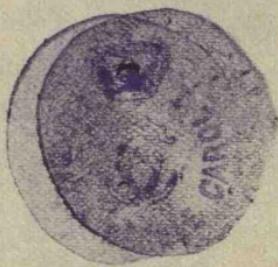
EDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME, 43

PARIS

1925

DESCARTES
ET
LA MORALE



DU MÊME AUTEUR

Des Sociétés animales, F. Alcan, éditeur, Troisième édition, 1924.

La Philosophie expérimentale en Italie, F. Alcan, éditeur, 1880.

La République de Platon, édition classique, avec une *Introduction sur la Politique de Platon*, F. Alcan, éditeur, livre VIII, 1881, et livre VI, 1886.

Histoire des Doctrines économiques, A. Colin et Cie, éditeur, 1892.

Les Origines de la Technologie, F. Alcan, éditeur, 1897.

La Philosophie sociale au XVIII^e siècle et la Révolution, F. Alcan, éditeur, 1898.

331431

~~Inv. 80.896~~

ALFRED ESPINAS

ÉTUDES SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

DESCARTES

ET

LA MORALE



Donatia Prof. Mircea Djuvara.

EDITIONS BOSSARD

43, RUE MADAME. 43

PARIS

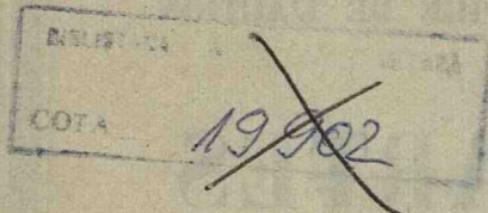
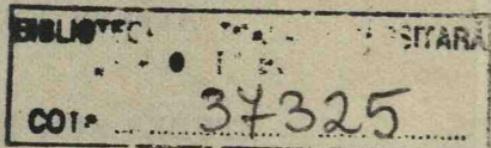
1925

9953

1961

1956

3



RC 160 106

B.C.U. Bucuresti



C25384

Copyright by Éditions Bossard, Paris, 1925.

DEUXIÈME PARTIE

Le système.

INTRODUCTION

DU TOME II

Nous nous proposons de montrer ici que le système de Descartes comprend une morale, une morale définitive.

Nous nous appuierons sur des textes clairs, explicites. Ils sont assez étendus; mais comme ils ont été négligés jusqu'ici (1) et qu'ils se trouvent dans une partie des œuvres que ne contiennent pas les éditions courantes, nous les transcrirons. Tous nos lecteurs pourront ainsi vérifier l'exactitude de notre démonstration. D'ailleurs, Descartes est de ces auteurs qu'il n'est pas facile d'abréger.

Cette morale n'a été construite par Descartes que tardivement. Lui-même nous donne la date où ce travail a été accompli. Il y a lieu par suite de marquer les attitudes adoptées par lui par rapport au problème pratique antérieurement à cette date. Nous transcrirons également, mais avec plus de mesure, les textes relatifs à ces phases préliminaires.

D'abord, tout en affirmant que la systématisation des vérités morales est possible, il se refuse à l'opérer; il l'ajourne délibérément. Ensuite, il tente une première systématisation, mais par voie historique, en essayant de concilier les systèmes légués par l'antiquité, sans faire intervenir ni les principes de sa philosophie, ni la morale chrétienne. Enfin, il présente la systématisation définitive, c'est-à-dire qu'il fait entrer la morale dans l'ensemble des sciences tel qu'il le conçoit et avise en même temps aux moyens de la concilier avec la foi.

(1) Sauf par M. Fouillée dans son *Descartes*, de la collection Hachette, 1895, et plus anciennement (1867) par Millet.

CHAPITRE I

MORALE PROVISOIRE

Larvatus prodeo.

Le Discours de la Méthode veut mettre un terme à l'impuissance pratique en triomphant du scepticisme spéculatif. Descartes y admet comme un postulat que la certitude dans la connaissance engendre l'assurance dans l'action. Il s'étonne que les mathématiques qui sont sûres n'aient été utilisées jusqu'alors que pour régler les opérations des arts mécaniques (1) et que la morale, dont les doctrines sont si précieuses, n'ait point trouvé un plus solide fondement : la règle la plus utile devrait reposer sur la connaissance la plus certaine, d'où l'idée assez extraordinaire au premier abord d'appliquer à la morale la méthode des mathématiques. S'il désire « apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux », s'il s'exerce aux problèmes de géométrie et d'algèbre, c'est « pour voir clair en ses actions et marcher avec assurance dans cette vie ». Pendant un temps, il a cru qu'il pourrait trouver plus de vérité dans les mœurs pratiquées par les différents peuples que dans les spéculations de cabinet — de là ses voyages — mais ces mœurs sont disparates; quelques-unes de celles que nous suivons avec le plus de confiance sont contredites par l'usage d'autres grands peuples : l'exemple et la coutume ne sont point une garantie de la bonté des actions, ce qui implique

(1) Nous verrons que c'est par l'observation de l'utilité qui suit la certitude dans les arts mécaniques où la vérité engendre le succès, que Descartes a été conduit à entrevoir la relation fondamentale, établie ultérieurement par A. Comte, entre la science et l'action.

que cette garantie ne peut être cherchée que dans la science (1). Il y a plus. C'est dans la science construite par la raison d'un seul homme et non dans les livres formés d'apports accidentels, séculaires, qu'elle se trouvera. Les coutumes, que le temps a peu à peu fixées et agglomérées en un corps de lois, les institutions léguées par le passé, ouvrages « composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres », ne sont point comparables pour la perfection et la beauté aux constitutions qui ont été établies en une fois par la raison d'un législateur. L'état de la vraie religion est incomparablement mieux réglé que tous les autres, parce que Dieu seul l'a ordonné. Et nous ne serions pas égarés par nos préjugés et nos appétits, si nous avions pu exercer notre raison dès notre naissance, et tirer nous-mêmes de la lumière naturelle une règle unique de conduite. En d'autres termes, l'action et la science forment un seul et même système que chacun de nous doit reconstruire par lui-même tout entier en son for intérieur, après avoir renoncé à toutes les croyances reçues du dehors, c'est-à-dire acceptées de nos semblables.

Doctrine au plus haut point révolutionnaire et antisociale. Qu'on y songe. Ainsi nul acte ne sera valable s'il n'a reçu au préalable le visa de la raison, non de la raison commune, qui n'est pour Descartes qu'un amas de préjugés, non de l'exemple ou de la tradition, non d'une autorité quelconquè, mais de la raison individuelle, et la raison individuelle ne pourra sanctionner un acte suggéré soit par le besoin, soit par l'imitation, que si cet acte a pu trouver place dans un système construit par l'individu au cours de sa vie ! Et c'est un malheur pour chacun de nous d'avoir commencé par être enfant. Enfants, nous avons cru sans examen aux affirmations de nos éducateurs; il eût fallu que nous pussions débuter par la critique. Toute croyance non précédée du doute méthodique est funeste.

(1) Partie I.

Et les croyances politiques, pas plus que les autres institutions et coutumes vulgaires, gouvernement, famille, vêtements, aliments, rien ne doit être accepté d'aucun homme sans discussion et démonstration préalables. C'est l'intellectualisme absolu et l'individualisme absolu qui se trouvent posés comme conditions non seulement de toute morale et de toute politique, mais des activités élémentaires les plus indispensables à l'entretien de la vie. On ne pourra plus respirer sans le congé de la raison pure.

Descartes éprouve le besoin de rassurer son lecteur en ce qui concerne l'extension possible de ses maximes à la politique. « Nous ne croyons point, dit-il, qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes et que les fondements n'en sont pas bien fermes. A l'exemple de quoi, je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser; ni même aussi de réformer le corps des sciences ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner; mais que pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. » Et il croit fermement que, par ce moyen, *il réussira à conduire sa vie* (à lui) beaucoup mieux que s'il ne bâtissait que sur de vieux fondements, et ne s'appuyait que sur les principes qu'il s'était laissé persuader en sa jeunesse sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais. Vaine distinction; car il est évident que le changement des opinions individuelles conduit à des changements non seulement dans l'enseignement des écoles,

mais dans les principes qui déterminent les actions les plus importantes et chez les particuliers et chez les princes, et que si, du temps de Descartes, il y avait en effet peu d'apparence que les particuliers fissent dessein de réformer les Etats de fond en comble, un temps pouvait venir où, chacun ayant tenté la réforme de ses opinions pratiques personnelles, l'idée de réformer la vie publique et la conduite collective, c'est-à-dire les institutions politiques, viendrait simultanément à tous. Et le second argument de Descartes : que la réformation des choses qui touchent le public entraîne de grandes difficultés parce que « ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus ou même à retenir étant ébranlés » et que « leurs chutes ne peuvent être que très lourdes » — ce second argument ne pouvait tomber comme le premier devant la nécessité du fait : l'individu démolit sa maison quand elle menace de s'écrouler sur lui : il y est contraint; de même on pouvait concevoir qu'un peuple fût constraint de reconstruire ses institutions si elles menaçaient ruine, et il était très facile de prévoir dans ce cas que, contrairement à ce que dit Descartes, leurs imperfections apparaîtraient *moins* supportables que ne le serait leur changement. La Fronde n'était pas si loin. Et Descartes accuse déjà leur imperfection en remarquant que la différence des constitutions implique à la fois qu'il n'y a qu'une bonne constitution, la même pour tous les peuples, et que le mieux à faire est qu'elles soient toutes ajustées comme les opinions individuelles au niveau de la raison, détruites et rebâties sur des fondements neufs, selon un même plan : cela n'est guère douteux.

Il ne veut pas se l'avouer à lui-même; il proteste de sa réprobation pour les individus d'humeur brouillonne et inquiète qui, n'étant appelés ni par leur naissance, ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation : il ne veut que réformer ses propres pensées; ce n'est pas un exemple que

chacun doive suivre; le monde n'est quasi composé que de gens incapables de trouver leur voie et de gens tout juste capables de comprendre la nécessité de s'en remettre à d'autres pour la trouver... Et cependant, il publie le *Discours de la Méthode* ! Et les raisons qu'il présente pour s'excuser d'avoir osé réformer ses pensées, comme si son cas était exceptionnel, ne sont qu'une aggravation de la doctrine ultra-rationaliste et ultra-individualiste indiquée ci-dessus, car quel est l'homme qui n'a pas eu à choisir, comme il se plaint de l'avoir dû faire, entre des opinions discordantes et des exemples disparates ? Quel est l'homme qui n'a pas assisté à des variations dans les opinions régnantes au cours de sa vie ? Si Descartes, après les craintes qu'il a exprimées et les périls qu'il a signalés, persiste, ne pouvant admettre que la vérité des maximes se juge à la pluralité des voix, persiste, disons-nous, à croire qu'il a plus de chance de rencontrer la vraie règle pratique à lui tout seul que n'en aurait tout un peuple, s'il se déclare contraint « d'entreprendre lui-même de se conduire » par raison démonstrative, quel est l'homme qui ne sera pas autorisé par son exemple à en faire autant ?

Remarquons d'ailleurs que si Descartes distingue entre la réforme individuelle et la réforme de l'Etat, il ne distingue pas entre la réforme des règles pratiques et la réforme des pensées. C'est toujours de la conduite dans son ensemble qu'il est question, en même temps que de l'ensemble des opinions spéculatives. On doit donc croire que la méthode qu'il va proposer s'applique aussi bien à la morale et à la politique qu'aux sciences, pour mieux dire aux autres sciences, car des connaissances unifiées, systématisées sont bien des sciences. Le doute méthodique atteindra les unes et les autres. L'édifice des croyances morales et politiques va être jeté à bas. Et nous assisterons à sa reconstruction à partir d'un principe, selon les règles de la méthode, la seule vraie, la seule, puisqu'il ne peut y en avoir plusieurs : la méthode est une comme la vérité.

Mais ces conséquences inévitables du principe posé l'effraient. Dans la troisième partie du *Discours*, Descartes donne aux conclusions subversives qu'il vient de formuler un démenti au moins implicite. Il réserve toute la religion et semble l'affranchir de l'examen. Il ne se pose pas la question de savoir si, en élevant la foi chrétienne au-dessus des atteintes du doute méthodique, il ne met pas également à part la morale, question pourtant nécessaire, puisque la religion ne serait plus rien si elle ne renfermait plus la règle des mœurs, et que si elle la renferme, si Descartes accepte toute la morale chrétienne, son *Discours* n'est qu'un exercice d'école. Il met à part la religion purement et simplement avec toutes ses conséquences. Inutile dès lors de chercher une morale; il en a une.

Il feint cependant, et c'est là le masque, d'être dépourvu de toute règle d'action. Il essaie de nous faire prendre au sérieux le doute méthodique. Il faut donc qu'il exclue expressément du doute les trois règles d'une morale empirique qui doivent ordonner sa conduite en attendant qu'il ait achevé son œuvre de reconstruction, c'est-à-dire provisoirement. Cette morale est surtout utilitaire, mais elle n'est pas cohérente. C'est visiblement un expédient. 1° Obéir aux lois et aux coutumes de son pays, se gouverner en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, — « tous excès ayant coutume d'être mauvais », — se régler sur les opinions de ceux avec lesquels on est appelé à vivre et encore prendre garde que les gens ne se conduisent pas toujours selon les opinions qu'ils professent et qu'il vaut mieux mettre ses actes en harmonie avec leur pratique qu'avec leurs déclarations : éviter de s'engager pour l'avenir et accommoder ses jugements pratiques, soit aux variations des circonstances, soit aux variations de notre point de vue sur les choses. La raison ? C'est que tout cela est plus utile. Affaire d'adaptation, disons-nous. Mais, pour la même raison, le contraire est aussi conseillé. 2° Quand une fois on a pris une résolution, s'y tenir invaria-

blement, non parce qu'elle est bonne, mais parce qu'on l'a prise et qu'en allant jusqu'au bout de ses partis pris, on a plus de chances d'aboutir qu'en tergiversant, comme l'homme égaré dans une forêt a plus de chances d'en sortir en allant droit devant lui, qu'en prenant successivement différentes directions (l'excès n'est donc pas toujours mauvais ?). En effet, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes et les considérer après... comme très vraies et très certaines. » Ainsi, on évitera non seulement le péril des fluctuations dans la conduite, mais aussi l'amertume stérile des regrets. Si Descartes repousse la probabilité comme guide de l'action, c'est donc au hasard qu'il veut que l'on se confie ? Telle ne peut être sa véritable pensée. 3° Se résigner à l'inévitable et changer plutôt l'ordre de ses pensées que d'essayer de changer l'ordre du monde : bref, admettre que la nature a ses lois et supprimer les désirs que ces lois n'autorisent point. Pourquoi ? Parce que la lutte contre l'impossible est funeste et douloureuse. Il ne s'agit toujours que de l'intérêt : ces règles sont de simples conseils de prudence. Il en fera bon marché plus tard.

Si Descartes présentait ces conseils comme résultant de la nature de l'action et exprimant les conditions où se meut la volonté, on pourrait y voir les linéaments d'une philosophie pratique assez digne d'attention. On y trouverait d'abord une précieuse indication sur le rôle de la croyance, qui domine en effet la volonté et la soumet aux postulats pratiques que lui imposent l'éducation et la coutume. On y apprendrait que, dans certains cas, il convient à l'action de s'adapter aux circonstances de lieu et de temps, que, dans d'autres, elle est mise en demeure de se résoudre sans raisons explicites suffisantes



et qu'elle ne doit pas craindre de paraître excessive, quand une fois elle a adopté certains partis inévitables, en s'y tenant fermement attachée, qu'elle doit parfois persévéérer jusqu'à l'outrance plutôt que de se laisser ballotter par le flot des événements; qu'enfin, elle doit toujours tenir compte des lois de la nature et que désirer l'impossible est l'une des plus graves altérations du vouloir. Mais, bien qu'il prétende avoir tiré ces règles de la Méthode parce qu'il est raisonnable de renoncer par elles à l'exercice actuel de la raison, Descartes est très loin de les présenter comme des règles définitives, fondées sur une théorie expresse, soit cosmologique, soit psychologique, soit sociologique. Les exceptions au doute méthodique qu'il propose en leur faveur n'infirment pas à ses yeux la thèse fondamentale du *Discours* qui est celle, nous le verrons, de toute cette partie de son œuvre : à savoir que la volonté est du même ordre que la pensée, que la pratique comporte la même systématisation que la science et que toute institution humaine doit être ajustée au niveau de la raison par une destruction préalable suivie d'une reconstruction méthodique. Entre l'autorité et la raison, le consentement et la critique, son choix est fait; il n'y reviendra plus. Mais dès lors que signifie cette limitation ? Comment se justifie-t-elle ? Le caractère provisoire, presque fictif de ces règles, n'est pas douteux. Ce n'est pas sans quelque ironie que Descartes présente à son lecteur cette morale où ne figure aucun devoir digne de ce nom; comme il le dit dans ses notes intimes, *personam induit*, il met un masque (1).

(1) Foucher de Careil : *Œuvres inédites de Descartes*, tome I^{er}, p. 4 : *Ut comœdi moniti ne in fronte apparent pudor, personam induunt; sic ego hoc mundi theatrum consensurus in quo hactenus spectator exstisti, larvatus prodeo.* Cette pensée écrite en 1619 ne s'applique peut-être pas expressément à la morale; elle montre seulement que des préoccupations d'habileté n'étaient pas étrangères à l'esprit du philosophe, bref qu'il ne négligeait pas d'introduire dans les manifestations successives de sa pensée une certaine tactique que le milieu d'ailleurs lui imposait.

En effet, en ce qui concerne la religion, si Descartes la met à part et la soustrait au doute, ce n'est pas à titre de croyance profonde, ni de tradition vénérable. Pour lui, la religion chrétienne est la meilleure de toutes *parce qu'elle est la plus vraie*, et elle est la plus vraie parce qu'elle est le type des conceptions unifiées et systématisées. Il vient d'opposer dès le début de la deuxième partie, à la formation hasardeuse des sociétés qui sont passées par des progrès lents et irréguliers de l'état sauvage à la civilisation, « l'état de la vraie religion dont Dieu seul a fait les ordonnances », état « incomparablement mieux réglé que tous les autres ». Il ne pense donc pas que la religion doive être mise à part comme étant une inspiration du cœur ou le fruit de l'enseignement des siècles; bref, il n'invoque pas en sa faveur le principe d'autorité; il pense qu'elle est la science la plus haute, l'expression la plus parfaite de la pensée géométrique, l'œuvre par excellence de la raison, seulement de la raison éclairée par la grâce. Les ignorants y ont accès comme les plus doctes (Première partie), mais c'est parce qu'il y a de la raison dans tous les hommes, et que cette raison peut toujours être illuminée par un secours d'en haut. La seule différence est que « la révélation ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible (1) » et par suite ne relève pas de la méthode, bien que dépendant de la raison intuitive. Si donc il était possible de la soumettre à l'examen, elle triompherait de cette épreuve. Loin d'être mise en péril par la science, elle devrait figurer avec l'intuition pure à la source haute de la série des déductions scientifiques et la théologie se confondrait avec la métaphysique comme principe de toute vérité, pratique aussi bien que spéculative.

Les règles de la morale exposées ici sont, il le dit lui-même, *provisoires, ad tempus*. Leur crédit ne doit durer que jusqu'au moment où les principes de la morale définitive seront établis.

(1) Préface des *Principes*.

Elles impliquent donc la conviction bien arrêtée qu'une morale définitive, démontrée, et par suite d'accord avec la révélation comme avec la science, est possible, que la morale doit figurer un jour à sa place dans la systématisation universelle des connaissances. Elles sont empruntées à la sagesse antique. La première est dérivée de Montaigne et par son intermédiaire des sceptiques de l'antiquité. La seconde et la troisième viennent des Stoïciens. Elles sont disparates. Descartes ne s'en inquiète pas, précisément parce qu'elles ne sont pour lui qu'un procédé d'exposition, un moment de sa tactique. Certes, elles pourraient être systématisées, et Descartes cherchera un jour à trouver entre elles un lien, en vertu de cette règle de la méthode qu'il faut supposer de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres, mais elles appartiennent, malgré le prestige qui s'attache encore, dans la pensée de Descartes lui-même, aux œuvres de l'antiquité, à la sphère des opinions contingentes, nous dirions littéraires, plus brillantes que solides, et restent inférieures d'abord à l'ordre des vérités cosmologiques, à la physique et à la biologie en tant que réductibles au mécanisme universel, ensuite à l'ordre des vérités métaphysiques et théologiques qui sont le modèle et le principe de toutes nos connaissances. Elles ne sont qu'un indice de vérité, qu'une lueur, provenant par reflet de la lumière native qui éclaire toute intelligence. Peut-être à l'origine ont-elles été démontrées et est-ce pour cela qu'on y croit encore malgré leur obscurcissement (1).

(1) Cette théorie de la connaissance vulgaire, touchée dans le *Discours de la Méthode*, est reprise dans l'opusculle inachevé : *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, de 1647. C'est la *doxa* de Platon. Dans la classification scolastique des arts, classification encore en vigueur à cette époque, comme nous le montrerons plus loin, l'histoire occupait une place inférieure très loin des sciences véritables, profanes et sacrées, toutes déductives. Descartes a probablement subi l'influence de cette tradition ancienne. Mais il a subi de plus l'influence directe de Platon lui-même.

La preuve que ces règles ne sont pas issues de la méthode au sens plein qu'auraient dû garder ces mots dans la bouche de Descartes, c'est-à-dire comme vérités démontrées en quelque façon, qu'elles sont seulement rattachées à la suite de son propos par un lien artificiel, c'est que dans ce même *Discours*, — partie VI — quand Descartes cherche une raison qui justifie la publication du livre et des traités annexes, le principe qu'il invoque n'est pas du tout emprunté à l'une des règles de prudence ci-dessus énoncées, mais vient d'une tout autre source, à savoir de l'Evangile, interprété, il est vrai, par un sens tout moderne du bien public. Souvenons-nous qu'il a mis à part la morale chrétienne. Il parle de cette « loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes ». Etre vertueux, dit-il encore, c'est désirer, en général, le bien des hommes. Et plus loin : « chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne ». Ailleurs, pour se justifier en quelque sorte de se faire auteur, il tire argument de l'opinion flatteuse qu'on avait de lui et qu'il ne voulait pas démentir; il invoque le sentiment de l'honneur, si puissant au temps de Corneille. Il n'est plus question des règles provisoires. On ne voit guère Descartes au cours de ses œuvres oublier ainsi les démonstrations qu'il pense avoir données. Il faut le reconnaître, ces règles ne font partie de la méthode que comme spécimen d'un mode de penser et d'agir inférieur, quoique momentanément nécessaire (1). Elles sont

(1) Déjà, quand il s'était résolu à abandonner ses anciennes opinions pour s'en faire de nouvelles, il avait pris une précaution semblable : « Même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprendais et à chercher la vraie méthode pour y parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable. » (Part. I.) Il applique maintenant cette sorte de théorie de l'abri provisoire à la morale, mais ce n'est qu'une preuve de plus de sa résolution de la détruire pour la reconstruire.

là à la fois pour montrer que sans la raison l'homme ne peut s'élever au delà des mobiles intéressés (1), et pour défendre l'auteur du reproche de rester lui-même et de laisser ses imitateurs sans religion et sans morale dans l'irrésolution, jusqu'au moment où il aura rattaché les règles de l'action aux principes de son système. Elles sont en désaccord entre elles et avec les maximes qu'il suit lui-même dans sa conduite.

Pour un esprit comme le sien, une telle incoordination ne se pouvait tolérer; une systématisation des règles pratiques s'imposait à lui.

C'est là son but ultime et il ne l'oublie pas un instant. Dès 1623, quand il rédige le traité *Studium bonæ mentis*, qui ne nous est connu que par l'analyse d'un fragment que Baillet avait sous les yeux, il joint à des considérations sur les sciences d'autres considérations « sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement (1) ». Dans les *Regulæ* (1628 ou 1629), il écrit : « *Si quis serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam; sunt enim omnes inter se conjunctæ et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam scholæ difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitæ casibus intellectus voluntati præmonstret quid sit eligendum...* » (*Regula prima*) (2).

(1) « Un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant toutes choses, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de la vie, à cause que cela ne souffre point de délai et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. » Préface des *Principes*. Nous parlerons plus tard des cinq degrés de la connaissance. Le cinquième correspond à la métaphysique; c'est le seul qui nous élève au-dessus de l'utile dans l'ordre pratique : « peu de personnes préféreraient le juste à l'utile si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une autre vie ». *Méditations*, Epître dédicatoire.

(2) En 1630, lettre à Mersenne. « J'ai plus de soins et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris. »

« Et j'avais toujours, dit-il dans le *Discours de la Méthode*, en parlant de cette même période de sa vie (de 1623 à 1636), j'avais un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair dans mes actions et marcher avec assurance dans cette vie. » (Première partie.) Les règles de la morale provisoire ne lui paraissent devoir être suivies sans scrupule que parce qu'il espère « ne perdre pour cela (en les suivant) aucune occasion d'en trouver de meilleures au cas qu'il y en eût » et qu'en acquérant le plus grand nombre de connaissances possibles, il se sent assuré d'acquérir « tous les vrais biens qui seront jamais en son pouvoir, d'autant que notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content. » (Troisième partie.)

Il poursuit à peu près parallèlement l'étude des problèmes pratiques et celle des sciences pures. Seulement, fidèle à la neuvième Règle pour la direction de l'esprit, il ne veut pas se laisser solliciter par les questions les plus complexes de l'ordre pratique avant d'avoir porté tout son effort sur les questions les plus simples. Les premières sont celles de la mécanique. On l'en voit occupé, dès sa jeunesse, à Paris, avec Ferrier et Villebressieux. Il tire de l'étude des arts les plus simples, comme celui du forgeron, d'utiles enseignements pour la méthode (Règle VIII). Il s'exerce à réinventer les solutions anciennement connues des problèmes pratiques élémentaires (Règle X). « Il ne faut pas nous occuper aussitôt de choses difficiles et ardues, mais commencer par l'examen des arts les moins importants et les plus simples, ceux principalement où l'ordre règne davantage comme sont les métiers du tisserand, du tapissier et des femmes qui brodent ou font de la den-

telle. » Les résultats de son travail apparaissent pendant son séjour en Hollande, où il invente une machine pour la taille des verres, correspond sur ces matières avec Mersenne, avec Constantin Huygens et écrit à leur prière, sous forme de lettre, un véritable traité des *Mécaniques* (1). En 1636, il expose l'espoir qu'il fonde sur les applications qu'on peut tirer des notions générales touchant la physique : « Elles m'ont fait voir, dit-il (*Discours*, vi^e partie), qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en la même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi à nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. » En second lieu, à partir de 1628, la biologie l'avait passionné à son tour. « J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble... Je voudrais bien être déjà parvenu jusqu'à la recherche des maladies et des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre érysipèle. » (Lettre du 15 avril 1630.) Peu à peu, il se laissait aller à fonder toute une médecine sur des observations et des expériences sommaires, interprétées par beaucoup d'hypothèses. Cette médecine comprenait deux sortes de moyens : des actions purement physiques et des actions d'ordre spirituel, car il croyait de plus en plus à une union intime de l'âme avec le corps. Lui-même mettait volontiers son talent dans l'art de

(1) Mersenne avait traduit les *Mécaniques* de Galilée, en 1634. Le 5 octobre 1637, Descartes écrit longuement à Huygens sur les engins ou machines à éléver les fardeaux. En 1642 ou 1643, nouvelle lettre sur le jet des eaux et autres mécaniques (machines élévatrices mues par l'eau ou le vent dont on avait grand besoin en Hollande); mais il s'était fait prier bien longtemps avant de l'écrire.

guérir au service de ses amis : heureusement pour eux, les principales ressources de sa médecine physique étaient la diète et l'exercice, et le grand ressort de sa médecine morale était la bonne humeur et la bienveillance; il ne pouvait tirer de là qu'un formulaire inoffensif, bien qu'il eût abusé des purgations. En dépit de la simplicité de ses moyens, il avait, dès le début de ses recherches, une confiance illimitée dans le pouvoir futur de la médecine. En cette même année 1636, il poursuivait ainsi les déclarations sur l'avenir des arts dont nous venons de citer le début. Cet empire de l'homme sur la nature « n'est pas seulement à désirer, disait-il, pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. » Et il annonçait à deux reprises sa résolution de se consacrer désormais tout entier à une science si nécessaire.

Ne nous laissons pas tromper par cet éloge hyperbolique de la médecine. Descartes croit avoir commencé à constituer la médecine comme science. Il estime donc dès lors qu'elle a un grand prix. Il admet que les arts, tant qu'ils restent des habiletés manuelles empiriques, soient relégués à la partie inférieure du tableau des connaissances. Mais quand ces mêmes arts se transforment en connaissances rationnelles, ils doivent prendre rang parmi les sciences et figurer au nombre de ces études générales qui favorisent, loin de le ralentir comme le font les habiletés manuelles, l'essor de l'esprit humain. De ce point de vue, les arts (manuels) qui « demandent un certain usage et une certaine disposition du corps », nous obligent

à une dangereuse spécialité. Nous ne pouvons en exercer qu'un seul à la fois. Les sciences, au contraire, « ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire ». Elles « sont tellement liées ensemble qu'il est plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en apprendre une seule en la détachant des autres »;... « la connaissance d'une vérité nous aide à en découvrir une autre, bien loin de nous faire obstacle ». Si donc le philosophe veut arriver à la connaissance de la science suprême qui est la science pratique, « celle qui avertit la volonté de ce qu'il faut faire dans toutes les conjonctures de la vie », il ne doit pas s'appliquer à une seule science; il ne doit songer qu'à augmenter les lumières naturelles de sa raison... Il verra qu'en peu de temps il aura fait des progrès merveilleux et bien supérieurs à ceux des hommes qui s'appliquent à des études spéciales et que, s'il n'a pas obtenu les résultats qu'ils veulent atteindre, il a touché un but plus élevé, auxquels les hommes spéciaux ne peuvent prétendre. » (Règle I.) A ce titre, la médecine dérivée de la physique cesse de rester confondue sous le nom de chirurgie avec les autres arts illibéraux, agriculture, chasse, guerre, architecture, tissage et navigation (1). La conservation de la santé qu'elle procure est le premier des biens au jugement de Descartes, en ce sens qu'elle est le fondement (la condition) de tous les autres. Elle guérit les maladies de l'esprit comme celles du corps; elle peut nous exempter un jour de l'affaiblissement de la vieillesse. Elle doit s'accroître infailliblement par l'accumulation des expériences de siècle en siècle; et c'est d'elle que Descartes parle si magnifiquement quand il projette d'échanger avec ses con-

(1) D'après de la Mothe le Vayer, *Instruction de Mgr le Dauphin.*

temporains découvertes et expériences, « afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire. »

Mais tout en réclamant pour elle une place des plus relevées parmi les connaissances humaines, il ne songe pas à en faire le couronnement de l'édifice qu'il construit. Il ne l'a même pas achevé; il n'a pas encore conduit ses pensées — dans la physique — « si loin qu'il ne soit besoin d'y ajouter beaucoup de choses avant de les appliquer à l'usage ». Comment donnerait-il la suprématie à des connaissances aussi imparfaites ? Il a encore sur ce terrain deux ou trois batailles décisives à gagner, c'est-à-dire deux ou trois grandes théories à construire (probablement la théorie de la sensation, celle de l'inner-ivation et celle des Passions) avant de pouvoir le considérer comme acquis. Et surtout, son but est manifestement d'atteindre l'absolu dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, c'est-à-dire de dépasser l'utilité relative pour aller jusqu'au souverain bien; il s'est fixé à lui-même cette règle (Règle VI), et il ne s'en départira jamais. Tout ce qui va suivre démontrera surabondamment que la métaphysique est la clef de voûte de l'édifice cartésien, qu'il s'agisse de pratique ou qu'il s'agisse de spéculation. Descartes va en ce moment de la mathématique à la physique et de la physique générale à la physique particulière ou physiologie; il vient d'achever son traité *Du monde* (1629 à 1634) et reconnaît de plus en plus formellement que dans le détail des phénomènes cosmiques, il ne saurait passer des causes aux effets, mais doit aller des effets aux causes. Cela ne l'empêche pas de reprendre résolument ses *Méditations* écrites en 1629, de se retirer pour cette révision à Harderwick (1639) pendant quelques mois et de se donner beaucoup de mal jusqu'en 1641 pour réunir dans une même publication les objections qu'on lui avait

adressées et les réponses qu'il y avait faites. L'existence de Dieu, celle de l'âme, l'immortalité étaient des préliminaires aussi indispensables, selon lui, à l'établissement de la vraie morale que les principes de la physique et de la physiologie. Il poursuit la vérité pratique par deux voies. Par en haut, il descend de Dieu à l'homme, déductivement; par en bas, il s'élève de la physique à la médecine et de la médecine à la morale. Il compte rencontrer le nœud du problème au point où l'âme et le corps s'unissent, en ce milieu qu'il se plaît à chercher dans toutes les questions et pour la détermination mécanique duquel, en géométrie, il avait construit jadis un appareil : le mésolabe. « En toute question, avait-il écrit dans ses *Pensées*, il doit y avoir un moyen entre deux extrêmes. »

Donc, il n'est pas douteux qu'en traitant de Dieu et de l'âme, Descartes ait toujours en vue la solution du problème moral. Seulement, il ne veut pas le laisser voir à ses lecteurs. Il fait même tous ses efforts pour dissimuler ses arrière-pensées pratiques. C'est ce que nous n'aurons aucune peine à démontrer en jetant un coup d'œil sur les *Méditations*.

Les *Méditations* ont le même contenu que la IV^e partie du *Discours de la Méthode*, qui n'en est que l'abrégé. « J'avais dès longtemps remarqué, avait-il dit au début de cette IV^e partie, que pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines tout de même que si elles étaient indubitables (qu'il faut observer les lois de son pays, respecter les opinions établies, pratiquer la religion où l'on a été élevé, provisoirement), mais pour ce qu'alors, je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire et que je rejette comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute. » Même déclaration dans les *Méditations*. La quatrième traite de l'erreur. Cette étude était, selon son jugement, indispensable à ce moment de sa recherche; la solution de ce problème s'imposait, étant donnée

la suite de ses pensées, pour la confirmation des vérités précédentes et l'éclaircissement de celles qui devaient suivre. « Mais cependant, il est à remarquer, ajoutait-il, que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux, et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et qui peuvent être connues par l'aide de la seule lumière naturelle (1). » Et cette déclaration est reprise à la fin de la première méditation : « Je suis assuré qu'il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et... je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance (étendre trop loin le doute méthodique), puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître. » Enfin, elle reparaît dans les *Réponses* de l'auteur aux *Secondes objections* en des termes presque solennels : « Au reste, je vous prie ici de vous souvenir que touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité (2). Car pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, *entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines*, en choisir une et s'y déterminer, et après cela s'y arrêter aussi fermement, *tant que nous ne voyons pas de raison au contraire*, que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes, ainsi que j'ai déjà expliqué dans le *Discours de la Méthode*. Mais, où il ne s'agit

(1) Abrégé des six Méditations suivantes, qui sert de préface.

(2) Cf. Saint Augustin, *De Ordine*, II, cxvi.

que de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures et qui ne sont pas assez distinctement connues ? Or, que cette seule contemplation de la vérité soit le seul but de mes *Méditations*, outre que cela se reconnaît assez clairement par elles-mêmes, je l'ai de plus déclaré en paroles expresses sur la fin de la première en disant : « Que je ne pouvais pour lors user de trop de défiance, d'autant que je ne m'appliquais pas aux choses qui regardent l'usage de la vie, mais seulement à la recherche de la vérité (1). »

Un surcroît de précautions était d'autant plus nécessaire que Descartes, par une tactique hardie, présentait cette fois les principes de sa philosophie non plus au public, mais « à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée Faculté de Théologie de Paris » et qu'il y était question de Dieu et de l'âme, parties essentielles du dogme chrétien, vérités de foi s'il en fut jamais. Il proteste donc que ce n'est pas pour les fidèles qu'il s'efforce d'assurer à ces vérités la consécration de la preuve. Il nous suffit, à nous chrétiens, « de croire par la foi qu'il y a un Dieu et que l'âme ne meurt pas avec le corps. » Mais « certainement, il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. »

En dépit de toutes les précautions, ce dernier mot trahit la véritable pensée de Descartes. Dieu et l'âme, les principes de la philosophie spéculative sont en même temps pour lui les principes de la morale et il ne vise à rien moins qu'à rétablir en psychologie et en théologie naturelle des vérités inébranlables pour fonder sur cette base la règle des mœurs, plus solidement encore qu'il n'a fondé sur la mécanique et la physique des êtres vivants les arts et la médecine. L'exis-

(1) Voir encore *Réponses à Gassendi sur la Deuxième Méditation*.

tence de Dieu et l'immortalité de l'âme peuvent sans doute être considérées comme des vérités spéculatives : Descartes ne ment point en les appelant ainsi; mais il croit pouvoir compter sur ces vérités spéculatives pour asseoir la théorie de l'action et ramener à l'unité toute la conduite. Quoi qu'il en dise, il s'adresse aussi bien aux chrétiens qu'aux infidèles.

Comment du reste la démonstration de l'existence de Dieu n'aurait-elle pas eu aux yeux de Descartes un rapport étroit avec le problème de la destinée ? Il importait au plus haut point au public, qui cette même année applaudissait *Polyeucte* et qui était friand de théologie, de savoir, pour décider si la vie est bonne ou mauvaise, dans quelle condition nous avons été placés ici-bas par le créateur, si Dieu nous a condamnés dès l'origine à l'incohérence et à l'impuissance ou si nos facultés essentielles sont capables, l'intelligence, de saisir la vérité, la volonté, de bien faire. En établissant que Dieu est bon et que l'erreur ne vient ni de l'imperfection de l'entendement ni de la perversion native de la volonté, mais que l'individu humain peut, s'il y veille, éviter l'erreur, Descartes, qui ne parle jamais du péché originel, s'élève implicitement contre le pessimisme chrétien et la sceptique chrétienne. Pascal ne les a pas inventés. Cette tactique de la conversion par le désespoir commençait à être en faveur à ce moment, puisque c'est vers 1635 que paraissent les ouvrages de Saint-Cyran et de Jansénius. Les Jésuites, d'accord avec des philosophes très raisonnables et très amis de la lumière naturelle, de connivence avec les politiques, maintenaient qu'il y a quelque bonté dans la nature humaine. Descartes est imbu de l'optimisme de ses maîtres. Il croit volontiers que tout homme, fût-il étranger aux dons de la grâce, peut se conduire par la lumière naturelle, parce que la raison à elle seule nous apprend que Dieu existe et que la bonté de Dieu est infinie. En cette même année 1641 à 1642 s'imprimait sous le patronage de Richelieu le livre du P. Antoine Sirmond, *Défense*

de la *Vertu*, et celui de La Mothe le Vayer, *De la Vertu des Païens*; Descartes inclinait de ce côté et nous verrons bientôt quels fruits devait porter cet optimisme dans le champ de la morale.

De même, le dogme de l'immortalité lui inspirait, non comme à certains théologiens l'horreur de l'inconnu et la crainte des supplices éternels, mais une confiance sereine. Et quand il démontrait dans les *Méditations*, comme il l'avait fait dans le *Discours*, au moins la possibilité pour l'âme de survivre au corps, si Dieu n'a pas de raison pour la détruire, ce qui équivalait pour lui à une démonstration positive, il croyait bien y trouver un motif de plus de croire que l'homme peut atteindre la vérité et le bonheur par les ressources de sa nature. On voit par sa correspondance qu'il ne craignait point la mort : il lui paraissait évident que nos âmes, en raison de leur nature même, doivent durer après cette vie, et sont « nées pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde (1). » Des châtiments sont préparés aux méchants; mais il dépend de nous d'éviter les dérèglements qui attireraient sur nous la sévérité du souverain juge. Notre volonté est autonome, notre sort est entre nos mains.

Il profite en effet de sa discussion sur les causes de l'erreur pour aborder la question de la volonté, la plus générale de toutes dans le domaine pratique. L'entendement voit les

(1) Lettre du 8 octobre 1642. « Vous savez qu'il n'y a aucune raison ni religion qui fasse craindre du mal après cette vie à ceux qui ont vécu en gens d'honneur, mais qu'au contraire l'une et l'autre leur promet des joies et des récompenses. » Lettre 49, placée hypothétiquement à la date du 10 janvier 1641. Comme on sent en lisant ces textes que toutes les Pensées de Pascal sont une protestation contre Descartes en même temps que contre les théologiens, ses maîtres, qui tous, selon le sentiment de Pascal, allègent la tâche de la Providence, facilitent le salut et tendent à rendre inutiles la rédemption, la grâce et les sacrements !

idées; il n'affirme ni ne nie rien de leurs rapports; il ne se trompe donc point; la volonté ou faculté d'élire, ou libre arbitre, affirme ou nie, poursuit ou fuit les choses que l'entendement nous propose : cette puissance est très ample et très parfaite en son genre; l'erreur ne vient pas de ce qu'elle s'exerce selon la nature, c'est-à-dire à juger de toutes choses. L'erreur vient de ce que l'entendement étant limité et la volonté infinie, nous jugeons de plus de choses que nous n'en connaissons directement (1). « Si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien et que je ne suis pas trompé; mais, si je me détermine à la nier ou à assurer, alors je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre...; la lumière naturelle nous apprend que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté (2). » Nous n'avons donc qu'à suspendre notre jugement quand notre entendement n'est pas assez informé : nous éviterons les erreurs. Nous sommes responsables de celles que nous commettons. Voilà une théorie de l'erreur qui ressemble beaucoup à cette théorie du péché à laquelle Descartes déclare ne pas penser pour le moment : le péché est-il autre chose qu'une erreur ? Ainsi prudemment, et bien qu'il proteste ne s'occuper jusque-là que de questions spéculatives, le philosophe s'achemine vers une théorie expresse de l'action.

(1) Lettre du 23 juillet 1641 en réponse à plusieurs objections faites contre les *Méditations*, « l'expérience nous montre assez que nous pouvons vouloir d'une même chose beaucoup plus que nous n'en pouvons connaître ».

(2) *Méditation IV*. Il y a quelque chose de surprenant dans cette psychologie, probablement empruntée à la théologie. Il s'agit d'écartier de Dieu le reproche d'avoir créé l'homme imparfait. Mon intelligence ni ma volonté ne sont fautives, mais *moi* (qui est ce moi en dehors de mon intelligence et de ma volonté ?) j'introduis l'erreur en affirmant ou en niant là où l'évidence fait défaut.

Combien cette théorie promet d'être intellectualiste, c'est ce que nous font pressentir les vues partielles qui la préparent. Ainsi nous savons déjà par les *Méditations* troisième et quatrième que la volonté ne peut être, comme l'intelligence, que la manifestation de l'esprit dont l'essence est de penser, qui est une substance distincte du corps, dans l'idée duquel rien de corporel ne peut entrer; que la volonté exclut par conséquent le mouvement musculaire, qu'elle ne le saurait produire et que, si elle est définie par Descartes la puissance de poursuivre ou de fuir une chose en même temps que la puissance de nier ou d'affirmer, poursuivre et fuir sont ici des termes figurés, qu'ils n'expriment que des « inclinations » purement spirituelles, que la volonté est libre par essence et ne peut être dépouillée de cet attribut sans cesser d'être elle-même : qu'on ne saurait « lui rien ôter sans la détruire », au point que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, que cette faculté est infinie ou parfaite en chacun de nous (elle ne comporte ni plus ni moins) et décèle en nous l'image et la ressemblance de Dieu, qu'ensfin l'indifférence est le plus bas degré de la volonté et que celle-ci est d'autant plus libre qu'elle suit de plus près la connaissance de l'entendement, qu'elle s'identifie en un mot avec l'évidence de la raison. Et des deux fonctions qui sont attribuées à la volonté : de pourvoir à l'usage de la vie et à la contemplation de la vérité, laquelle lui est la plus essentielle ? Le domaine des arts est certainement un champ d'action à peine digne d'elle, puisqu'ils enveloppent des mouvements corporels et que l'effet de la volonté porte seulement sur les inclinations de l'âme; ce qui lui est propre, ce sont les jugements, les opérations de l'entendement, les plus hautes démarches de l'esprit dans les sciences. Quel moyen dès lors de distinguer la volonté de l'intelligence ? Que restera-t-il à l'entendement si le pouvoir de juger lui est enlevé ? Sur quoi reposera la distinction plusieurs fois invoquée par Descartes entre la spéculation et la

pratique ? Quelle différence séparera la morale des sciences les plus abstraites ?

Pour le moment (1641), loin d'être préoccupé de ces difficultés, Descartes persévère dans son espoir de systématiser la morale et de la faire entrer, du moins pour lui-même et pour ses amis, dans l'ensemble des vérités démontrées. Mais il reste décidé à ne pas porter cet ordre de questions devant le public (1). Il estime que l'Eglise a seule le droit d'enseigner et de dogmatiser sur les devoirs. Il tremble d'entrer dans le débat qui s'ouvre entre les Molinistes et les Augustiniens, Jansénistes tout à l'heure. Quant à la politique, ceux-là seuls peuvent en traiter publiquement qui sont investis par leur naissance d'une portion de l'autorité publique; théorie et pratique, elle est une prérogative des souverains et des grands. Là-dessus, Descartes est inébranlable. Si donc les circonstances que nous allons raconter ne s'étaient pas produites, Descartes, si amoureux de son repos (2), s'en serait certainement tenu à la morale de l'action cartésienne. Nous allons voir qu'il en advint tout autrement.

(1) « Pour ce qui touche les moeurs, chacun abonde si fort en son sens qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce ou assez de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer. » *Discours de la Méthode*, vi^e partie.

(2) *Discours de la Méthode*; fin de la sixième partie. *Correspondance*, 20 février et 8 octobre 1649.



CHAPITRE II

SOLUTION PAR L'HISTOIRE.

“ J'ai quasi peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement; mais cela serait contraire au respect que je lui dois et que je manquerai jamais de lui rendre. » *Lettre du 18 juin 1643.*

“ J'ai trouvé, en examinant le livre que vous m'avez recommandé, quantité de belles périodes et de sentences bien imaginées pour me donner sujet d'une méditation agréable, mais non pas pour m'instruire de celui dont il traite, puisqu'elles sont sans méthode et que l'auteur ne suit pas seulement celle qu'il s'était proposée. » *Lettre xi de la princesse Elisabeth, du 16 août 1643.*

Au printemps de l'année 1643, Descartes fut présenté à la princesse Elisabeth, fille du roi détroné de Bohême et de la soeur de Charles I^r, roi d'Angleterre. Il fut très touché de la trouver au courant de sa philosophie. « Je n'ai jamais rencontré personne qui ait si généralement ni si bien entendu tout ce qui est contenu dans mes écrits » (*Dédicace des Principes*), et charmé de voir que cette philosophie était ainsi adoptée, non seulement par les doctes, mais par une de ces personnes « qui sont ensemble de grand esprit et de grande naissance », auxquelles Dieu a donné mission de gouverner les autres hommes. Descartes était absolument dominé par le préjugé de la naissance, qu'il n'avait pas cru devoir soumettre à la Méthode, mais qui, nous le verrons bientôt, pouvait, selon ses conceptions politiques, se justifier par la raison. Honoré d'une lettre de la princesse, à défaut d'un second

entretien, il se félicite de n'avoir pas été soumis à l'épreuve d'une discussion orale avec elle : « j'aurais eu trop de merveilles à admirer en même temps, et voyant sortir des discours plus qu'humains d'un corps si semblable à ceux que les peintres donnent aux anges, j'eusse été ravi de même façon que me semblent devoir être ceux qui, venant de la terre, entrent nouvellement dans le ciel... ce qui m'eût rendu moins capable de répondre à Votre Altesse ». D'emblée, cette jeune fille de vingt-quatre ans jouit auprès de Descartes d'une autorité considérable, et pour lui faire accepter des objections qu'il eût dédaignées venant d'une autre personne, et pour l'engager en quelque sorte officiellement dans des recherches sur les principes des mœurs que seuls les pouvoirs établis lui semblaient en possession de permettre.

A ce moment, les *Principes* étaient rédigés et Descartes n'y changea rien quand, l'année suivante, il les donna à l'imprimeur. Il y joignit seulement une dédicace à la princesse et une lettre au traducteur pouvant servir de préface. La comparaison entre le corps de l'ouvrage et ces deux morceaux nous permet d'apprécier le changement soudain qui s'est produit dans les intentions de l'auteur pendant l'intervalle. « J'ai voulu, disait-il lui-même de ses *Principes* (mai 1644), éviter autant que j'ai pu les controverses de la théologie et me tenir dans les termes de la philosophie naturelle. » « J'y traite seulement des corps inanimés. » (8 octobre 1644.) Il est vrai que la cosmologie est précédée d'une métaphysique; mais cette première partie ne fait que reprendre avec plus de clarté, sous une forme plus condensée, les solutions présentées dans les *Méditations*: de Dieu, de l'âme en tant que distincte du corps; que Dieu n'est pas la cause de nos erreurs, que celles-ci dépendent du mauvais usage de notre libre arbitre, lorsque nous jugeons d'une chose qui ne nous est pas assez connue, c'est-à-dire faisons intervenir notre volonté là où l'entendement n'est point suffisamment éclairé, et donnons

notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse, « que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir », que nous en sommes par conséquent seuls responsables. La seule nouveauté est peut-être que la théorie de l'erreur embrasse ici l'erreur dans la conduite plus ouvertement que dans les *Méditations* et les réponses, et qu'on ne retrouve pas dans les *Principes* les protestations renouvelées, qu'il ne s'agit que des questions spéculatives. La théorie des Passions, si proche de la morale, est esquissée sous sa forme exclusivement spéculative. Au contraire, dès que nous jetons les yeux sur les *Préfaces*, nous voyons surgir les questions pratiques et la pensée de l'auteur, orientée délibérément vers la philosophie de l'action, retrouve son unité systématique.

Sous prétexte de louer les vertus de la princesse, Descartes propose une sorte de classification des vertus; les vertus vraies diffèrent des vertus fausses ou apparentes, et, parmi les vraies vertus, il y en a qui naissent quelquefois du défaut ou de l'erreur, tandis que les autres « sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien. » Leur ensemble constitue la sagesse. « Quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison, le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage, autant que sa nature permet qu'il le soit. » Nous voilà en pleine morale et pour la première fois. Et aussitôt se pose la question des rapports de l'entendement et de la volonté dans l'œuvre de la vertu. « Deux choses sont requises à la sagesse ainsi décrite, à savoir que l'entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre. » Or, l'entendement est inégal selon les individus, mais tous les hommes peuvent également avoir la sagesse qui consiste en la volonté. Tous peuvent « se rendre très agréables à Dieu par leur vertu, s'ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien

qu'ils sauront et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent. » Le débat entre l'intellectualisme et le « volontarisme » est ouvert; nous le verrons se poursuivre dans la correspondance, mais nous ne noterons que les opinions de Descartes.

Voici qui est plus grave : la lettre au traducteur esquisse le plan de toute la connaissance humaine pour y marquer la place de la morale. Descartes reprend en les précisant ses déclarations antérieures sur l'ordre nécessaire des recherches scientifiques et pratiques; la métaphysique vient la première, ensuite la physique qui expose la manière dont tout l'univers est composé et explique la nature de la terre et de tous les corps généraux qui l'environnent : air, eau, feu, aimant, minéraux, etc.; en troisième lieu, la théorie des plantes et des animaux qui conduit à la connaissance du corps humain « afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui sont utiles » à l'homme. Ainsi, « toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale (1), j'entends (non la morale provisoire, mais) la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière con-

(1) *Préface*. Il ne faut pas attacher d'importance à l'ordre dans lequel sont énumérées ici les trois sciences pratiques suprêmes. Dans un autre passage de la *Préface* au lieu de : la médecine, la mécanique et la morale, nous lisons : la médecine, la morale et les mécaniques. Descartes a devant les yeux l'image de trois branches divergeant à partir d'un tronc commun qui est la physique et comme elles occupent la même position par rapport au point d'où elles divergent, il n'établit pas entre elles d'ordre sériel. La grande nouveauté de ce point de vue est que la médecine et la mécanique sont retirées du groupe empirique des sept arts illibéraux, jusqu'alors considéré comme inférieur en bloc aux arts libéraux ou aux sciences, pour figurer parmi les sciences, à titre de connaissance pure. C'est un coup d'Etat.

naissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. »

La morale est donc une science, c'est-à-dire qu'elle est accessible par la même méthode que toutes les autres connaissances et que, depuis les premiers principes jusqu'à elle, une seule et même suite de démonstrations relie les unes aux autres toutes les « vérités » aussi bien pratiques que spéculatives. Elle est une connaissance « du cinquième genre », c'est-à-dire non plus empirique, comme les données des sens et les témoignages des hommes, mais *dédutive*. Aucun doute à ce sujet. Et à cette occasion, Descartes retire ce qu'il avait avancé antérieurement avec insistance : que les croyances pratiques ne relèvent pas de la raison, qu'elles doivent être parfois tenues pour indubitables quoique non démontrées, qu'ici la probabilité suffit. Si « on ne doit pas douter des choses qui *semblent vraies* en ce qui regarde la conduite de la vie », c'est seulement « pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse. » Dès qu'on est contraint à en douter « par l'évidence de quelque raison », « on ne doit pas les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis. » Voilà donc toutes les croyances de l'ordre moral soumises aux exigences du doute méthodique et de la démonstration au même titre que la géométrie et la mécanique. La morale provisoire était « imparfaite »; elle est condamnée.

Ainsi marqué à son rang sur le plan général de construction déductive, esquissé par Descartes, l'édifice de la science morale devait s'élever rapidement dès que l'on entreprendrait de le bâtir selon les règles, et après l'achèvement de ceux qui le précèdent sur la même ligne. « La principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. » C'est en dernier lieu que se vérifiera pour la morale le rapport qui unit la fécondité des connaissances à leur certitude. Les arts se sont perfectionnés lente-

ment; un même progrès est réservé à la science des moeurs. « Le dernier et principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées et aussi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse. » Espoir que Descartes affirme encore à la fin de cette préface en disant que « la grande suite des vérités qu'on peut déduire » de ces principes « fera connaître aux meilleurs esprits jusqu'à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie et à quelle félicité elle peut conduire. »

Descartes ne doute pas qu'il ne puisse donner aux hommes « un corps de philosophie tout entier » et réaliser lui-même tout son programme. Il en ajourne l'exécution sous prétexte que l'argent lui manque pour les expériences, mais il ne se sent pas encore si vieil, il ne se défie point tant de ses forces, il ne se trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste qu'il n'osât, s'il avait la commodité de faire les expériences nécessaires, « entreprendre d'achever ce dessein ». Ses promesses avaient été, nous l'avons dit, suivies d'un effet tangible en ce qui concerne la mécanique appliquée. Il y avait plus d'un siècle que cet art était cultivé avec succès en Allemagne et en Italie comme le montrent les voyages de Montaigne; et les combinaisons ingénieuses des ouvriers de ces deux nations : transports d'obélisques, canaux à écluses, fermetures automatiques, portes et tiroirs à ressorts, horloges à personnages, jets d'eau, grottes à surprises, trucs de théâtre, commençaient à être goûtées en France. Les mécaniques étaient la merveille de ce temps comme la vapeur, l'électricité et la sélection sont les merveilles du nôtre. Elles s'étaient multipliées antérieurement à toute théorie. *Faciunt non intelligendo*, disait Huygens des constructeurs italiens, en sollicitant de Descartes une théorie des machines élémentaires. Cette variété extrême d'inventions pratiques, si frappante que Richelieu eût

voulu voir les arts mécaniques enseignés dans les écoles, annonçait en effet une systématisation prochaine, d'où qu'elle vint. L'opinion des savants l'attendait. Huygens mettait pour ainsi dire Descartes en demeure de la produire. Il s'agissait de donner une théorie, un traité systématique des machines élémentaires : la poulie, le plan incliné, le coin, la roue ou le tour, la vis, le levier (1). Le « célèbre prometteur » qui avait tiré sa philosophie de la mécanique n'était pas encore prêt à s'acquitter envers elle en la systématisant et en fournant une clef pour les inventions à venir. Même promesse en ce qui concerne la médecine et la morale (2). La classification des sciences théoriques et pratiques que nous venons de signaler était un programme grandiose, mais sauf pour la physique du globe ce n'était encore qu'un programme. Examinons-le un instant comme tel.

Cette classification venait à point pour remplacer l'antique division des Arts qui encombrait encore l'enseignement. Celle-ci remontait au IV^e siècle après J.-C. Esquissée d'abord au Didascalée d'Alexandrie, par Clément et Origène, elle avait rencontré au temps de saint Augustin, et peut-être dans les ouvrages de ce Père (3), sa forme définitive. Elle consistait en une sériation ascendante des arts (*disciplinæ, artes*) considérés comme autant d'échelons ou de chemins (*viæ*) qui conduisaient à la théologie; tout en bas, les arts non libéraux ou mécaniques qui, exigeant l'emploi des bras humains, étaient frappés d'indignité, regardés comme serviles; au-dessus, les

(1) Lettres d'Huygens publiées par M. Adam.

(2) Dans une lettre du 4 janvier 1644, Descartes laisse voir qu'il avait déjà quelque idée d'une philosophie de la politique dans son rapport avec la morale.

« Tout son but, dit-il en parlant de Hobbes, est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement et plus solidement qu'il a fait en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. » Descartes, à cette date, terminait les *Principes*.

(3) *Retractationum*, I, vi.

arts libéraux : la grammaire, la dialectique, la rhétorique; c'est le *Trivium*, groupe confus des exercices traditionnels cultivés dans les écoles publiques de l'Empire Romain (ils devaient purifier l'âme; ils n'étaient qu'une préparation à la connaissance); plus haut, la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie groupe un peu plus homogène, emprunté par les Alexandrins à Platon, par Platon peut-être aux Pythagoriciens (1), et qui constituait aux yeux des théologiens le passage de la philosophie à la science divine. Le dernier terme de ce voyage de l'esprit vers la vérité et le souverain bien était la contemplation (*ingressio ad Deum, contemplatio apud Deum*). On sait que le Moyen Âge avait peu à peu laissé tomber le quadrivium pour insister sur le trivium et dans le trivium sur la dialectique qui ouvrait un champ illimité aux discussions philosophiques. Mais au XVI^e siècle, les restaurateurs modernes de Platon et d'Aristote, en ramenant l'astronomie au premier plan, avaient réintroduit avec elle les spéculations sur les influences sidérales qui remplissent, par exemple, l'œuvre de Campanella, contemporain de Descartes, et il s'était fait comme dans Platon et chez les néo-platoniciens un mélange misérable d'astrologie et de métaphysique qui rendait impossible toute conception scientifique du monde et tout classement rationnel des connaissances. Tout flottait dans la confusion. Les sept arts libéraux sont encore enseignés à Locke, en 1649; La Mothe le Vayer, en 1649, en fait la règle des études du Dauphin (2); ils figurent dans une énorme et informe classification des arts et des sciences présentée par Bossuet au Dauphin (3). Bacon leur

(1) *République*, livre VII, 350 d. Mullach, vol. II, p. 364.

(2) *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin*, dédié au cardinal de Richelieu, œuvre, 2^e édit., in-4^o, vol. I, p. 76; il y est affirmé, nous l'avons vu, que cet ordre est « celui qu'on suit ordinairement dans l'Ecole ». C'est celui qui a été suivi pour l'éducation de Louis XIV.

(3) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, I, xv.

évoit substitué une division plus claire, mais radicalement fausse et inutilisable, qui devait être fort mal à propos reprise par l'Encyclopédie. Descartes, non content de les rejeter, les remplace par une classification dont, la métaphysique mise à part, les mathématiques sont la base et qui s'élève à travers la mécanique et la biologie jusqu'à la psychologie et à la sociologie. C'est un grand changement; une conception positive de la science devient possible : en France, le Moyen âge intellectuel finit là. Le trait caractéristique de la classification nouvelle est que la contemplation cesse d'occuper le fait et d'être le but des opérations de l'esprit humain. A tous les degrés, la pratique a sa place, l'art sa dignité, et les sciences ne valent que parce que, étant certaines, elles sont utiles. Travailler pour la science, c'est, comme le dit Descartes dans cette *Préface* même des *Principes*, travailler pour le service du public, pour le progrès de la sagesse, pour le bien des hommes. Les arts sont encore confondus avec les sciences dans cette classification; mais c'est un grand point qu'ils y figurent à rang égal.

De plus, le recours au surnaturel est rendu inutile par la connexion fondamentale ainsi établie entre la pratique et la science. N'est utile que la vérité démontrée. Toute pratique relève de la raison comme toute science. Ni les mathématiques, ni l'astronomie ne sont plus divines; plus d'influences astrales (1), plus de symboles numériques mystérieux : les mathématiques sont des idées plus claires que les autres, plus proches de la physique générale, voilà tout. Toute la partie essentielle de la connaissance de la nature étant assimilée à la connaissance que nous avons des mécanismes dont nous sommes maîtres devient du même coup définitivement positive. Dans l'opuscule inachevé, intitulé *Recherche de la vérité*

(1) Bien qu'hostile à l'astrologie judiciaire et à la magie, La Mothe le Vayer demandait sérieusement quel était le sexe des astres.

par la lumière naturelle, Descartes, faisant l'énumération des sujets successifs étudiés par le philosophe universel, invite son élève à aborder aussitôt après la métaphysique d'où il va tout déduire i'étude des machines employées par l'homme. « Ensuite, je vous placerai devant les yeux les travaux matériels de l'homme et après vous avoir frappé d'admiration à la vue des machines les plus puissantes, des automates les plus rares, des visions les plus spacieuses et des tours les plus subtils que l'art puisse inventer, je vous en révélerai les secrets, qui sont si simples, que vous perdrez toute admiration pour les œuvres de nos mains. Nous arriverons ensuite aux œuvres de la nature (1). » Ne devons-nous pas voir ici le ressouvenir de la marche suivie par l'esprit de Descartes, et comme un aveu qu'à lui aussi la vue des mécanismes artificiels a révélé le secret des ressorts plus complexes de la machine cosmique, les corps vivants et les sociétés comprises, enseigné le déterminisme des phénomènes de la nature, et montré que, en général, la science suffit à expliquer ce que des influences célestes semblaient seules expliquer auparavant ?

Malheureusement, si la pensée de Descartes était orientée vers la pratique et visait dans toutes ses démarches à l'utilité, au bien des hommes, elle empruntait encore ses cadres à la spéculation. Elle ne croyait comprendre dans ce tableau des activités humaines que des sciences elle estimait sa tâche achevée quand elle avait pourvu à la démonstration; la méthode qu'elle préconisait ne pouvait produire qu'un système de vérités. Elle méconnaissait la finalité même dans les actions humaines, elle ne croyait pas avoir de volontés à régler, de résistances à vaincre, d'habitudes à planter,

(1) Voir, dans les œuvres inédites de Descartes, par Fouché de Careil, page cvii-7, le projet de diverses machines : « On peut faire en un jardin... item dans une chambre, item... etc. »

d'ordres à prescrire, d'organisation extérieure à constituer : tout se ramenait encore pour elle à l'établissement dans chaque esprit d'un système de notions claires et distinctes, sous le seul contrôle de la raison individuelle . entre les actions et les connaissances, entre les arts et les sciences, il n'y avait pas pour elle parallélisme, correspondance, dualité : les deux ordres se confondaient comme étant l'un et l'autre des modifications de l'âme, des états ou des mouvements de la pensée logique. La portée de cette confusion sera considérable. Une morale et une politique réduites à une file de concepts, une morale et une politique unilatérales, systématiques, constructives, la croyance qu'il y a une vérité sociale, unique, universelle, irréfragable, qui s'impose à toutes les raisons comme la vérité géométrique et ne saurait être nécessaire que par la plus monstrueuse perversité, voilà le préjugé médiéval que le cartésianisme consacrera en France pour plusieurs siècles et qui pèsera non seulement sur les prétendues « sciences morales et politiques », mais sur les destinées de la nation épaise de cette géométrie. Singulière rencontre en une même doctrine de deux principes si opposés : le libre examen sans réserve, la soumission de toute affirmation et de toute croyance à la critique individuelle et la proclamation d'une vérité pratique universelle, envers laquelle aucune dissidence ne saurait être permise, puisqu'il y a démonstration. Autant de systèmes politiques infaillibles, irréductibles, qu'il y a de citoyens : le moyen de faire une société avec de tels éléments !

Et malheureusement encore si, selon cette conception du monde, le surnaturel disparaissait de la surface des choses, c'était pour s'installer dans leur profondeur. La métaphysique prenait la place de la théologie, la dialectique *a priori* du miracle. Chaque groupe de connaissances et d'actions était rattaché, non seulement à ses conditions prochaines dont la dernière était la mécanique, mais encore directement à son origine absolue, à sa cause première · la science de l'âme par

exemple, et toutes les disciplines humaines étaient considérées comme des émanations de vérités primitives, immuantes à tout esprit, reflet et fabrication de la pensée divine. Toute la morale devait être construite comme la géométrie sur quelque une de ces vérités natives, la liberté par exemple. La liberté est une véritable révélation du fonds divin qui est commun à toutes les âmes. C'était, dans un système si opposé à ceux du moyen âge par certains côtés, une trace manifeste de l'autorité encore subsistante de la scolastique et de la théologie; en réalité, la connaissance du cinquième genre et toutes les vues sur l'intuition pure, sur la pénétration directe de la vérité par l'esprit affranchi du poids du corps, au moyen du raisonnement déductif, sont un emprunt à saint Thomas, que Descartes n'a pas cessé de pratiquer. Saint Thomas reflète saint Augustin et saint Augustin, Platon. L'ère de la morale et de la politique spéculatives, déductives, égalitaires, appuyée sur une théologie laïque, va commencer. L'empire est désormais promis sur le forum comme dans l'Ecole à la Raison et à la liberté transcendantes, les nouveaux Dieux politiques. Un second protestantisme, une religion nouvelle, la religion de l'absolu, va s'installer dans la pratique comme dans la science et les collèges de philosophes professionnels lui fournit des prêtres.

On se demande si cette conception d'une longue chaîne de raisons qui s'entre-suivent et se confirment réciproquement en se répondant d'un bout à l'autre du système n'est pas au fond un souvenir des mécanismes qui servirent de point de départ aux spéculations de Descartes. Ne nous laissons pas éblouir par ce mot de liberté répété à toutes les pages. La pensée participe par son déterminisme à la nécessité qui régit les chaînes de mouvements. De même qu'à tout mécanisme il faut un moteur, le déterminisme veut un principe de volonté comme il est source d'impulsion. Dieu est l'infini qui le détermine. Il fait tout ce qu'il veut; il crée la vérité elle-même (ce

qui n'a vraiment pas de sens). La raison humaine n'a point la même prérogative : dire qu'elle est libre, c'est simplement affirmer qu'elle est déterminée par des raisons et non par des mouvements venus des organes. Or, ces premières raisons viennent de Dieu. Du côté de l'âme divine, l'âme humaine est donc étroitement enchaînée; sa volonté subit la loi de la vérité qui est révélée à son entendement; elle est mise en branle par la série des déductions dont l'idée de Dieu est le premier anneau. C'est un automate spirituel (1). Mais est-ce que ce mécanisme d'idées ne pourrait pas se confondre avec le mécanisme corporel établi d'autre part pour l'explication de la nature ? Il faut empêcher toute assimilation entre l'un et l'autre. Discens donc que les deux automates sont entièrement différents, qu'il n'y a entre eux aucun rapport, que jamais la machine du corps ne reçoit la moindre impulsion

(1) Rayons lumineux ou mouvements, dans le système, c'est la même chose. « La connaissance intuitive est une *illustration* de l'esprit par laquelle il voit en la *lumière* de Dieu 'es choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la *clarté* divine sur notre entendement, qui en ce'a n'est point considéré comme agent, mais comme recevant les rayons de la divinité. » A plus forte raison, l'esprit est-il passif par rapport à Dieu dans la connaissance dérivée. Voir la suite dans la lettre du 1^{er} avril 1648. Rapprocher de ce passage symbolique les jeux de miroirs compliqués dont il s'était occupé dans sa jeunesse. « On peut faire er un jardin des ombres qui représentent diverses figures telles que des aîtres et d'autres : *item*, tailler des palissades, de sorte que de certaine perspective, elles représentent certaines figures : *item*, dans une chambre, faire que les rayons du soleil, passant par certaines ouvertures, représentent divers chiffres ou figures : *item*, faire paraître dans une chambre des langues de feu, des chariots de feu et autres figures en l'air : le tout par de certains miroirs qui rassemblent les rayons en ces points-là : *item*, on peut faire que le soleil reluisant dans une chambre semble toujours venir du même côté ou bien qu'il semble aller de l'occident à l'orient, le tout par miroirs paraboliques et fault que le soleil donne au-dessus du toist, dans un miroir ardent, duquel le point de la réflexion soit au droit d'un petit trou et donne dans un autre miroir ardent, lequel a le même point de réflexion aussi au droit de ce petit trou et rejettéra ses rayons en lignes parallèles dedans la chambre. » *Oeuvres inédites*, Fouché de Careil, p. cxvii-7.

de la machine pensante, mais qu'ils sont correspondants et parallèles. Ce sera comme deux royaumes également gouvernés par une volonté souveraine et les principes de la pensée comme les lois du mouvement seront l'effet de l'arbitraire divin « ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. » (Lettre du 15 avril 1630.) Ce spiritualisme est monarchique en son essence. Il est l'expression de la conscience politique française au début du XVII^e siècle.

Le commerce de Descartes avec la princesse Elisabeth doit donc être considéré comme lui ayant donné le prétexte dont il avait besoin et qu'il souhaitait de rencontrer pour oser comprendre ouvertement dans sa systématisation, d'ailleurs commencée dans sa « philosophie », la règle des mœurs. Nous allons voir qu'en même temps ce commerce a très probablement contribué à faire dévier sensiblement de sa ligne la pensée de notre philosophe et n'a pas été étranger à la conception d'un système pratique assez différent de ce qu'on aurait pu attendre de lui.

Dès la première rencontre, la philosophie de Descartes est attaquée par Elisabeth dans ses œuvres vives. S'il y a quelque chose d'essentiel dans cette philosophie, c'est la distinction, appelons-la par son nom, l'opposition symétrique établie par son auteur entre l'esprit et le corps, la pensée et l'étendue. On sait que, par définition, ni le corps ne peut agir sur la pensée, ni la pensée sur l'étendue, du moins directement. La princesse demande indiscrettement à Descartes de lui expliquer l'action de l'âme sur le corps, ce qui revient à lui demander comment la volonté peut produire un mouvement, agir au sens vulgaire du mot. Descartes voit bien la portée de l'objection. Il y répond par une concession grave. Il abandonne, en réalité, comme on va le voir, cette opposition sur laquelle pivote son système et que ses disciples ont toujours considérée comme fondamentale.

Nous avons, dit-il en substance, trois sortes de notions innées, dues à la lumière naturelle, qui est comme l'empreinte de la

main du créateur sur notre âme. Les premières concernent l'âme, les secondes le corps, les troisièmes l'union de l'âme avec le corps. « La force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions », est donc une idée innée ! Toute la science consiste à distinguer les idées les unes des autres, « car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. » Et bien ! il ne faut pas confondre la force par laquelle l'âme agit sur le corps avec celle par laquelle un corps agit sur un autre. Les corps agissent les uns sur les autres « par un attachement ou attouchement réel d'une superficie contre une autre »; l'âme agit sur le corps sans qu'un tel contact soit nécessaire et comme le pesanteur par exemple agit sur lui.

L'explication n'est pas très claire : Descartes en convient. Mais il fournit dans une nouvelle lettre à la princesse un moyen assez inattendu de surmonter la difficulté; c'est de ne plus y penser. Entre les trois sortes de notions ci-dessus distinguées, il y a une grande différence : « le corps ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination (1); et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurement par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination, mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais et qui ne se servent que de leurs sens ne doutent point que l'âme ne meuve le corps et que le corps

(1) L'imagination est la faculté que nous avons d'envisager les figures et les mouvements par la force et l'application intérieure de l'esprit sans l'intervention des sens; elle est intermédiaire entre l'entendement et les sens; elle exige une grande contention : c'est elle qui agit sur les nerfs. Cf. *L'imagination et les Mathématiques selon Descartes*, par Pierre Loutoux. Bibliothèque de la Faculté des lettres, 1900.

n'agisse sur l'âme, mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. » Il faut transcrire le passage. « Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière, et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutumant à former des notions du corps bien distinctes. Et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. » Descartes se demande ici si la princesse ne va pas croire qu'il se moque d'elle; il proteste de son sérieux, il assure que lui-même ne fait des mathématiques que peu d'heures par jour et de la métaphysique que peu d'heures par an, qu'il a disposé sa vie intentionnellement de façon à n'avoir à exercer que ses facultés les plus humbles sans le moindre effort; si la princesse trouve l'union de l'âme et du corps obscure, c'est qu'elle a envisagé le problème du point de vue métaphysique. Il n'osait point d'abord la prier de se défaire des notions que ses études transcendantes lui ont laissées, il s'y résout : qu'elle veuille bien ne plus penser à ses *Méditations*; il lui a été nécessaire de bien comprendre une fois en sa vie ces hautes spéculations. Maintenant, elle doit s'en souvenir tant bien que mal : cela suffit, qu'elle emploie le temps qu'elle peut consacrer à l'étude « aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens. » Ce langage ne peut signifier qu'une chose, c'est que l'union de l'âme avec le corps doit être prise comme une donnée de la connaissance et le pouvoir d'imprimer le mouvement aux organes accordé à l'âme sans preuve ni discussion (1).

(1) Lettres du 1^{er} mai et du 18 juin 1643.

Ne croyons pas cependant que Descartes invoque cette union à titre de fait sensible, comme une donnée de l'observation, au sens où les Ecossais prirent ce mot plus tard. L'entendement seul confère aux témoignages des sens droit de cité dans la science, et c'est comme une émanation de toute notre nature, en tant que donnée par Dieu, c'est comme une révélation de la lumière naturelle que le jugement attestant l'union de nos deux substances pendant le cours de cette vie s'impose à nous. Le fait et le droit coïncident ici. Leibnitz a reproché vivement à Descartes la facilité avec laquelle il érigeait en notions natives les propositions qu'il était de la commodité de son système d'admettre. Peut-être Leibnitz n'avait-il pas tort. C'est ainsi que Descartes proclame comme une vérité première dont nous avons une vue claire et distincte la liberté du vouloir (1). Et il aime, à ce moment, à rapprocher dans sa correspondance (2) de la liberté pure la liberté d'indifférence pour établir la supériorité de la première sur la seconde et que « la puissance réelle et positive de se déterminer » qui est en la volonté humaine, est exactement proportionnelle à la clarté des représentations correspondantes. « L'homme est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre. » Les préjugés, les exemples, les impressions des sens pèsent, à défaut de raisons, d'un poids très lourd sur la volonté, particulièrement pendant notre enfance. C'est que l'union du corps avec l'âme est plus étroite à cet âge. Descartes adopte certainement la vieille théorie scolastique et platonicienne que l'emploi de l'entendement, l'usage de la raison affranchissent l'âme, la

(1) *Principes*, I, 39. « Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons. Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. »

(2) A un R. P. Jésuite, mai 1644. Et *Principes*, III, 152-154.

détachent des liens du corps et rendent à la partie la plus divine de l'âme, à la volonté, sa force native. La lumière de l'intellect fait la liberté du vouloir : l'erreur, l'ignorance, le mal, la servitude, viennent de l'empire des sens ou du corps. Tel est l'ordre d'idées où se meut exclusivement l'esprit de Descartes en 1644. Il est donc évident que quand il parle de l'expérience que nous avons de la liberté, celle-ci n'est pas pour lui un fait de connaissance empirique, mais au contraire la plus haute des intuitions spirituelles. C'est *une expérience de l'entendement* ou de la raison, par conséquent plus directe que l'union de l'âme et du corps, puisque celle-ci est connue par l'entendement joint au témoignage des sens, mais pratiquement ces deux certitudes s'équivalent.

En quoi consiste la liberté ? En rien autre chose que dans le contrôle que nous exerçons sur nos jugements. Descartes ne doute pas, nous l'avons vu, que nous ne puissions suspendre notre jugement quelle que soit l'occurrence, quand l'évidence nous est refusée. Il ajoute ici l'indication du moyen par lequel on y parvient sans peine. Il faut se donner du temps. « Il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que voyant très clairement qu'une chose nous est propre (nous convient), il est très malaisé et même, comme je crois, impossible pendant qu'on demeure en cette pensée d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque raison qui nous en fasse douter et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi, peut-être, en former un contraire. » C'est ce qui explique la possibilité du péché. Si nous voyions clairement que ce que nous faisons est mauvais, « il nous serait impos-

sible de pécher pendant le temps que nous le verrions de cette sorte », mais : *omnis peccans est ignorans*; nous voyons confusément que l'acte est mauvais ou nous avons seulement le souvenir de l'avoir jugé tel autrefois : les raisons qui nous le font condamner sont absentes de l'esprit. D'où la faute. Dans un esprit parfait, il n'y a entre l'entendement et la volonté aucune préférence ou priorité. « L'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien, *quia vides ea, sunt*, etc., parce que en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose (1). » Dieu est absolument libre de ses jugements, c'est-à-dire de ses actions; on sait que, selon Descartes, les vérités éternelles sont un effet de sa volonté. Toute pensée sous sa forme dynamique est pour lui une volition.

C'est parce que nous sommes, par la volonté libre, maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange quand nous nous conduisons bien et de blâme dans le cas contraire. Les machines et les animaux ne sont ni loués, ni blâmés, parce qu'ils ne sont pas libres. Triste privilège, dira-t-on, que celui du péché ! — Nous ne devons pas nous plaindre de pouvoir mal faire. Il était impossible que notre entendement fût infini. Précisément parce qu'il est fini et que la volonté de Dieu qui a constitué ainsi notre nature est infinie, nous ne pouvons comprendre les raisons de notre condition ni comment la toute-puissance absolue de Dieu se concilie avec le pouvoir qui nous est laissé de mal faire, ou le libre arbitre. Notre liberté est certaine, la perfection divine ne l'est pas moins : que cette double affirmation nous suffise (2).

Ces indications éparses dans les *Principes* et la *Correspondance* (de 1643 à 1644) qui annoncent, si nous ne nous trom-

(1) Lettre cxv du T. I, mai 1644, et *Principes*, I, 43, 44.

(2) *Principes*, I, 37-41.

pons, un effort continu vers la systématisation des notions morales généralement acceptées (1), sont accentuées par ce que le philosophe dit du bonheur dans ses lettres à la princesse du 15 mars et du 1^{er} avril 1644.

La princesse se plaint de ses infortunes. Elle est à la fois triste et malade. Elle demande des conseils à Descartes. Celui-ci lui prescrit une sorte de traitement moral, qui n'est autre chose qu'une direction intellectuelle, une méthode. Pour surmonter ses « déplaisirs » la princesse n'a qu'à en détourner son imagination, à n'y penser « que lorsque la nécessité des affaires l'y oblige », à les envisager alors comme un objet de science, par l'entendement, c'est-à-dire en recherchant les causes qui les ont produites, et à « employer le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie. » Cela aurait deux sortes d'avantages. D'abord, « cela lui serait grandement utile pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, parce qu'elle les regarderait sans passion. Ensuite, cela suffirait pour lui rendre la santé, parce que cela lui désopilierait la rate et nettoierait le poumon. Du reste, si elle doit penser avec sang-froid à ses sujets de tristesse, elle ne doit pas moins s'abstenir de se livrer à des études scientifiques; sa principale application à Spa doit être de ne penser à rien. » Descartes ajoute : « Je sais bien que je n'écris rien ici que Votre Altesse ne sache mieux que moi et que ce n'est pas tant la théorie que la pratique qui est difficile en ceci », mais le procédé lui a réussi; les médecins l'avaient condamné dans sa jeunesse; « l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait

(1) « Je ne crains pas qu'on m'accuse d'avoir rien changé en la morale pour faire entendre mon sentiment sur ce sujet. » (Dans la préface des *Principes*.) Et, en effet, toute cette partie des conceptions cartésiennes est assez d'accord avec l'enseignement de l'Ecole; voir la *Morale*, de La Mothe le Vayer. Lettre à Mme Elisabeth du 20 juillet 1644.



rendre le plus agréables et à faire que mon principal contentement ne dépendit que de moi seul, est cause que cette indisposition qui m'étais comme naturelle s'est peu à peu entièrement passée ». Et dans une lettre de l'année suivante (1^{er} avril 1645), Descartes insiste sur les ressources qu'offre pour l'apaisement des chagrin les plus vifs cette direction de la pensée : « Je sais bien qu'il est presque impossible de résister aux premiers troubles que les nouveaux malheurs excitent en nous... Mais il me semble que le lendemain, lorsque le sommeil a calmé l'émotion qui arrive dans le sang en de telles rencontres, on peut commencer à se remettre l'esprit et à se rendre tranquille; ce qui se fait en s'étudiant à considérer tous les avantages qu'on peut tirer de la chose qu'on avait prise le jour précédent pour un grand malheur et à détourner son attention des maux qu'on avait imaginés. Car il n'y a point d'événements si funestes ni si absolument mauvais au jugement du peuple qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qu'ils lui paraîtront favorables. » Ainsi, la princesse doit se féliciter des malheurs de sa famille qui lui ont permis de goûter les charmes de la philosophie. Les attraits de l'étude sont si grands pour elle que son médecin bénévole l'autorise à s'y livrer pour opérer « la distraction », nécessaire à l'efficacité des eaux. Même, il lui promet de lui écrire souvent sur la morale des anciens. Et il lui envoie le *De vita beata*, de Sénèque, qui va faire l'objet de leurs réflexions communes.

Ainsi, toutes les déclarations par lesquelles Descartes annonçait une morale systématique aboutissent, en mai 1645, à un modeste commentaire sur le *De vita beata* ! Il emprunte à cet ouvrage la distinction entre les choses qui dépendent de la fortune comme les honneurs, les richesses et la santé, et celles qui dépendent de nous comme la vertu et la sagesse. La possession des premiers fait l'heur ou le bon-heur; la possession des secondes, c'est-à-dire la possession de soi-

même, assure la bénédiction. Il affirme que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature peuvent être aussi heureux en ce second sens que les mieux partagés, par ce que c'est la plénitude et l'accomplissement des désirs réglés selon la raison qui nous assurent le contentement, et qu'à la condition de régler ses désirs (nous verrons en quoi cela consiste) le misérable peut être content aussi bien que le fortuné, « comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand encore qu'il contienne moins de liqueur. » Nous savons que la liberté est la même chez tous les hommes. L'usage des concepts, ou la direction de la pensée, conformément à la raison, est le souverain bien et il est à la portée de tous (1).

Descartes essaie de rattacher cette solution à la solution provisoire qu'il avait adoptée au livre III du *Discours de la Méthode*. Est-ce habileté, est-ce défaut de mémoire ? Il

(1) Certainement Descartes a sous les yeux le *De vita beata*. Mais il est probable que ses introducteurs à la philosophie stoïcienne ont été Du Vair et Juste Lipse. Dans la *Philosophie morale des Stoïciens*, de Du Vair (*Oeuvres*, 1627, p. 683 et suivantes), nous lisons : « Or, cette disposition de volonté (à user des choses qui se présentent selon la raison) est en notre puissance et par conséquent notre bien et notre mal. Quand doncques il se présentera à nous quelque objet..., regardons si c'est chose qui soit en notre puissance ou non. S'il est en notre puissance, il nous paraîtra peut-être bien ou mal... Nous avons en notre puissance l'approuver, l'entreprendre, le désirer et le fuir, en un mot toutes nos actions. Car notre volonté a la force et l'autorité de les régler et conduire par la raison au lieu où elles doivent parvenir pour notre bien. Comme de disposer tellement notre opinion qu'elle ne prête consentement qu'à ce qu'elle doit et ce qui sera examiné ou par le sens ou par le discours, qu'elle adhère aux choses évidemment vraies, qu'elle se retienne et suspende les douteuses, qu'elle rejette les fausses. De régler tellement notre désir qu'elle ne suive que ce qui est selon la nature et ne fuya que ce qui lui est contraire. Hors de notre puissance sont notre corps, nos richesses, la réputation et en un mot tout ce qui ne dépend point de notre volonté. » Juste Lipse avait donné dans sa *Manuductio* une bonne introduction à l'étude de la morale stoïcienne. Descartes a donc raison de dire qu'il n'invente ici rien de nouveau.

détourne ouvertement ces trois règles proposées en 1637 de leur sens primitif. La première disait : Obéissez aux lois et coutumes de votre pays et gardez la religion dans laquelle vous avez été élevé; accueillez les opinions les plus modérées et ne vous attachez définitivement à aucune; cette conduite est la plus utile. Cette règle devient maintenant : Que chacun « tâche toujours de 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 », c'est-à-dire soumettre à la critique toutes vos croyances pratiques, tous vos sentiments naturels ou acquis. C'est le contraire. La seconde disait : Soyez ferme et résolu en vos actions; vous avez plus de chance d'aboutir au terme désiré en persévérant dans le propos une fois choisi alors même qu'il n'est pas plus probable que d'autres, alors même qu'il n'a été choisi que par hasard, qu'en hésitant et en tournoyant, vous aurez au moins l'avantage d'éviter les repentirs et les remords. Elle devient maintenant : « Que chacun ait une ferme et constante résolution d'exécuter ce que sa raison lui conseillera sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait ainsi expliquée ». Persévérer par prudence même dans des résolutions de hasard, est-ce donc la même chose que : exécuter coûte que coûte, parce que c'est en cela que consiste la vertu, tout ce que la raison vous conseillera ? La troisième disait : Si vous voulez vous épargner les regrets et les efforts stériles, ne désirez pas l'impossible, ne vous heurtez pas contre « les bornes qui vous sont prescrites par la nature », changez plutôt vos désirs que l'ordre des choses; faites cependant de votre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures. Elle devient maintenant : Il ne s'agit pas de distinguer entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas; « que chacun considère que tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement

hors de son pouvoir les uns que les autres et que par ce moyen il s'accoutume à ne les point désirer », car (absolument et sans distinguer entre les désirs réalisables et ceux qui ne le sont pas), il n'y a que le désir et le regret ou le repentir qui nous puissent empêcher d'être contents, tandis que « si nous faisons toujours ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir... Il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu pour exécuter toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie. » Condamnation de l'imprudence que nous commettons en luttant contre les lois de la nature d'un côté; de l'autre, subordination impérative de tout désir aux ordres de la conscience; la nuance est saisissable. Il est vrai que Descartes avait fait suivre les règles de morale provisoire de cette réflexion : qu'en y obéissant, il se réservait d'examiner plus tard, lorsqu'il *en serait temps*, les opinions des autres hommes, comme de chercher les meilleures manières d'agir et qu'en acquérant par sa méthode toutes les connaissances dont il serait capable, il pensait par ce même moyen se procurer non moins certainement tous les vrais biens qui seraient jamais en son pouvoir : que même il espérait acquérir en cultivant sa raison toutes les vertus et ensemble tous les autres biens accessibles à l'homme; mais ce qui dominait dans ces règles, c'était la considération du succès en général et du bonheur relatif; ce qu'il avait devant l'esprit en les promulguant, c'étaient les « extrêmes contentements » qu'il avait éprouvés depuis qu'il avait commencé à se servir de la méthode, contentements tels « qu'il ne croyait pas qu'on en pût recevoir de plus doux et de plus innocents en cette vie », joies de la spéculation et de la découverte multipliées à l'infini, batailles gagnées contre l'ignorance et les fléaux de toute sorte; un épicurisme élevé, quelque chose de l'esprit de Montaigne l'inspirait encore. Les

règles actuelles insistaient surtout sur l'obéissance à la raison en dépit des passions et des appétits; elles exaltaient les satisfactions de la conscience en tant qu'indépendantes de l'ordre du monde; elles promettaient, quoi qu'il arrive, la bénédiction à la seule vertu. Elles étaient d'inspiration résolument stoïcienne.

Mais, parvenu là, Descartes fait un pas de plus. Il pense pouvoir concilier Epicure avec Zénon, et l'un et l'autre avec Aristote.

Il distingue d'abord le souverain bien de la bénédiction. « La bénédiction n'est pas le souverain bien, elle le présuppose et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède. » La fin de nos actions est, selon le point de vue, ou le souverain bien ou la bénédiction; en un sens, le souverain bien est la chose que nous devons nous proposer pour but en toutes nos actions et en un autre sens le contentement d'esprit qui en résulte est l'attrait qui fait que nous le recherchons; l'un et l'autre sont donc une fin pour nous. Descartes se refuse à opposer l'eudémonisme à l'empire du devoir.

Cette distinction posée, on voit que la définition que donne Aristote du souverain bien n'exclut pas celles de ses successeurs. Mais elle est trop générale (1). « Ayant considéré le souverain bien de toute la nature humaine en général, c'est-à-dire celui que peut avoir le plus accompli de tous les hommes, il (Aristote) a raison de le composer de toutes les perfections dont la nature humaine est capable; mais cela ne sert pas à notre usage. » « Zénon a considéré celui que chacun en son particulier peut posséder », c'est-à-dire celui dont chacun peut s'assurer la possession par lui-même, indépendamment du cours des événements dans la nature et dans la société, et « il a eu raison de dire qu'il ne consiste qu'en la vertu ». Mais il a entièrement

(1) Voir la lettre du 20 novembre 1647.

réparé la vertu de la volupté (ou du bonheur; pour Epicure, la volupté comprenait toutes les satisfactions, aussi bien celles de l'esprit que celles du corps) et « il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques ou des esprits entièrement séparés des corps qui aient pu être ses sectateurs. » Enfin Epicure n'a pas eu tort, « considérant la bénédiction et la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit; car encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune bénédiction (d'aucun bonheur) s'il ne nous en revenait aucun plaisir ». Doctrine qui peut être vraie ou fausse selon l'interprétation qu'on lui donne. Il y a de faux plaisirs accompagnés ou suivis d'inquiétudes, d'ennuis et de repentirs. Mais il y en a de solides. La vertu, c'est-à-dire « la 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 » est le plus solide des contentements. Or la vue de la cible ne suffit pas à recruter des tireurs; il y faut joindre la vue du prix proposé. C'est la bénédiction qui est le prix.

Le stoïcisme a manifestement en ce moment les préférences de Descartes (1); mais Descartes, loin d'être comme on le croit un autodidacte, est en tout un éclectique subtil et son stoïcisme moral est mêlé d'éléments nombreux. Peut-être même flotte-t-il encore entre des solutions différentes, l'hédonisme d'Epicure, le perfectionnement d'Aristote, l'idéalisme platonicien, le subjectivisme pratique des Cyniques... Au fond, il ne s'embarrasse pas de ces sortes de doutes. Les discussions historiques ne l'intéressent guère. Il n'y voit qu'un propédeutisme lointain aux décisions de l'esprit opérant selon la méthode. Il y a, selon son sentiment, une grande « différence entre

(1) Il le connaissait sans doute par la *Manuductio ad stoïcam doctrinam* de Juste Lipse avant de lire Sénèque avec la princesse Elisabeth.

les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans le secours du raisonnement, comme les langues, l'histoire, la géographie et, en général, tout ce qui ne dépend que de l'expérience (1) ». L'erreur morale, celle qui porte sur les opinions ayant cours parmi les hommes, « n'est point proprement une erreur », « ce n'en serait une que si nous l'assurions comme une vérité de physique ». C'est affaire de « témoignage » (2). Sénèque lui-même approuve bien que l'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages, mais il veut qu'on use aussi de son propre jugement pour examiner leurs opinions; « en quoi, dit Descartes, je suis fort de son avis; car encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux-mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre; et, quoi qu'il en soit, on a sujet d'être satisfait en sa conscience et de s'assurer que les opinions que l'on a touchant la morale sont les meilleures qu'on puisse avoir, lorsque, au lieu de se conduire aveuglément par l'exemple, on a eu soin de rechercher le conseil de plus habiles et qu'on a employé toutes les forces de son esprit à examiner ce qu'on doit suivre ». Aussi n'a-t-il proposé à la princesse de l'entretenir de Sénèque que comme un « des moyens que la philosophie nous enseigne pour obtenir cette souveraine félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes. L'un de ces moyens qui me semble des plus utiles est d'examiner ce que les anciens en ont écrit et tâcher de renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens et se disposer à les mettre en pratique. C'est pourquoi, afin de suppléer au défaut de mon esprit *qui ne peut rien pro-*

(1) *Recherche de la vérité par la lumière naturelle.*

(2) Lettre d'un R. P. Jésuite, mai 1644.

duire de soi-même, que je juge mériter d'être lu par votre Altesse, et afin que mes lettres ne soient pas entièrement vides et inutiles (quelle modestie !), je me propose de les remplir dorénavant des considérations que je tirerai de la lecture de quelque livre, à savoir de celui que Sénèque a écrit : *De vita beata*, si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre (1). » Voilà le cas que Descartes fait de cette étude historique; elle ne fait que préparer la voie à un examen scientifique de la question. Elle est comme ces mouvements de troupes préliminaires qui masquent la concentration en vue de l'action décisive.

Descartes nous rappelle lui-même qu'il y a une fausse vertu, que la « résolution et la volonté de bien faire peuvent nous porter à des choses mauvaises quand nous les croyons bonnes », que « le contentement qui en revient n'est pas solide », que, d'autre part, comme on oppose d'ordinaire cette vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions, elle est très difficile à mettre en pratique, au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse et même, l'accordant avec les plaisirs licites, en rend l'usage singulièrement aisé (2). Il reste donc à savoir quel est le droit usage de la raison. Sénèque ne nous le dit pas; il eût dû nous enseigner toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu et régler nos désirs et nos passions. Il ne l'a pas fait. Les Péripatéticiens insistent sur l'idée de perfection. Quelles sont les actions qui nous acquièrent quelque perfection, quels sont les plaisirs véritables et quelle est la règle

(1) Lettres des 15 mai et 20 avril 1643.

(2) Lettre du 1^{er} mai 1643. Descartes pense, sans aucun doute, à sa théorie des Passions dont il vient de tirer dans les *Principes* un premier crayon en les envisageant seulement du point de vue physico-psychologique; leur emploi possible dans la morale sera étudié seulement dans le *Traité*. Du reste, tous les traités de morale du temps, y compris la *Morale* de La Mothe Le Vayer, dissertent des onze passions reconnues par la Scolastique.

par laquelle nous pouvons « mesurer la grandeur de la perfection » que produit chacun d'eux ? Quelle est « la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite ? » Aristote ne nous le dit pas. Descartes, on le voit, bien qu'il ait proposé lui-même à la princesse l'étude des doctrines de l'antiquité, ne manque pas de l'avertir de leurs faiblesses. Il lui signale ainsi une liste assez longue de difficultés préalables, véritables « apories ». Comment, dans l'appréciation de la valeur des biens, nous défendre des séductions de l'imagination qui grossissent si démesurément les plaisirs attendus et changent les proportions des choses au point que, en poursuivant des biens imaginaires, nous allons droit contre notre intérêt le plus évident ? On dira que nous devons préférer les plaisirs de l'esprit; n'y en a-t-il pas, comme la médisance et l'ambition, qui sont mauvais ? Les plaisirs de l'esprit sont plus durables, sans doute, mais certaines perfections corporelles ne sont pas entièrement méprisables. Faut-il même bannir toute passion ? Descartes ne le croit pas. « Il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès (1). »

Toutes ces questions demandent à être traitées d'un point de vue nouveau.

La princesse, de son côté, prête la main sans illusion à cette route préliminaire. Elle oppose à la théorie de la bonté le libre arbitre et le droit usage de la raison, ce fait que la première condition de l'un et de l'autre, c'est l'intégrité de la raison et qu'il y a des maladies qui ôtent le pouvoir de raisonner. Et Descartes est obligé de reconnaître que ce qu'il a dit « généralement de tous les hommes ne doit être entendu que de ceux qui ont l'usage libre de leur raison et avec cela qui savent le chemin qu'il faut suivre pour arriver à la bonté

(1) Lettre du 1^{er} juin 1645.

tude. « La maladie, la simple altération des humeurs, l'ignorance, voilà des accidents qui rendent la vertu, par la connaissance du cinquième genre, très difficile à pratiquer en une multitude de cas. Il faut joindre à ces causes d'échec pour la raison tous les empêchements du dehors, l'éclat d'une grande naissance, les cajoleries de la cour, les adversités de la fortune et aussi les grandes prospérités. » Le philosophe assure avec sérénité que la raison peut surmonter tous ces empêchements... à moins qu'elle ne soit absente. On devine que la princesse n'est pas entièrement persuadée. Elle s'étonne quand son frère se fait catholique qu'une forte résolution de ne chercher la bénédiction qu'aux choses qui dépendent de sa volonté ne l'ait pas rendue plus insensible à celles qui lui viennent d'ailleurs. Elle demande quels sont les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie; pour bien faire, il faut bien juger, il faut savoir; qui lui apprendra la science des mœurs ? Elle eût pu ajouter bien d'autres « difficultés », celles-ci entre autres : qu'est-ce que cette « volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur ? » Ne suffit-il donc pas de savoir ce qui est le meilleur ? Si la volonté est le jugement même, comment le jugement ne suffit-il pas à la produire ? Et enfin, qu'est-ce que cette vertu égoïste qui s'enferme dans la pensée, qui ignore le genre humain ? Mais c'était assez de l'objection fondamentale : que la raison pour être seulement maîtresse d'elle-même ne devrait pas dépendre de l'état des organes. Descartes comprend qu'il a soumis la patience de son élève à une épreuve suffisante; « c'est pourquoi, dit-il, sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière (1) ». Ici commence l'exposé de la morale définitive de Descartes. Cette morale ne traitera pas seulement de « toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour

(1) Lettre du 15 juin 1643.

faciliter l'usage de la vertu et régler nos désirs et nos passions et ainsi jouir de la béatitude naturelle ». C'est ce qu'eût pu faire un *philosophe païen*; elle comprendra de plus quelque chose de la vérité révélée et se conciliera avec la foi. Ainsi sera achevé le programme que se proposait Descartes dans le *Discours de la Méthode* (1).

(1) Voici deux programmes résumant ce qu'était la pensée de Descartes sur l'objet de la morale en 1646, l'un du 13 juin, l'autre du 1^{er} novembre de cette année : « Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre est de connaître auparavant quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons et qui est le créateur de ce monde ou le maître de la maison que nous habitons. » « Puisque les régents de théologie ont crié au scepticisme et à l'athéisme lorsque j'ai essayé de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point si j'entreprendais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre, quel sera l'état de l'âme après la mort, jusqu'où nous devons aimer la vie et quels nous devons être pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte ? » Les manuels de philosophie du temps, par exemple celui d'Eustache de Saint-Paul, qu'on appelait le Feuillant (1609), traitaient, dans la Morale : 1^o de la béatitude, c'est-à-dire du Bien et de la Fin; 2^o des principes des actions humaines, c'est-à-dire de l'Intelligence et de la Volonté, puis de l'action exercée sur la Volonté par Dieu et les anges; 3^o des actions elles-mêmes sous trois chefs : des passions, des vertus et des vices. C'est celui que Descartes regardait comme le meilleur et le plus propre à la confrontation qu'il voulait faire de sa philosophie avec la philosophie de l'Ecole. Le manuel d'Abra de Raconis, qui est également des premières années du siècle, traitait des mêmes questions dans un ordre un peu différent; il se demandait, comme le fait Descartes : « utrum sit vere et proprie libera humana voluntas ? » En somme, bien que Descartes insiste surtout dans les passages cités sur le côté métaphysique de la morale et ne mentionne pas, du moins dans le premier, la discussion sur le souverain bien et l'étude des passions, des vertus et des vices, il n'a pas manqué d'aborder ces questions ici ou là. Il est, en fait, d'accord avec les manuels quant à la nature des questions abordées, c'est-à-dire quant au contenu de la morale. La comparaison des valeurs qu'il paraît introduire se retrouve dans ces manuels, sous le nom de comparaison des biens ou hiérarchie des fins, et sa solution sur la fin suprême ne diffère pas de celle de l'Ecole. Il s'agit d'obéir au « maître de la maison » et de mériter par là la vie éternelle. Il y a cependant des questions par trop oiseuses comme de l'existence de la morale (*an ethica vere existat?*), du nom et de l'existence de l'intelligence et de la volonté (*De nomine et existentiae intellectus et voluntatis*), qu'il s'abstient de traiter.

CHAPITRE III

EXPOSÉ DOGMATIQUE.

« C'est pourquoi, sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière. »

Quand, pourquoi, où Descartes exposa-t-il sa morale ?

IL est certain que, en juin 1645, sauf les lettres sur le souverain bien dont nous venons de parler, Descartes considérait qu'il n'avait rien écrit « touchant la morale ». Il ne pouvait tenter d'édifier cette science avant d'avoir exposé dans ses *Principes* ces « vérités de physique » qui « font partie des fondements de la plus haute et de la plus parfaite morale », à savoir les premiers linéaments de la théorie des passions (1). « Cette notion telle quelle de la physique, dit-il encore, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale. » Les *Principes*, où est exposée cette physique, ne sont achevés qu'en septembre 1644. D'autre part, Descartes déclare dans une lettre à Chanut que la connaissance des passions est indispensable pour l'acquisition du souverain bien. Or, le projet de composer le *Traité des Passions* apparaît dans une lettre de septembre 1645, et nous savons qu'il a été rédigé à la hâte pendant l'hiver de 1645 à 1646. Le sujet était neuf pour l'auteur (2). « C'est une

(1) Lettre du 26 février 1649.

(2) « J'ai pensé, ces jours derniers, au nombre et à l'ordre de ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature;

matière, dit-il dans une lettre à Elisabeth de juin 1646, que je n'ai jamais ci-devant étudiée et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon. » C'est donc seulement au moment où il va rédiger son travail sur les Passions qu'il procède à l'établissement d'une règle rationnelle des mœurs. Les textes concernant la morale définitive ne se trouveront que dans ce *Traité* et les autres écrits postérieurs à juin 1645; même encore, en 1646, il déclare qu'il n'a pas traité de la morale et que c'est un sujet dont il ne doit pas se mêler d'écrire (1).

Les écrits postérieurs à juin 1645 sont, outre le *Traité des Passions* et sa curieuse préface où nous ne devons pas hésiter à reconnaître la main de Descartes (2), des lettres à la princesse Elisabeth, à la reine Christine et à M. Chanut, ambassadeur de France en Suède, que les problèmes moraux intéressaient aussi. Il est probable que les relations de Descartes avec la reine Christine eurent leurs causes dans son zèle pour

mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions touchant ce sujet pour les oser écrire à Votre Altesse, et je ne manquerai pas de m'en acquitter le plus tôt qu'il me sera possible. » Lettre à Mme Elisabeth du 1^{er} février 1646. « Je vous dirai, de plus, que pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi, j'ai tracé cet hiver un petit traité de la nature des passions de l'âme, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour. » Lettre à M. Chanut du 15 juin 1646. Le mot questions *particulières* s'oppose à la généralité des questions traitées dans les premières lettres; mais nous savons que ces questions générales étaient posées sous forme historique et que Descartes y étudiait les solutions présentées par les anciens, en se bornant « à renchérir par-dessus eux » (20 avril 1645). Les problèmes traités actuellement sont des problèmes spéciaux, définis, faisant proprement partie de la morale selon les idées du temps.

(1) « Peut-être que si j'avais traité de la morale, j'aurais eu occasion d'espérer qu'ils lui pourraient être (à la reine), plus agréables; mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. » A M. Chanut, 1^{er} novembre 1646.

(2) Lettre du 10 juin 1649.

les intérêts de la princesse Elisabeth qu'il pensait pouvoir soutenir à la cour de Stockholm, mais plus encore dans l'espoir de trouver auprès de la reine, « de qui les moindres actions peuvent tant pour le bien général de toute la terre », un appui utile à la diffusion de ses idées, une sorte de consécration officielle pour ses doctrines. « J'ose me promettre que si elle goûte les pensées qu'ils (mes ouvrages) contiennent, elles ne seront pas infructueuses, et pour ce qu'elle est l'une des plus importantes personnes de la terre, que cela même peut n'être pas inutile au public (1). » « Il n'appartient qu'aux souverains ou à ceux qui sont autorisés par eux de se mêler de régler les mœurs des autres. » Il plaît à la Reine que Descartes lui écrive son opinion touchant le souverain bien. « Ce commandement, dit le philosophe, m'autorise assez (2) », mais il demande encore le secret.

C'est seulement quand il se sentit pleinement autorisé et par cela même protégé par la souveraine dont il était l'hôte, qu'il osa publier le *Traité des Passions* (1649). Il parle dans une lettre à Freinshemins, d'un ouvrage plus important encore qu'il médite d'offrir à la reine (3). Il n'est pas impossible que cet ouvrage ait dû contenir l'exposé par ordre de sa morale défi-

(1) Lettre à M. Chanut du 21 février 1648.

(2) Lettres au même du 20 novembre 1647. Il redoute aussi, nous le savons, les persécutions qu'il pourrait s'attirer en dogmatisant sur la morale; il était justement alors fort malmené par les « régents de théologie d'Utrecht ». C'était une autre raison pour lui de quitter la Hollande où il cessait d'être en sûreté et de se réfugier auprès d'une reine assez puissante pour le protéger. « Puisque la faute est déjà commise et que je suis connu d'une infinité de gens d'Ecole qui regardent mes écrits de travers et y cherchent de tous côtés des moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu puissent protéger. » Lettre au même du 1^{er} novembre 1646. Voir aussi la lettre à la princesse Elisabeth du 12 mai 1647.

(3) Lettre du 15 juin 1646. « Je serais maintenant d'humeur à écrire quelque autre chose si le dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent. »

nitive. A vrai dire, non seulement le *Traité des Passions*, mais même la *Correspondance* présentent ses conceptions avec une suite suffisante (1); il avait fait recopier les six premières lettres à Elisabeth, qui forment une sorte d'introduction, et avait fait passer ses copies à Chanut pour la reine, avec le *Traité des Passions*, en novembre 1647; il n'ignorait certainement pas qu'il les transmettait ainsi à la postérité. Quant à celles, plus importantes encore, qu'il écrivit à la même princesse, son amie, et à Chanut, après qu'il eût cessé de parler au nom et comme commentateur de Sénèque et quand il commença de dévoiler le fond de sa pensée, elles ne sont pas venues jusqu'à nous par accident, elles sont plutôt de courts traités sur la

(1) Une des lettres à la reine de Suède (20 novembre 1647) renferme le résumé de la doctrine préliminaire sur le souverain bien. « C'est pourquoi, dit Descartes dans cette lettre, je souhaite avec tant de passion de lui obéir que tant s'en faut que je me réserve. Je voudrais pouvoir entasser en une lettre tout ce que j'ai jamais pensé sur ce sujet. En effet, j'ai voulu mettre tant de choses en celle que je me suis hasardé de lui écrire que j'ai peur de n'y avoir rien assez expliqué; mais pour suppléer à ce défaut, je vous envoie un recueil de quelques autres lettres où j'ai déduit plus au long les mêmes choses et j'y ai joint un petit *Traité des Passions...* » (Même jour.) Descartes se montre ici fort politique; tout en protestant qu'il ne se réserve pas et qu'il dira tout ce qu'il pourra savoir sur cette matière, il restreint son exposé à la question du souverain bien, « au sens que les philosophes anciens en ont parlé ». C'est à la princesse palatine qu'il a réservé la confidence de ses plus intimes pensées sur le sujet pris en lui-même ou plutôt l'honneur de les transmettre à la postérité. Voir encore la lettre à la princesse du même jour : « Ces écrits que j'envoie à M. Chanut sont les lettres que j'ai eu l'honneur d'écrire à Votre Altesse touchant le livre de Sénèque *De vita beata* jusques à la moitié de la sixième où, après avoir défini les passions en général, je mets que je trouve de la difficulté à les démontrer; ensuite de quoi je lui envoie aussi le petit *Traité des Passions*, lequel j'ai eu assez de peine à faire transcrire sur un brouillon très confus que j'en avais gardé... » On s'apercevra bientôt que même avec le *Traité des Passions*, ces lettres ne contenaient pas toute la pensée de Descartes qui ne s'exprime avec les développements nécessaires que dans les lettres postérieures.

matière que de véritables lettres personnelles, et la suscription n'est qu'une manière de dédicace. Ecrire à de hauts personnages était pour Descartes un parti intermédiaire entre l'abstention et la publicité. Nous pouvons donc considérer hypothétiquement ces documents comme un tout et y chercher avec quelque confiance l'ordre systématique dont Descartes s'était fait une règle absolue. Nous devrons y reconnaître l'empreinte de la Méthode.

De la place de la morale dans l'ensemble des sciences. — On se rappelle que pour Descartes les connaissances se rangent en séries et qu'elles suivent un ordre tel que le progrès des unes est la condition du progrès des autres. Il suit maintenant avec constance la voie qu'il s'est tracée. Selon le conseil qu'il a donné à Elisabeth, il ne pense pas souvent au principe métaphysique du système; il poursuit invariablement les vérités scientifiques particulières. Il n'a point tout à fait renoncé à la physique minérale qu'il ne saurait avoir épuisée; mais c'est à l'étude des corps vivants qu'il s'adonne avec le plus d'ardeur. C'est l'objet des réflexions qu'il communique à ses correspondants éclairés, Elisabeth et Chanut; on voit que ce travail l'absorbe. Dès 1635 ou 1636, il avait ébauché un traité sur les principales fonctions de l'animal et de l'homme ou « *De la nature des animaux* »; il en extrait une partie pour les *Principes* (4^e partie) en 1644 et communique le reste du manuscrit à Elisabeth l'année suivante. En février 1648, il le revoit, et, pensant le mettre au net, le refait (1); il y ajoute même une théorie de la génération, une embryologie sommaire. Expliquer rationnellement les choses de la nature, c'est pour lui en exposer la genèse théorique. Il multiplie en vue de ses travaux ses « expériences » pendant

(1) « J'avoue que j'ai été plus longtemps à revoir ce petit *Traité* que je n'avais été ci-devant à le composer. » Lettre du 14 août 1649.

l'hiver de 1648 à 1649 (1). Or c'est précisément pendant cette même période qu'il rédige le *Traité des Passions* et qu'il corrige ce traité en y joignant une préface et en l'augmentant de plus d'un tiers. Les « expériences » prennent alors à ses yeux une importance prépondérante (2). L'amusante lettre-préface qu'il a supposé lui être adressée par un ami impatient et mécontent de la première page du *Traité des Passions* est pleine de considérations sur les expériences, qui font suite à la sixième partie du *Discours de la Méthode*. L'ami tance Descartes de sa négligence. Pourquoi n'a-t-il pas terminé sa physique? Assurément, celle-ci ne peut être achevée si l'auteur n'a pas « plusieurs expériences, et ces expériences doivent être faites aux frais du public, à cause que l'utilité lui en reviendra et que les biens d'un particulier n'y peuvent suffire ». Mais l'ami ne croit pas que ce soit cela qui arrête le philosophe, car il ne pourrait manquer d'obtenir de ceux qui disposent des biens du public tout ce qu'il saurait souhaiter pour ce sujet, s'il daignait leur faire entendre la chose comme elle est et comme il la pourrait facilement représenter s'il en a la volonté. Courage, Descartes ! Ce qui vous reste à inventer touchant la physique est moins difficile que ce que vous en avez déjà expliqué. Vous auriez pu, depuis 1636, « nous donner tout ce qu'on peut attendre du raisonnement humain pour la médecine et les autres usages de la vie, si vous aviez eu la commodité de faire les expériences requises à cet art. » Peut-être même n'avez-vous pas laissé d'en trouver une grande partie et tenez-vous vos inventions secrètes parce que vous vous indignez de l'ingratitude des hommes. Mais songez que vous ne pouvez persuader le public

(1) Lettres à la princesse Elisabeth de septembre 1648 et de février 1649.

(2) Dans ses dernières lettres, les mots « l'expérience m'a enseigné » reviennent plusieurs fois. Voir aussi les lettres préliminaires au *Traité*, où l'idée des expériences à faire et des moyens d'y pourvoir tient certainement la première place.

de la nécessité des expériences qu'en lui faisant part de ce que vous avez découvert dans les sciences, « afin que jugeant par là de ce que vous y pouvez encore trouver, il soit incité à contribuer tout ce qu'il peut pour vous y aider, comme un travail qui a pour but le bien général de tous les hommes ». Vous n'êtes pas un charlatan, guidé par l'intérêt; vous devez parler haut parce que la charité vous y oblige et que vous pouvez prouver l'efficacité de vos travaux. Il faut montrer les résultats obtenus par vous jusqu'ici, expliquer que vous n'êtes arrêté que par le défaut d'expériences, établir que ces expériences vraiment démonstratives sont très coûteuses, et alors on comprendra que « tous les peuples de la terre y doivent à l'envi contribuer comme à la chose du monde la plus importante et à laquelle ils ont tous égal intérêt ». La physique traditionnelle est condamnée, « c'est un grand argument pour prouver qu'il n'y a point de vérité dans la physique de l'Ecole, que de dire qu'elle est instituée pour enseigner toutes les inventions utiles à la vie, et que néanmoins, bien qu'il en ait été trouvé plusieurs de temps en temps, ce n'a jamais été par le moyen de cette physique, mais seulement par hasard ou par usage, ou bien si quelque science y a contribué, ce n'a été que la mathématique ». Votre physique au contraire, toute fondée sur la mathématique, est certaine comme elle et par là féconde en applications; les *Principes* ne sont qu'un commencement; sans nul doute, vous achèverez ce que vous avez si bien commencé dès que les pouvoirs publics vous auront fourni les moyens de faire les expériences indispensables; vous trouverez alors « tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie »; vous nous donnerez « une très parfaite connaissance de la nature de tous les minéraux, des vertus de toutes les plantes, des propriétés des animaux et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts ». La médecine actuelle est impuissante; appuyée sur une connaissance approfondie de la « physique », munie des res-

sources que Dieu n'a pas manqué de ménager à l'homme sur cette terre, elle exemptera l'homme de toutes sortes de maladies. Descartes avait déjà promis dans *le Discours de la Méthode* qu'elle prolongerait la vie. Comment ne favoriserait-on pas « les desseins d'un homme qui a déjà prouvé par les choses qu'il a inventées qu'on a grand sujet d'attendre de lui tout ce qui reste encore à trouver en cette science? »

Le *Traité* est à lui seul la preuve de ce que les découvertes de l'auteur en physique lui permettent de faire pour la morale. Il y explique les Passions « non en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien ». Et cependant, il enseigne comment les passions peuvent être non seulement subjuguées quand elles sont excessives, mais même utilisées. Et il n'y a pas dit tout ce qu'il sait; il s'est satisfait lui-même sur un certain nombre de questions difficiles dont le *Traité* implique la solution. Il s'en expliquera quelque jour. Apprivoiser ainsi les passions, n'est-ce pas un des fruits de la philosophie nouvelle non moins enviables que de supprimer les maladies et de multiplier les inventions utiles de toutes sortes ? Est-ce que tout cet ensemble de découvertes n'est pas fait pour recommander cette philosophie aux hommes « employés dans les affaires et qui y réussissent le mieux »; à ces hommes d'action qui méprisent avec raison le philosophe de l'Ecole en voyant que le public n'en a jamais recueilli aucun fruit ? Et en effet, l'une « étant toute vraie, l'autre toute fausse, leurs fruits doivent être entièrement différents ».

Il est temps de renoncer à cette opinion trop généralement répandue encore « qu'on ne peut rien trouver dans les sciences qui vaille mieux que ce qui a été trouvé par les anciens ». Cette opinion n'est pas seulement fausse, comme l'expérience le montre : elle est funeste en ce qu'elle empêche les découvertes. « Les peuples en l'esprit desquels elle est le plus enracinée sont ceux qui sont demeurés les plus ignorants et les

plus rudes. » Le degré de civilisation, dirions-nous, ou le progrès pratique se mesure à la confiance que l'on a dans la raison et la méthode, et c'est Descartes qui a été jusqu'ici leur plus pénétrant interprète; il dirait presque que la dignité des nations dépend du concours que leurs gouvernements respectifs sont disposés à donner à ses recherches et de l'ardeur avec laquelle elles rivalisent pour le service de la science telle qu'il la conçoit. « A cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun, et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que si vous les représentiez en telle sorte qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la terre a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien public, il n'y en aurait aucun qui ne voulût contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France qui est votre patrie soit un Etat si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet, toutefois à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder cet office et qu'il n'y en aurait aucune qui fût si barbare que de ne vouloir point y prendre part. »

La morale est-elle donc un art au même titre que la mécanique et la médecine? Un art ou une science, car Descartes ne distingue pas l'un de l'autre, si ce n'est par le moment relatif où l'un et l'autre se placent dans le développement du savoir; bref, un ensemble de connaissances justifiables de la méthode et capable d'un progrès indéfini, pourvu qu'on la déduise d'abord des vrais principes, puis qu'on poursuive la solution de ces difficultés particulières « au moyen d'expériences assez nombreuses ».

Descartes n'est pas toujours aussi confiant que l'ami auquel il a délégué le soin de parler de ses succès et de ses espé-

rances. Il reconnaît dans ses lettres soit à la princesse Elisabeth, soit à l'ambassadeur, qu'il a trouvé plus de difficultés dans la constitution de la médecine que dans celle de la morale et que les maladies du corps sont ce qu'il estime le plus inévitable. Par conséquent, la morale, considérée comme art du bonheur, manquerait encore de sa base nécessaire, l'art de conserver la santé et de prolonger la vie actuellement. La diète, les purgations et la saignée n'y suffisent pas (1). Aussi, dit-il à M. Chanut « qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, il en a trouvé un autre beaucoup plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ». La morale est avant tout un ensemble de moyens pour obtenir non le bonheur, mais le contentement de l'esprit, et le principal de ces moyens consiste à ne pas fonder ce contentement sur les biens qui dépendent de la fortune. Sans doute il ne faut pas « perdre les occasions de retenir les avantages qu'elle peut donner » (2). Et il y a une prudence qui peut, dans une certaine mesure et en tenant compte de ce qu'il y a d'imprévisible dans la liberté humaine, s'appuyer sur la science *qui le pourra* surtout quand la science aura réalisé les progrès qu'elle peut atteindre par l'effort collectif de l'humanité; mais à tout moment la source de la bonté est dans la direction des pensées, dans l'acquisition des biens qui dépendent de nous, dans la résolution de faire tout ce que la raison nous a montré être le meilleur. Le succès ne nous saurait donner ces joies-là. « Il me semble aussi qu'on n'a point sujet de se repentir lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on

(1) « Votre Altesse fait aussi bien de ne vouloir point user des remèdes de la chimie; on a beau avoir une longue expérience de leur vertu, le moindre petit changement qu'on fait en leur préparation, lors même qu'on pense mieux faire, peut entièrement changer leurs qualités et faire qu'au lieu de médecine, ce soient des poisons. » Lettre du 13 décembre 1646. Voir la lettre à M. Chanut du 15 juin 1646.

(2) 15 septembre 1646.

a dû se résoudre à l'exécution, encore que par après y repenant avec plus de loisir, on juge avoir failli; mais on devrait plutôt se repentir si on avait fait quelque chose contre sa conscience encore qu'on reconnaît par après avoir mieux fait qu'on n'avait pensé, car nous n'avons à répondre que de nos pensées et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir... » (1)

Mais si la bonne volonté importe plus que la connaissance, si la médecine, condition de la morale, est moins avancée qu'elle, si l'art de la conduite ne nous confère le seul bonheur qui nous soit accessible, à savoir les joies sereines de la conscience, que si nous renonçons à poursuivre par la science les biens de la fortune, n'y a-t-il pas beaucoup d'illusion dans les promesses de Descartes ? Ni la morale ne sera une science, ni cette science ne pourra être construite par la méthode de l'évidence avec la physique pour base, ni l'humanité ne sera obligée d'attendre pour recueillir les fruits de la méthode appliquée aux problèmes moraux l'achèvement des sciences de la nature; toute la construction vacille et comme les sociétés humaines n'ont pu subsister, pas plus d'ailleurs que les sociétés animales, sans des règles d'action, implantées dans les individus par l'hérédité et l'éducation antérieures à l'analyse et à la critique, la tradition, traitée par Descartes de conte de nourrice, reprend ses droits. L'humanité ne pourra se faire un avenir meilleur qu'en tenant compte de son passé, dont elle vit. De ce que Descartes a rattaché sommairement les unes aux autres, par une hypothèse séduisante, les diverses parties de sa conception du monde, il ne s'ensuit pas qu'il lui soit permis de proclamer toutes les sciences issues par voie de démonstration de la métaphysique et des mathématiques. On sait ce que valent comme démonstrations sa physique et sa biologie; sa psychologie, d'un si haut intérêt, n'est pas plus démontrée déductivement. Nous ne disons rien de sa

(1) Septembre 1643.

métaphysique si ce n'est qu'elle n'est une science que pour lui et le petit nombre de spiritualistes encore confiants dans sa Méthode. Si les sciences échappent à son procédé de filiation logique unilinéaire, comment les arts, avec leur inévitable postulat pratique, s'y plieraient-ils, comment s'y plieraient non seulement la politique et la morale, mais même la médecine et les activités répondant aux besoins les plus humbles, qui toutes prennent incessamment comme point de départ, sous peine pour l'humanité de rester suspendue dans le vide, des règles établies et des besoins irrationnels ?

Mais à côté des déductions tirées de nos rapports avec la nature, Descartes en emprunte d'autres directement à la métaphysique.

Des postulats de la morale. — La métaphysique ne le préoccupe plus, mais il en garde un certain nombre de vérités essentielles, dont il veut qu'on se souvienne pour l'étude de la science des mœurs. Elles sont au nombre de quatre :

1^o La bonté de Dieu. La première et la principale est qu'il y a un Dieu de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles, car cela nous apprend à recevoir en bonne part tout ce qui nous arrive comme nous étant expressément envoyé de Dieu : « Et pour ce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer que nous tirons même de la joie de nos afflictions en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons (1). » Cet optimisme inspire et enveloppe toute la morale de Descartes. Il le porte à admettre que Dieu nous a créés capables de discerner sinon toute la vérité, du moins celle qui nous est nécessaire par la lumière naturelle (par elle nous

(1) Lettre du 15 juin 1643.

connaissons le souverain bien), que nous sommes doués d'une volonté infinie, que les passions sont bonnes et maniables, que nous pouvons nous passer de tous les biens contingents et en même temps jouir de la bénédiction, que nous sommes assurés enfin d'une immortalité bienheureuse, pourvu que nous évitions (et cela est facile) d'enfreindre le devoir. Il est en opposition formelle avec le Christianisme, tel que les Jansénistes l'interprétaient, d'accord avec saint Augustin et saint Paul. C'est le commencement ou l'annonce de la philosophie du XVIII^e siècle qui se confie au Dieu des bonnes gens et oublie le péché et l'enfer.

2^o L'immortalité bienheureuse des âmes. « La seconde chose qu'il faut connaître est que la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, est beaucoup plus noble que lui et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie, car cela nous empêche de craindre la mort et détache tellement notre affection des choses du monde que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune » (1). Pour obtenir de l'homme qu'il n'accorde de prix qu'aux satisfactions de la conscience, Descartes ne lui promet pas seulement pour cette vie la bénédiction qui accompagne l'accomplissement des intuitions rationnelles, il lui ouvre la perspective d'une bénédiction sans fin après la mort. L'homme pense; ce mot a dans le système une signification spéciale, il représente les opérations supérieures de la connaissance, l'intellect ou l'entendement, c'est-à-dire l'abstraction, le jugement et le raisonnement, en opposition avec la sensation. La pensée, la connaissance supérieure (celle du cinquième genre), l'intellect, l'entendement, tout cela qui n'a rien de commun avec l'étendue qui peut se concevoir et par conséquent exister sans le corps, organe de la sensation; c'est l'âme, substance spirituelle. Elle est indépendante de la

(1) Lettre du 15 juin 1645.

substance corporelle, en étant distincte par ses attributs. La pensée ne résulte pas de l'organisation (1). Une mémoire *intellectuelle* garantit à l'âme la conservation de la personnalité (2). Tantôt Descartes déclare avec une certaine hauteur que l'immortalité de l'âme est démontrée avec une pleine et entière évidence (3). Tantôt, au contraire, pressé par les objections de la princesse Elisabeth (si le bruit se répand que la vie au delà de la tombe est à ce point agréable, on se tuera pour y entrer plus vite), il soutient que d'une part la vie actuelle n'est pas mauvaise, que nous y avons toujours plus de biens que de maux et qu'on peut toujours y être content, pourvu qu'on sache user de sa raison (4); et que d'autre part nous ne pouvons faire sur l'autre vie que des conjectures « et avoir de belles espérances, mais non pas aucune assurance »; que, par conséquent, nous ne devons point laisser le certain pour l'incertain, cette vie pour l'immortalité. Que la croyance à l'immortalité résulte, dans la pensée de Descartes, d'une démonstration ou d'une forte vraisemblance, deux choses sont certaines; c'est d'abord que pour lui la perspective de l'au-delà n'a rien de funèbre ni de menaçant et qu'il envisage la mort avec la sérénité d'un philosophe stoïcien. « Je ne puis concevoir autre chose, dit-il, de la plupart de ceux qui meurent (il exclut seulement les criminels endurcis, les « méchants ») sinon qu'ils passent dans une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre et que nous les irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé »; nos âmes... sont « nées pour des plaisirs ou des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde; c'est, en second lieu, que cette croyance est pour notre philosophe mieux fondée sur la distinction métaphysique entre la substance étendue et la

(1) Réponse à Morus.

(2) Lettres des 23 juillet 1641 et 8 octobre 1642.

(3) 1^{er} juillet 1641.

(4) Septembre 1645 et 1^{er} février 1646.

substance pensante que sur la révélation : « Quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui m'est, ce me semble, commune avec la plupart des hommes, à savoir que, nonobstant que nous voulions croire et même que nous pensions croire très fermement tout ce qui nous est enseigné par la religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être plutôt touchés des choses que la seule foi nous enseigne et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes (1) ». Ainsi Dieu est bon; pour le sage, et tout homme peut l'être, la vie est bonne, la survivance de l'âme est le gage de félicités nouvelles et c'est la lumière naturelle qui nous enseigne ces vérités rassurantes. Nous verrons que Descartes conserve la Prédestination; il ne s'oppose pas systématiquement à la théologie janséniste. Et pourtant, on ne peut nier qu'une morale inspirée par de telles croyances ne soit de tendance plutôt humaine et rationnelle que chrétienne. Elle est encore religieuse, puisqu'elle est parallèle à la révélation sur toute l'étendue des dogmes légués par le platonisme (existence de Dieu, opposition substantielle entre l'âme et le corps, origine et destinée supraterrestres); elle laisse seulement dans l'ombre les dogmes comme la Trinité, la Rédemption, l'Eucharistie, auxquels la raison ne conduit point. Elle affecte une forme pseudo-scientifique; elle est métaphysique; c'est la morale de la religion naturelle qui va régner sur les esprits cultivés pendant plus de deux siècles.

3° L'infinité du monde. On doit, en troisième lieu, « juger dignement des œuvres de Dieu » et adopter « cette vaste idée de l'étendue de l'Univers » que Descartes a tâché « de faire concevoir au troisième livre de ses *Principes* ». Car si on s'imagine qu'au delà des cieux il n'y a rien que des espaces

(1) Lettres du 8 octobre 1642 et de septembre 1643.

imaginaires et que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, et la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleure; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui charge de conduire le monde; « ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries » (1). L'infinité de l'univers (il s'agit de l'illimitation matérielle) a, en effet, été posée dans la troisième partie des *Principes* et il en est traité à nouveau dans une longue lettre à Chanut pour la reine de Suède (2). La réalité, c'est la question des causes finales qui se trouve engagée là. Il s'agit de savoir si, comme dans le petit monde d'Arioste et de Dante (3), l'homme est le centre des choses ou si, les limites du ciel se reculant à l'infini, comme l'avaient voulu Copernic et Galilée, la terre ne devait plus être considérée que comme une infime partie de l'Univers et l'homme réduit au rang d'un être vivant quelconque, subordonné dans ses destinées au mouvement immense des astres. Descartes avait envisagé avec fermeté les conséquences de l'astronomie nouvelle. Il niait les causes finales telles qu'on les entendait vulgairement. Il repoussait l'hypothèse anthropocentrique. Il avait dit dans les *Principes*, il répétait dans la lettre à Chanut : « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme est la fin de la création. Mais il est dit que : *Omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*, que c'est Dieu seul

(1) 13 juin 1645.

(2) 6 juin 1647.

(3) Rien ne nous fait mieux sentir l'exiguïté du monde du moyen âge que la lecture attentive de la *Divine Comédie*.

qui est la cause finale aussi bien que la cause efficiente de l'univers; et, pour les créatures d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune ne peut attribuer cet avantage que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle (1) ». Conception bien remarquable pour le temps, qui met le foyer de l'univers partout et nulle part, qui fait de chaque existence et de chaque groupe d'existences solitaires le centre du monde pour soi et l'extrémité pour les autres, qui donne raison à l'oie de Montaigne, qui détrône l'homme du piédestal où il s'était placé, qui pose enfin la question de savoir si les autres astres pouvant être habités comme la terre, le Christ n'est pas venu sauver en même temps que nous-mêmes des milliards de créatures inconnues ! Bruno avait agité résolument ces redoutables problèmes. On sait ce qu'il lui en avait coûté. Descartes les aborde avec circonspection en s'appuyant de l'autorité de célèbres théologiens (le cardinal de Cusa lui-même, dit-il, a supposé le monde infini !). Il les aborde cependant. Il ne voit aucun inconvenient à admettre que l'Incarnation et la Rédemption ont pu avoir le salut d'autres créatures pour objet; bref, il anéantit d'un coup les priviléges que la théologie classique accordait libéralement à l'homme (2). A-t-il quelque arrière-

(1) *Réponse de M. Descartes à plusieurs objections, etc.* Article 10 : « C'est une chose qui de soi est manifeste que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu si lui-même ne nous les révèle; et encore qu'il soit vrai en morale, eu égard à nous autres hommes, que toutes choses ont été faites pour la gloire de Dieu, à cause que les hommes sont obligés de louer Dieu pour tous ses ouvrages et qu'on puisse aussi dire que le soleil a été fait pour nous éclairer parce que nous expérimentons que le soleil, en effet, nous éclaire, ce serait toutefois une chose puérile et absurde d'assurer, en métaphysique, que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtiissant le monde que celle d'être loué par les hommes et qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois grand comme la terre, à d'autres desseins que d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une petite partie. »

(2) « Mais les prédicateurs passent plus outre, car ils disent que chaque homme en particulier est redevable en Jésus-Christ de tout le

pensée semi-naturaliste ? Cela est peu probable. Il croit rester chrétien fidèle en même temps qu'il tient compte des progrès de l'astronomie. Il soutient seulement que, dégagés du souci de nos destinées terrestres et persuadés du néant de notre établissement d'ici-bas, il nous sera plus facile de renoncer aux biens de cette vie pour nous attacher aux promesses de la vie future. Même ainsi interprété, le postulat reste troublant (1).

N'allons-nous pas nous perdre dans cet abîme d'indifférence et de silence ? Et pourrons-nous admettre que le Dieu d'un tel univers ait tout préparé depuis le commencement des choses dans la nature et dans l'histoire pour nous ménager l'épreuve du devoir et la prérogative de l'immortalité ? Répété à l'infini sur tous les astres qui peuplent le ciel, le drame du salut ne va-t-il pas perdre de sa grandeur, pour prendre l'aspect d'une sorte de loi naturelle ?

Il semble que l'anthropocentrisme et le spiritualisme ne peuvent guère se passer l'un de l'autre.

4° L'incorporation sociale. Jusqu'ici, les postulats posés : bonté de Dieu, immortalité de l'âme, infinité de l'univers,

sang qu'il a répandu en la croix, tout de même que s'il n'était mort que pour un seul; en quoi ils disent bien la vérité; mais comme cela n'empêche pas qu'il n'ait racheté de ce même sang un très grand nombre d'autres hommes, ainsi je ne vois pas que le mystère de l'Incarnation et les autres avantages que Dieu a faits à l'homme empêchent qu'il ne puisse en avoir fait une infinité d'autres créatures. Et, bien que je n'infère point pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois point aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point. » Suit une curieuse théorie (d'origine alexandrine) sur les biens de l'âme que le partage ne diminue point.

(1) Le silence éternel de ces espaces infinis épouvantera justement la conscience chrétienne de Pascal. Il faut au chrétien un monde où tout lui parle de sa destinée d'exception et des desseins de Dieu sur son salut. Il a besoin d'une sollicitude paternelle partout présente. Un univers infini répond mal à ce besoin. Aussi, le restaurateur de la philosophie chrétienne au XIX^e siècle, Renouvier, a-t-il voulu, avant tout limiter la « création » et mettre à la disposition de ses disciples un monde tout petit, un monde de poche.

concouraient à l'ensemble d'une morale individualiste où la destinée de l'âme comme substance irréductible et incommuniquable tenait la plus grande place. Voici un quatrième postulat qui introduit dans la morale le point de vue social et l'idée des unités collectives capables d'embrasser plusieurs âmes : nouveauté considérable et dont, au cours des écrits antérieurs, le zèle tant de fois affirmé de Descartes pour le service du public ou le bien des hommes annonçait seul, mais de loin, l'apparition.

Pendant la période de sa vie où il s'abandonnait à son essor métaphysique, Descartes, très désireux d'établir sur un fondement inébranlable la séparation de l'âme et du corps, insistait sur la différence des choses et la distinction des essences. Il voulait qu'on partît des « natures simples » qui sont inhérentes à l'esprit de tous les hommes et qu'on se servît de la lumière naturelle qui les accompagne pour établir leurs oppositions et leurs incompatibilités. Dans la *Sixième Méditation*, cette méthode d'analyse s'affirme avec toute la netteté désirable. « Il suffit, dit-il, que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre pour être certain que l'une est distincte et différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément au moins par la toute-puissance de Dieu. » Plus loin, on lit dans les *Réponses aux sixièmes objections* un passage non moins formel : « De ce que nous voyons souvent deux choses jointes ensemble, on ne peut pour cela inférer qu'elles ne sont qu'une même chose; mais de ce que nous voyons quelquefois l'une de ces choses sans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles sont diverses. Et il ne faut pas que la puissance de Dieu nous empêche de tirer cette conséquence, car il n'y a pas moins de répugnance à penser que des choses que nous concevons clairement et distinctement comme deux choses diverses soient faites une même chose en essence et sans aucune composition, que de penser qu'on puisse déparer ce qui n'est aucunement distinct. Nierez-

vous qu'il suffit que nous concevions clairement une chose sans une autre pour savoir qu'elles sont réellement distinctes (1) ? » Il est permis de croire que c'est dans un tout autre esprit que déjà, deux ans après, Descartes, désireux maintenant de rejoindre en un tout les deux parties de notre nature, écrivait à la princesse Elisabeth en parlant de l'âme et du corps : « Concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » (2). Il appliquait aux diverses personnes cet esprit de synthèse sous lequel il rapprochait le corps de l'âme en chacun de nous. Le quatrième postulat de la morale (3) n'est que le développement de cette idée. Le voici : « Il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile, qui est bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde » (en vertu du polycentrisme de tout à l'heure). « On doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul et qu'on est en effet l'une des parties de l'univers et plus particulièrement l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. »

Nous appelons toute l'attention du lecteur sur ces lignes. Il y faut reconnaître l'écho de plusieurs enseignements de la philosophie antique; on y retrouve quelque chose de l'individualité sociale de Platon et de l'animisme cosmique des Stoïciens, mais ce qui est le plus visible, quoique peut-être Descartes l'ait ignoré, c'est un souvenir de la politique d'Aristote.

(1) *Réponses aux seconde objections*. Cf. Lettre à un Père de l'Oratoire, cv du tome I.

(2) Lettre du 18 juin 1643.

(3) Lettre du 18 juin 1643.

tote où il est montré si clairement que, quand deux êtres ne peuvent subsister l'un sans l'autre, ils peuvent être considérés comme un seul et que la séparation matérielle n'y fait rien, puisque l'esclave, dont les mouvements sont indépendants, est l'organe de la famille. Evidemment, l'individu est incorporé ici non seulement à la famille et à la cité, mais à la terre et à l'univers, ce qui est encore plus grave et devient faux. La pensée de Descartes semble s'orienter vers le panthéisme. Mais ajoutons aussitôt qu'il n'a de cette tendance aucune perception. Dans la suite de la lettre — nous y reviendrons à la fin de cette étude — il indique comment l'âme individuelle, qui s'unit à Dieu en s'unissant aux corps sociaux et au monde, ressent des « satisfactions d'esprit et des contentements qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens ». Ces joies ne peuvent être goûtées que par des consciences restées distinctes. Nous savons que Descartes admet la survivance de la mémoire, et par conséquent de la personnalité. Il vient d'affirmer avec force l'immortalité et le bonheur des âmes après cette vie dans une lettre probablement récente (1) à la même princesse. Plus tard, quand l'Anglais Morus lui exprima des vues panthéistiques, il lui répondit fort nettement qu'il ne voulait pas paraître « favoriser le sentiment de ceux qui considèrent Dieu comme l'âme du monde unie à la matière » et protesta contre l'idée que Regius avait émise de considérer l'âme comme un mode du corps (2).

Le philosophe ne pense donc point que le postulat que nous proposons d'appeler de l'incorporation sociale compromette celui de la personnalité spirituelle. De même, en demandant à la princesse Elisabeth d'admettre la réelle réunion de l'âme et du corps, il la priaît de garder le souvenir de leur distinc-

(1) Celle que Fouché de Careil place après le 24 mai 1643.

(2) Lettre du 15 juillet 1643.

tion substantielle. L'individualisme est certainement menacé par ces considérations, mais il n'est point encore compromis.

Ces vues stoïciennes, panthéistiques, parce qu'elles étaient stoïciennes, étaient en quelque sorte populaires parmi les théologiens de ce temps. Le cardinal de Bérulle, dans son *Dixième Discours sur l'Estat et les grandeurs de Jésus*, reprend à satiété les vues néo-platoniciennes sur l'unité des créatures en Dieu, unité qui part de Dieu et qui, après la chute, se refait au moment de l'Incarnation par l'action du Christ sur les créatures dispersées. Ce même *Discours* montre en Jésus « le Maître et le Seigneur de l'Humanité par un pouvoir nouveau et par une liaison si intime que nulle créature n'a l'être de la grâce et n'aura celui de la gloire sinon en union avec lui, en dépendance de lui, parce qu'il est la substance de la Sainteté dont les Saints ne sont que les accidents » (1).

Richelieu n'aimait pas de Bérulle; les effusions mystiques que celui-ci mêlait à sa correspondance d'affaires (2) l'impa-

(1) Si on veut connaître à fond la pensée du fondateur de l'Oratoire sur toutes les grandes questions théologiques dans leur rapport avec l'intimité de la vie chrétienne à toutes les solennités de l'année et à toutes les heures du jour et de la nuit, il faut lire un livre extrêmement curieux dont nous devons la possession à M. Gazier, intitulé *l'Office de Jésus Enfant*, et qui a été imprimé à l'époque de la fondation de l'Oratoire pour servir de livre de prières aux élèves des nombreux collèges de cette congrégation, tous consacrés au culte de Jésus Enfant. C'est là qu'on trouvera de nombreuses expressions du panthéisme néo-platonicien où l'Eglise avec tous les fidèles est assimilée au Christ incarné, corps mystique, dont les fidèles sont les membres et vivent d'une même vie surnaturelle en Jésus-Christ. Par le mystère de l'Incarnation, centre de toute la religion chrétienne, Dieu devient homme, mais aussi l'homme devient Dieu (p. 3, 5, 72, 73, 96, 131, 217, 223). Notre Société avec Dieu est affirmée d'après saint Jean (p. 53 et 283); elle sera le thème essentiel de la morale de Descartes et de celle de Spinoza. Mais l'un et l'autre restent muets sur les origines théologiques de leurs doctrines morales.

(2) De Bérulle remplaçait Richelieu auprès de la reine mère pendant l'attaque de l'île de Ré et le siège de La Rochelle, auxquels le cardinal-ministre avait voulu assister.

tientaient avec raison; mais quand il parlait en prince de l'Eglise, il adoptait le langage des théologiens du temps. Inquiet de la mésintelligence croissante entre Gaston et Louis XIII, il les conviait à la communion simultanément et leur tenait ce discours : « Il (Dieu) descend en vous tous sous l'espèce du pain qui, par l'agrégation de plusieurs grains qui font un tout, est un symbole d'union. Il y descend comme la première unité du monde, comme principe de toutes les unions qui peuvent y avoir lieu et comme ciment qui les rend indissolubles. Soiez tous unis à jamais en son nom; soiez-le en son corps que vous recevez; soiez-le en son sang qu'il espand pour vous et que vous prenez; soiez-le encore en sa divinité qui est conjointe à l'une et à l'autre... Quelle grâce a la créature d'être unie à son créateur, au néant de l'être à son tout, à l'homme de l'être à son Dieu et d'être quasi lui-même ! » Richelieu, en prononçant ces paroles, ne pensait pas affirmer expressément la fusion des personnes de ses auditeurs entre elles et avec Dieu. Et saint Augustin, si goûté alors, très lu sans aucun doute par Descartes, ne croyait pas nier la personnalité des membres de l'Eglise chrétienne quand il disait que tous étaient compris et embrassés dans la *compago* de ce corps mystique (1). Il faut attendre jusqu'à Spinoza pour assister à la négation de l'individualité spirituelle et à la fusion expresse du moi humain dans le corps social, d'après des principes posés par Descartes; mais Descartes a posé ces principes et il les emprunte à la haute spiritualité catholique contemporaine.

Le quatrième postulat n'en introduit pas moins dans la morale cartésienne une nouveauté : que le principe de l'action est l'amour, l'amour de Dieu et ce que nous appelons l'altruisme, l'amour des hommes. C'était le grand principe de la discipline dans les Maisons de l'Oratoire. Mais l'amour ne

(1) On lira ce passage plus loin.

saurait unir des intelligences pures : il suppose des émotions, il est ce que l'on appelait alors une passion : les hommes qui l'éprouvent ont des corps. Une théorie des passions devient, en effet, nécessaire; les fondements en sont jetés dans les *Principes*. D'autre part, c'est aussi par son corps, comme membre d'un tout physique, que l'individu est lié à ses semblables et que ses intérêts se solidarisent avec les leurs. L'intellectualisme absolu ne va-t-il pas être mis en péril ? Certes Descartes va être très frappé des idées de Démocrite (1). Sa physique doit beaucoup à celle des mécanistes grecs dont il avait lu sans doute chez Platon un brillant exposé. Voilà de longues années qu'il cherche à construire un monde d'après la donnée fondamentale de ce système. « C'est le Démocrite de ce siècle », disait de lui Sorbière, l'ami de Gassendi. Et lui-même repoussait par de chétives raisons le reproche d'être plus près de Démocrite que d'Aristote (2). Il différait de Démocrite, disait-il, parce que son atomisme à lui était plus cohérent, plus systématique. Défense qui est le plus formel des aveux ! Cependant, nous verrons qu'ici encore nulle opposition ne se révèle à ses yeux entre son intellectualisme et son physicisme. Il nous montrera la chair et le sang intéressés dans la passion, par suite, dans tous nos actes, et cela ne l'empêchera pas de soutenir ses doctrines antérieures sur la radicale indépendance de la pensée dans l'action et le caractère purement idéal de la décision morale. Où nous sommes tentés de voir des contradictions, il ne voit que des nuances et des distinctions utiles. En cette circonstance, comme en bien d'autres, celui qui étudie l'histoire des doctrines s'aperçoit que les incompatibilités entre des manières de voir diverses qui doivent s'opposer radicalement plus tard

(1) Il avait écrit dans sa jeunesse un court traité intitulé *Democritica*, dont il n'est resté que le titre. Mais des lettres étendues nous en tiennent lieu.

(2) *Principes*, partie IV, p. 3, 20.

ne se révèlent que peu à peu (1). Avec sa théorie des passions, Descartes croira rester fidèle à sa théorie intellectuelle de la volonté, comme avec son optimisme foncier, son oubli du péché et son univers infini, il croyait demeurer chrétien.

Nouveau schéma du rapport des parties au tout. — L'amour est spontané. Descartes, qui fait tous les jours des expériences sur les corps vivants, s'éloigne peu à peu de sa conception initiale d'une machine mise en branle par un moteur externe; et il s'achemine vers la conception d'un concours, d'une convergence vers une même fin de parties animées d'un mouvement propre, concours et convergences si manifestes dans la circulation du sang qu'Harvey venait de découvrir. Sans doute, la matière est toujours pour lui inerte; mais cette machine du corps « qui se remue de soi-même (2) », qui, chez l'animal et chez l'homme, répond par des sensations convenables et des mouvements appropriés aux excitations du dehors, cette machine, qui contracte des habitudes et pourvoit d'elle-même à l'harmonie de ses fonctions, ressemble singulièrement à un organisme. Il semble que peu à peu, à force d'affirmer le rapport intime de l'âme avec le corps dans l'unité de l'être humain, Descartes se soit, bien qu'il s'en défende (3), rapproché de la conception vulgaire qui fait de l'âme le principe de la vie. « Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, dit-il dans le *Traité des Passions* (I, xxx), il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause

(1) Le principe de contradiction est seulement un maximum d'incompatibilité. Si les affirmations et les négations n'étaient pas sujettes au devenir, comment cette incompatibilité resterait-elle inaperçue ? Rapport entre des termes changeants, elle-même devient.

(2) Lettre du 23 novembre 1646 à un seigneur.

(3) *Passions*, I, v.

qu'il est un et en quelque sorte indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que lorsque l'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport avec l'étendue, ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes... »

Accidentellement, comme il arrive parfois, la métaphysique met Descartes sur la voie d'une notion psychobiologique plus exacte que celle qui avait cours de son temps dans l'Ecole. Il entrevoit que la conscience préside au consensus organique autrement que par des impulsions locales. Il n'est pas loin d'admettre un consensus spontané entre les parties du corps comme entre le corps et l'âme. C'est visiblement d'après ce type qu'il tend à concevoir les rapports des parties au tout dans la société. Il écrit en 1642 au Père Dinet, provincial des Jésuites : « Et comme dans les corps bien disposés (de bonne structure), il y a une telle union et communication de toutes les parties entre elles, que jamais pas une n'agit simplement avec les formes qui lui sont propres et particulières, mais que la force qui est commune à tout le corps se joint et s'unit pour concourir ensemble à son action, ainsi sachant l'étroite union qui a coutume d'être entre tous les membres de votre société, je ne croyais pas, lorsque je reçus l'écrit du Révérend Père, recevoir le sentiment d'un seul, etc... » Descartes est donc, dès lors, prêt à passer de l'idée de machine à l'idée d'organisation, et nous verrons que c'est ce schéma qu'il appliquera au rapport des parties avec le tout dans la société comme dans l'individu.

L'échelle des biens ou hiérarchie des valeurs morales est relative à nous (4). — La morale trace ses devoirs à l'indi-

(1) Ce que Descartes exprime par ces mots : « de la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre ». Lettre du 1^{er} novembre 1646 à M. Chanut.

vidu. Celui-ci agit pour son bien ou en prenant ce mot dans son sens le plus général pour son bonheur. Quand donc, après avoir parcouru les vérités préliminaires, on fixe des règles à la volonté humaine, il s'agit avant tout de savoir quelle est « la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont le plus désirables » (1).

Mais la question n'est pas de savoir quelle chose est la meilleure en soi; en ce sens, Dieu est évidemment le souverain bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures; principe indiscutable pour Descartes, mais qu'il se refuse tacitement à utiliser pour la morale à la suite des théologiens; ce qu'il faut déterminer, c'est la bonté des choses rapportée à nous-mêmes; de ce point de vue, dit Descartes, « je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon et qui est tel que c'est perfection pour nous de l'avoir ». Les biens du corps et de la fortune ne sont pas nôtres, ne dépendent pas de nous, notre félicité ne peut être fondée sur leur possession. Ils ne comportent pas de classement objectif comme biens, indépendamment de la nature de l'être appelé à s'en servir. Les poursuivre, c'est non seulement s'exposer à des déceptions pénibles, mais encore se laisser détourner d'objets dont l'acquisition dépend de nous (2). Il n'y a pas lieu non plus de chercher à déterminer le souverain bien de tous les hommes ensemble; ce serait « un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l'âme que du corps et de la fortune qui peuvent être en quelques hommes ». Aristote a commis cette méprise. Le but de la recherche présente est de savoir quel est le souverain bien, c'est-à-dire le principal et le plus grand « d'un chacun

(1) Lettre du 1^{er} juin 1643 à la princesse Elisabeth.

(2) *Fassions*, II, CXLVI.

en particulier » (1). C'est en ayant les yeux fixés sur la personne ou ce que nous devons désirer. Régler nos désirs est « la principale utilité de la morale (2) ». C'est en ayant les yeux fixés sur la personne humaine comme terme et comme point de départ de l'action morale, comme mesure des valeurs morales, que « nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur »; on voit que le bien et le mal ne sont pas séparés dans la pensée de Descartes du bonheur et de l'infortune, quoiqu'il distingue divers degrés de bonheur et mette la bonté ou satisfaction morale proprement dite au-dessus de toutes les autres satisfactions. « Nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu, c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire, que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir » (3). Droit usage de la raison, sagesse, vertu et joie ou bonté; c'est tout un, tout se rapporte au sujet de l'action.

Ainsi, comme les biens ne peuvent être évalués que dans leur rapport avec chacun de nous, c'est-à-dire selon la mesure où ils peuvent nous appartenir et être goûts et désirés par nous, la détermination des valeurs morales ne peut se faire que par l'étude de l'âme humaine; il y a dans l'appréciation des biens humains un élément psychologique dont la morale ne peut pas ne pas tenir compte.

Cela ne va pas à soutenir que nul bien absolu et parfait n'est accessible à l'homme. Il en est de l'action exactement comme de la connaissance, puisque la volonté, nous le verrons, est une forme de la pensée. De même que la connais-

(1) Lettre du 20 novembre 1647 à la reine de Suède. « La grandeur d'un bien à notre égard ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous. »

(2) *Passions*, II, cXLIV.

(3) *Passions*, II, cXXXVIII, et lettre du 1^{er} juin 1645.

sance est relative parce qu'elle admet une part inévitable de sensation, c'est parce que, dans l'état actuel, la volonté a pour première condition le jeu des esprits animaux et des nerfs, qui lui apportent et lui imposent des sentiments venus du dehors, parce qu'elle est soumise au concours de véritables sens — la faim et la soif, le sens génital d'une part, l'admiration, la joie et la tristesse, l'amour et la haine et le désir d'autre part — qu'elle qualifie nécessairement de biens et de maux les objets qui ont coutume d'exciter ces sensations. Et de même qu'il n'y a aucun rapport nous dirions objectif entre la forme de l'épée et la sensation de piqûre et de coupure qui sont irréductibles au mouvement qui les cause, de même il n'y a aucun rapport objectif entre les sentiments de faim, de soif, de joie ou de tristesse, d'amour et de haine ou de désir, et les objets qui les provoquent. La valeur que nous attribuons aux objets est donc en ce sens relative à nous. Mais il y a une volonté en soi, une liberté qui s'attache à des biens absolus, comme la raison connaît la vérité absolue; seulement, même en ce cas, la pensée de l'homme vivant est servie de l'imagination, fantôme des réalités corporelles, et la nécessité d'imaginer frappe encore la représentation des valeurs suprêmes d'une certaine relativité (1). Seules les âmes affranchies du corps sont capables de connaître et de vouloir le bien véritable comme de goûter la bonté.

(1) Il faut renoncer à tirer quelque chose de défini des passages où Descartes parle de l'imagination. La savante étude de P. Boutroux montre que Descartes augmentait ou atténuaient selon la commodité de ses raisonnements métaphysiques la part de corporel incluse dans la pensée du corps ou de l'étendue. Il admettait en Dieu une étendue sans extension et dans l'homme une représentation du sensible avec des degrés multiples d'intelligibilité. Il est sur ce point en perpétuelle contradiction avec lui-même, et, comme tous les métaphysiciens, fort à l'aise dans ses contradictions. On peut dire, cependant, en gros, que l'instruction et la liberté absolue sont réservées aux âmes séparées des corps, aux anges et à Dieu.

Pour ce qui est de cette vie, la détermination des valeurs pratiques est donc une opération complexe où la déduction doit tenir compte de l'expérience et considérer avant tout la nature composée du sujet pensant (1).

De l'usage du libre arbitre ou de la direction des pensées. — Revenons au concept de la volonté. La volonté reste définie par Descartes comme auparavant par les modifications de l'intelligence. Rien ne nous détourne de croire que l'intelligence et la volonté sont toujours à ses yeux deux aspects de la pensée, la première, l'aspect passif, la seconde, l'aspect actif. « La passion et l'action ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée tantôt aux termes d'où part l'action, tantôt à celui où elle se termine ou en qui elle est reçue, en sorte qu'il répugne qu'il y ait durant le moindre moment une passion sans action » (2). La volonté, dirions-nous, reste pour notre philosophe de la pensée à l'état de devenir : c'est le pouvoir par lequel la pensée nie et affirme essentiellement, ou se donne à elle-même de nouvelles formes ou de nouvelles idées. « Je ne mets aucune différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ces volontés qui soient des actions, et que ces idées sont mises en elles partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même (inclinations) et par les mouve-

(1) Voir pour toute cette question de la relativité la 4^e partie des *Principes*, depuis l'article 189 jusqu'à l'article 198.

(2) Réponse à plusieurs objections. Lettre du 25 juillet 1641.

ments de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc., et partie aussi de son mouvement lorsque, ayant été agitée, elle a eu en soi la force de continuer à se mouvoir » (1).

Les définitions psychologiques générales du *Traité des Passions* (1646) sont rigoureusement conformes à cette doctrine de 1641 et de 1644. « Les pensées que je nomme les actions de l'âme sont toutes ces volontés... comme au contraire on peut généralement nommer ces passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous (2). » Les volontés sont des émotions ou mouvements de l'âme « qui sont causés par l'âme elle-même ». Elles sont libres. Elles ont pour premier objet des pensées qui ne se rapportent qu'à Dieu et à l'âme même, et parmi ces dernières, celles qui relèvent de l'imagination (on se rappelle que l'imagination est, pour Descartes, une sorte de schématisation spirituel où le corps n'est pas nécessairement intéressé) et de la mémoire, puis toutes les pensées par lesquelles est assurée la connaissance intelligible ou rationnelle du monde, enfin les conceptions concernant les choses possibles. En général, toutes les croyances ou mouvements de la pensée par lesquels l'âme juge de ses propres modifications ou des vérités *a priori*, sans faire appel aux sens, sont entièrement et directement sous notre empire (3) et constituent le domaine propre de la volonté.

Voilà le concept pur ou absolu de la volonté, qui est adéquat à celui de la liberté du jugement et peut-être à celui de nécessité rationnelle. Telle est, en effet, dans le système la volonté en Dieu; c'est la volonté divine qui consacre la néces-

(1) Lettre à un Père Jésuite, mai 1644.

(2) *Traité des Passions*, I, xvii.

(3) *Ibid.*, I, xvii, xviii, xx.

sité des vérités éternelles, et Descartes affirme plusieurs fois que plus nous sommes semblables à Dieu par notre volonté, plus nous sommes déterminés par la raison, plus nous sommes libres. Mais cette faculté de juger ou de croire épouse-t-elle le concept de volonté ? Dans la *Quatrième Méditation*, après que la volonté a été définie la puissance de juger, un nouveau trait est ajouté à la définition : la volonté est dite consister « en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire poursuivre ou fuir une même chose »; un peu plus loin, nous lisons « poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose ». N'allons pas croire qu'il s'agit de démarches extérieures ou de mouvements corporels, il ne s'agit pas même de désirs. La volonté est un mode de la pensée, elle ne met point le corps en branle, et quant au désir, il regarde l'avenir, et la volonté pure est au-dessus du temps. La poursuite et la fuite dont il est question dans la définition sont des mouvements idéaux ou figurés, en un mot « des jugements qui portent l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises ». Ces jugements sont intemporels. « Par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion ». Il y a quelque difficulté à concilier les termes de cette définition avec la phrase qui précède où il est dit que « l'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits » et que la haine est aussi « une émotion causée par les esprits » (les esprits animaux dont le mouvement expliquerait la fonction des nerfs). Si l'amour remue les esprits, il excite le désir,

il devient une passion et la volonté qui contient l'amour devient une passion avec lui.

La difficulté est levée par la distinction entre deux catégories d'objets sur lesquels peut se porter la volonté. Les objets tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'âme par les sens extérieurs ou bien par les intérieurs et par sa propre raison, car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens extérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature (1).

Il y a donc un amour qui entraîne la volonté vers des choses que la raison ou l'imagination (schématique) représente à l'âme comme lui convenant et une haine correspondante. Ni cet amour ni cette haine ne seraient encore de véritables passions. Lorsque, au contraire, les objets sont représentés par les sens extérieurs, ils sont dits beaux ou laids; ils éveillent en nous de lagrément ou de l'horreur, et l'amour comme la haine qui en résultent paraissent être de véritables passions; « elles ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour et de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité ». Les passions suscitées par les sens extérieurs sont accompagnées d'idées confuses. Les anges n'ont point d'idées confuses. Les anges, et en général les esprits purs (les âmes séparées des corps), seraient donc seuls exclusivement capables de cette amour pour laquelle la volonté se joint aux choses que leur raison déclare convenir à leur nature et leur être propres : l'amour, une amour suprasensible, serait inséparable de la volonté libre; elle en serait l'essence, et la définition ci-dessus (que l'amour est une émotion causée par le mouvement des esprits) ne devrait pas être prise dans son

(1) *Passions*, II, 85,. Cf. II, 147. Il y a « des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même ».

absolue généralité. L'amour passion serait seule soumise à cette condition.

Cette distinction est confirmée par la lettre à M. Chanut du 1^{er} février 1647 où la possibilité d'un désir qui n'emprunte rien au corps, qui est affranchi de la condition du temps, et accompagne l'amour rationnelle est formellement soutenue. « Je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle et raisonnable et celle qui est une passion; la première n'est, ce me semble, autre chose sinon que lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre; en suite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède, ou qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien est sa joie; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie, la tristesse et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, *encore qu'elle n'eût point de corps.* » Même la beauté que l'âme remarque dans un tel objet ne fait pas déchoir cet amour au rang d'une passion, « car, par exemple, si elle s'aperçoit qu'il y a beaucoup de choses à connaître dans la nature qui sont fort belles, sa volonté se porterait infailliblement à aimer la connaissance de ces choses, c'est-à-dire à les considérer comme lui appartenant, et si elle remarquait avec cela qu'elle eût cette connaissance, elle en aurait de la joie; si elle considérait qu'elle ne l'eût pas, elle en aurait de la tristesse; si elle

pensait qu'il lui serait bon de l'acquérir, elle en aurait du désir. Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur ni dont elle n'eût une très parfaite connaissance, pourvu qu'elle fit réflexion sur ses pensées. » La théorie de la volonté est donc calquée sur celle de la connaissance, et il y a dans l'âme humaine un amour transcendant correspondant à la connaissance du cinquième genre, fonction de la pensée pure. Et le désir, avec la joie et la tristesse, accompagne la volonté jusque dans ses attachements pour les choses éternelles. Ensemble d'affirmations qui est le corollaire du dogme de l'immortalité et fonde la possibilité de la bonté pour les âmes délivrées des corps (1). »

Le concept de la volonté se raréfie encore si on cherche à se la représenter par sa fonction essentielle qui est de juger la valeur des choses. Il semble, en effet, que quand la raison compare les biens et les maux, pour déterminer quels objets doivent être poursuivis, quels écartés, les jugements qu'elle émet soient au plus haut point, selon les définitions de Descartes, des actes de libre arbitre. D'après le *Traité des Passions*, il est vrai, ces jugements, qui constituent l'admiration, sont accompagnés d'un mouvement des esprits animaux *dans le cerveau* et ils recevraient de cette circonstance la qualification d'émotions ou de passions. L'admiration sera comptée par Descartes au nombre des passions et non parmi les formes supérieures ou pures de la volonté, comme la joie et l'amour intellectuels. Cependant l'admiration « peut être excitée en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui

(1) L'amour intellectuel, accompagné de joie intellectuelle, assure la possibilité du bonheur comme la mémoire intellectuelle assure la possibilité de la conscience personnelle dans l'autre vie. Lettre du 8 octobre 1642 à M. de Zuilichen. Amour, bonté, perfection, personnalité, ce sont probablement des attributs que Descartes n'a pas voulu refuser aux âmes exemptes de passion, particulièrement à Jésus-Christ et aux anges.

la cause est bon ou mauvais : « il y a une estime et un mépris purement rationnels fondés en fin de compte sur la connaissance des causes, et les affirmations de la convenance ou de la disconvenance des choses par rapport à nous, bien que parfois assimilées à l'amour et à la haine, sont en d'autres passages attribuées à une sagesse, à un empire de la volonté sur elle-même, qui les élève bien au-dessus du niveau des passions. Ainsi quand nous jugeons digne de notre plus haute estime ce qui nous est le plus semblable, ce qui nous est le plus proche et le plus intime, à savoir le libre arbitre, et que nous nous estimons nous-mêmes pour la résolution où nous sommes de toujours suivre notre libre arbitre dans la désignation et la poursuite des biens indépendants de la fortune, nous ne faisons que suivre la raison, nous pratiquons la vertu. » Ce premier passage est tiré du *Traité même des Passions* : « Et pour ce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai d'en dire ici mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, de l'empire que nous avons sur nos volontés, car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions pas par lâcheté les droits qu'il nous donne ». Et ailleurs, écrivant à la reine de Suède, Descartes dit de l'estimation des biens : « Je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'en est qu'une représentation fort confuse et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains biens incomparablement plus grands qu'ils ne sont; mais que si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné

à la grandeur du bien dont il procéderait. Je remarque aussi que la grandeur d'un bien à notre égard ne doit pas seulement être mesuré par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous; et que, *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 et semble nous exempter de lui être sujets et que, par conséquent, un bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder; aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire de leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que ceux qui nous viennent d'ailleurs. » Il nous faut donc reconnaître comme appartenant à la volonté et produisant le souverain bien de la bénédiction chez les hommes qui en sont capables — et tous en sont capables — une faculté de discerner les vrais biens des faux, d'estimer ou de mépriser les êtres libres selon leur mérite, de reconnaître et d'apprécier les valeurs morales sans le secours des sens et par l'âme seule.

Peut-être trouvera-t-on que dans cette série d'équations dont le souverain bien est le premier et le dernier terme, l'assimilation est parfois plus difficile que Descartes ne l'a pensé, par exemple entre le pouvoir de juger, le droit usage de la raison, la vraie connaissance du bien ou de la valeur des choses, et ces autres définitions : le libre arbitre, la volonté, la résolution ou la vigueur avec lesquelles on se porte à faire les choses qu'on croit bonnes, l'amour enfin; mais sans examiner si ces divers éléments attribués au vouloir sont rigoureusement homogènes, nous pouvons nous demander comment cette action par excellence qu'est la volonté libre ou l'amour intellectuel peut,

ainsi ramenée à une modification de la pensée pure, à une inclination de l'âme, se manifester dans le monde et exercer une prise sur les choses. Tant qu'il se tient à ce point de vue, Descartes risque fort de ne pas pouvoir sortir de la pensée et de rester enfermé dans son idéalisme. Au fond, il ne cesse pas d'être question, à travers ses excursus circulaires, de la connaissance par les causes, de l'intuition de la pensée par elle-même : c'est un rayon de lumière céleste, indéfiniment répercuté par des miroirs plus ou moins fidèles, mais qui n'éclaire rien ou plutôt qui n'échauffe et qui n'agit pas. Ce dilemme ne cesse d'être présent à l'esprit qui s'efforce d'incorporer ses conceptions en réalités psychologiques : ou la volonté est pensée pure et elle n'ébranle pas les puissances motrices de l'être humain qui sont sous la dépendance des émotions, ou si elle les ébranle, elle sort de la sphère de l'entendement. Même on se demande s'il n'y a pas une contradiction au fond de ces distinctions laborieuses. Si, en effet, la volonté est la partie où la modalité active de la pensée en tant qu'elle fait la liaison des concepts dans le jugement, la représentation pure et simple des concepts, la vue des essences intellectuelles devient une modalité passive de cette même pensée, et, frappée de ce caractère passif, elle est, comme toute passion, quelque chose d'étranger à nous-mêmes, elle tombe dans le corps, et l'opposition entre la pensée et l'étendue, point de départ du système, disparaît; car sans doute voir les idées claires est la fonction essentielle de la pensée. Si cette fonction est passive, que devient la distinction entre la pensée et l'étendue ? Est-ce que le système du grand apôtre de la systématisation serait incohérent dans son fond ?

C'est un principe placé par Descartes hors de discussion, non seulement que l'âme n'agit pas sur le corps, mais que, le pût-elle, la volonté ne saurait rien changer à l'ordre du monde, déterminé par la Providence de toute éternité. La « fortune » n'est qu'une chimère : tel pouvoir qui ferait « que les choses

arrivent ou n'arrivent pas selon son plaisir » n'existe en aucune façon (1) ». Dieu, qui a une puissance et une prescience infinies, a su exactement, avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui les a mises en nous; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre (2). « La Providence est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent pas de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles peuvent arriver et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or, cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les choses qui contribuent à chaque effet, car lorsqu'une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que l'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué et par conséquent qu'elle était absolument impossible et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué, en sorte que si nous n'eussions pas ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désirée (3). » Il est bien évident que, par ce déterminisme métaphysique, la volonté humaine est condamnée à se retirer du

(1) *Passions*, II, cxlv.

(2) Lettre de mars 1646 à Mme Elisabeth.

(3) *Passions*, II, cxlv.

champ des phénomènes de la nature où elle ne peut introduire aucune modification qui ne soit pas fixée d'avance par un pouvoir insurmontable et qu'elle est obligée à se replier sur elle-même pour puiser dans son propre fonds les conditions du bonheur. Il est possible, en effet, que Dieu nous ait réservé un chemin dans la direction où nous allons nous engager, mais il est possible aussi qu'il nous ait barré le passage. Le plus sage est de nous abstenir et de compter seulement sur les biens dont la production dépend de nous, biens qui, étant les seuls sûrs, sont aussi les plus précieux (1).

Mais réfugiés dans l'enceinte de la pensée, le déterminisme nous suit. Comment Descartes concilie-t-il pour lui-même cette affirmation réitérée que Dieu « ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui » et que « la seule philosophie suffit

(1) Sur les rapports de la volonté humaine avec la prescience et la providence divines, voir encore les lettres de septembre 1643, du 1^{er} février et de mars 1646. La princesse Elisabeth ayant essayé de sauver la liberté humaine par une distinction entre les causes universelles et les causes particulières, Descartes maintient que la causalité divine s'applique à tout. « Dieu est tellement la cause universelle de tout qu'il en est en même façon la cause totale et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté. » Et plus loin : « Je ne crois pas aussi que, par cette providence particulière de Dieu, que Votre Altesse dit être le fondement de la théologie, vous entendez quelque changement qui arrive en ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre, car la théologie n'admet point ce changement. Et lorsqu'elle nous oblige à prier Dieu, ce n'est pas afin que nous lui enseignions de quoi c'est que nous avons besoin ni afin que nous tâchions d'impétrier de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence, l'un et l'autre seraient blâmables, mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières. Et je crois que tous les théologiens sont d'accord en ceci, même ceux qu'on nomme Arminiens, qui semblent être ceux qui défèrent le plus au libre arbitre. » Lettre de septembre 1643. Si nous ne prions que pour obtenir ce que Dieu a voulu de toute éternité que nous obtenions par nos prières, à quoi bon toute cette figuration de simulacres ? Ne valait-il pas mieux supprimer toute la féerie ?

pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât (1) »; que par conséquent l'emploi de notre libre arbitre est compris dans le déterminisme divin (2) avec cette autre affirmation non moins constante que la volonté, cette formatrice de nos pensées, est maîtresse d'elle-même et que notre bien, dépendant d'elle, dépend de nous, c'est ce que nous ignorons, ou plutôt nous savons qu'il n'essaie pas de concilier les contradictions. Le mot de Bossuet, que, en dépit de l'obscurité qui nous cache les replis de la chaîne, il faut en tenir fermement les deux bouts, est bien cartésien. « Comme la connaissance de l'existence de Dieu ne doit pas nous empêcher d'être assuré de notre libre arbitre, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu (3). » Il juxtapose les deux séries de propositions en effet irréductibles et se déclare satisfait. Il nous avait paru en un temps favorable aux solutions pélagiennes. Dans ses dernières années, il paraît plutôt pencher vers la doctrine de Paul et d'Augustin.

L'initiative de l'homme peut s'accommoder avec le déterminisme anonyme et impersonnel résultant des lois de la nature, déterminisme dont il est un des facteurs et dont la direction reste indéterminée dans le nombre infini des combinaisons cosmiques possibles; en présence de ce déterminisme providentiel, qui n'est que l'ensemble des décrets divins les plus formels concernant chaque personne morale, elle est frapnée d'une inertie irrémédiable; elle n'a plus qu'à attendre les effets du bon plaisir divin, qui la paralyse au dedans, en même

(1) A Mme Elisabeth, septembre 1643.

(2) Lettre à la même du 1^{er} février 1646 : « Lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui et par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt. »

(3) Lettre du 1^{er} février 1643 à Mme Elisabeth.

temps qu'il lui interdit de se manifester au dehors. Deux volontés sont en conflit. La sagesse consistera dans la résignation et la passivité de la plus faible. A peine une place sera-t-elle laissée à des essais pour changer le cours des idées et envisager le cours des choses — sur lequel nous ne pouvons rien — du point de vue le plus favorable. Quant à agir sur le monde en se fondant sur la connaissance de ses lois, il n'y faut plus songer. Descartes ne va pas, comme il devrait le faire, jusqu'à nier que nous puissions exercer un empire sur nous-mêmes, au contraire; il prend la possibilité de cet empire comme accordée; et il ne nie pas non plus que nous puissions fonder sur la science les arts mécaniques et même la médecine où il a échoué, mais qui sera achevée par d'autres. Il nie seulement que nous puissions constituer une science positive des conditions de l'action, assurer par là notre empire sur le monde et asseoir la morale autrement que sur des fondements métaphysiques. Sommé par la logique de tenir ses magnifiques promesses qui annonçaient la construction de la science universelle, quand il en vient à l'exécution pour la morale et les sciences correspondantes, il paie en monnaie fictive et donne à la place de science des considérations philosophiques. Dès 1641, il prévoyait cette banqueroute : « Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses qui regardent la conduite de la vie qu'il en est requis pour acquérir la science; mais, néanmoins, il est très facile de démontrer qu'il n'y en faut pas chercher ni espérer une si grande » : *a priori*, parce que « le composé de l'homme est de sa nature corruptible et que l'esprit est incorruptible et immortel » (on ne peut réduire les relations humaines à quelques raisonnements métaphysiques comme on le fait pour l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté, etc.); *a posteriori*, parce que si on exigeait dans la pratique, comme par exemple en ce qui concerne les aliments, des démonstrations rigoureuses, on s'exposerait à mourir de faim ou à passer pour fou. Cette idée de la limitation de la science

revient fréquemment dans les écrits des dernières années. « Encore que, dit-il à la princesse Elisabeth, on n'ait pas une science infinie pour connaître parfaitement tous les biens dont il arrive qu'on doit faire choix dans les diverses rencontres de la vie, on doit, ce me semble, se contenter d'en avoir une médiocre des choses plus nécessaires comme sont celles que j'ai démontrées à ma dernière lettre (1). » Quelles sont donc ces choses plus nécessaires ? Ce sont les quatre postulats que nous avons ci-dessus rapportés, c'est-à-dire des propositions de philosophie générale ou de métaphysique. Plus loin : « Nous n'avons à répondre que de nos pensées et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir... » Ailleurs : « Il n'est pas nécessaire que notre raison ne se trompe point, il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons pas manqué de résolution et de vertu pour exécuter toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures (2). » Pour faire que l'âme ne soit point troublée et qu'elle puisse retenir son jugement libre... je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible, mais c'est assez d'en avoir imaginé en général de plus fâcheux que ne sont ceux qui arrivent et de s'être préparé à les souffrir ». « La connaissance est souvent au delà de nos forces; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer (3). » On ne peut prévoir les événements humains; le libre arbitre s'y oppose; on pourrait déterminer d'avance les actes des hommes raisonnables; ceux de la multitude ignorante et téméraire échappent à la prévision. Transcrivons ce curieux passage où le libre arbitre est donné à la fois comme une garantie de rectitude et un élément de

(1) Septembre 1645, VIII du T. I.

(2) Lettre à la même du 1^{er} mai 1645.

(3) Lettre à la même de juin 1646. Cf. l'*Amphitryon* de Molière. Lettre à la reine de Suède du 20 novembre 1647.

perturbation, tant dans les mouvements sociaux que dans les calculs de politique (1). « Au reste, si la prudence était maîtresse des événements, je ne doute point que Votre Altesse ne vint à bout de tout ce qu'elle voudrait entreprendre; mais il faudrait que tous les hommes fussent parfaitement sages, afin que, sachant ce qu'ils doivent faire, on pût être assuré de ce qu'ils feront; ou bien il faudrait connaître particulièrement l'humeur de tous ceux avec lesquels on a quelque chose à démêler, et encore ne serait-ce pas assez, à cause qu'ils ont, outre cela, leur libre arbitre dont les événements ne sont connus que de Dieu seul. Et pour ce qu'on juge ordinairement de ce que les autres feront par ce qu'on voudrait faire si on était à leur place, il arrive souvent que les esprits ordinaires et médiocres étant semblables à ceux avec lesquels ils ont à traiter pénètrent mieux dans leurs conseils et font plus aisément réussir ce qu'ils entreprennent, que ne font les plus relevés, lesquels, ne traitant qu'avec ceux qui leur sont de beaucoup inférieurs en connaissance et en prudence, jugent tout autrement qu'eux des affaires. » Ailleurs encore : « Je mène une vie si retirée et j'ai été toujours si éloigné du maniement des affaires que je ne serais pas moins impertinent que ce philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine en la présence d'Annibal, si j'entreprendais d'écrire ici les maximes qu'on doit observer en la vie civile; et je ne doute point que celle que propose Votre Altesse ne soit la meilleure de toutes, à savoir qu'il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, pour ce qu'on a rarement à traiter avec des personnes parfaitement raisonnables, ainsi que tous les hommes devraient être afin qu'on pût juger ce qu'ils feront sur la seule considération de ce qu'ils devraient faire; et souvent les meilleurs conseils ne sont pas les plus heureux. » Sous la plume de Descartes, ces mots si justes ont un sens péjoratif. Si la connaissance des évé-

(1) Lettre à la même du 1^{er} février 1646.

nements humains n'est accessible que par l'expérience, c'est donc, veut-il dire, qu'il n'y a pas de science possible et que, par conséquent, on ne peut trouver dans l'étude des conditions concrètes de l'action une base pour la science des moeurs dont la construction supposerait, à son avis, des spéculations *a priori* sur le jeu des libertés pures. En somme, Descartes fait dépendre le bonheur et la vertu non de la science comme nous l'entendons, mais de la métaphysique, et ce qu'il appelle rattacher la morale à l'ensemble du savoir, c'est la faire entrer dans une philosophie.

La conclusion où tendent ces considérations diverses est que la sagesse morale ou la vertu n'a rien à voir avec une prudence empirique et qu'elle doit se contenter, ne pouvant agir sur le monde, de gouverner les pensées. Voyons le rôle modeste qui lui est réservé.

Deux moyens lui sont offerts pour régler le cours de nos pensées de telle sorte que « notre principal contentement ne dépende que de nous-mêmes ».

1^o Le premier moyen propre à établir dans nos pensées un ordre rationnel et à fortifier notre entendement est l'habitude. Dans une psychologie où la volonté est identifiée à l'intelligence, l'habitude ne peut être qu'une espèce de mémoire. En effet, c'est elle qui fait qu'on se souvient de la vérité une fois comprise et qu'"on acquiesce à cette connaissance toutes les fois que l'occasion le requiert". Il y a en nous « une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps, qui ne dépend que de l'âme seule » et s'appuie à peine sur les mots correspondant aux idées. « A proprement parler, pour ce qui est des choses intellectuelles, on n'en a aucun ressouvenir, et la première fois qu'elles se présentent à l'esprit on les pense aussi bien que la seconde. » Cependant, « d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose, quelque claires qu'aient été les raisons qui nous ont persuadés ci-devant une vérité, nous pouvons peu après être détournés

de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimee en notre esprit qu'elle soit tournée en habitude; et en ce sens, on a raison dans l'Ecole de dire que les vertus sont des habitudes, car, en effet, on ne manque guère faute d'avoir en théorie la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire d'avoir une ferme habitude de *le croire* ». Ne peut-on donc être persuadé de la vérité d'une proposition morale et rester fort éloigné de la mettre en pratique ? Un précepte ne peut-il pas nous être familier et demeurer inefficace ? Là-dessus, Descartes a pris parti, on le sait, et il ne doute pas que l'omission d'un acte dont on sait qu'il est bon n'ait pour cause l'oubli et l'obscurcissement de cette connaissance. Mais il ne peut être question ici d'actes ni d'habitudes pratiques; il ne s'agit que de souvenirs plus ou moins actuels. Nous ne sortons pas de la pensée. Le repos de la conscience est aussi une habitude de l'âme et comporte une satisfaction; mais combien sont froides ces joies de la pensée pure quand nul mouvement des *esprits* ne s'y joint !... (1).

2^o Laissons de côté le précepte concernant la recherche des causes : « Afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent, et c'est aussi l'une des principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu. Chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues » (2). La recherche des

(1) *Passions*, I, c, III, cxc. Lettres 1^{er} avril 1640 à Mersenne. Réponses 25 juillet 1641 : à M. de Zuitlichen, 8 octobre 1642; à un Père jésuite, mai 1644. Réponse 16 juillet 1648. Autre réponse (lettre VI du t. II) à Mme Elisabeth, 13 juin 1645.

(2) Lettre à Mme Elisabeth du 1^{er} juin 1643. Dans ce cas, les valeurs ne sont plus relatives. Mais ces distinctions sont fuyantes, pensée confuse et pensée claire, pensée corporelle et pensée pure, intellect ou entende-

causes, c'est la détermination des valeurs. Nous n'avons pas à y revenir, et d'ailleurs cette détermination serait faite en vue d'une action au dehors qui vient de nous apparaître presque impossible. Il ne peut être question ici que de la manière de recevoir les événements auxquels la fortune nous expose, c'est-à-dire d'accepter la vie telle qu'elle nous est faite par la Providence. Descartes veut que la raison s'inspire en toute circonstance de cet optimisme résolu que nous savons qu'il professait. « Lorsqu'on peut avoir diverses raisons également vraies, dont les unes nous portent à être contents et les autres, au contraire, nous en empêchent, il me semble que la prudence veut que nous nous arrêtons principalement à celles qui nous donnent de la satisfaction et même à cause que presque toutes les choses du monde sont telles qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes et de quelque autre qui fait qu'on y remarque des défauts; je crois que si l'on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraître à notre avantage, pourvu que ce soit sans nous tromper » (1). Cette théorie du biais ou du point de vue est plusieurs fois invoquée (2). Descartes attribue à son point de vue optimiste l'amélioration de sa santé et promet le même avantage à la princesse Elisabeth si elle l'adopte à son tour. Il lui montre le bon côté d'événements qu'on a coutume d'envisager comme exclusivement malheureux (2). Et c'est là la théorie de ses *Consolations*. Il faut avouer que, à part la lettre à M. de Zuitlichen (avril 1637) et quelques phrases ça et là dans les autres, elles sont assez insipides quand elles ne sont pas maladroites et blessantes comme sont les lettres à la princesse sur l'exécution de Charles I^{er}, son oncle, et l'abjuration de son frère. On y sent la ferme résolution

ment pur, intellect accompagné d'imagination ou de sensibilité; c'est le domaine de la fantaisie.

(1) Lettre à Mme Elisabeth de septembre 1643.

(2) A la même des 15 mars et 1^{er} avril 1643.

de Descartes de se mêler dorénavant aussi peu que possible à la vie réelle et de considérer les malheurs qui atteignent ses semblables (c'est lui qui le dit) comme un spectacle curieux (1). C'est dans le même esprit qu'il poursuit de ses critiques le sentiment du repentir. Quand on a fait ce que la raison juge le meilleur, tout regret est nuisible, « ce qui n'empêche pas néanmoins que cette tristesse soit fort utile lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise » (2).

Mais quel est le fondement de cet optimisme ? Une résignation confiante à ce que le stoïcisme appelait les décrets de la nature, à ce que Descartes, qui confondait volontiers Dieu avec la nature, appelle les desseins de la Providence. Mais il reproche à Sénèque de ne pas avoir expliqué les raisons de cette doctrine. Il va essayer de les expliquer par une théorie de l'amour-passion vraiment originale. Jusque-là, et si nous nous en tenons à la théorie de la liberté et de l'amour intellectuelles ou rationnelles, nous ne tirons de son enseignement moral qu'une leçon d'abstention et de résignation. L'action pure, l'activité de la raison, l'union spirituelle de la volonté libre avec les volontés libres n'enfante que négation et passivité; tout au plus cette doctrine peut-elle nous conseiller de ne pas mépriser les autres hommes parce qu'ils sont doués de la même liberté. Car où Descartes prend-il cette affirmation que les sages qui croient à leur liberté rationnelle, c'est-à-dire à l'autonomie de leurs jugements logiques, non contents d'attribuer une telle

(1) Lettres à Mme Elisabeth de mars 1646 et du 15 mars 1648 (date supposée), xxviii du t. I. Dans cette dernière, la comparaison est corrigée par un appel au dévouement au nom de l'amour-passion, qui est le dernier terme de la pensée de Descartes, comme nous le verrons tout à l'heure.

(2) *Passions*, III, cxci. Voir Lettres cvii du t. I (date inconnue) à M. de Zutlichen, 8 octobre 1642, et à Mme Elisabeth, 15 mars 1643 et 8 juin 1648. Nous parlerons plus loin du *divertissement*. Dans les *Consolations*, on voit que Descartes n'admet guère que les âmes soient malheureuses après la mort.

liberté aux autres hommes et de l'estimer au plus haut prix en leurs semblables comme ils l'estiment en eux-mêmes, « n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser leur propre intérêt » ? Cela n'est point du tout une conséquence des prémisses actuelles. C'est un sentiment ancien chez Descartes, mais qui n'a point encore été compris dans le système. L'amour-pensée ne nous peut porter qu'à nous unir de volonté avec les libertés rationnelles et à nous considérer comme formant avec les autres esprits purs une société où les éléments juxtaposés sont égaux. Il peut nous conduire encore à l'*ένωσις* intellectuelle, à la fusion des raisons individuelles dans la Raison universelle. Il ne saurait nous inspirer la pitié pour les souffrances de nos semblables ni la résolution de concourir vaillamment à l'œuvre humaine; tout ce qui arrive est voulu de Dieu et tout ce qui est voulu de Dieu est bon. Du reste, en même temps que la doctrine nous représente l'ordre existant du monde comme l'œuvre de la Providence, elle nous représente notre propre initiative comme engagée dans les liens de la prescience divine et nous met au défi de rien changer au cours des phénomènes. Elle ne fait qu'ajouter au *supporte et abstiens-toi* des stoïciens un précepte d'adoration contemplative et de bénédiction stérile. Exécutez avec résolution et vigueur ce que la raison vous prescrit, nous dit Descartes. Mais la raison ne me prescrit que de rester libre pour la suivre. La liberté pour la liberté, négation pour une négation, ce n'est pas, en dehors de l'ascétisme chrétien, un but saisissable. Et d'ailleurs, comment joindrai-je de l'énergie à la claire vue des vérités morales ? L'énergie n'a rien à faire avec l'intelligence des équations métaphysiques : volonté — raison — liberté — bonne volonté — amour, etc. Donnez-moi le moyen de faire de l'énergie ! Mais nous ne connaissons qu'un moment de la doctrine. Voyons ce qu'elle pourra faire pour le bonheur et la vertu dans un dernier effort, qui consiste à appeler la passion au secours de la raison et à chercher un

appui pour le devoir dans le commerce même avec le corps regardé jusque-là comme la source de tout mal.

De l'usage des Passions (1). — Une machine qui reçoit son impulsion du dehors et qui marche à vide, sans produire aucun effet, telle est jusqu'ici l'âme humaine, selon Descartes, comme organe d'action. C'est en l'assimilant au corps vivant que le constructeur de cette machine va essayer de lui donner le mouvement spontané et obtenir d'elle un « travail ».

Du point de vue moral, Descartes maintenait encore le dualisme et le duel entre le corps et l'âme. Depuis Empédocle, qui avait dit $\sigma\eta\mu\alpha \delta\omega\mu\alpha$ (le corps est un tombeau), la tradition de cette inimitié, recueillie, confirmée par le platonisme et la théologie chrétienne, était le point de départ de toute doctrine morale comme de toute théorie de la connaissance. Descartes s'efforcera de s'en affranchir. Le corps apparaîtra pour la première fois dans une philosophie spiritualiste non comme un obstacle et un danger pour l'âme, mais comme un appui nécessaire et un indispensable auxiliaire, du moins en cette vie.

Le corps tenait l'âme en échec par la passion. La passion était donc mauvaise, puisque le corps est l'ennemi par excellence du salut et le complice de toute tentation. Descartes est le premier moraliste qui ose dire que la passion est bonne. « Il semble que vous inférez, écrit-il à M. Chanut (2), de ce que je n'étudie pas les passions que je n'en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes et tellement utiles à cette vie

(1) C'est en 1641 que parut le livre du R. P. François Sénault de l'Oratoire : *De l'usage des Passions*. Il loue Richelieu, à qui le traité est dédié, d'avoir su faire servir les passions au bien de l'Etat (germe de la théorie de Mandeville) et montre à propos des onze passions classiques qu'il y a un mauvais et un bon usage. Ce livre est médiocre. D'ailleurs, la thèse n'est pas la même que celle de Descartes.

(2) 1^{er} novembre 1646.

que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment si elle ne les pouvait ressentir » (1).

« Elles sont toutes bonnes de leur nature, dit-il à la fin de cette longue étude (art. ccxi) et nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages et leurs excès. » Ailleurs (lettre du 1^{er} avril 1648) : « La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui *seul* que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie; et, bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont les excès soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures qu'elles sont plus excessives. » Et en général, si on ne veut pas faire du suicide un devoir, il faut que l'âme ait des raisons tirées du plan divin d'aimer son corps. Dès longtemps, Descartes avait été sollicité en ce sens par son optimisme et son désir d'embrasser les faits de la nature sous des vues générales. Il reconnaissait dans la *Sixième Méditation* que si les perceptions des sens n'étaient pas de sûrs interprètes de l'essence des choses, elles nous fournissaient par le plaisir et la douleur des témoignages suffisamment clairs et distincts touchant les rapports de ces choses avec nos besoins et que, par conséquent, pour les intérêts de la vie, ces témoignages n'étaient point négligeables. « Il n'y a rien, disait-il, que la nature n'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger et de

(1) La date où Descartes étend son optimisme jusqu'aux effets, considérés jusque-là comme funestes, du commerce de l'âme avec le corps dans la passion est nettement indiquée par la lettre à Mme Elisabeth du 1^{er} juin 1648 : « La philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux après la mort que celui où elle est à présent, et elle ne lui fait rien craindre de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté. » C'est pendant l'hiver suivant que Descartes rédige le *Traité des Passions*. Les objections de la princesse l'amènerent alors à chercher pourquoi la vie est et doit être considérée comme meilleure que la mort, puisque autrement le suicide serait un devoir.

boire quand j'ai les sentiments de la faim et de la soif, etc., et partant, je ne dois aucunement douter qu'il y ait en cela quelque vérité. La nature m'enseigne aussi, par un sentiment de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui » (1). On peut dire que dès ce moment, bien que les sensations lui paraissent en elles-mêmes de nul usage pour la construction de la science, Descartes estimait que l'adaptation du corps vivant à son milieu par les sensations et les appétits corrélatifs aux sensations était providentielle, les sensations ayant été mises en lui « pour signifier » à l'esprit « quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie ». Il rattachait maintenant ses vues anciennes à ses vues actuelles et, loin de consentir à maudire le corps et la vie comme le faisaient les théologiens, loin de considérer l'instant de la naissance comme le signal d'une nouvelle chute et un renouvellement du péché originel, il osait croire que l'âme, bien qu'offusquée par le corps dans son discernement des essences pures, cependant était heureuse de se sentir liée à un corps. « Selon l'institution de la nature, elles (les passions) se rapportent toutes au corps et ne sont données à l'âme qu'autant qu'elle est jointe avec lui, en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait; et en ce sens la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées » (2). Mais la joie est le premier épanouis-

(1) Il faudrait relire tout ce passage.

(2) *Passions*, II, cxxxii. Cf. II, L. II : « Les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter ou bien, en général, être importants, et l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles

sement de l'âme à la vie. « Je juge que sa première passion a été la joie pour ce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps sinon lorsqu'il a été bien disposé et que lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie » (1). Bien plus, les passions vont avoir une efficacité morale : « Ce sont principalement elles qu'il faut tâcher de connaître pour obtenir le souverain bien que j'ai décrit. » Nous voilà loin des lamentations que les philosophes et les théologiens répétaient de siècle en siècle, depuis Pythagore et Empédocle, sur l'humiliante nécessité d'avoir un corps. « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » disait saint Paul; « *Gementes et flentes in hac lacrymarum valle* », dit le rituel, et ces paroles trouvaient en ce moment même, dans l'ascétisme janséniste, un nouvel écho. Descartes leur donne un démenti. C'est là la grande différence entre la religion spiritualiste et la religion chrétienne; ici, un pessimisme fondamental est surmonté en fin de compte par l'optimisme, il y a une chute et une rédemption; là, l'optimisme s'installe dès le début.

Mais Descartes, en réhabilitant le corps et la passion, ne croit pas abandonner une seule de ses propositions antérieures. Une lettre à la princesse Elisabeth, postérieure au 24 mai 1645 (2), nous le montre toujours attaché aux solutions que nous venons d'exposer comme constituant une morale intellectualiste : l'âme distincte du corps comme activité raisonnable autonome, les biens de la fortune négligeables à côté des biens de l'âme, parmi lesquels cette activité libre brille au premier rang, en cette vie et dans l'autre, etc. Même il se

disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a même coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. »

(1) A. M. Chanut le 1^{er} février 1647.

(2) Cette lettre est placée dans les anciennes éditions à la date du 13 mars 1649. Foucher de Careil démontre solidement qu'elle est de beaucoup antérieure.

préoccupe de consolider sa doctrine sur ce point essentiel en insistant dans les *Passions* sur l'impossibilité où est l'âme d'agir sur le corps : « La chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées, de l'âme. C'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps. » Tels sont les titres des articles IV et V de la première partie des *Passions*. « L'erreur consiste, y lisons-nous, en ce que voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur et ensuite de mouvement, on s'est imaginé que c'était l'absence de l'âme qui faisait cesser ces mouvements et cette chaleur, et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme, au lieu qu'on devait penser, au contraire, que l'âme ne s'*absente*, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent. » Et il est expliqué en l'article VI que la seule différence entre un corps vivant et un cadavre est celle qu'il y a entre une montre qui marche et une montre arrêtée; le ressort est rompu ou débandé, voilà tout. L'âme n'y est pour rien, la négation absolue des phénomènes psychiques inconscients n'est que la suite de cette doctrine; elle creuse plus profondément le fossé entre les deux substances. Ame ou corps, pensée ou étendue, il faut choisir; pas d'intermédiaire; l'âme pense toujours parce que son essence est de penser, et la machine corporelle dont l'essence est d'être étendue, qu'elle produise de la chaleur ou du mouvement, ne pense jamais. D'un côté, *nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscientius*; l'âme pense chez l'enfant dès la vie intra-utérine et elle est dès lors en possession de toutes les idées premières; si elle ne sait plus à la naissance qu'elle les a aperçues, c'est qu'elle l'a oublié (1).

(1) L'*Office de Jésus-Enfant*, rédigé par de Bérulle, contient des litanies en l'honneur de Jésus-Enfant, qui sont un abrégé de la psychologie de l'enfant selon Descartes : « Infans verbum silens ! Infans, vir in utero !

De même, les hommes endormis, de même les malades, quel que soit le trouble produit par la maladie dans la manifestation des pensées. D'un autre côté, les animaux, quelle que soit la perfection de leurs instincts, ne peuvent pas, parce qu'ils sont incapables de langage, et que seule la faculté de se servir de signes exprimant la pensée, c'est-à-dire dénotant la possession du pouvoir de *réflexion*, révèle la présence de l'âme. Par un même procédé dialectique, Descartes ramène la pensée à la raison comme il a ramené la volonté à la liberté (1). Ainsi s'élargit la distance entre l'âme et le corps, la pensée et l'étendue, le libre arbitre et les mouvements de la vie quels qu'ils soient : ainsi l'empire de la volonté sur les passions semble devenir impossible.

On est surpris quand, après avoir assisté à cet effort prolongé du philosophe pour rendre les deux substances intangibles l'une de l'autre, on le voit reprendre à son compte la thèse qu'il a combattue. En de nombreux passages des *Passions* et de la correspondance, il est affirmé que l'âme remue le corps et que le corps atteint l'âme en quelque manière. « *Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins, nous n'en pouvons douter puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes et que nous obscurcissions toutes les*

Infans, Deus vere ! Infans æqualis patri ! Infans, senex a puero ! Infans aliquot dierum ! Infans, pater seculorum ! Miserere nobis. » Le thème est l'union en un même sujet des faiblesses de l'enfance et de la grandeur divine.

(1) Lettres au P. Mersenne du 8 janvier 1641. Réponse à plusieurs objections du 25 juillet 1641, art. 11, 12 et 14, à un R. P. de l'Oratoire (sans date; cv du T. I). Première et seconde réponses aux objections d'Arnauld (IV et VI du T. II). Réponses à Morus du 5 février et du 15 avril 1649.

fois que nous voulons les expliquer par d'autres » (1). L'union ne s'explique point; elle est étroite; elle entraîne une action réciproque; les impressions venues du corps suscitent des *idées confuses*; quand elles sont trop fortes, elles suspendent le cours des pensées distinctes et, réciproquement, les mouvements des membres dépendent de la passion et de la volonté, du moins chez l'homme, si bien que tout se passe, de l'aveu de Descartes, comme s'il fallait prendre le contre-pied de ses affirmations de tout à l'heure.

Une petite distinction a suffi pour désarmer la rigueur systématique de Descartes. L'action réciproque des deux substances est pour lui chose impossible, contradictoire, absurde, si on veut qu'elle soit directe; accordons-lui qu'elle se fait *indirectement* (2). Aussitôt, toutes les difficultés lui paraîtront levées. La chose est de plus de conséquence qu'elle ne paraît. Examinons cette action indirecte. Quel est l'agent chargé de pourvoir à leurs rapports? La Passion. Nous devons dire ce qu'elle est et comment elle apporte la solution désirée. On va voir que là est le point vif de la pensée de Descartes dans sa dernière phase.

On se rappelle que l'âme comprend deux sortes de pensées, les actions qui sont ses volontés et les passions (Nous savons que c'est la faculté de nier ou d'affirmer qui leur donne naissance). Celles-ci, au sens le plus général du mot, sont « toutes les sortes de perceptions ou de connaissances qui se trouvent en nous ». Mais ces perceptions ou connaissances se divisent en plusieurs groupes. Viennent d'abord celles qui ont le corps pour cause. Au plus bas degré se placent : *a)* celles qui nous

(1) Seconde lettre à Arnauld. Cf. *Passions*, I, xxxiv et suivants; lettres à Mme Elisabeth, 18 mai 1643; à Régius, L, xxxix du T. I; à Morus, lxxii du T. I., et les références de la note précédente.

(2) *Passions*, I, xlv. En I, II, il avait été dit « qu'il n'y a aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe ».

viennent par l'entremise des nerfs, soit que nous les rapports aux objets qui sont hors de nous, c'est-à-dire aux objets de nos sens, soit que nous les rapportons à notre corps; *b)* immédiatement au-dessus, celles qui ne dépendent pas des nerfs et sont dues au mouvement fortuit des esprits, qui ne sont plus des perceptions au sens moderne, mais des imaginations d'ordre sensible. Au-dessus de celles-ci il en faut reconnaître d'autres : *c)* celles qui sont rapportées à l'âme; « ce sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter; tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs et quelquefois aussi par d'autres causes » (art. XXV). Par ces autres causes, Descartes entend surtout le mouvement fortuit des esprits, en sorte que, suivant lui, les imaginations produites par le fonctionnement des sens à vide (rêves, hallucination, tristesse et joie sans cause) « peuvent être d'autsi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs ». Mais normalement, et selon l'usage établi, on n'appelle passions que les pensées qui, étant causées par le corps, se rapportent non aux objets extérieurs ni à notre corps, mais à l'âme même. Il est d'autres perceptions qui ne sont pas causées par le corps et doivent leur existence à l'âme même; *d)* nous dirions qu'elles consistent en un écho que les jugements ou volontés éveillent dans la conscience, puisque nous ne pouvons pas vouloir sans savoir que nous voulons comme cependant « la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble..., on n'a point coutume de la nommer (cette perception d'une volonté) une passion, mais seulement une action (1). Les vraies passions, les passions au sens propre, sont donc, selon le langage adopté, les perceptions qui, ayant le corps pour cause et étant dues au mouvement des esprits, se rapportent à l'âme

(1) Voir note page 126.

(art. XVII, XVIII, XIX). Disons tout de suite que les six passions simples et primitives sont l'admiration, l'amour et la haine, le désir, la joie et la tristesse et que « toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six ou bien en sont les espèces »; mais le détail de cette classification n'est pas de notre sujet, c'est en nous attachant à la fonction générale de la passion que nous en déterminerons l'usage possible en morale (1). On connaît la physiologie de Descartes. Elle est un ensemble d'hypothèses dont la découverte récente d'Harvey est le point de départ. La vie a pour conditions un certain feu sans lumière, une certaine chaleur dont le cœur est le siège. Le sang qui arrive au cœur est dilaté par cette chaleur. Il a besoin d'occuper un plus grand espace. Il se précipite dans les

Note (1) de la page 125 :

Cette classification peut se résumer de la manière schématique suivante :

actions ou volontés	qui se terminent en l'âme	{ et portent sur des objets intelligibles ou sur des objets possibles ou fictifs (imagination) d'ordre spirituel.
	qui se terminent en notre corps	
passions au sens général ou perceptions	qui ont le corps pour cause	{ que nous rapportons à notre corps. que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous, c'est-à-dire aux objets de nos sens.
	qui ont l'âme pour cause	b) qui ne dépendent pas des nerfs (imagination d'ordre corporel) dues au mouvement fortuit des esprits (rêves, etc.) et sont quelquefois des passions. c) rapportées à notre âme : passions au sens propre, sentiments ou émotions. d) connaissance des actions ci-dessus ; sont d'ordinaire appelées des actions.

(1) Même exposition dans la lettre à Mme Elisabeth de septembre 1645 (viii du T.).

artères; à nouveau, du sang frais arrive de la veine-cave. Il est dilaté de la même manière, et ainsi s'établit la pulsation du cœur et des artères. Maintenant, le sang qui sort du cœur par la grande artère va en droite ligne au cerveau; l'impétuosité de son cours et l'étroitesse des conduits l'empêchent d'entrer tout entier : « celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y entrent seules : ce sont des « esprits », un vent, un air léger, quelque chose comme ce que nous appelons un gaz; esprits animaux ou souffle vital, c'est la même chose. A la machine thermo-hydraulique va se joindre une machine pneumatique. Les esprits s'amassent dans une sorte de carrefour où la glande pinéale est suspendue; ils sont en communication avec une multitude de tubes — les nerfs — qui vont de ce carrefour à toutes les parties du cerveau et du corps et aboutissent aux muscles. Ajoutons que les muscles sont disposés par couples dont les deux parties se tendent et se relâchent alternativement par un mécanisme spontané. Quand la glande pinéale s'abaisse, les esprits sont refoulés et par l'extrémité des nerfs vont mettre en branle les muscles, produisant ainsi tous les mouvements du corps. Les impulsions possibles sont extrêmement variées parce que les trémoussements possibles de la glande le sont aussi. Ces trémoussements dérivent de deux causes : ou bien ce sont les esprits animaux qui la poussent conséutivement aux ébranlements des sens périphériques ou des appétits internes, et qui ainsi suscitent divers mouvements dans le cerveau, dans le cœur et dans les muscles, ou bien c'est l'âme dont l'action produit des effets semblablement très variés, tantôt moteurs, tantôt effectifs. Quand ce sont « les esprits » qui déterminent les mouvements et les perceptions qui les accompagnent, il se produit des passions; au contraire, quand l'âme détermine par ses idées le mouvement des « esprits », elle donne naissance à des actions.

Comment donc l'âme peut-elle par les passions agir indirectement sur le corps comme il a été dit ci-dessus ?

C'est que la machine complexe que nous venons de décrire sommairement est disposée de telle sorte qu'elle agit d'elle-même et n'attend qu'un signal de l'âme pour produire des mouvements préordonnés très complexes. Qu'il nous soit permis, pour abréger, de nommer ces mouvements du seul nom qui leur convienne : des réflexes. Descartes les connaît parfaitement; il en cite un grand nombre (1) et il observe que les connexions nerveuses sur lesquelles ils reposent sont inscrites dans l'organisme avec assez de netteté pour que les excitations appropriées les libèrent instantanément sans l'intervention de notre volonté et même à son insu. Les passions, qu'on veuille bien se les rappeler, sont données à l'homme pour l'avertir des avantages que peut recueillir ou des dangers que peut courir son corps, c'est la perception de ce qui est bon ou mauvais pour la vie qui est leur ressort essentiel (2). Une grande loi les régit, la loi d'utilité vitale. Tout être vivant ramène la perception de ce qui l'entoure — ses sensations — à sa conservation et à son développement.

Une seconde loi (nous traduisons, pour éviter les longs commentaires, la pensée de Descartes en langage moderne), une seconde loi régit les passions, sentiments ou émotions (art. xxviii), c'est la loi de l'habitude. Quand une pensée a été accompagnée d'émotion, elle laisse des vestiges ou traces dans les organes (3), elle a d'emblée une tendance à persister et par

(1) Réflexes consécutifs aux impressions sensorielles, par exemple dilatation ou rétrécissement de la prunelle, extension des bras en avant en cas de chute, occlusion des paupières à la vue d'un mouvement dirigé sur l'œil. Respiration, mastication et déglutition, parole, marche, fuite, attention spontanée, attrait sexuel, etc., circulation, digestion, respiration pendant le sommeil. Cf. *Réponse aux objections de M. Arnaud*, première partie.

(2) II, LII, LVII, CXXXVII. L'admiration semble exceptée à l'article LXXI, mais il est dit en l'article LXXV en quoi elle est utile. Descartes se livre à cette recherche pour toutes les passions, oubliieux de ses protestations contre les causes finales.

(3) Descartes explique de la même façon la mémoire et l'habitude. Dans une lettre au P. Mersenne, après avoir attribué à la glande pinéale

conséquent à reparaître; elle est fixée. L'habitude enrichit le corps de réflexes nouveaux (1). « L'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses » (2). Ce qui est dit encore plus loin plus expressément : « Or il est aisé à connaître de ce qui a été dit ci-dessus que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter » (3). Il y a donc dans l'être humain un fond primitif

les pensées inventives, originales, et exclu de ses fonctions la mémoire, il ajoute : « Mais je crois que c'est tout le reste du cerveau qui sert le plus à la mémoire, principalement ses parties intérieures, et même aussi que tous les nerfs et les muscles y peuvent servir, en sorte que, par exemple, un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains », etc. (1^{er} avril 1640). Il s'agit ici de l'habitude comme de la mémoire *corporelles*. Il n'y a de mémoire et d'habitude *intellectuelles* que parce que notre âme ne saurait s'affranchir absolument de tout rapport avec le corps; mais l'âme et ces facultés machinale sont pour lui en rapport inverse. Il en est de même de l'imagination. Cependant, pour que nous ayons un souvenir complet, Descartes exige que le souvenir soit reconnu comme tel par la *réflexion*. Dans ce cas, le point de départ du souvenir n'est pas l'impression d'un vestige, c'est une *conception pure*. Le phénomène de mémoire n'est, dans ce cas, rapporté « qu'à l'entendement seul », encore que la *réflexion* « soit tellement conjointe avec la sensation qu'elles se font ensemble et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre ». Toutes les fois que Descartes s'engage dans cette région frontière entre l'intelligible et le sensible, il écrit avec sévérité des choses dénuées de sens.

(1) Art. L.

(2) II, LII.

(3) II, LXXIV.

de réflexes établis par la nature et un apport postérieur d'autres réflexes acquis par l'expérience, sous l'empire des conditions du milieu et la part de l'acquisition peut varier dans des proportions considérables.

Une troisième loi, en effet, s'observe dans les effets des passions : elles associent par l'habitude certains mouvements des esprits (émotions et mouvements) avec certaines pensées. Mais, en créant des associations nouvelles, elles détruisent les anciennes. Aucune limite n'est posée à ce renouvellement. Nous modifions ainsi la nature des animaux; l'élevage et le dressage introduisent de nouveaux instincts et abolissent des instincts antérieurs (exemple des chiens couchants). Par conséquent, l'empire de l'homme sur ses passions et sur celles des générations futures est illimité. Tout dépend des impressions reçues dès la première enfance. La tristesse n'est que le ressouvenir de sensations de faim, la joie que le ressouvenir de sensations de réplétion (art. CLX et CX). Si on n'aime pas l'odeur des roses, c'est qu'étant au berceau cette odeur nous a causé un grand mal de tête, etc. (art. CXXXVI). Cette « liaison entre notre âme et notre corps » est telle « que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous, peu après, que l'autre ne s'y présente aussi » (art. CXXXVI), principe qui comporte des applications étendues dans l'éducation. Descartes ne paraît pas douter que l'homme ne puisse, par l'usage approprié des passions, changer sa nature et comme cet usage lui est enseigné en partie par la physiologie, c'est-à-dire, selon son langage, par la médecine, on comprend qu'il ait fondé un moment de si grandes espérances sur cette science, et cru qu'elle pouvait contribuer plus que toute autre à « porter notre nature à son plus haut degré de perfection » (1). La politique artificielle du XVIII^e siècle est là en germe. Quoi qu'il en soit, un examen

(1) Titre du *Discours de la Méthode*.

attentif du *Traité des Passions* nous montre Descartes prêt à accorder une action considérable dans la genèse des instincts animaux et des tendances humaines aux premières associations d'images ou d'idées auxquelles la passion préside (1). C'est par leur diversité qu'il expliquait la diversité des natures individuelles.

Un quatrième effet non moins constant des passions, qu'on pourrait pour la symétrie de notre exposé appeler la loi d'augmentation, est qu'" elles font paraître presque toujours tant les biens que les maux qu'elles représentent beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et à fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands... » (art. cxxxviii).

Par cette théorie mécano-organique des Passions s'explique l'action indirecte des deux substances l'une sur l'autre (art. xli).

L'action du corps sur l'âme. — « Le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres » (art. xl). L'influence des passions sur la volonté est une suite des connexions organiques, diverses selon les divers individus. « Tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon » : « Le même mouvement de la glande (pinéale), qui en quelques-uns excite la peur, fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui le conduisent, partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre,

(1) Articles xxxvi, lxxviii, ci, cvii, cix, cx, cxi.

et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté » (art. xxxix). De même l'intense agitation des « esprits » engendre une appréciation trop favorable ou trop sévère des objets de la passion et précipite la volonté dans des résolutions excessives, de même aussi les connexions organiques et les associations d'idées établies par la passion peuvent être les causes d'erreurs graves dans notre conduite. La volonté n'est influencée par la passion qu'en raison des directions imprimées par celle-ci aux mouvements organiques; elle reste en elle-même toujours libre, puisqu'elle ne comprend essentiellement que des actions; l'action serait par là rendue indirecte, selon le sentiment de Descartes.

L'action de l'âme sur le corps. — C'est aussi indirectement et en « usant d'industrie » que la volonté peut mouvoir le corps. S'il s'agit de produire un de ces mouvements (que pour la commodité nous avons appelé *réflexe*), il suffit que la volonté ait une inclination (morale) vers un mouvement déterminé pour que ce mouvement se produise. Elle a une connaissance claire de son inclination; elle ne sait presque rien de la manière dont cette inclination se réalise (1). L'imagination de l'acte à accom-

(1) « Il est vrai que nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre âme envoie les esprits animaux dans les nerfs, car cette façon ne dépend pas de l'âme seule, mais de l'union qui est entre l'âme et le corps; néanmoins, nous avons connaissance de toute cette action, par laquelle l'âme meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'âme, puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement. Et cette inclination de la volonté est suivie du cours des esprits dans les nerfs et de tout ce qui est requis pour ce mouvement, ce qui arrive à cause de la convenable disposition du corps dont l'âme peut bien n'avoir pas de connaissance, comme aussi à cause de l'union de l'âme avec le corps, de laquelle sans doute notre âme a connaissance, car autrement jamais elle n'inclinerait sa volonté à vouloir mouvoir les membres. » *Deuxième réponse à Arnauld.*) Suit la déclaration que cela est incompréhensible, mais que le fait est indéniable.

plir « détermine les esprits qui vont du cerveau dans les nerfs à entrer en ceux de ces nerfs qui servent (1) à la tension ou au relâchement des muscles. Faut-il rechercher un souvenir ou imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vu, le jeu sera le même : la glande pinéale se balancera d'une certaine manière au-dessus des conduits cérébraux et l'effet voulu se réalisera de lui-même (2). Quand on pense directement à cet effet, il ne se produit pas; on n'élargit ou on ne rétrécit pas la prunelle par une volonté expresse, on n'y réussit qu'en s'imaginant qu'on regarde des objets éloignés ou proches. De même, on ne parle jamais mieux que quand on ne pense pas aux mots que l'on emploie et qu'on se borne à penser aux idées auxquelles l'habitude les a associés. Ainsi, pour tous les réflexes ou habitudes corporelles (3). Veut-on lutter contre une passion intense, c'est-à-dire accompagnée d'une émotion des esprits qui la rend « présente », il faut obtenir de soi un délai et attendre que l'émotion se soit calmée d'elle-même; pendant ce temps, on repassera dans son esprit les raisons contraires à la suggestion passionnelle. « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur,

Descartes ajoute ingénieusement que si l'on trouve quelque satisfaction à comparer l'action de l'âme sur le corps à celle de la pesanteur sur la pierre qui tombe, peut-être est-ce plutôt d'après l'expérience que nous avons de l'action de l'âme que nous concevons celle de la pesanteur, bref (et là est le passage du point de vue de Descartes à celui de Leibnitz) que la pesanteur est une force dont la force qui est en nous fournit le type: « Cette pesanteur n'est pas plus corporelle que notre âme même. » (Pour l'emploi du mot *force*, voir la réponse à Morus.)

(1) Lettre à Mersenne du 1^{er} avril 1640.

(2) *Passions*, art. XLII, XLIII.

(3) *Passions*, art. XLIV et L.

il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables. » (Art. XLV).

Nous ne pouvons toujours penser aux mêmes choses expressément, c'est un danger pour la suprématie de la raison; mais c'est un recours contre la prépotence des désirs et des émotions qui lui sont contraires. L'esprit profite ainsi même de ses faiblesses. Assurément, les âmes fortes font « combattre la volonté avec ses propres armes », c'est-à-dire en s'appuyant sur les idées claires de l'entendement (1); le libre arbitre doit être maintenu (2), et celles qui se bornent à laisser les passions lutter les unes contre les autres sont condamnées à de douloureux tiraillements, mais c'est encore une ressource appréciable pour beaucoup que d'essayer de faire dévier l'effort de la passion, en se servant de jugements même faux et « fondés sur quelques passions ».

Descartes a beau soutenir qu'« il n'y a en nous qu'une seule âme », que cette âme « n'a en soi aucune diversité de parties », que « la même qui est sensitive est raisonnable » et que « tous ses appétits sont des volontés »; que, par conséquent, la lutte est entre l'âme et le corps, c'est-à-dire entre l'âme pensante et la matière étendue, tout entières chacune dans l'intégrité de leur essence métaphysique; s'il est vrai que, comme il le déclare maintes fois et comme c'est le but du *Traité* de l'établir, les passions sont presque toutes utilisables, s'il est vrai qu'elles concourent même indirectement au triomphe de la raison, il doit renoncer au vieil antagonisme des scolastiques entre l'âme et le

(1) *Passions*, art. XLVII à XLIX.

(2) Art. XLI.

corps, l'ange et la bête, Dieu et le diable, et reconnaître qu'il y a seulement divers degrés de conscience dans les impulsions pratiques, que les subconscientes sont comme les plus conscientes à des degrés divers des facteurs de la moralité, bref, que la passion non seulement n'est pas le mal absolu (1), mais participe à la bonté de la nature qui est aussi divine. Il va jusqu'à dire que les grandes âmes ont les passions les plus fortes. Il entre, bon gré mal gré, lui le rationaliste par excellence, dans la voie où vont marcher, de Pascal à Fourier, les partisans de l'inspiration naturelle, les apologistes du cœur ou de l'instinct.

C'est ce que confirme l'examen qu'il fait de l'Admiration, du Désir, de la Joie et de la Tristesse, de l'Amour et de la Haine.

1^o *De l'Admiration.* — Il semble que l'admiration soit la première de toutes les passions; c'est ce mouvement de surprise ou d'étonnement qui se produit en nous quand nous sommes en présence d'un objet rare ou inattendu. Cette émotion entraîne un sentiment d'estime ou de mépris, « selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons ». Et nous pouvons appliquer ce sentiment à nous-mêmes et aux autres causes libres, auxquels cas il devient d'une part magnanimité et orgueil, humilité ou bassesse; d'autre part vénération

(1) C'est au corps seul qu' « on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à la raison » (art XLVII). Il retombe ici dans la philosophie simpliste des traités de morale théologique. Il est au fond très hésitant. Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à lire attentivement la fin de la première partie du *Traité*, où il constate que la passion est souvent irrésistible et cherche à distinguer, parmi les mouvements excités par les esprits dans la glande, ceux qui ne sont point tangents à la volonté et ceux qui le sont. D'ailleurs, il ne dit pas que tout ce qui vient du corps soit hostile à la raison, au contraire, puisque les passions lui paraissent presque toutes bonnes. L'opposition du corps contre l'âme en morale n'est qu'accidentelle; c'est la solidarité des deux substances qui est normale. Il est vrai que rien ne répugne plus aux doctrines de 1649.

ou dédain. Le mouvement corporel excité par l'admiration est un afflux rapide des esprits vers les parties du cerveau où se fait l'image de l'objet cause de la surprise; il en résulte d'abord que l'impression est fortifiée et persiste davantage; ensuite que les organes des sens sont fixés en la position qui convient le mieux pour l'entretenir encore; on a reconnu l'attention. Descartes, tout en reconnaissant le danger de la curiosité banale et irrationnelle, signale l'utilité de l'attention comme source de la science et soutien de la mémoire. Mais là où l'utilité de l'admiration éclate, c'est en ce que, mêlée à l'amour et à la joie, elle donne naissance, quand elle s'applique à nous-mêmes, justement à une habitude de l'âme ou vertu, qu'il appelle la générosité. « 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 qui véritablement lui appartienne que la libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive 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 ». L'orgueil est précisément le contraire de la générosité; c'est un vice qui consiste à avoir une bonne opinion de soi-même pour quelque autre cause que le sentiment de sa liberté et la résolution de la maintenir. Il est d'autant plus vicieux « que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste; et la plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet, c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite pour lequel on doive être prisé, mais seulement pour ce qu'on ne fait point d'état du mérite et que, s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, l'on croit que ceux qui s'en attribuent le plus en ont le plus » : vice absurde et qui serait invraisemblable si la flatterie toujours prête à encenser non seulement les

hommes sans mérite, mais même ceux qui ne méritent que du blâme, ne l'expliquait. Maintenant, la générosité est accompagnée d'un sentiment d'égalité et même d'humilité vertueuse. « Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pour ce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne, et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent; et comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de biens ou d'honneurs ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes. » Voilà pour l'égalité. « Ainsi, reprend Descartes, les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne et que nous pensons que les autres, ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user. » Voilà pour l'humilité. Au contraire, l'orgueil engendre la bassesse et l'arrogance. La bassesse, parce que l'irrésolution inspire des actions dont on se repent, puis aussi parce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui;

l'arrogance, parce que ces hommes ne sont conduits que par la fortune et que la prospérité ne les enflle pas moins que l'adversité les rend humbles. « Même on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal et qu'en même temps ils s'élèvent insolemment au-dessus desquels ils n'espèrent ni ne craignent aucune chose. » Et les généreux sont pacifiques, parce qu'ils méprisent leur propre intérêt et ne souhaitent que des biens qui dépendent de leur liberté, biens indéfiniment partageables entre les honnêtes gens, tandis que les orgueilleux et les bas, désirant des biens comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., qui sont d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes et ne peuvent être communiqués à plusieurs, ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie et de colère.

Eh bien ! ces vertus et ces vices sont également des passions. « Je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle a un fondement qui est juste. » Par conséquent, on peut par les mêmes moyens inversement employés acquérir la générosité et guérir l'orgueil. « Ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées » (les pensées en elles-mêmes restent libres), « mais qu'elles les peuvent produire et réciproquement être produites par elles... Ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme ». Donc, si des hommes naissent avec des âmes médiocres et vaniteuses, « la bonne institution (éducation) servira beaucoup pour corriger les défauts de leur naissance et si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre et combien sont grands les avantages qui vien-

ment de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'un autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux, *on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité*, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée. »

Ainsi, indirectement, les passions (sentiments, émotions, habitudes) agissent sur l'âme, mais indirectement aussi l'âme agit sur les passions et peut mettre au service de la liberté les fonctions corporelles qui menacent de l'asservir; la passion de l'admiration avec celle de la générosité qui en dérive viennent de nous fournir un exemple du péril que les passions font courir à la vertu quand on leur permet de se corrompre par leur excès, mais aussi de l'usage que la pensée peut en faire en se les subordonnant, en dissipant les ignorances d'où viennent leurs déviations, en soumettant les âmes de bonne lieure à la discipline de la vérité. L'éducation est une habitude de penser juste; par l'établissement de cette habitude et l'effacement des habitudes contraires, elle peut tout.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance historique de cette doctrine; certes, « cette considération mérite bien d'être remarquée », puisque c'est de là que toute la morale de Diderot, d'Holbach et d'Helvétius est sortie. Mais nous avons surtout à la caractériser en nous demandant d'où elle est sortie elle-même. Si elle était une émanation de la foi chrétienne, il est probable qu'elle n'aurait pas trouvé tant de crédit chez les adversaires du christianisme. Il y est soutenu que nous pouvons façonnier à notre gré la pensée des générations nouvelles; cela est une maxime des jésuites, mais est-ce une maxime chrétienne ? L'esprit souffle où il veut selon l'Apôtre et la Grâce est un don gratuit; voilà la tradition de l'Eglise, et Descartes, on l'a remarqué, ne parle que le moins possible de la Grâce. Il a cru peut-être se rapprocher de l'esprit évangélique

en donnant l'humilité à son nouveau sage; mais comment le « généreux » aurait-il le vif sentiment des faiblesses auxquelles il est exposé quand la générosité est justement la confiance que l'on a dans sa résolution de faire le meilleur, et que la bonne volonté, d'après le système, repose sur la lumière de la raison ? Le sage a la conscience de sa clairvoyance et de sa force; nous sommes dans le domaine des idées claires et des volontés libres; nulle défaillance n'est à craindre parce que la démonstration a banni l'erreur en quoi consiste la faute. Ce sentiment n'est en aucune façon chrétien. Le chrétien ne craint pas la bassesse. Il y trouve une façon de s'humilier, et plus le monde l'accable plus il se réjouit. Ce sentiment est une vertu aristocratique; Descartes systématise ici cette fierté de gentilhomme qui lui inspire tant de mots caractéristiques bien connus de ses lecteurs. Il est le gentilhomme de ce début du XVII^e siècle qui combat au besoin, mais qui étudie surtout et fait profession de ne rien craindre des coups de la fortune parce qu'il est muni des connaissances qui affranchissent les esprits et arment les volontés; le gentilhomme ou le galant homme qui sait sa valeur, mais qui a le bon goût de ne pas la surfaire, compte pour atteindre la vertu sans tomber dans l'orgueil sur ses lumières, mais aussi sur les dons qu'il doit à sa naissance. Il nous dit lui-même dans cette troisième partie des *Passions*, où il nous parle de la générosité, qu'« il n'y a pas de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qu'on ne s'estime qu'à sa juste valeur » (que cette humilité de bon ton est peu chrétienne !) et « qu'il est aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes ». La générosité est son vrai nom et non la magnanimité, comme on l'appelle, suivant l'usage de l'Ecole « où elle n'est pas fort connue »; on ne peut parler plus dédaigneusement des régents de philosophie. C'est ce sentiment de fierté aristocratique que Descartes nourrissait depuis longtemps, auquel il donne une place dans sa morale en le

rattachant à la première des passions; on comprend que la passion généreuse entre toutes, dont les âmes nobles apportent le germe en naissant, ne soit pas condamnée par lui et même qu'il en fasse une vertu. La noblesse héréditaire efface le péché originel; un gentilhomme ne saurait être *mal né* et de plus la science le dispense de la grâce. Sa vertu est laïque, étant l'œuvre de la nature et de la raison. Nous sommes très loin de l'Ecole et des traités de théologie.

Cette fierté deviendra un jour une vertu démocratique. Toutes les conquêtes démocratiques ne sont que des priviléges généralisés. La culture scientifique dans cette conception intellectualiste du vouloir remplace les dons de la naissance. Tout bon Cartésien peut devenir généreux. Ainsi se formerait une société où tous ayant au même degré « la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre de laquelle vient la générosité », tous étant persuadés que les autres hommes ne pèchent que par ignorance et peuvent aussi bien user de leur libre arbitre que les mieux nés, tous se sentiront « naturellement portés à faire de grandes choses » et n'estimeront « rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt (à soi) », tous seront impassibles devant l'outrage, exempts de jalousie, d'envie, de peur, de haine et de colère; tous seront des modèles de constance, parce que la bassesse arrogante est sujette à des vicissitudes tumultueuses d'excès dans l'estime et d'excès dans la mésestime de soi, tandis qu'au contraire la générosité et l'humilité vertueuse reposant sur des jugements fixes et étant parfaitement compatibles l'une avec l'autre, « leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes » (1). Et cette stabilité a beau reposer sur des

(1) Art. clx. Tous ces passages sont extraits des articles LXX à LXXVIII et CXLIX à CXLIV du *Traité des passions de l'âme*. Celui-ci est certainement d'inspiration platonicienne. Il y aurait beaucoup à dire sur les emprunts que Descartes a faits à Platon, d'autant plus en faveur auprès de lui et des novateurs en général qu'ils voulaient détruire l'empire d'Aristote.

causes connues de l'homme généreux, « ces causes sont si merveilleuses (à savoir la puissance d'user de son libre arbitre qui fait qu'on se prive soi-même et les infirmités du sujet en qui est cette puissance qui font qu'on ne s'estime pas trop) qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration ». Quels rapports nouveaux de respect réciproque et de justice ne s'établiraient pas entre les hommes ainsi devenus tous conscients de leur liberté, qui les rend semblables à Dieu, de la raison, qui leur confère cette dignité d'êtres libres, pleins d'assurance et de constance, et pour ainsi dire étonnés de leur grandeur ! Et ces nouveaux rapports, la bonne institution, c'est-à-dire l'éducation par la science, peut les réaliser. Ne sommes-nous pas obligés de dire que la morale et la politique spiritualistes modernes fondées sur la mise en rapport des libertés rationnelles est plus qu'en germe dans la philosophie de Descartes ?

Evidemment, ces pensées sont très éloignées de toute application politique dans l'esprit de notre philosophe. Il avait toute sa vie « roulé ça et là dans le monde, tâchant d'être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent », et, décidé (après de longues hésitations, il est vrai) à n'accepter aucun emploi, il restait fort étranger à l'action. Quand il parle de « faire du bien aux autres hommes », cela se résout pour lui en procédés de civilités; les généreux « sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun ». Cet éloignement des réalités se voit dans la manière dont Descartes entend la pitié; sa comparaison favorite du sage avec le spectateur assis dans un théâtre revient invariablement. La pitié qui trouble et qui serre le cœur, la pitié qui émeut la chair et le sang est pour lui une déchéance. « Ceux qui sont les plus généreux, dit-il, et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craignent aucun mal pour eux et se tiennent au delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils enten-

dent leurs plaintes, car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la tristesse de cette pitié n'est plus amère, et comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir en ce qu'elle compatit avec des affligés. Et il y a en cela de la différence qu'au lieu que le vulgaire a compassion de ceux qui se plaignent, à cause qu'il pense que les maux qu'ils souffrent sont fort fâcheux, le principal objet de la pitié des plus grands hommes est la faiblesse de ceux qu'ils voient se plaindre, à cause qu'ils n'estiment point qu'aucun accident qui puisse arriver soit un si grand mal qu'est la lâcheté de ceux qui ne le peuvent souffrir avec constance... » Ainsi, au lieu d'aider ceux qui souffrent, le philosophe les méprise parce qu'ils se plaignent. Quelle sécheresse de cœur chez les « grands hommes » de Descartes ! Comme toute cette morale reste négative ! Et encore cette passion ou cette vertu de la générosité comporte une bonne part d'amour. Que serait-ce si elle n'était composée que d'admiration, passion purement cérébrale ? Jusqu'ici, ce qui manque le plus à cette théorie de l'action que nous étudions, c'est l'action même et le sentiment de la réalité sociale.

2^e *Du Désir.* — Aussitôt après avoir défini l'admiration, Descartes trace dans sa théorie du désir les linéaments généraux de la fonction volitive en établissant que l'avenir est le champ de l'action et que le désir, source de l'action, suppose la reconnaissance de la possibilité des actes proposés. « De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions, mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps et, considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non seulement lorsqu'on désire acquérir un bien

qu'on n'a pas encore ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi peut s'étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir ». « Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer ». « Nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible » (1). Selon le degré de la facilité ou de la difficulté que nous pouvons rencontrer dans l'acquisition des biens, le sentiment primitif du désir qui les appelle prend le nom d'espérance ou de crainte, de sécurité ou de désespoir (2). Mais nous ne pouvons suivre Descartes dans les détails de cette classification, si manifestement en progrès sur celle qui aura encore les préférences de Bossuet et est fondée sur la vieille et futile opposition entre les appétits concupiscentiels et irascibles (3). Bornons-nous à remarquer que si Descartes distingue le désir de la volonté en soi qui est, comme nous l'avons vu, hors du temps, il est très tenté de le rapprocher d'un vouloir d'ordre moins élevé, puisqu'il en donne cette définition : « *La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables* » (4). Il a dit ailleurs que la liberté et la volonté ne faisaient qu'un. C'est qu'il parlait alors de la volonté parfaite. Il parle maintenant d'un vouloir du second degré qui appartient à l'être composé d'âme et de corps que nous sommes, sans cesser d'être spirituel.

Ainsi compris, le désir est bon. Il est l'instrument de l'action

(1) Voir la lettre de M. de Zuitlichen d'avril 1637.

(2) Articles LVII, LVIII, CXLVI, CLXVI.

(3) Descartes repousse cette opposition pour ne pas condamner en bloc toute concupiscence (art. LXVIII).

(4) Art. LXXX et LXXXVI. Cf. l'article LI déjà cité plus haut : « L'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles ».

de la volonté sur le corps et, par ce pouvoir fixatif et augmentatif inhérent à toutes les passions, il en accroît l'efficacité. « La passion du désir a cela de propre que la volonté qu'on a d'obtenir quelque bien et de fuir quelque mal envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le cœur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu'en recevant plus grande abondance que de coutume, il envoie plus grande quantité d'esprits vers le cerveau, tant pour y entretenir et fortifier l'idée de cette volonté que pour passer de là dans tous les organes des sens et tous les muscles qui peuvent être employés pour obtenir ce qu'on désire » (1). Il dispose en général le corps à l'action, ce qui est un effet d'habitudes immédiatement postérieures à la naissance. « Tous les premiers désirs que l'âme peut avoir eus lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables et de repousser celles qui lui étaient nuisibles; et ça a été pour ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens, en toutes les façons qu'ils les peuvent mouvoir, ce qui est cause que maintenant, lorsque l'âme désire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir qu'il n'a coutume d'être sans cela. Et lorsqu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les désirs de l'âme plus forts et plus ardents » (2). Cette disposition générale à l'action n'est arrêtée que quand l'acquisition de la chose désirée n'est pas considérée comme possible actuellement, auquel cas la vivacité de l'élan qui porte la volonté vers elle est amortie et remplacée par la langueur. La langueur est utile elle-même en ce qu'elle suspend des mouvements que l'éloignement de l'objet rend superflus et,

(1) Article cvi.

(2) Article cxl.

portant toutes les forces de la pensée vers la contemplation passionnée de cet objet, augmente ainsi l'intensité du désir (1). Même lorsqu'il paraît se résoudre en rêves, le désir est donc un accumulateur d'énergies. Il est, comme toutes les passions, très utile en regard du corps dont il assure la conservation et le développement (2). Par conséquent, le désir est bon, pourvu « qu'il procède d'une vraie connaissance », c'est-à-dire qu'il s'attache à des objets véritablement bons. Il n'est mauvais que quand il est excessif. Et encore ne saurait-on désirer avec trop d'ardeur les choses qui dépendent de nous; les désirer ardemment, c'est les obtenir et c'est de plus s'épargner des désirs nuisibles par leur seule inutilité. La règle de l'autonomie de la volonté continue à dominer toute la morale de Descartes (3).

3^e De la Joie et de la Tristesse. — Dans ce qu'il dit de la joie et de la tristesse, la complexité de ses conceptions psychologiques apparaît nettement.

Il voit l'âme nue, telle qu'elle est avant d'entrer dans le corps et après qu'elle en est sortie — c'est l'état angélique, — et comme il ne veut pas lui refuser le double sentiment de la joie et de la tristesse, il a à se demander ce qu'est ce sentiment : 1^o dans l'âme nue, c'est-à-dire selon le langage aristotélicien de saint Thomas, qui est son guide dans l'intellect; 2^o dans le corps vivant chez les animaux et chez l'homme supposé sans âme; 3^o dans le composé actuel, état intermédiaire entre les deux extrêmes. Et il a un vocabulaire spécial pour chacune de ces formes.

Voici d'abord la définition la plus générale de ce double sentiment : « La considération du bien présent excite en nous

(1) Art. CXX.

(2) Art. CXXXVI.

(3) *Passions*, art. CXLIV : « La faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop; c'est seulement qu'on désire trop peu. »

de la joie, celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant. » Si nous considérons maintenant les formes diverses de ce double sentiment, nous trouvons que la « joie purement intellectuelle vient en l'âme par la seule action de l'âme » et qu'on peut dire d'elle qu'elle est « une agréable émotion, excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien ». Quand l'âme est séparée du corps ou qu'elle domine les passions, la joie intellectuelle qu'elle éprouve est *la bénédiction*, cette « satisfaction intérieure » qui résulte du sentiment que nous avons d'avoir fait tout le possible pour voir le vrai et y conformer notre conduite, c'est-à-dire pour affirmer l'indépendance de l'âme. La bénédiction peut subsister dans l'âme en même temps que le corps est dans le malaise et cause de la tristesse. « Les tragédies nous plaisent d'autant plus qu'elles excitent en nous plus de tristesse » (de la tristesse du 2^e degré) et les « exercices du corps, comme la chasse, le jeu de paume et autres semblables ne laissent pas d'être agréables encore qu'ils soient fort pénibles, et même on voit que souvent c'est la fatigue et la peine qui augmentent le plaisir ». « La pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi-même », « la vertu chrétienne qu'on nomme charité », dominent les souffrances que nous endurons pour les autres hommes. « Ainsi l'on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et qu'on se repose ». Du reste, « il y a aussi une tristesse intellectuelle », sur laquelle Descartes ne nous donne pas de renseignements. Bref, « les émotions intérieures qui ne sont excitées dans l'âme que par l'âme même » peuvent s'y rencontrer avec d'autres et même naître de celles qui leur sont contraires. Un mari peut être enchanté de perdre sa femme et verser un pleur sur elle dans l'émotion communicative de la cérémonie funèbre. L'exemple est de Descartes. Singulière illustration de la joie « intellectuelle » !

A l'autre extrémité de l'échelle se rencontrent des sentiments de joie et de tristesse qui, bien que ressentis par l'âme (les animaux ne sentent pas), appartiennent au corps. Il ne faut pas confondre avec la tristesse proprement dite la douleur physique, ni avec la joie le chatouillement des sens. « On peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie et recevoir des chatouillements qui déplaisent. » Et « lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu'il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l'attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l'humeur de ceux en qui elles sont excitées, et cela fait qu'on dit que cet homme est d'un naturel triste, cet autre d'une humeur gaie, etc. ». La joie et la tristesse sans causes ne sont, de même, que des échos de l'activité vitale, des perceptions.

Entre ces extrêmes se placent la joie et la tristesse qui sont des passions. « Il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. » Elles accompagnent d'ordinaire, du moins pendant que l'âme est jointe au corps, les formes intellectuelles des mêmes sentiments auxquelles elles prêtent plus d'intensité et de durée. Il n'y a pas souvent de joies ni de tristesses intellectuelles pures. Et, d'autre part, elles suivent de si près la volupté et la douleur « que la plupart des hommes ne les distinguent point ». Cependant, elles ne sont ni des émotions intérieures, ni des perceptions venues des sens; elles occupent l'entre-deux, puisqu'elles ont leur origine dans l'agitation des esprits et intéressent l'âme tout entière, en tant qu'unie au corps. Nous dirions maintenant que la joie et la tristesse sont pour Descartes des modalités générales de la conscience du moi dans ses rapports avec l'organisme.

Quelque imparfaites que soient les conceptions physiologiques de Descartes, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer quelle part le corps prend, suivant lui, à la tristesse et à la joie.

« En la joie (je remarque), que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ni si grand qu'en l'amour; et qu'on sent une chaleur agréable qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les parties extérieures du corps avec le sang qu'on y voit venir en abondance; et que, cependant, on perd quelquefois l'appétit, à cause que la digestion se fait moins que de coutume. En la tristesse, que le pouls est faible et lent et qu'on sent comme des liens autour du cœur qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du cœur; et que, cependant, on ne laisse pas d'avoir quelque fois bon appétit et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir, pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse ». Cela passe encore : quand Descartes décrit les phénomènes de circulation correspondant à la joie et à la tristesse, il donne trop ouvertement carrière à sa fantaisie mécanique; mais ce qui est plus hardi encore, c'est l'explication qu'il nous propose de la genèse de ces passions dites primitives. « Il est quelquefois arrivé au commencement de notre vie que le sang contenu dans les veines était un aliment assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur et qu'elles en contenaient une telle quantité qu'il n'avait pas besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs, ce qui a excité en l'âme la passion de la joie et a fait en même temps que les orifices du cœur se sont plus ouverts que de coutume; et que les esprits coulent abondamment du cerveau, non seulement dans les nerfs qui servent à ouvrir ces orifices, mais aussi généralement en tous les autres qui poussent le sang des veines vers le cœur, empêchent qu'il n'y en vienne de nouveau du foie, de la rate, des intestins et de l'estomac; c'est pourquoi ces mêmes mouvements accompagnent la joie ». La genèse de la tristesse n'est pas plus mystérieuse. « Quelquefois, au contraire, il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit faire sentir à l'âme sa première tristesse, au

moins qui n'a pas été jointe à la haine. Cela même a fait aussi que les orifices du cœur se sont étrécis, à cause qu'ils ne reçoivent que peu de sang, et qu'une assez notable partie du sang est venue de la rate, à cause qu'elle est le dernier réservoir qui sert à en fournir au cœur lorsqu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs; c'est pourquoi les mouvements des esprits et des nerfs qui servent à étrécir ainsi les orifices du cœur et à y conduire du sang de la rate accompagnent toujours la tristesse. » Voilà ce que risquent même les Descartes qui veulent construire *more geometrico* la biologie et la psychologie!

Descartes n'en a pas moins le sentiment que la joie et la tristesse, c'est-à-dire le plaisir et la douleur, jouent dans l'économie des êtres vivants un rôle considérable. Nous avons vu que pour lui la joie est la première en date des émotions ressenties par l'âme; la tristesse vient ensuite; celle-ci « est en quelque façon (quant à l'importance) première et plus nécessaire que la joie, et la haine (aversion) que l'amour (appétition), à cause qu'il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire que d'acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister ». Il y aura donc à faire un triage du plaisir et des peines, « d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse ou même qui donnent de la joie, et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes ». Cependant, quand il est amené à formuler pour la conduite un jugement général sur l'usage de ces passions, Descartes n'hésite point à déclarer que la joie est bonne et à donner sur ce point essentiel un démenti à la morale chrétienne. Ce n'est point lui qui eût jamais soutenu que la souffrance et la maladie sont la condition naturelle du chrétien. Pascal l'a fait, et son opposition contre la morale cartésienne était d'une parfaite clairvoyance.

La joie que Descartes approuve est une joie purifiée par la raison et modérée. « Il est évident que la joie ne peut manquer

d'être bonne ni la tristesse d'être mauvaise au regard de l'âme, parce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodeité que l'âme reçoit du mal et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient; de façon que si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne saurions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse; mais les mouvements corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à la santé lorsqu'ils ne sont que modérés ». Ce n'en est pas moins une grave concession faite à l'eudémonisme de Montaigne et des sages de l'antiquité que cette réhabilitation de la joie au nom de la raison naturelle. Par là le déisme moderne rompt définitivement avec les dogmes médiévaux de la chute et de la rédemption par la douleur. Catholique soumis, Descartes s'éloigne du christianisme.

Conclusion : il faut nous tenir en joie; être content est le premier des biens et par conséquent, dans cette morale encore synthétique, le premier des devoirs. C'est là le précepte essentiel et constant de Descartes directeur de conscience (1).

C'est par là qu'il termine le *Traité des Passions* : « Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part (la joie intellectuelle ou la

(1) Lettre du 20 octobre 1646 : « Votre Altesse me permettra, s'il lui plaît, de finir cette lettre par où je l'ai commencée et de lui souhaiter principalement de la satisfaction d'esprit et de la joie, comme étant non seulement le fruit qu'on attend de tous les autres biens, mais aussi souvent un moyen qui augmente les grâces qu'on a pour les acquérir. » Lettre placée hypothétiquement par Foucher de Careil après le 24 mai 1643 : « Pour ce que je considère Votre Altesse comme ayant l'âme la plus noble que je connaisse, je crois qu'elle doit aussi être la plus heureuse et qu'elle le sera véritablement... », etc. Lettre du 13 décembre 1646 : « Je n'ai jamais trouvé de si bonnes nouvelles en aucune des lettres que j'ai eu ci-devant l'honneur de recevoir de Votre Altesse que j'ai fait en ces dernières du 29 novembre, car elles me font juger que vous avez maintenant plus de santé et plus de joie que je ne vous en ai vu auparavant, et je crois qu'après la vertu, laquelle ne vous a jamais manqué, ce sont les deux principaux biens qu'on puisse avoir en cette vie. »

béatitude); mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions, en sorte que les hommes qu'elles peuvent émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie; il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire; mais la sagesse est principalement utile en ce point qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse que les maux qu'elles causent sont fort supportables et même qu'on tire de la joie de tous ».

Quant aux moyens par lesquels nous pouvons obtenir ce contentement, Descartes nous en indique plusieurs d'une efficacité variable. Il y a quelque chose de la théorie déjà exposée du *biais* dans le précepte de nous attacher à la joie (et à l'amour qu'il n'en sépare point), même lorsque ces passions sont « mal fondées », c'est-à-dire lorsqu'elles sont illusoires. « Bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et à la haine aussi mal fondées; en sorte que dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés, nous faisons toujours mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter; et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie » (1). Cependant, cela n'est vrai que de la joie considérée en elle-même et abstraction faite des désirs qu'elle fait naître. « En tant qu'elles (les passions) excitent en nous le désir par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire et qu'au contraire toutes celles dont la cause est juste peuvent servir, et même que lorsqu'elles sont également mal fondées, la joie est ordinairement plus nuisible que la tris-

(1) Art. CXLII.

tesse, pour ce que celle-ci donnant de la retenue et de la crainte, dispose en quelque façon à la prudence, au lieu que l'autre rend inconsidérés et téméraires ceux qui s'abandonnent à elle » (1). Descartes est ainsi amené à toucher la question du « divertissement » qui était un lieu commun de la morale contemporaine. Il s'est quelquefois, dit-il, proposé un doute, « savoir s'il est mieux d'être gai et content en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont en effet, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir pour connaître la juste valeur des uns et des autres et qu'on ne devienne plus triste ». « Si je pensais que le souverain bien fût la joie, je ne douterais point qu'on ne dût tâcher de se rendre joyeux à quelque prix que ce pût être, et j'approuverais la brutalité de ceux qui noient leurs déplaisirs dans le vin ou qui les étourdissement avec du pétun (tabac). Mais je distingue entre le souverain bien qui consiste en l'exercice de la vertu ou (ce qui est le même) en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre et la satisfaction d'esprit qui suit cette acquisition. C'est pourquoi, voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que de l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance. Aussi n'est-ce pas toujours lorsqu'on a le plus de gaîté qu'on a l'esprit le plus satisfait; au contraire, les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses et il n'y a que les médiocres et passagères qui soient accompagnées du ris. Aussi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper » (2). Cependant, entre diverses considérations également vraies, la prudence veut que nous nous arrêtons principalement à celles qui nous donnent de la satisfaction. La gaîté entretient la

(1) Art. cxliii.

(2) Lettre à la princesse Elisabeth, septembre 1645.

santé et la confiance fait le succès. « Lorsqu'il n'y a pas d'objets présents qui offensent les sens, ni aucune indisposition dans le corps qu'il incommode, un esprit qui suit la vraie raison peut facilement se contenter, et il n'est pas besoin pour cela qu'il oublie ni qu'il néglige les choses éloignées, c'est assez qu'il tâche à n'avoir aucune passion pour celles qui lui peuvent déplaire (1); ce qui ne répugne point à la charité, pour ce qu'on peut souvent mieux trouver des remèdes aux maux (de ses semblables) qu'on examine sans passion qu'à ceux pour lesquels on est affligé. Mais comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent à la tristesse et donnent entrée à celles qui participent de la joie, ainsi réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux et que les objets présents paraissent plus agréables; et même aussi j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable ». Le génie de Socrate n'était peut-être que le pressentiment d'événements heureux ou malheureux liés aux dispositions gaies ou tristes qu'il éprouvait au sortir du logis. Même « touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et non la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas d'ordinaire de nous réussir ».

Nous avons tenu à ce que nos lecteurs entendent en quelque sorte le ton de voix de Descartes dans cette mélancolique apologie de la gaîté. En somme, cette philosophie morale qui nous enseigne le bon usage de la joie est plus qu'austère, elle est

(1) Cf. l'importante lettre du 10 juillet 1647.

triste. Ou plutôt elle exige de nous une telle tension vers l'acquisition des biens qui dépendent du libre arbitre, c'est-à-dire vers la connaissance rationnelle des choses, elle demande si impérieusement à la pensée de se raidir pour conserver à toute heure et en toute conjoncture sa prééminence, elle fait si peu de cas du relâchement nécessaire et de « ces plaisirs légers qui font aimer la vie », enfin et surtout, elle nous met en garde contre tout engagement avec une prudence si égoïste, qu'on ne pourrait se défendre d'une certaine pitié pour le philosophe qui a été amené par la rigueur des temps, plus sans doute que par son penchant naturel, à la concevoir et à se l'imposer, si on ne se disait que cette discipline négative et défensive avec cette vie solitaire et anxieuse et ces amours furtives, voilées de deuil, Descartes se les impose pour mieux savourer les joies « intellectuelles » et qu'il trouve une réelle compensation dans la conscience du risque qu'il court volontairement pour les mériter : la « générosité » est sa « passion ». Il travaille par choix et à sa manière pour le bien des hommes et le service du public; il s'est servi de toutes les joies extérieures, mais un grand amour l'exalte : l'amour de la vérité, qui est aussi l'amour de l'humanité et l'amour de Dieu. Il y a, en effet, un usage à faire pour le bonheur et la vertu de la passion de l'amour, c'est ce qu'il nous reste à exposer.

Mais auparavant, ne négligeons pas deux remarques. Dans l'action, dit Descartes, la confiance et l'entrain sont une cause de succès. Il y a des actions importantes de la vie tellement douces que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire. Le risque est, en de telles circonstances, légitime et préférable au calcul. La volonté ne peut donc pas toujours procéder par raison démonstrative ! Je sais qu'un cartésien dira : « C'est qu'alors il est raisonnable à la raison d'abandonner et de céder la place à la hardiesse. L'expérience prouve qu'ainsi la moyenne des succès est plus élevée. Soit, mais ce n'est pas la science, c'est la fortune qui favorise les audacieux. Si l'on n'avait pas

commencé par risquer, il n'y aurait pas eu de moyenne. Le vouloir apparaît ici bien différent de l'intelligence. Celle-ci ne saurait se passer de certitude et celle-là est obligée, Pascal l'a vu, de travailler pour l'incertain. Oser est une chose, démontrer en est une autre. « Avoir plus de connaissance » n'est pas l'unique affaire de la vie. Descartes lui-même n'est pas absolument fidèle à son intellectualisme.

Mais cette joie tempérée et dosée par la raison, cette joie intellectuelle ou qui doit toujours, pour être digne de l'âme humaine, se rapprocher de la joie intellectuelle, ressemble beaucoup à un plaisir esthétique. L'écho profond à travers les viscères, le trouble de la chair et du sang y sont prudemment atténusés. *Circum præcordia ludit.* La morale que nous exposons n'est point ascétique; le sage de Descartes est comme les héros de Corneille; il ne déteste pas la passion, il n'a pas entrepris de la bannir et de l'extirper; le cœur humain est une machine divine dont les impulsions, nécessaires d'ailleurs, doivent être respectées puisqu'elles concourent à l'harmonie et à l'équilibre de notre nature; la lutte tragique entre le corps inaugurée par l'Ecole d'Alexandrie et poursuivie par la théologie chrétienne, son héritière, pendant tout le moyen âge, cette lutte qui allait à l'extermination du principe mauvais caché sous les délices empoisonnées de la vie sensible, est maintenant close. La raison cartésienne croit pouvoir triompher par l'évidence des égarements pratiques comme des erreurs des sens; elle laisse subsister le corps et combat désormais contre lui sous des conditions réglées, à armes courtoises. Elle peut donc jouir et de sa prééminence assurée et des résistances dont elle prévoit la défaite. Elle aime la passion et parce que la passion est douce à sentir et parce qu'elle y trouve l'occasion d'éprouver sa force. « Lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite parfois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour ou la haine, et généralement toutes les passions, selon

la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination; mais avec cela *nous avons du plaisir de les sentir exister en nous* et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions » (1). La comparaison avec les émotions fictives vient comme naturellement à l'esprit de Descartes. Il explique ainsi l'essence de la joie même. « La cause qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement ou sentiment agréable consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient pas assez de force pour leur résister ou que le corps ne fût pas bien disposé, ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle de la joie. C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émuvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représentées sur un théâtre ou par d'autres objets qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant » (2). Tout cela est, en effet, noble et d'une chaleur tempérée comme une tragédie.

(1) Les joies et les angoisses de l'action dans la vie réelle nous apparaissent tout autres qu'au gentilhomme serein et méditatif d'Eudegeest et d'Egmont. La morale appelée à régir la lutte pour la vie dans le tumulte des sociétés modernes devra pénétrer plus avant dans le cœur humain et trouver pour se faire entendre un accent plus profond.

(2) « A quoi j'ajouterais seulement encore un mot, qui est que la philosophie que je cultive n'est pas si barbare et si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est *en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie;* et bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont *les excès* soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures qu'elles sont plus excessives... » Lettre déjà citée du 1^{er} avril 1648. Quand l'esprit humain proclame que l'évidence est le critérium de la vérité et que les passions sont bonnes, que c'est en

4° *De l'Amour.* — L'« Amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion causée par les esprits qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles ». Dans la psychologie de Descartes, la volonté reste quelque chose d'intellectuel, c'est une pensée qui par nature n'emprunte rien au corps, c'est le « consentement par lequel on se considère comme joint avec ce qu'on aime ». Nous avons vu avec quel soin Descartes maintient la réalité d'une amour intellectuelle qui n'est pas autre chose que la volonté ou l'affirmation de l'union. Pour qu'il y ait passion, il faut qu'il se joigne à cette pensée une émotion résultant de l'ébranlement des « esprits », c'est-à-dire quelque chose de physiologique. En cela, la psychologie de Descartes est conforme à la tradition.

Mais la morale traditionnelle tirait de cette connexion entre les phénomènes physiologiques et les actes purs de l'intellect dans la passion de l'amour cette conséquence qu'il y a deux sortes d'amour, l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence. Descartes, ici comme plus haut dans la classification des passions, se refuse à admettre cette distinction parce qu'elle entraîne la condamnation de toute une catégorie de phénomènes d'affection : pour lui, cette passion n'est pas plus foncièrement mauvaise que les autres; tout amour véritable est bienveillant.

leur usage seulement que consiste la douceur et la félicité de la vie, l'époque barbare et farouche, le Moyen Age, est terminée; une autre époque commence. Comment, dit la princesse Elisabeth, des passions peuvent-elles être à la fois excessives et soumises ? La princesse, qui devait finir par le scepticisme, ne voit pas qu'elles n'ont plus besoin d'être soumises, si elles sont bonnes ! Disons, à ce propos, que nous n'avons pas cru devoir suivre les critiques, d'ailleurs intéressantes, de la princesse Elisabeth au delà du moment où elles ont contribué à déterminer la dernière évolution de la pensée de Descartes. Voir sur l'ensemble de la correspondance le travail de M. Dugas.

Le trait essentiel de l'amour, c'est qu'il ne va pas à la possession des objets auxquels se rapporte cette passion, mais qu'il s'attache aux objets mêmes et si ce sont des personnes au bien de ces personnes; « car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables », on le traite en autre soi-même. Il ne faut donc pas prendre comme exemples de l'amour les attachements qu'ont pour les honneurs, l'argent, le vin, les femmes, les ambitieux, les « avaricieux », les ivrognes ou les brutaux, lesquels subordonnent à eux l'objet de leur amour et en font l'instrument nécessaire de leur passion. Ces penchants sont des désirs violents « fondés sur un amour qui souvent est faible ». Il faut voir l'amour dans ses manifestations désintéressées, là où celui qui aime se subordonne et se sacrifie au besoin à l'objet de son amour. « Au contraire (des exemples ci-dessus), l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pure qu'il ne désire rien avoir d'eux et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà; mais les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre et même avec plus de soin... »

Pourquoi ? Ici intervient l'idée neuve de toute cette théorie. C'est que l'amour crée ce que nous appellerions une solidarité de nature entre celui qui aime et l'objet aimé; dans le langage de Descartes, quand « on se considère encore joint avec ce qu'on aime » par la volonté, par cela même « on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie et que la chose aimée en est une autre ». « L'amour nous joint si parfaitement à son objet que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-même n'y met aucune distinction ». Le père considère ses enfants comme d'autres soi-même et préfère leurs intérêts aux siens, il ne craint pas de se perdre pour les sauver, parce qu'il se représente « que lui et eux font un tout dont il n'est

pas la meilleure partie. L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe un peu de l'autre ».

Cette conception de l'amour créateur d'unités vivantes est ancienne chez Descartes. Il semble qu'il en ait recueilli la première suggestion dans la lecture des panthéistes italiens Bruno et Campanella; son carnet de pensées intimes rédigé dès 1619 porte ces mots significatifs : *Una est in rebus activa vis : amor, charitas, harmonia.* Et, chose singulière, avec cet aphorisme sont jointes dans ce carnet, confident de ses premières préoccupations philosophiques, plusieurs remarques sur les passions. L'analyse, l'esprit de distinction et d'opposition dominèrent ensuite l'esprit du philosophe; mais même en 1637 il affirme hautement, dans une lettre à M. de Zuitlichen, les droits de l'amitié sur notre vie même : « J'estime si fort l'amitié que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent me semblent heureux jusques au dernier moment de leur vie ». Maintenant, nous l'avons montré, il est revenu au point de vue synthétique qui est le point de vue de l'action, le point de vue moral par excellence, il se plaît de nouveau à voir les rapports des êtres plutôt que leur séparation et il comprend que la personne humaine, par exemple, considérée seule, est une chimère irréalisable; que, par conséquent, elle forme avec ses semblables un tout homogène et n'est rien sans le tout dont elle fait partie; l'amour a uni les hommes de telle sorte qu'ils sont réellement, pris à part, des fragments de réalité. Il retrouve, après Aristote, la théorie de l'organe séparé (1) qui est la vérité sociologique fondamentale.

« Bien que chacune de nous soit une personne séparée des

(1) *Politique*, I, II, 20.

autres et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde (1), on doit toujours penser qu'on ne saurait subsister seul et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier ». C'est en ces termes, nous l'avons vu, que Descartes découvre pour la première fois à la princesse Elisabeth sa théorie sociale. Il en donne à M. Chanut, le 1^{er} février 1647, une plus ample, mais non pas plus précise expression : « La nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou une petite partie du tout auquel on a donné son affection; en sorte que si on s'est joint de volonté avec un objet qu'on estime moindre que soi, par exemple, si nous aimons une fleur, un oiseau, un bâtiment ou chose semblable, la plus haute perfection où cet amour puisse atteindre selon son vrai usage ne peut faire que nous ne mettions notre vie en aucun hasard pour la conservation de ces choses, pour ce que ce ne sont pas des parties plus nobles du tout qu'elles composent avec nous que nos ongles et nos cheveux sont de notre corps; et ce serait une extravagance de mettre tout le corps au hasard pour la conservation des cheveux. Mais quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point par-

(1) Voir, p. 100, la théorie du polycentrisme universel qui n'est pas du tout incompatible avec la théorie des corps sociaux, au contraire.

faite, s'ils ne sont prêts de dire en faveur l'un de l'autre : *Me, me adsum qui feci, in me convertite ferrum*, etc. Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et aussi ne craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service qu'on ne craint de tirer un peu de sang de son bras pour faire que le reste du corps se porte mieux. Et on voit tous les jours des exemples de cette amour » — Descartes avait vu la guerre de près — « même en des personnes de basse condition qui donnent leur vie de bon cœur pour le bien de leur pays ou pour la défense d'un grand qu'ils affectionnent. »

Par cette doctrine de l'incorporation de la personne au tout social dans l'amour, Descartes rompt avec l'individualisme qui semblait la conséquence naturelle de sa théorie de la liberté absolue. Le bien, le souverain bien, n'est plus seulement l'autonomie de la raison individuelle; il est la conservation du tout social quoi qu'il arrive de la personne. Et Descartes ne se sépare pas moins énergiquement de l'intellectualisme, puisqu'il place la vertu non plus dans le jugement de ce qui est le meilleur, mais dans le sacrifice et l'abnégation, et que ce qui commande le sacrifice, ce n'est pas la démonstration de ceci ou de cela, mais l'amour ou l'affection. Assurément, il y aurait folie à compromettre sa vie ou seulement sa santé pour une chose inanimée ou un animal, et inversement nous ne trouvons point absurde que l'on se dévoue pour son ami, pour sa famille ou pour son pays; mais ce n'est point parce que cela est raisonnable que l'on se dévoue et l'ordre qui nous y oblige ne se trouve pas dans « ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations ». L'amour ne se déduit pas d'un principe; il ne dérive pas de l'existence sociale, puisque c'est lui qui la

fonde; nous *voulons* que la société soit, en même temps que nous jugeons bon de la servir, et « cette loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes » était un postulat gratuit du *Discours de la Méthode*. Descartes en faisait la règle suprême de sa conduite avant qu'elle ne figurât plus ou moins légitimement dans son système.

Par là Descartes rentre dans l'inspiration chrétienne primitive. Il croit mettre son système d'accord avec la foi; et en effet, il a probablement trouvé sa théorie de l'incorporation volontaire, en même temps que les Stoïciens, — le monde est une société, le sage est citoyen du monde, etc., — dans les actes des apôtres : *Et erant cor unum atque anima una*, et dans saint Augustin, dont le passage que nous donnons ci-contre (1) présente, avec le passage cité plus haut, des coïnci-

(1) *Sermo de utilitate jejunii*, Caput VI. *Concordia membrorum corporis ad unitatem eos revocat*. Quid, si caro tua obedit tibi et tu non obedis Duo tuo? Nonne ab ipsa damnaris, cum tibi obtemperat? Nonne optemperando tibi, contra te dicit testimonium?

Et cui, inquit, majori obtemperem? Ecce Christus loquitur, justitiæ amatorem te dixeras: Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis (Joan, XIII, 34). Audi ergo Dominum tuum mandatum dantem, ut nos invicem diligamus. Cum ex nobis omnibus tanquam membris corpus sibi faciat, quod corpus habeat unum caput ipsum Dominum et Salvatorem; tu contra divellis te a membris Christi, non amas unitatem. Non hoc expavisceres in membris tuis? Si distortum digitum haberes, non ad correctorem digitum tui medicum curreres? Certe tunc se habet bene corpus tuum, quando sibi concordant membra tua: tunc diceris sanus, tunc bene vales. Si autem aliquid in tuo corpore dissentiat ab aliis partibus, queris qui emendet. Cur ergo non queris emendari, ut compagini membrorum Christi revoceris et congruas in ipso corpore et tuo? Certe viliores sunt ceteris membris capilli tui? Quid vilius in corpore tuo capillis tuis? Quid contemptius? Quid abjectius? Et tamen si male te tendeat, irasceris tonsori, quia in capillis tuis non servat æqualitatem: et tu in membris Christi non tenes unitatem? Quid sunt ergo, aut cui rei prosunt jejunia tua: Indignum Deum putas, cui ab omnibus qui in eum credunt, in unitate serviatur: et tamen vis in membris tuis, in corpore tuo, in capillis tuis unitatem servari. Loquuntur viscera tua, membra tua contra te dicunt verum testi-

dences bien difficiles à expliquer par le hasard. Mais comme il arrive pour les postulats des disciplines pratiques, c'est dans sa volonté, dans la générosité de sa nature, dans les nobles entraînements de ce temps et de ce milieu d'où sortirent Corneille et Pascal que Descartes a surtout trouvé cette

monium, et tu falsum contra membra Christi ? *Patrologie*, t. XL (de saint Augustin le VI^e), p. 712.

Il est possible que ce passage se trouve quelque part cité par saint Thomas, au moins en partie. Encore une fois, Descartes, sa période de ferveur platonicienne passée, ne lisait guère d'autre livre de philosophie; même il affirme ne pas connaître saint Augustin. Maintenant, cette même idée de l'unité vitale des membres de la société humaine avait été avant saint Augustin exprimée plus ou moins expressément par les Pythagoriciens, par Platon, par Aristote et par les Stoïciens, et bien qu'il n'y ait dans les passages où se trouve cette idée comparés au texte de Descartes aucune rencontre de termes aussi surprenante que celle des cheveux, cependant il n'est pas impossible que ces passages ou bien soient restés dans la mémoire de Descartes depuis le collège (Aristote et Platon), ou aient été récemment rencontrés par lui dans sa lecture des Stoïciens (Sénèque et Juste Lipse) Sénèque, parlant de l'Empereur : « Ille enim est vinculum per quod res publica cohæret; ille spiritus vitalis quem hæc tot millia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et præda si mens illa imperii subtraheretur » (*De Clemencia*, I, IV). Epictète : « Examine qui tu es, avant tout un homme, c'est-à-dire un être chez lequel rien ne prime la faculté de juger et de vouloir. Examine de qui te distingue la raison; elle te distingue des bêtes sauvages. En plus, tu es citoyen du monde dont tu es une partie et non pas une partie destinée à servir, mais une partie destinée à commander, car tu peux comprendre le gouvernement de Dieu et te rendre compte de l'ordre des choses. Quel est le devoir du citoyen ? De ne jamais considérer son intérêt particulier, de ne jamais calculer comme s'il était un individu isolé. C'est ainsi que le pied ou la main, s'ils pouvaient réfléchir et se rendre compte de la construction du corps, ne voudraient et ne désireraient jamais rien qu'en le rapportant à l'ensemble..., etc. » (Traduction Courdaveaux, p. 144). Marc-Aurèle : « Il faut faire du monde un amas d'atomes qui se repoussent ou y voir une cité où les intelligences s'unissent en raison de leur pureté et de leur proximité du feu céleste; les animaux présentent une ébauche de cette union, entraînés qu'ils sont par des impulsions mécaniques; les âmes des hommes, parcelles du feu créateur, forment deux cités, Rome et la Cité de Jupiter (Traduction Couat-Fournier, p. 19, 20, 21, 23, 41, 48, 74, 79, 112, 117, 128, 135, 180, 188, 194, particulièrement p. 136). « Le même

inspiration. Ce ne sont point les jésuites qui lui ont enseigné cela; ce n'est pas d'eux qu'il a appris qu'il faut sacrifier à son prochain tout, jusque, s'il était possible, au salut de son âme ! Le souci du bien public n'est pas non plus le principal de leurs leçons. Il y a dans les *Passions* comme une protestation contre la religion qui ne vient pas du cœur, qui est insouciante du bien public, qui ne prend pas comme mesure de la perfection chrétienne l'amour de l'homme, la simple bonté; il stigmatise « ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire que sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes comme de trahir les villes, de tuer les princes, d'exterminer les peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions ». L'ancien élève des Jésuites, qui s'est livré à cette « sortie » si contraire à ses habitudes de réserve, ne les reconnaît certainement pas comme ses maîtres en

rapport qui unit dans l'individu les membres du corps associe entre eux les êtres raisonnables, constitués pour une action commune. Cette pensée se présentera avec plus de force à ton esprit, si tu te dis souvent à toi-même : Je suis un membre de l'organisme que constituent les êtres raisonnables. Mais si au lieu de membre, *μέλος*, tu dis une partie, *μέρος*, c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur; tu ne comprends pas encore la joie qu'il y a dans une bonne action. Tu ne la fais encore que parce que c'est bien, non parce que tu t'obliges tout le premier » (VII, 13). Les animaux machines et le *Divinæ particula auræ* ne sont pas de saint Augustin; la source est donc stoïcienne. Mais Campanella, dont Descartes avait essayé de lire quelque chose (Baillet, T. II, p. 27), avait exprimé à la suite de Platon des idées analogues ! Voir *Politique*, chap. V, et *Préface* de l'ouvrage qui comprend la politique : *Realis philosophiaæ epilogisticæ, partes IV.*

charité et en patriotisme ! Ce qui l'a fait réfléchir et l'a peu à peu amené à quitter les voies de l'intellectualisme, ce sont les obscures dévouements dont il a été témoin sur les champs de bataille de la guerre de Trente ans et le grand mouvement qu'a dû provoquer dans l'opinion éclairée de la France la politique de Richelieu (1).

N'oublions pas que l'amour, au sens général que Descartes donne à ce mot, est une passion et disons de quels phénomènes physiologiques il ou elle est accompagnée. « Je remarque en l'amour, dit Descartes, quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume, qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé. Je remarque au contraire en la haine que le pouls est inégal ou plus petit et souvent plus vite, qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l'estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu'on a mangées ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs ». Mais Descartes nous révèle en outre le mouvement des esprits animaux dans l'une et l'autre passion : « Lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux par les nerfs de la sixième partie vers les muscles qui sont autour de l'intestin ou de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes qui se convertit en nouveau sang passe promptement vers le cœur sans s'arrêter dans le foie et qui étant poussé avec plus

(1) « Je prie Dieu que la fortune de la France surmonte les efforts de tous ceux qui ont dessein de lui nuire », disait Descartes dans une lettre de beaucoup postérieure, 23 mai 1649, où se voient ses préoccupations patriotiques.

de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le cœur; ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour ». Nous renonçons à transcrire l'explication encore plus longue des concomitants physiques de la haine. Mais nous pouvons donner facilement une idée de la cause attribuée par Descartes aux mouvements qui accompagnent l'amour. C'est l'association une fois établie soit entre une pensée et une action corporelle, soit entre une action temporelle et une pensée, principe général de tout le *Traité* (cxxxvi), qui explique cette simultanéité constante : « Il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang ou autre suc qui entrait dans le cœur était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur qui est le principe de la vie, ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles, qui pouvaient presser ou agiter les parties d'où il était venu vers le cœur pour faire qu'elles lui en envoyassent davantage, et ces parties étaient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit ou bien aussi le foie et le poumon que les muscles du diaphragme peuvent presser; c'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour ». « Dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps (dans la vie intra-utérine), il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie et incontinent après de l'amour... et que les mêmes dispositions du corps qui ont

pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées ». Pourquoi de la joie ? « Parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps sinon lorsqu'il a été bien disposé ». Et pourquoi de l'amour après de la joie ? « A cause que la matière de notre corps s'écoulant sans cesse ainsi que l'eau d'une rivière et étant besoin qu'il en vienne d'autre à sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment (il s'agit du sang maternel) et que l'âme se joignant de volonté à cette nouvelle matière a eu pour elle de l'amour... » Voilà pourquoi « lorsque nous aimons, tout le plus pur sang de nos veines coule abondamment vers le cœur, ce qui envoie quantité d'esprits animaux au cerveau, et ainsi nous donne plus de force, plus de vigueur, plus de courage ». Il nous semble qu'aucune analyse n'eût pu remplacer ces textes. L'intrépidité dogmatique de Descartes est telle qu'il ne s'aperçoit pas que ce n'est pas le renouvellement des mouvements et des sentiments primitifs d'amour qu'il faudrait expliquer, mais ces mouvements et ces sentiments primitifs eux-mêmes. Il nous dit que ces associations s'établissent dès avant la naissance et qu'elles sont transférées ensuite de joies et d'amours qui sont des idées confuses à des joies et à des amours intellectuelles; leur genèse n'en reste pas moins assez mystérieuse.

Cette explication de la genèse de l'amour vaut à plus forte raison pour le passage de l'amour-passion à l'amour-pensée, et réciproquement. On se rappelle que si l'âme n'était pas liée à un corps, elle connaîtrait cependant une joie et une amour intellectuelle. Soumise à cette condition, son amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, laquelle résulte du mouvement des nerfs. L'amour sensitive est une pensée confuse qui « dispose l'âme à cette autre pensée plus claire en qui

consiste l'amour raisonnable ». « Comme en la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même » — il faut distinguer le désir de la sensation — « ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur et une grande abondance de sang dans le poumon, qui fait qu'on ouvre même les bras pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente ». Inversement, lorsque l'âme juge que l'objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. Ainsi l'union étroite de l'âme et du corps et l'association, soit entre les mouvements et les idées confuses, soit entre les idées confuses et les idées claires ou inversement, suffit à expliquer la passion de l'amour comme toutes les autres.

Quant à établir une relation de cause à effet entre les états de l'âme et les mouvements du corps, de telle sorte que ceux-ci seraient la suite rationnelle, nécessaire de ceux-là, ou que ceux-là seraient l'expression de ceux-ci, Descartes s'y oppose expressément. Toutes ces connexions ou associations, fondement de toute la théorie, sont fortuites. Dieu ou la nature les ont voulu telles, dit souvent Descartes. Mais cela ne veut pas dire que cet ordre ait pour principe une finalité quelconque. Si Descartes l'admettait, il reviendrait à la philosophie d'Aristote qu'il entend bannir. Toutes les associations dont nous parlons sont accidentielles ou artificielles. N'oublions pas le principe de relativité posé plus haut. « Ce n'est pas merveille que certains mouvements du cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, car de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi

cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps que lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles conduisent l'âme en la même pensée, et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition ». C'est ce qui arrive dans l'apprentissage d'une langue. Sans doute « les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées lorsque nous sommes entrés au monde ont dû se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent par après », mais il n'y a pas de rapports rationnels entre les unes et les autres. Nous sommes dans le domaine de l'accident. Il n'y a de rapport rationnel, un rapport de similitude entre les objets de l'amour et l'âme qui les unit de volonté avec elle que dans la région des idées claires, c'est-à-dire dans l'amour intellectuelle; c'est pourquoi l'âme libre aime avant tout sa liberté; ici, l'affinité s'explique, elle est nécessaire, *φυσει ου θεσει*. Ailleurs, tout est l'œuvre du hasard ou de l'artifice humain. Le contraire de ce qui est arrivé peut se concevoir, *θεσει ου φυσει*.

Pour savoir quel usage nous pouvons faire de l'amour et de la haine, nous devons nous demander laquelle de ces passions est bonne. Or, l'amour est comme la joie. C'est une connaissance ou une espèce de connaissance. De même la haine et la tristesse. « Lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire que si les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes et les choses qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande et elle ne manque jamais de produire la joie ». Cette amour réglée est extrêmement bonne pour deux raisons; comme elle joint à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant; et, d'autre part, elle nous joint si parfaitement à ces vrais biens, que toute distinction entre eux et nous est effacée, « ce que

je crois ne pouvoir jamais être mauvais ». La joie suit nécessairement, puisque l'objet que nous aimons nous est représenté par l'amour « comme un bien qui nous appartient ». Avoir des amis est le principal « bien de la vie » (1). Et l'amour est le propre des natures fortes et vaillantes. La haine, au contraire, est physiquement douloureuse comme la tristesse, les esprits que le cœur envoie au cerveau dans cette passion « ont des parties fort inégales et des mouvements fort extraordinaires, d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui y sont déjà imprimées et disposent l'âme à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume ». « La haine est le propre des âmes faibles et lâches; elle ne saurait être si petite qu'elle ne nuise. Nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien auquel il est contraire... »

Ainsi il y a un meilleur parti à tirer de l'amour que de la haine, pourvu, bien entendu, que ces passions soient réglées, c'est-à-dire mesurées à la valeur de leurs objets. Un correspondant de Descartes (Chanut) lui ayant demandé lequel des dérèglements est le pire, celui de l'amour ou celui de la haine, le philosophe répondit par une longue dissertation académique dont la généralité est assez décevante et dont nous ne retiendrons que les propositions principales, à savoir : 1^o que l'action sur les moeurs de l'amour est moins mauvaise que celle de la haine; 2^o que l'amour est une source plus abondante de plaisirs que son contraire; 3^o qu'à considérer l'action de ces sentiments sur les autres hommes, c'est l'amour qui

(1) Lettre du 6 juin 1647. Cf. la lettre du 6 mars 1646 : « Outre que je fuis la multitude à cause de la quantité des impertinents et des importuns qu'on y rencontre, je ne laisse pas de penser que le plus grand bien de la vie est de jouir de la conversation des personnes que l'on estime. » Voir le beau passage sur l'amitié de la lettre sur Machiavel.

est le plus à redouter. « L'amour déréglée n'épargne rien sinon son objet, lequel n'a pour l'ordinaire que si peu d'étendue, à comparaison de toutes les autres choses dont elle est prête à procurer la perte et la ruine, afin que cela serve de ragoût à l'extravagance de sa fureur ». D'ailleurs, « les plus grands maux de l'amour ne sont pas ceux qu'elle commet en cette façon par l'entremise de la haine; les principaux et les plus dangereux sont ceux qu'elle fait ou laisse faire pour le seul plaisir de l'objet aimé ou pour le sien propre ». L'exemple choisi par Descartes — la Guerre de Troie — ne nous aide pas beaucoup à préciser ces remarques.

Ce qui est plus intéressant, c'est de voir Descartes réintroduire insensiblement, par la considération de la valeur ou du mérite des objets de l'amour, par la question : « est-elle bonne ou mauvaise, est-elle proportionnée ou non à son objet ? » le problème fondamental : si l'amour est une connaissance (quoique confuse) et si l'usage que nous en pouvons faire au point de vue moral dépend de la vérité ou de la fausseté de cette connaissance. Nous disions tout à l'heure : Descartes rompt avec l'intellectualisme puisqu'il déclare que la volonté bonne, c'est l'amour; ses tendances foncières l'y ramènent secrètement, alors qu'il examine la valeur ou la légitimité de cette passion et apprécie les objets auxquels elle s'attache. C'est ce qui va donner un caractère inattendu à la partie la plus concrète de cet exposé qu'il nous reste à présenter et qui serait dans un autre système la morale appliquée, ou l'énumération des devoirs. Le plus souvent, Descartes ne donne pas de préceptes; il ne dit pas : adorez Dieu, servez votre prince (la patrie), dévouez-vous pour vos parents et vos amis; il énonce seulement les rapports dans lesquels se trouvent engagées en fait les volontés humaines et les conséquences heureuses ou malheureuses qui suivent de ce que ces rapports sont compris ou méconnus. Les lois de la morale se confondent pour lui avec les lois de la nature qui sont

aussi celles de la raison. Nous apprenons de lui comment les choses sont et non comment elles doivent être. Nous savons quel usage se fait de la passion de l'amour plutôt que quel usage nous en devons faire. Même dans cette partie où il s'éloigne le plus du nationalisme stoïcien, par ce trait il reste d'accord avec ses solutions antérieures, bien que l'accent porte ici non plus sur la nécessité de la connaissance, mais sur la spontanéité du sentiment.

Pendent opera interrupta. Sans la sottise de cette reine auprès de laquelle précisément pour pouvoir écrire sur la morale il était allé chercher un appui, mais qui, non contente de demander à Descartes de composer des ballets, le faisait venir chez elle, en hiver, à cinq heures du matin, nous aurions une morale complète de la main qui écrivit le *Traité des Passions*; il ne nous paraît guère douteux que tel était le sujet du livre qu'il projetait alors de rédiger (1). Profitons du moins des quelques indications sommaires que nous offrent les *Passions* et la correspondance.

Si, comme nous l'avons vu, l'amour quand elle est déréglée est antisociale, elle concourt normalement, en tant qu'elle suppose des volontés qui se joignent les unes aux autres, à la formation de sociétés. Le principe de toute société véritable est la dévotion ou le dévouement et le dévouement est la source du bonheur.

Le jugement des *valeurs* reste le point de départ des jugements moraux, même dans l'ordre de l'amour, avec cette

(1) Descartes procédait naturellement dans le développement de son système par poussées successives et séjournait dans l'étude des questions. Nous avons vu qu'il projetait d'écrire un nouvel ouvrage alors qu'il était dans le courant d'idées où nous sommes en train de le suivre; de quoi y eût-il traité? Probablement de l'amour. Dans une lettre à Chanut, pendant qu'il traite de l'amour, Descartes écrit : « Mais il faudrait un gros volume pour traiter de toutes les choses qui appartiennent à cette passion ». 1^{er} février 1647.

réserve que l'estime des choses et de soi-même dépend de la passion et n'exige, par conséquent, aucune science hors la connaissance des quatre postulats.

« On peut distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à *comparaison de soi-même*, car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié, et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être appelée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval, mais à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour les hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine divinité à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut. Mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or, la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt (remarquons que Descartes ne dit pas : on doit être prêt) « d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection, on se préfère toujours à ceux qu'on aime, et qu'au contraire, en la dévotion, on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver ». C'est un fait en même temps qu'un devoir. C'est la conduite normale des citoyens dans les sociétés qui durent. « De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur

prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils étaient dévoués » (1).

Mais comment l'amour pourrait-elle nous unir à Dieu ? L'amour est une passion et nous ne concevons Dieu par aucune des qualités qui nous sont données par les sens; il n'est connu que par la pensée; nulle émotion sensible ne semble donc pouvoir être excitée par la pure idée que nous en avons lorsque nous pensons à lui. (Objection de Chanut.) Comment une société avec Dieu, une cité de Dieu, est-elle possible ?

A quoi Descartes répond : « Je passe à votre seconde question, savoir : si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu et si on le peut aimer par la force de cette lumière ». « Je vois qu'il y a deux fortes raisons pour en douter. La première est que les attributs de Dieu qu'on considère le plus ordinairement sont si relevés au-dessus de nous que nous ne concevons en aucune façon qu'ils nous puissent être convenables, ce qui est cause que nous ne nous joignons point à eux de volonté; la seconde est qu'il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable, ce qui fait qu'encore qu'on aurait pour lui quelque amour intellectuelle, il ne semble pas qu'on en puisse avoir aucune sensitive, à cause qu'elle devrait passer par l'imagination pour venir de l'entendement dans le sens. C'est pourquoi je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer, et que ceux qui, sans la connaissance de ce mystère, ont semblé avoir de la passion pour quelque divinité, n'en ont point eu pour cela pour le vrai Dieu, mais pour quelques idoles qu'ils ont appelées de son nom; tout de même qu'Ixion, au dire des poètes, embrassait une nue au lieu de la reine des dieux. »

(1) Article LXXXIII.

« Toutefois, je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cette amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens, mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin pour cela d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets ». (C'est donc une connaissance ? La méthode est donc requise pour l'obtenir ? La doctrine reste suspendue entre deux solutions.) « Or, le chemin que je juge qu'on doit suivre pour parvenir à l'amour de Dieu est qu'il faut considérer qu'il est un esprit ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, *et divinæ quasi particula auræ*. Même à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusqu'à l'infini et que celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux; et ainsi par une très grande erreur aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu ». Telle serait l'entrée en Dieu par le développement indéfini en nous de la faculté intuitive ou de l'entendement par l'identification de notre intellect avec le sien. Solution panthéiste que Descartes repousse.

« Mais si avec cela nous prenons garde à l'infinité de sa puissance par laquelle il a créé tant de choses dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera et qui saurait être; à l'inaffabilité de ses décrets qui, bien qu'ils ne troublent pas notre libre arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés; et enfin d'un

côté à notre petitesse et de l'autre à la grandeur de toutes les choses créées en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance sans les enfermer en une boule, comme tous ceux qui veulent que le monde soit fini; la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême que tant s'en faut qu'il soit si injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles *connaissances* » (Si ce sont des connaissances et qu'elles tendent à l'infini, nous allons entrer en Dieu !) « et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite; ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, pour ce qu'il sait que rien ne peut lui arriver que ce que Dieu aura décrété et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si, par impossible, il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté. Mais s'il ne refuse point les maux ou les afflictions pour ce qu'ils lui viennent de la Providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, pour ce qu'ils en viennent aussi; et les recevant avec joie sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux ». (C'est bien là la foi monarchique du XVII^e siècle introduite dans la théologie, détrônant la théologie chrétienne puisqu'elle se passe du Rédempteur, empruntant au stoïcisme sa théorie du fatum providentiel, imaginant la société de l'homme avec Dieu comme le loyalisme d'un humble sujet d'un côté et la tutelle d'un administrateur impeccable de l'autre; à toutes les époques, les religions sont le miroir cosmique des conceptions politiques

chères à leurs fidèles; mais quel va être le rôle de la passion dans cette métaphysique) (1) ?

« Il est vrai », poursuit Descartes, « qu'il faut que l'âme se détache fort du commerce des sens pour se représenter les vérités qui excitent en elle cette amour, d'où vient qu'il ne semble pas qu'elle puisse la communiquer à la faculté imaginative pour en faire une passion. Mais néanmoins je ne doute point qu'elle ne la lui communique; car encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c'est-à-dire au regard de Dieu nous considérer comme une bien petite partie de toute l'immensité des choses qu'il a créées, pour ce que selon que les objets sont divers on se peut unir avec eux ou les joindre à soi en diverses façons; et la seule idée de cette union suffit pour exciter de la chaleur autour du cœur et causer une très violente passion.

« Il est vrai aussi que l'usage de notre langue et la civilité des compliments ne permettent pas que nous disions à ceux qui sont d'une condition fort relevée au-dessus de la nôtre que nous les aimons, mais seulement que nous les respectons, honorons et estimons et que nous avons du zèle et de la dévotion pour leur service, dont il me semble que la raison est que *l'amitié d'homme à homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est réciproque*, et ainsi que pendant que l'on tâche à se faire aimer de quelque grand, si on lui disait qu'on l'aime, il pourrait penser qu'on le traite d'égal et qu'on lui fait tort. Mais pour ce que les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en

(1) « Je n'ai pas peur que ces pensées métaphysiques donnent trop de peine à votre esprit, car je sais qu'il est très capable de tout; mais j'avoue qu'elles lassent le mien et que la présence des objets sensibles ne permet pas que je m'y arrête longtemps » (fin de la même lettre du 1^{er} février 1647). Mais la passion vit de la présence d'objets sensibles.

une même définition et que je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet sans distinguer si cet objet est égal ou plus grand ou moindre que nous, il me semble que pour parler leur langue, je dois dire qu'on peut aimer Dieu.

« Et tant s'en faut que l'amour que nous avons pour les objets qui sont au-dessus de nous soit moindre que celle que nous avons pour les autres; je crois que de sa nature elle est plus parfaite et qu'elle fait qu'on embrasse avec plus d'ardeur les intérêts de ce qu'on aime ». Et ici nous rencontrons le passage où il est question des ongles et des cheveux, passage que nous avons confronté avec le passage analogue de saint Augustin. Qu'on veuille bien s'y référer et l'on verra que l'idée dominante en est que dans toute société humaine, la part que l'individu voudra se faire d'avantages et d'autorité étant en proportion de l'importance qu'il s'accorde par rapport aux autres membres de cette société, l'idéal est, « la charité veut », la perfection de l'amitié exige que chacun estime les autres plus que soi-même et agisse en conséquence, c'est-à-dire fasse abnégation de sa personne pour le bien commun. Descartes n'hésite pas à affirmer que tel est le principe des sociétés politiques et la pratique quotidienne des plus modestes de leurs membres. (« On voit tous les jours des exemples de cette amour, même en des personnes de basse condition qui donnent leur vie de bon cœur pour le bien de leur pays ou pour la défense d'un grand qu'ils affectionnent ».)

C'est donc avec raison, si Dieu est pour l'humanité ce qu'est la patrie et le roi pour les Français par exemple, qu'il conclut : puisque la subordination de l'intérêt individuel à l'intérêt collectif et le dévouement des sujets au prince est la condition première de l'existence des sociétés et leur plus haut point de perfectionnement, « il est évident que notre amour envers Dieu doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de toutes ». Rien n'empêche que nous l'aimions, quoiqu'il soit « au-dessus de nous ».

Et plus le monde est grand, plus il contient d'êtres raisonnables pour lesquels Dieu a fait autant que pour nous, ou davantage, plus nous sommes petits par rapport au monde des âmes, plus nous devons être portés à aimer Dieu. « Les biens qui peuvent être en toutes les créatures intelligentes d'un monde indéfini ne sont aucunement moindres en nous de ce qu'ils se trouvent en beaucoup d'autres; ils ne rendent point moindres ceux que nous possédons : au contraire, lorsque nous aimons Dieu et que par lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créées, d'autant que nous les concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons-nous aussi davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli; et d'autant avons-nous sujet de louer Dieu à cause de l'immensité de ses œuvres. Lorsque l'Ecriture Sainte parle en divers endroits de la multitude innombrable des anges (1), elle confirme entièrement cette opinion; car nous jugeons que les moindres anges sont incomparblement plus parfaits que les hommes. Et les astronomes, qui en mesurant la grandeur des étoiles les trouvent beaucoup plus grandes que la terre, la confirment aussi; car si de l'étendue indéfinie du monde on infère qu'il doit y avoir des habitants ailleurs qu'en la terre, on le peut inférer aussi de l'étendue que tous les astronomes lui attribuent, à cause qu'il n'y en a aucun qui ne juge que la terre est plus petite, au regard de tout le ciel, que n'est un grain de sable en regard d'une montagne » (2).

(1) Descartes parle très sérieusement des anges en plusieurs endroits. Il en fait, dans la lettre N° 29 des éditions (xxxiv du tome I) des âmes pures, des exemplaires de la *nature intellectuelle*, qui, si elles étaient unies à un corps humain, auraient non des sentiments, mais des perceptions nettes de ses mouvements (6 février 1642). Mais dans le brouillon de la lettre à Morus (lxxii du tome I), il ne veut pas se prononcer sur leur corporeté.

(2) Lettre à Chanut du 6 juin 1647.

L'amour commande donc et facilite le dévouement qui est le principe de la société que nous formons avec Dieu et avec les hommes. Le mot de société n'est point fréquemment employé par Descartes, mais c'est le seul dont nous puissions nous servir pour caractériser cette union de volonté que les hommes forment, selon notre philosophe, par l'amour avec Dieu, avec leur pays et avec leur prince. La passion de l'amour est donc bonne encore une fois puisqu'en nous initiant à la vie sociale, elle nous rend heureux. « ...Ceux qui rapportent tout à eux-mêmes » n'ont pas plus de raison « que ceux qui se tourmentent trop pour les autres, car si nous ne pensions qu'à nous seuls, nous ne pourrions jouir que des biens qui nous sont particuliers; au lieu que si nous nous considérons comme partie de quelque autre corps, nous participons aussi aux biens qui lui sont communs, sans être privés pour cela d'aucun de ceux qui nous sont propres; et il n'en est pas de même des maux, car selon la philosophie, le mal n'est rien de réel, mais seulement une privation; et lorsque nous nous attristons à cause de quelque mal qui arrive à nos amis, nous ne participons pas pour cela au défaut dans lequel consiste ce mal; même quelque tristesse ou quelque peine que nous ayons en telle occasion, elle ne saurait être si grande que la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité ». Et nous voyons revenir la comparaison des peines que nous apporte la vie en commun avec les émotions du théâtre (1); aux uns et aux autres il se mêle du plaisir, parce qu'il est agréable à l'âme et de faire une action vertueuse en ayant compassion des affligés et en général de sentir émouvoir en

(1) Cf. lettre à Elisabeth, xxviii du t. I, n° 148, qui est de mai 1645, et celle du 1^{er} février 1646.

elle des passions, pourvu qu'elle en demeure maîtresse. Le gentilhomme n'a pas à craindre d'être entraîné dans les catastrophes nationales; il est en dehors et au-dessus des orages qui bouleversent les existences vulgaires; l'idée de la solidarité affective qui relie dans la joie et la douleur les membres d'une société n'entre pas dans son esprit. Il ne soupçonne même pas que la participation aux biens communs puisse lui être onéreuse et il trouve naturel de participer à ces biens communs sans être privé pour cela daucun de ceux qui lui sont propres (1).

Pénétrés comme nous le sommes des expériences sociales recueillies au sein des démocraties modernes, nous ne concevons pas facilement à quel point la conception politique de Descartes est aristocratique. Nous voyons que l'acte essentiel de la vie en commun est pour tous la dévotion, c'est-à-dire le dévouement à Dieu (qui ne peut guère se traduire que par la soumission ou la résignation), à son pays et à son prince, et que des gens illettrés donnent de bon cœur leur vie pour « quelque grand » qu'ils affectionnent. Y a-t-il donc pour le philosophe des princes et des grands ? Certes. Et l'existence de natures humaines privilégiées est nécessaire à son système, puisque ces créatures d'exception sont le centre du corps social, et étant celles à qui le devoir nous demande de nous dévouer, deviennent par là le véritable objet du devoir. Or, l'existence de telles natures est prévue dans le système. Ce n'est pas un compliment banal que cette remarque réitérée dans la correspondance « que les personnes de grande naissance, de quelque sexe qu'elles soient, n'ont pas besoin d'avoir beaucoup d'âge pour pouvoir surpasser de beaucoup en érudition et en vertu les autres hommes » (2). Presque toute une

(1) Quand la guerre civile vient troubler la paix des souverains, il en est tout à fait scandalisé. Lettre sur la Fronde, 1^{er} octobre 1648.

(2) A Chanut, 1^{er} novembre 1646. A la princesse Elisabeth, 7 juin 1647.

lettre roule sur la distinction entre les grandes âmes fortes, nobles, relevées, et les âmes basses et vulgaires (1). La théorie de la générosité, dans les *Passions*, repose sur l'existence des grandes âmes : « Il n'y a pas de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur... et *il est aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas toutes également nobles et fortes* » (2). Cette inégalité de naissance ne paraît pas plus injuste à Descartes que l'inégale distribution de la grâce à laquelle il fait une allusion discrète. Il vient de parler des biens de fortune : « Pour ceux de l'âme ou même du corps, ajoute-t-il, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être digne que de les avoir reçus de Dieu avant qu'on fût capable de commettre aucun mal » (3). Il croit pleinement, ingénument, à l'origine céleste des dignités et des pouvoirs divers dévolus aux princes; nous l'avons vu, c'est à eux que Dieu réserve exclusivement le droit de parler de la morale et de surveiller les mœurs. D'autre part, le vulgaire, en dépit du principe posé dans le *Discours de la Méthode*, que la raison est la même chez tous (principe dont nous aurons à parler tout à l'heure), le vulgaire est traité par Descartes avec un mépris de plus en plus amer. « Le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels le dessein de refondre ses pensées ne convient aucunement : à savoir de ceux qui se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées, d'où vient que s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus et de s'écartier du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier

(1) N° 148, xxviii du t. I

(2) Art. CLXI.

(3) Art. CLXXXII.

qu'il faut prendre pour aller plus droit et demeureraient égarés toute leur vie, puis de ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures ». L'indifférence du public pour ses écrits lui inspire un véritable « dégoût » (1).

Le devoir des sujets dans la morale politique est donc seulement d'obéir, de se résigner et de se dévouer. « D'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qu'il est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices » (2).

Tout simple particulier qui se met en tête de réformer l'Etat est un fou dangereux. La réformation des moindres choses qui touchent le public comporte d'énormes difficultés. « *Ces grands corps* sont trop malaisés à relever étant abattus ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. Puis, par leurs imperfections s'ils en ont, comme la seule diversité qui est en eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité aux-quelles on ne saurait si bien pourvoir par prudence; et enfin elles sont toujours quasi plus supportables que leur changement; en même façon que les grands chemins qui tournaient entre des montagnes deviennent peu à peu si unis et si commodes à force d'être fréquentés qu'il est beaucoup meilleur

(1) Lettres du 15 décembre 1646 et du 15 juin 1646.

(2) Art. CLXIV.

de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusques au bas des précipices. C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnées et inquiètes qui n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation » (1).

Les princes seuls ont des devoirs de direction. Descartes a dit un mot de la politique de Hobbes (2) et s'est exprimé plus longuement sur Machiavel (3). Les maximes du premier lui paraissent « très mauvaises et très dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants, ou qu'il leur donne sujet de l'être ». Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement et plus solidement qu'il n'a fait en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides »; en réalité, toute la présente morale implique en effet le respect des grands et le dévouement aux princes. Il reconnaît qu'il y a chez le second des préceptes excellents « comme entre autres... qu'un prince doit toujours éviter la haine et le mépris de ses sujets et que l'amour du peuple vaut mieux que les forteresses »; mais il s'élève hautement contre la plupart de ses maximes. Il ne veut pas qu'on suppose que le prince s'est servi de moyens injustes et cruels pour asseoir son autorité : lui-même n'est cependant pas trop sévère pour les puissants comme on va le voir. Quels progrès a faits la morale internationale depuis le XVII^e siècle ? « Pour instruire un bon prince, quoique nouvellement entré dans un Etat, il me semble qu'on doit lui proposer des maximes toutes contraires, et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes, comme en effet je crois qu'ils le sont

(1) *Discours de la Méthode*, partie II.

(2) Lettre à un R. P. jésuite du 4 janvier 1644.

(3) Lettres à la princesse Elisabeth du 15 septembre et du 20 octobre 1646.

presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels; car la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers; et il semble qu'en ces rencontres, Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force; mais les plus justes actions deviennent injustes quand ceux qui les font les pensent telles. On doit aussi distinguer entre les amis ou alliés et les ennemis; car au regard de ces derniers, on a quasi-permission de tout faire, pourvu qu'on en tire avantage pour soi ou pour ses sujets et je ne désapprouve pas en cette occasion qu'on accouple le renard avec le lion et qu'on joigne l'artifice à la force. Même je comprends sous le nom d'ennemis tous ceux qui ne sont point amis ou alliés, pour ce qu'on a droit de leur faire la guerre quand on y trouve son avantage et que commençant à devenir suspects et redoutables, on a lieu de s'en défier. Mais j'excepte une espèce de tromperie qui est si directement contraire à la société que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir, bien que notre auteur l'approuve en divers endroits et qu'elle ne soit que trop en pratique; c'est de feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre afin de les pouvoir mieux surprendre. L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte, et celui qui aura pu feindre d'aimer quelqu'un pour le trahir mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement n'en croient rien et le haïssent. Pour ce qui regarde les alliés, un prince leur doit tenir exactement sa parole, même lorsque cela lui est préjudiciable, car il ne le saurait être tant que la réputation de ne manquer point à faire ce qu'il a promis lui est utile, et il ne peut acquérir cette réputation que par de telles occasions, où il y va pour lui de quelque perte; mais en celles qui le ruineraient tout à fait, le droit des gens le dispense de sa promesse. Il doit aussi user de beaucoup de circonspection avant que de promettre, afin de pouvoir toujours garder sa foi. Et bien qu'il soit bon d'avoir amitié avec la plupart de ses voisins, je crois néan-

moins que le meilleur est de n'avoir point d'étroites alliances qu'avec ceux qui sont moins puissants, car quelque fidélité qu'on se propose d'avoir, on ne doit pas attendre la pareille des autres, mais faire son compte qu'on en sera trompé toutes les fois qu'ils y trouveront leur avantage, et ceux qui sont plus puissants l'y peuvent trouver quand ils veulent, mais non pas ceux qui le sont le moins. Pour ce qui est des sujets, il y en a de deux sortes : à savoir les grands et le peuple. Je comprends sous le nom de grands tous ceux qui peuvent former des partis contre le prince, de la fidélité desquels il doit être assuré, ou, s'il ne l'est pas, tous les politiques sont d'accord qu'il doit employer tous ses soins à les abaisser et qu'en tant qu'ils sont enclins à brouiller l'Etat, il ne doit les considérer que comme ennemis. Mais pour ses autres sujets, il doit surtout éviter leur haine et leur mépris, ce que je crois qu'il peut toujours faire, pourvu qu'il observe toujours la justice à leur mode (c'est-à-dire suivant les lois auxquelles ils sont accoutumés) sans être trop rigoureux aux punitions ni trop indulgent aux grâces (1) et qu'il ne se remette pas de tout à ses ministres, mais que leur laissant seulement la charge des condamnations plus odieuses, il témoigne avoir lui-même le soin de tout le reste; puis aussi qu'il retienne tellement sa dignité qu'il ne quitte rien des honneurs et des déférences que le peuple croit lui être dus, mais qu'il n'en demande point davantage, et qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions ou celles qui peuvent être approuvées de tous, réservant à prendre ses plaisirs en particulier sans que jamais ce soit aux dépens de personne; et enfin qu'il soit immuable et inflexible non pas aux premiers desseins qu'il aura formés en soi-même, car d'autant qu'il

(1) Descartes a écrit une jolie lettre (date inconnue, c'est la ^{cvii^e} du t. I) pour demander la grâce d'un paysan meurtrier : « L'usage des grâces, y dit-il, est plus utile que celui des lois ».

ne peut avoir l'œil partout, il est nécessaire qu'il demande conseil et entende les raisons de plusieurs avant que de se résoudre, mais qu'il soit inflexible touchant les choses qu'il aura témoigné avoir résolues (1), encore même qu'elles lui fussent nuisibles, car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable. Ainsi je désapprouve la maxime... que le monde étant fort corrompu, il est impossible qu'on ne se ruine si l'on veut être toujours homme de bien et qu'un prince, pour se maintenir, doit apprendre à être méchant lorsque l'occasion le requiert; si ce n'est peut-être que par un homme de bien il entende un homme superstitieux et simple, qui n'ose donner bataille au jour du sabbat et dont la conscience ne puisse être en repos s'il ne change la religion de son peuple; mais pensant qu'un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher à l'être toujours ». Il ne faut pas croire qu'un prince risque autant d'être détesté pour ses bonnes actions que pour ses mauvaises; « le peuple souffre (supporte) tout ce qu'on peut lui persuader être juste et s'offense de tout ce qu'il imagine être injuste ». « Même ceux qui ont été condamnés à la mort n'ont point coutume de haïr leurs juges quand ils pensent l'avoir méritée, et on souffre aussi avec patience les maux qu'on n'a point mérités, quand on pense que le prince de qui on les reçoit est en quelque façon contraint de les faire et qu'il en a du déplaisir, pour ce qu'on estime qu'il est juste qu'il préfère l'utilité publique à celle des particuliers ». Y a-t-il deux parties qui jugent différemment ce qui est juste ? « On ne doit pas entreprendre de faire venir tout d'un coup à la raison ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre; mais il faut tâcher peu à peu, soit par des écrits publics, soit par

(1) Dans une lettre à la princesse Elisabeth, il insiste sur la nécessité pour la politique d'exécuter rapidement les actes commencés.

les voix des prédictateurs, soit par tels autres moyens, à la leur faire concevoir ».

Ainsi le devoir des sujets est le dévouement au prince et le devoir du prince est de travailler *per fas et nefas* à la grandeur de l'Etat, c'est-à-dire à l'extension de sa propre puissance. Cependant, il y a dans l'opinion une certaine notion de justice, notion très relative, que le prince ne doit pas blesser, d'autant plus qu'il peut, quand il est besoin, la traiter avec précaution. Le prince, en effet, juge en dernier ressort du bien et du mal pour lui et pour ses sujets; il ne relève que de sa conscience. Il lui appartient donc d'enseigner la vérité morale et comme tout se tient, toute vérité. Il lui appartient de présider aux recherches faites pour la découvrir et de fournir aux dépenses nécessaires (1). Tolérant en matière de religion, mais dogmatique comme il l'était, persuadé que toutes ses théories sont démontrées définitivement et participent à l'inaffabilité des mathématiques, Descartes n'est pas loin de penser qu'on ne peut exclure sa philosophie des Universités sans en bannir en même temps la vérité elle-même (2). Il ne doute pas que son système embrassant toutes les vérités spéculatives et pratiques, étant d'accord, disait-il, avec la théologie, ne soit capable s'il est introduit dans les écoles par l'autorité, d'y installer définitivement la paix des esprits (3). Il laisse voir que selon ses prin-

(1) Préface des *Passions*.

(2) Aux curateurs de l'Académie et de la ville de Leyde.

(3) « Il ne faut pas non plus appréhender qu'elles (mes opinions) troublient la paix des écoles; mais tout au contraire, la guerre étant autant allumée entre les philosophes qu'elle le saurait être, il n'y a point de meilleur moyen pour établir la paix entre eux et pour retrancher toutes les hérésies jusqu'à la racine, qui renaissent tous les jours de leurs controverses, que de les obliger à recevoir dans leurs écoles des opinions qui soient vraies, telles que j'ai déjà prouvé que sont les miennes. Car la facilité qu'on aura à les concevoir et la certitude qui naîtra de leur évidence ôtera tout sujet de contestation et de

cipes il ne peut y avoir qu'une seule bonne constitution politique. Que l'Etat l'enseigne et l'applique, la paix intérieure dans cet Etat serait assurée; Descartes ne le dit pas. Ce n'est pas lui faire tort que d'admettre qu'il y comptait, puisqu'il attendait du même moyen la paix philosophique et religieuse.

Dieu, qui a prévu toutes les actions humaines, ne peut pas ne pas avoir réglé la marche de l'humanité. Là-dessus, cependant, Descartes est réservé. Nous savons ce qu'il pense du progrès des sciences et le rôle qu'il assigne aux Etats dans la recherche scientifique, nous venons de le rappeler. Ses espérances sont évidentes. Pense-t-il que les mœurs sont également en progrès ? Sur ce point il paraît, en 1631, plutôt partager l'opinion des régressistes, si nombreux alors, qui célébraient dans leurs vers ou leurs sermons cette « innocence de nos aïeux », dont il est parlé dans la lettre à Balzac du 15 mai 1631. Le progrès de la civilisation n'empêche pas « la dépravation du genre humain », mais de même que Descartes, quand il eut construit la science jusqu'à la médecine, conçut des espérances superbes sur les progrès ultérieurs des sciences et des arts par lesquels nous tirons parti de la nature, il est à croire que la construction de la morale lui inspira de semblables espérances sur le progrès des mœurs elles-mêmes. Nous avons touché ce point; que ne doit-on pas attendre d'une éducation qui dispose d'un tel moyen pour faire des coeurs généreux ? Dans son ensemble, cette philosophie est favorable à l'initiative humaine; elle croit que l'art peut changer la nature indéfiniment et compte sur la collaboration du pouvoir absolu avec la science et la philosophie pour

dispute ». (Lettre au P. Dinet, 1642). Dans le Traité sur l'*Erudition*, qui est de la fin de sa vie (1647), Descartes condamne toutes les études historiques, y compris celle des langues, et exprime le désir qu'on n'enseigne aux jeunes gens que les éléments des sciences. C'est l'enseignement moderne qui fut préconisé par les cartésiens du XVIII^e siècle, comme l'abbé de Saint-Pierre et Melon.

transformer l'humanité. Ce sera la foi de Voltaire. Le vulgaire est stupide; mais il suffit d'un siècle *fertile en bons esprits* comme est celui-ci — le XVII^e — pour entraîner tout le reste. Même à lui seul, Descartes est persuadé, malgré le mépris qu'il a pour la partie indifférente du public, qu'il fera faire un pas décisif à la vérité. « Pour ce que je vois déjà par expérience que les choses que j'ai écrites ont eu le bonheur d'être reçues et approuvées d'un assez grand nombre de personnes, je n'ai pas beaucoup à craindre qu'on réfute mes opinions. Je vois même que ceux qui ont le sens commun assez bon et qui ne sont point encore imbus d'opinions contraires sont tellement portés à les embrasser qu'il y a apparence qu'elles ne pourront manquer avec le temps d'être reçues de la plupart des hommes, et j'ose même dire des mieux sensés... On a espéré que lorsque ma philosophie paraîtrait au jour, on y trouverait quantité de fautes qui la rendraient facile à réfuter; et, moi, au contraire, je me promets que tous les meilleurs esprits la jugeront si raisonnable que ceux qui entreprendront de l'impugner n'en recevront que de la honte et que les plus prudents feront gloire d'être les premiers à en porter un favorable jugement qui sera suivi par après de la postérité, s'il se trouve véritable » (1).

Nous ne nous éloignons pas trop de l'amour, puisque c'est elle jusqu'ici qui assure seule l'adhérence des volontés des sujets à la volonté du prince et au bien public. Cette amour, on le sait, nous lie aux choses que nous estimons plus que nous-mêmes, qui sont au-dessus de nous, pour lesquelles enfin nous sommes disposés à nous dévouer. Une question se pose (c'est la princesse Elisabeth qui fait cette objection à Descartes); jusqu'où devons-nous nous intéresser pour le public? Dans la lettre qui ouvre l'exposé de la morale (15 juin 1643), le philosophe avait dit : « Il faut toujours préférer les intérêts

(1) Lettre du 1^{er} octobre 1644 à un R. P. jésuite.

du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier ». Mais il avait ajouté aussitôt : « Toutefois, avec mesure et discrétion; car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays, et si un homme vaut plus à lui seul que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver ». (Allusion probable à la personne sacrée du souverain) (1). Appelé à discuter la question, il est conduit aussitôt à un point de vue très différent de celui où il s'était placé dans la première lettre. A la cité de Dieu de saint Augustin va succéder le Leviathan de Hobbes. L'intérêt commun, la convergence des intérêts va remplacer l'abnégation et le dévouement.

Il assure que le dévouement ne sera jamais abandonné par les grandes âmes; elles n'ont point besoin de mesure et ne marchandent pas leur concours à la chose publique. « Comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination et tout le moins d'état des choses qu'elles possèdent; il n'y a que les faibles et basses qui s'estiment plus qu'elles ne doivent et sont comme les petits vaisseaux que trois gouttes d'eau peuvent remplir ».

Mais enfin ces âmes faibles et basses sont l'immense majorité. Qu'adviendra-t-il de la société si l'intérêt du public est déserté par elles ? « Il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public, mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact; il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination; car Dieu a tellement établi l'ordre des choses et conjoint les

(1) Peut-être cependant Descartes est-il conduit à cette hypothèse bizarre par le développement logique de sa théorie des valeurs morales. Son esprit a coutume d'examiner les divers cas possibles dans l'abstrait. Il ajoutera ailleurs qu'il ne faut jamais s'estimer plus que les autres.

hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait en son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait en un siècle où les moeurs ne fussent point corrompues » (1). Quel est le sens de cette réserve : « pourvu qu'il usât de prudence » ? Lui-même nous l'explique dans une lettre à la même de quelques mois postérieure (2) : « La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il est en leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas si on les croyait d'autre humeur et que les peines qu'ils ont à faire plaisir ne sont pas si grandes que les commodités que leur donne l'amitié de ceux qui les connaissent; car on n'attend de nous que les offices que nous pouvons rendre commodément, et nous n'en attendons pas davantage des autres; mais il arrive souvent que ce qui leur coûte peu nous profite beaucoup, et même nous peut importer de la vie. Il est vrai qu'on perd quelquefois sa peine en bien faisant et au contraire qu'on gagne à mal faire; mais cela ne peut changer la règle de la prudence, laquelle ne se rapporte qu'aux choses qui arrivent le plus souvent; et pour moi la maxime que j'ai observée en toute la conduite de ma vie a été de suivre seulement le grand chemin et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse. Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les

(1) Lettre à la princesse Elisabeth de septembre 1643.

(2) Mars 1646.

uns aux autres ou du moins à ne pas se faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice, mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée que ceux qui cherchent leur utilité par d'autres voies, lesquels, à la vérité, réussissent quelquefois par l'ignorance des autres hommes et par la faveur de la fortune; mais il arrive bien plus souvent qu'ils y manquent et que pensant s'établir ils se ruinent ».

Ce ne sont que des indications; l'idée de la convergence naturelle des intérêts particuliers n'est pas pressée et on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un précepte de prudence assez banale qui nous invite à être obligeants à tout hasard pour les autres, afin que les autres le sachant nous obligent également sans compter; cependant les disciples de Descartes ont cru voir ici quelque chose de plus, à savoir que la société forme par la liaison réciproque des intérêts un tout physique, semblable à tous les assemblages naturels, et particulièrement à un corps dont les parties sont solidaires. Les mouvements appropriés à la conservation s'y feraient d'eux-mêmes, comme d'eux-mêmes les réflexes exécutent les mouvements nécessaires à la vie. Il y aurait donc un complexus social physique, une sorte de tourbillon soumis aux lois du mouvement, qui serait la condition et la base de la société morale. Nous craindrions de prêter à Descartes des idées modernes si Malebranche, comme nous le montrerons, ne l'avait pas déjà interprété ainsi.

Par cet ensemble de vues sur les conditions générales de la société, vues auxquelles se mêlent des préceptes moraux et des appels vers un idéal de charité ou d'honneur, mais qui constatent des lois plutôt qu'elles ne fixent des règles et se modèlent sur la réalité plutôt qu'elles ne tracent le devoir et ne disent ce qui est à faire, Descartes, inconsciemment, s'achemine vers ce qui sera plus tard la sociologie; il la prépare de loin, de très loin si l'on veut; cependant c'est en sui-

vant ces indications que peu à peu les hommes du XVIII^e siècle y conduiront à leur tour les fondateurs du positivisme.

Reste à dire l'usage qu'il y a lieu de faire de la passion de l'amour quand l'objet de l'amour, mis en comparaison avec celui qui aime, lui paraît non plus supérieur mais égal à soi.

Cela reviendrait, pour un moraliste, à traiter des devoirs de l'amitié. Car l'amitié conduit à l'égalité ceux qui ne s'aiment pas déjà à cause de cette égalité même. Mais les problèmes que se pose Descartes sont tout autres.

D'abord dans ce souci de classification exacte des concepts, qui est un des plus rares mérites de l'admirable *Traité des Passions*, il rapproche l'amitié de l'amour proprement dit et la place au-dessus de lui. L'amour entre les sexes comporte toujours pour une part la recherche de la possession qui est étrangère à l'amitié. Il vient de montrer la haute dignité de l'amour paternel pris comme exemple de l'affection qui va aux objets mêmes et où celui qui aime ne rapporte pas à soi les objets de son affection. « L'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pure qu'il ne désire rien avoir d'eux... mais les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre ou même avec plus de soin pour ce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens et ne craint pas de se perdre pour les sauver ». Voilà l'affection sociale par excellence. « L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite »; mais « celle qu'ils ont pour leur maîtresse » (c'est-à-dire pour la femme aimée) « participe un peu de l'autre », à savoir de l'affection égoïste; « elle se subordonne son objet, elle en fait un moyen, dirait Kant, quoi-qu'elle aussi puisse comporter un haut degré de noblesse, quand elle s'élève jusqu'à la dévotion ».

En second lieu, l'amitié est en liaison étroite avec l'égalité. L'éducation humaniste de Descartes lui impose le souvenir

du mot de Cicéron, *pares invenit aut facit.* « Lorsqu'on estime l'objet de son amour à l'égal de soi, cela se nomme amitié ». Et il remarque dans la discussion sur l'amour de Dieu que nous avons rapportée, que l'amitié, tendant à établir l'égalité entre ceux qu'elle unit, n'est pas le sentiment social par excellence en ce que toute société est fondée sur une inégalité au moins volontaire et suppose que ses membres se considèrent réciproquement comme inférieurs les uns aux autres, bref se subordonnent librement au tout qu'ils constituent. Aussi ne devons-nous pas considérer l'amitié, selon Descartes, comme une société en commun formant les sociétés politiques. Et nous sommes avertis par là de ne pas attribuer un sens politique aux passages multiples où il parle de l'égalité des hommes. Ce qui est égal, ce qui est tout entier en un chacun, c'est la puissance de bien juger et distinguer le vrai du faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison; c'est la forme ou nature des individus d'une même espèce, autrement dit l'essence de l'homme et non les accidents entre lesquels, en effet, il y a, d'après lui, définition du plus ou du moins. Dans le *Discours de la Méthode* où il s'agit de l'aptitude à comprendre la vérité, ces « accidents » sont énumérés; Descartes a souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi présenté que quelques autres. Pour la volonté, l'accident c'est la force ou la faiblesse de l'âme, le degré de générosité, la facilité plus ou moins grande à vaincre ses passions, quand elles sont excessives. Or, si l'on y pense, l'amitié ne saurait effacer des différences qui sont les seules et véritables différences qu'il y a entre les hommes, celles sur lesquelles sont fondés les rangs dans la société. La seule inégalité qu'elle fasse disparaître, c'est celle qui réside dans l'estime qu'on fait de soi par rapport aux autres, et réciproquement : c'est l'excès ou le défaut dans l'usage de l'« admiration », qu'elle corrige. Elle n'empêche pas les hommes d'être inférieurs ou

supérieurs les uns aux autres, en fait de biens ou d'honneurs, en fait d'esprit ou de savoir ou de beauté; mais elle rabaisse tous ces biens à leur juste valeur au regard de la raison exacte ou de la bonne volonté, et puisque les amis s'estiment réciprocement, autant que possible, c'est qu'ils ont l'un et l'autre et l'un par l'autre cette conscience de leur égale résolution de bien faire ou de leur vertu. Ils jugent leur mérite respectif d'après ses causes par la raison. L'égalité créée par l'amitié est donc intellectuelle ou spirituelle et morale. Elle reste d'ordre privé.

Les sermonnaires et les philosophes du XVII^e siècle célébraient à l'envi cette égalité stoïcienne dans la dignité morale que Descartes signale comme un des effets de l'amitié, mais ils ne songèrent pas plus que lui à la transporter dans la société civile. Les réformateurs du XVIII^e siècle le firent d'abord dans des œuvres d'art dont le *Télémaque* est le prototype, ensuite dans des projets de constitution, et c'est pour cela que ce siècle a fini par un grand changement dans l'état social. Descartes est bien loin de cet ordre d'idées. Quand il demande à l'éducation de rendre tous les hommes généreux, c'est-à-dire égaux dans leurs aptitudes morales et leurs résolutions vertueuses, il n'attend d'elle qu'un changement dans les coeurs et un élargissement des voies du salut. Tous ces passages de ses œuvres prirent, soixante ans après sa mort, un tout autre sens.

Un troisième problème est posé par lui à propos de l'amitié : « Je passe maintenant à votre question touchant les causes qui nous incitent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissons le mérite; et j'en remarque deux, qui sont l'une dans l'esprit et l'autre dans le corps. Mais pour celle qui n'est que dans l'esprit, elle presuppose tant de choses touchant la nature de nos âmes que je n'oserais entreprendre de les déduire dans une lettre (il s'agit probablement, comme on le verra tout à l'heure, de

la convenance ou ressemblance qui unit les âmes fortes). Je parlerai seulement de celle du corps. Elle consiste dans la disposition des parties de notre cerveau, soit que cette disposition ait été mise en lui par les objets des sens, soit par quelque autre cause; car les objets qui touchent nos sens meuvent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau et y font comme certains plis qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge qui était un peu louche, au moyen de quoi l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut. Et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela; au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un sans que nous sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que c'est » (1). (On ne peut mieux décrire le rôle des associations d'idées inconscientes dans l'amour). « Et bien que ce soit plus ordinairement une perfection qu'un défaut qui nous attire ainsi à l'amour, toutefois à cause que ce peut être quelquefois un défaut, comme en l'exemple que j'ai rapporté, un homme sage ne se doit pas laisser entièrement aller à cette passion, avant

(1) *Passions*, article cliv.

que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus. Mais à cause que nous ne pouvons pas aimer également tous ceux en qui nous remarquons des mérites égaux, je crois que nous sommes seulement obligés de les estimer également; et que le principal bien de la vie étant d'avoir de l'amitié pour quelques-uns, nous avons raison de préférer ceux à qui nos inclinations secrètes nous joignent, pourvu que nous remarquions aussi en eux du mérite. Outre que lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies; et la marque principale qui les fait connaître est que celles qui viennent de l'esprit sont réciproques, ce qui n'arrive pas souvent aux autres ».

Nous sommes avertis par là que l'amour des sexes ne sera pas, aux yeux de Descartes, une de ces inclinations nécessairement réciproques qui doivent toujours être suivies par le sage. Nous n'avons de lui sur ce sujet qu'une courte étude, d'esprit platonicien, où va se retrouver l'idée de la *compago* sociale, du tout composé d'individus et par laquelle nous clorons ce chapitre sur la passion de l'amour en général et son usage.

Le rôle des impressions esthétiques dans les affections sexuelles ne lui a pas échappé. Il remarque que les objets de l'amour et de la haine ont cela de commun « qu'ils peuvent être représentés à l'âme par les sens extérieurs ou bien par les intérieurs et par sa propre raison, car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature; mais nous appelons beau et laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs; principalement par celui de la vue, lequel est plus considéré que tous les autres, d'où naissent deux espèces d'amour, à savoir celle qu'on a pour les choses bonnes et celle qu'on a pour les choses belles à laquelle on peut donner le nom d'agrément...; et de là naissent en

même façon deux espèces de haine, l'une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l'autre à celles qui sont laides, et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou de haine, à cause que ce qui vient de l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison (1), et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité; en ce sens que de toutes les passions, ce sont celles-ci qui trompent le plus et dont on doit le plus soigneusement se garder (2).

« L'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agrée (de ce qui plaît esthétiquement) comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme, ce qui fait qu'on désire très ardemment cette jouissance. Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agrément et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissants; car la beauté des fleurs nous incite seulement à les regarder et celle des fruits à les manger. Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir une autre soi-même, car avec la différence du sexe que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'à un certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout, dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié; en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée » — et il n'y a pas d'inconscient, selon Descartes —

(1) C'est une chose singulière que Descartes ait dit exactement le contraire à l'article cxlviii, quand il a eu besoin de soutenir que si l'âme voulait, elle avait le dernier mot dans son conflit avec toutes les passions.

(2) Article lxxxv.

« par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voit plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque chose en une qui agrée davantage que ce qu'on regarde en même temps dans les autres, cela détermine l'âme indirectement à sentir pour celle-là seule toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour, plus ordinairement que la passion (générale) d'amour qui a ci-dessus été décrite. Aussi a-t-il de plus étranges effets et c'est lui qui sert de principales matières aux faiseurs de romans et aux poètes » (1).

Ainsi grâce à la plus puissante de toutes les passions, que Descartes ne condamne pas plus que les autres en elle-même, bien qu'il nous avertisse que ces séductions sont irrésistibles, l'homme est appelé à former un tout social où son dévouement pourra se donner carrière : dévouement pour sa femme, dévouement pour ses enfants, préludes du dévouement pour son prince et pour son pays. Dans tous ces engagements, il sera, à la lettre, partie d'un tout. Et l'amour qu'il éprouvera pour ces coassociés le joignant avec eux de volonté, le joindra en même temps de volonté avec Dieu, source de toute amour légitime, volonté dont la nôtre n'est qu'une émanation, *divinæ quasi particula auræ*. Qu'est-ce donc que ce tout social en qui se trouve la raison des devoirs politiques comme des devoirs domestiques ? Descartes n'insiste pas sur sa nature; nous devons nous borner à savoir qu'il forme, en tant qu'il nous rattache à Dieu par l'amour intellectuel et l'admiration que nous avons pour les œuvres de Dieu, une sorte de corps mys-

(1) Article cx.

tique; mais qu'il forme aussi, en tant que nous y sommes entraînés, à notre insu, par des mouvements convergents et réciproques, un corps matériel, un tourbillon base de la société des âmes, fondement de la cité divine. Nous suivrons la destinée de cette double conception dans la philosophie ultérieure, et nous y verrons comme le germe d'une idée importante qui devait devenir, au xix^e siècle, le postulat de la sociologie, à savoir que la société est un être, une réalité, objet de science, objet d'une science distincte.



TABLE DES MATIÈRES

TOME I

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION DU SYSTÈME

LIVRE PREMIER

Avant le système.

	Pages
CHAPITRE I. — Le point de départ de Descartes. Attaques contemporaines contre la religion. Les libertins	9
CHAPITRE II. — Formation des défenseurs de la religion. L'éducation de Descartes à La Flèche. Orientation pratique.	18
CHAPITRE III. — Descartes de 16 à 29 ans. Préoccupations pratiques personnelles. Le choix d'un état (1612-1625).	36
CHAPITRE IV. — Défense des dogmes contre les libertins. — Premières apologies contemporaines. — Le milieu oratorien et néo-platonicien : de Bérulle, Mersenne, de Silhon, défendent la religion par la raison	58

LIVRE II

Vers le système.

CHAPITRE I. — L'idée initiale de la philosophie de Descartes. Emprunt à Sénèque du brutalisme. La matière réduite à l'étendue abstraite, parade aux coups du libertinisme. Le concept d'ordre pratique ou de méthode en sort par voie de généralisation mathématique.	97
CHAPITRE II. — Le brutalisme spiritualisé. <i>Abducere mentem a sensibus</i> . La physique organique, puis la physique royale. De la connaissance certaine ou de la théorie des idées	132

CHAPITRE III. — Pour la morale cartésienne. Les solutions spéculatives, propédeutiques à la morale : le monde des esprits et le monde des corps ; l'abîme	171
CHAPITRE IV. — Platon et Saint-Augustin. Emprunts formels	184
CHAPITRE V. — Première rédaction des <i>Méditations</i> . Contact avec les Oratoriens comme théologiens	212
CHAPITRE VI. — Rupture avec la théologie. La religion naturelle identique à la métaphysique et à la morale. La religion révélée absorbée par la religion naturelle	230

TOME II**DEUXIÈME PARTIE****LE SYSTÈME**

INTRODUCTION	9
CHAPITRE I. — Morale provisoire	11
CHAPITRE II. — Solution par l'histoire	36
CHAPITRE III. — Exposé dogmatique	68

