

d'un non-moi qui la borne? Comment nous savoir limités, sans concevoir en même temps ce qui n'a pas de limites? Toutefois la simultanéité de ces trois vérités n'exclut point entre elles un ordre logique qui est celui même des démonstrations de Descartes. La vérité de notre propre existence est en effet le point de départ et le fondement nécessaire de toute autre vérité. De cette première vérité, en raison de la corrélation nécessaire de la connaissance de l'infini avec celle du fini, nous allons à Dieu, dont la connaissance ne suppose pour antécédent nécessaire que la vérité de notre propre existence, et non celle du monde extérieur. En conséquence, Descartes a eu raison de partir de l'âme, d'aller immédiatement de l'âme à Dieu, et de ne placer qu'en troisième ligne la certitude de l'existence des choses matérielles.

Des idées passons aux volontés. Comme les idées, les volontés ne sont que la pensée elle-même diversement modifiée. On objecte à Descartes que, si la nature de l'homme n'est que de penser, il suit qu'il n'a point de volonté : « Je n'en vois pas, répond-il, la conséquence, car vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser qui appartiennent toutes à l'âme (1). » La volonté, selon Descartes, est le pouvoir de faire ou de ne faire pas, de poursuivre ou de fuir une même chose, et d'agir sur l'âme; elle a prise sur les idées et sur les passions, soit d'une manière directe, soit d'une manière indirecte (2). A tous ces pouvoirs de la volonté il ajoute le jugement qu'il enlève à l'entendement : « Car par l'entendement seul, « je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » C'est donc la volonté seule qui juge, c'est elle qui affirme ou qui nie les choses que l'entendement nous propose. Ainsi Descartes confond

(1) Édit. Cousin, t. VI, p. 310.

(2) Dans les *Cogitationes privatae*, publiées par M. Foucher de Careil, on remarque cette pensée : « Dieu a fait trois miracles, les choses de rien, l'Homme-Dieu et le libre arbitre de l'homme. »

l'acte du jugement, qui appartient à l'entendement, et qui ne dépend pas de nous, avec la détermination, qui appartient à la volonté. Il dépend en effet de nous de nous résoudre en tel ou tel sens, mais non de juger à notre gré du vrai ou du faux, du bien ou du mal. L'évidence entraîne nécessairement notre jugement, tandis que nous demeurons libres de nous résoudre ou de ne pas nous résoudre en tel ou tel sens, de vouloir ou de ne pas vouloir.

De cette tendance à confondre la volonté avec le jugement dérive aussi, dans Descartes, une autre tendance à confondre la vertu avec la science. Il dit, en effet, dans la troisième partie du *Discours de la Méthode* : « Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement nous la représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus. » Il écrit à un ami du P. Mersenne : « Vous rejetez ce que j'ai dit qu'il suffit de bien juger pour bien faire, et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'École est que : *Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni representatur ab intellectu*, d'où vient ce mot, *omnis peccans est ignorans* (1). »

A cette notion de la volonté se rattache aussi le sentiment de Descartes sur l'origine de l'erreur. La volonté seule, selon Descartes, entre toutes nos autres facultés, telles que la faculté de concevoir, la mémoire, l'imagination, est, pour ainsi dire, sans bornes et sans limites, puisque nous pouvons toujours vouloir ou ne pas vouloir, affirmer ou nier. La volonté ou la liberté du franc arbitre, que nous expérimentons en nous, est si grande que nous ne concevons pas l'idée d'une autre faculté plus grande et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui nous fait connaître que nous portons l'image et la ressemblance

(1) Édit. Cousin, t. VI, p. 310.

de Dieu (1); elle est en quelque sens, dit-il, infinie, et elle s'étend à tout (2).

La volonté si étendue, si parfaite et si ample, ne saurait être la cause directe de nos erreurs. Cette cause ne sera pas non plus dans nos autres facultés, quelque limitées qu'elles soient; car, si elles nous trompaient, comment absoudre l'auteur de notre nature du reproche de nous avoir trompés? Elle ne peut être, selon Descartes, que dans la disproportion qui existe entre la volonté et les autres facultés de notre entendement. La volonté, plus étendue que l'entendement, le devance et le dépasse, pour ainsi dire, elle n'attend pas, pour se décider, pour se porter en telle ou telle direction, que l'entendement lui ait fourni des lumières suffisantes, et alors, marchant à l'aventure, n'ayant plus rien qui la guide, elle s'égare, elle choisit le faux pour le vrai, et le mal pour le bien.

Mais comment la volonté peut-elle dépasser l'entendement, toute volonté étant nécessairement précédée d'une idée? Comment vouloir sans vouloir quelque chose? Descartes ne dit pas, ce qui serait évidemment faux, que la volonté dépasse les bornes de la connaissance en général, mais qu'elle peut dépasser les bornes de la connaissance claire et évidente. « Nous ne pouvons donner notre jugement à ce que l'entendement n'aperçoit en aucune façon, mais nous portons un jugement tel quel, avant que la connaissance soit pleine et entière (3). » Descartes a, d'ailleurs, raison de faire dépendre l'erreur de nous, du mauvais usage de nos facultés, et non de Dieu ou de notre nature intellectuelle: « C'est dans le mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation se rencontre dans l'opération en tant qu'elle procède de moi, mais elle ne se trouve pas dans la

(1) 4<sup>e</sup> Méditation.

(2) *Principes*, 1<sup>re</sup> partie, art. 29.

(3) *Ibid.*, art. 34.

faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui (1). »

Les affections ou les passions sont la troisième espèce de modes que reçoit la nature de l'âme. Descartes, qui n'en avait rien dit dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, les a décrites dans un ouvrage spécial, les *Passions de l'âme*, où la physiologie ne tient pas moins de place que la psychologie et la morale (2). Les causes, physiologiques et morales de nos passions, leur siège dans les organes, les mouvements organiques qui sont propres à chacune, le jeu des esprits animaux, qui en sont le grand agent matériel, leur rôle dans l'entendement, les passions primitives et les passions secondaires qui en dérivent, le bon et le mauvais usage des passions, les moyens de les combattre; telles sont les questions que traite Descartes et qu'il résout, les unes par des hypothèses non moins arbitraires qu'ingénieuses, les autres par les analyses les plus exactes et avec la connaissance la plus approfondie du cœur humain.

Il annonce qu'il va traiter ce sujet comme si jamais personne avant lui ne l'eût touché, parce que tout ce qu'en ont dit les anciens lui paraît défectueux. Comme tous les autres phénomènes de l'âme, les passions sont des pensées (3), mais il s'agit de les distinguer des autres modes de la pensée. Ce mot de passion est un nom général par lequel, de même que par celui de perception, Descartes désigne tout ce que l'âme éprouve, ou tout ce qui n'est pas une action de sa volonté. Mais il donne ici plus particulièrement ce nom de passion à une classe de perceptions que nous rapportons

(1) 4<sup>e</sup> Méditation.

(2) Il l'avait composé en 1646 pour la princesse Élisabeth; en 1647, il l'avait envoyé manuscrit à la reine de Suède. Il fut publié pour la première fois à Amsterdam, en 1649, et non en 1650, comme le disent la plupart des bibliographes. Nous avons vu dans la belle bibliothèque de M. Cousin cette édition d'Amsterdam, 1649, Elzevier.

(3) Pascal aussi, dans le *Discours des passions de l'amour*, appelle les passions des pensées: « Ce sont, dit-il, des pensées qui appartiennent purement à l'esprit, quoiqu'elles soient occasionnées par le corps. »

seulement à l'âme, et dont nous ne sentons les effets que dans l'âme elle-même, comme les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, que diverses causes excitent en nous. Il définit donc les passions : « des perceptions ou des sentiments, des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits animaux. » Il préfère le mot d'émotion, parce que, de toutes les autres pensées que l'âme peut avoir, il n'y en a point qui l'ébranlent et l'agitent si fort. Ce ne sont pas seulement les divers états du corps et les objets extérieurs, qui sont les causes premières et véritables des passions, c'est aussi l'âme elle-même, lorsque, se déterminant à concevoir tels ou tels objets, elle imprime un mouvement aux esprits animaux. Cependant le tempérament du corps, les impressions du cerveau, les objets qui meuvent nos sens, sont, suivant Descartes, la cause la plus ordinaire et la plus générale de toutes nos passions. Il faut donc examiner ces objets, et les diverses impressions qu'ils peuvent faire sur nous, pour arriver à une classification complète des passions de l'âme. Les objets qui meuvent nos sens sont innombrables, il est vrai, mais il n'y a qu'un certain nombre de façons, selon lesquelles ils peuvent nous nuire et nous profiter. Or, autant seulement il y a de façons importantes dont nos sens puissent être mus par les objets, autant seulement il y a de passions principales et primitives.

Ces passions si diverses, si variées, qui agitent la vie humaine, qui semblent au premier abord en nombre infini, de même que les objets qui les produisent, Descartes les ramène à six passions simples et primitives, qui sont l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (1). Il définit l'admiration : la surprise qu'occasionne

(1) Il critique le dénombrement des passions, tiré de la distinction de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible dans la partie sensitive de l'âme. Comme il n'y a pas, dit-il, de parties dans l'âme, cela paraît seulement signifier que l'âme a la faculté de désirer et de se fâcher, et comme elle a aussi les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, il ne voit pas pourquoi on les veut rapporter toutes à la concupiscence et à la co-

en nous la première rencontre de quelque objet nouveau. Elle est la première des passions parce que la surprise, causée par la nouveauté de l'objet, peut être antérieure à la connaissance de ce qu'il a de nuisible ou d'avantageux pour nous ; elle n'a pas de contraire, car si l'objet qui se présente n'a rien qui nous surprenne, il n'y a point de passion. Estime, mépris, humilité, bassesse, vénération ou dédain, voilà les passions secondaires qui forment le cortège de l'admiration.

Après l'admiration viennent les deux passions primitives de l'amour et de la haine, qui dérivent de ce que nous considérons l'objet qui les cause comme bon ou mauvais. De cette même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions, et d'abord le désir qui se rapporte à l'avenir. Du désir, passion primitive, naissent à leur tour les passions secondaires de l'espérance, de la jalousie, de la sécurité, du désespoir, du courage, de la crainte, du remords. Enfin les deux autres passions primitives sont la joie et la tristesse, qui engendrent la moquerie, l'envie, la pitié, la satisfaction de soi-même, le repentir, la colère, etc. Descartes distingue la joie et la tristesse qui naissent de l'action des objets sensibles, et la joie et la tristesse purement intellectuelles qui naissent de l'action de l'âme. Puis, après cette énumération générale, il les reprend chacune en particulier, il analyse les différentes causes qui les produisent, décrit leurs divers caractères, explique leurs effets par rapport à l'âme et par rapport au corps.

Dans l'analyse des passions secondaires, il se montre moraliste ingénieux, observateur délicat et profond de la nature humaine, le maître et le modèle de Malebranche.

ière. C'était la division généralement adoptée dans l'École, et que Bossuet reproduira dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nous donnons raison à Descartes sur ce point. Mais nous pensons avec l'École, avec saint Thomas, avec Bossuet, que c'est l'amour, et non l'admiration, qui est la première des passions d'où dérivent toutes les autres.

Que d'aperçus fins et piquants, non moins qu'exactes, nous aurions à citer sur chaque passion et particulièrement sur l'humilité vertueuse et vicieuse, sur la bonne et la mauvaise jalousie, sur la raillerie et la pitié, sur la satisfaction de soi-même ! Les qualités propres du caractère de Descartes ; l'élévation et la fermeté de son âme, paraissent dans les divers jugements qu'il porte sur chacune d'elles. Autant il est sévère pour celles qui sont empreintes de quelque lâcheté et de quelque bassesse, autant il montre d'estime ou d'indulgence pour celles qui, par quelque côté, témoignent de la générosité et de la grandeur. Ainsi il condamne la moquerie qui est, dit-il, le propre des plus imparfaits, désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux et bien aises des maux qui leur arrivent. Mais il approuve : « cette raillerie modeste qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même, ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes. Ce n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu, et souvent aussi de l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque. » De même il approuve cette noble jalousie qui se rapporte à la garde du devoir et de l'honneur, tandis qu'il blâme celle qui est excitée par des objets indignes et qui se nourrit de soupçons inconvenants et ridicules.

A propos de l'estime, il ne voit dans l'homme qu'une chose qui nous puisse donner une juste raison de nous estimer, à savoir, l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés. Il flétrit cette humilité vicieuse, qui consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et par contre il exalte cette humilité vertueuse qui vient de ce que, connaissant l'infirmité de notre nature, et sachant que les autres ont un libre arbitre, dont ils peuvent user, aussi bien que nous, nous ne nous préférons à personne. Au-dessus de toutes les joies,

il place celle qui suit une bonne action, et traite de ridicule, d'impertinente celle qui se fonde sur des actions ou de peu d'importance ou même vicieuses. Il malmène, non moins durement que La Bruyère, les faux dévots : « ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui, 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 déplaît, 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 des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers pour cela seul qu'ils nesuivent pas leur opinion (1). »

Citons encore ce qu'il dit du bon usage du dédain et de la vénération : « C'est la générosité et la faiblesse de l'esprit ou la bassesse qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions ; car 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 aussi on n'a pas seulement une très-profonde humilité au regard de Dieu, mais on rend sans répugnance tout l'honneur et tout le respect qui 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. Au contraire, ceux qui ont l'esprit bas et faible, sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolument celles qui méritent le plus d'être révérees, et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impieété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun dérèglement d'esprit dont ils ne soient capables. » Quant à la lâcheté et à la

(1) *Passions de l'âme*, art. 190.

peur, quoiqu'il ne puisse se persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui n'ait aucun usage bon et louable, « il a bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir, » tant de tels sentiments sont étrangers à son âme !

Mais quelle est l'utilité de ces passions ? Ne semblent-elles pas, au premier abord, n'avoir d'autre effet que de tenir en échec tout le pouvoir de l'âme et de la détourner de la vertu ? Tel n'est pas le sentiment de Descartes : « Maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant ; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès (1). » En effet, elles excitent l'âme à l'action, à l'exercice de l'intelligence et de la volonté, à rechercher ce qui nous est utile et à fuir ce qui nous est nuisible. Si elles fortifient et font durer dans l'âme des pensées auxquelles il est mauvais qu'elle s'arrête, elles fortifient aussi et font durer celles qu'il est bon de conserver. Si nous étions absolument dépourvus de passions, nous languirions dans l'immobilité et l'inertie. Ce sont elles qui nous excitent à agir et à vouloir. Ainsi, contenues dans leurs vraies limites, toutes les passions naturelles, selon Descartes, ont un bon usage et un but salutaire.

Vient ensuite les règles suivant lesquelles on peut éviter ou combattre l'excès des passions. Aucun moraliste n'a fait plus grand l'empire de l'âme sur les passions : « Il n'y a point, dit-il, d'âme si faible qu'elle ne puisse,

(1) *Passions de l'âme*, 3<sup>e</sup> partie, art. 211. Il dit ailleurs : « En les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir. » *Lettre à Chanulac*, édit. Cousin, t. IX, p. 417. Il écrit encore au même correspondant : « 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 toute la félicité de cette vie. » (Édit. Cousin, t. X, p. 128.)

étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions (1). » Il recommande de combattre ce qu'elles ont de mauvais par l'industrie et par la préméditation, mais surtout par la vertu. Si les passions agissent sur la volonté, la volonté à son tour peut agir sur les passions. Mais les passions dépendent absolument des actions qui les produisent en nous, et l'âme n'en est pas directement la maîtresse, comme de ses propres volontés. La plus énergique des volontés, par son action directe, ne nous délivrera pas de la peur et ne nous donnera pas du courage. Mais elle aura prise sur ces passions, d'une manière indirecte, par la représentation des motifs capables d'exciter en nous le courage, tels que le danger plus grand et en même temps la honte de fuir, la joie de la victoire, l'humiliation de la défaite. De là cette règle générale, qu'il faut lutter contre une passion par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et contraires à celles que nous voulons rejeter.

Aux passions du corps, il conseille surtout d'opposer les émotions intérieures ou les passions de l'âme, c'est-à-dire, ces passions qui sont excitées dans l'âme par l'âme elle-même, et non par quelque mouvement des esprits animaux. De ces émotions intérieures, selon Descartes, dépendent surtout le bonheur et le malheur de la vie, parce qu'elles nous touchent de plus près. Souvent elles se trouvent jointes avec les passions corporelles qui leur correspondent, mais souvent aussi elles se rencontrent avec celles qui leur sont contraires et qui leur servent de contre-poids. Ainsi la joie morale et intellectuelle est quelquefois unie avec la douleur physique jusqu'au point de l'adoucir ou même de l'absorber ; ainsi le plaisir sensible peut être empoisonné par la tristesse morale et par le remords, si ce plaisir est criminel. « Il est certain, dit admirablement Descartes, que, pourvu que notre âme ait de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont

(1) *Passions*, art. 50.

aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut jamais reprocher qu'il ait jamais manqué à toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme (1). »

Dans cette belle conclusion des *Passions de l'âme*, est enfermée toute la morale de Descartes. On se rappelle que, dans la préface des *Principes*, il fait de la morale une des trois principales branches de ce grand arbre, dont la métaphysique est la racine et la physique le tronc, et qu'il la place après toutes les autres sciences, parce qu'elle en présuppose la connaissance, étant le dernier degré de la sagesse. Cette science de la morale, qui vient après toutes les autres, et qui en est, pour ainsi dire, le couronnement, Descartes n'en a traité nulle part d'une manière systématique, et il semble qu'il ne se décide à y toucher directement que pressé par la reine Christine, ou par la princesse Élisabeth. Pourquoi n'a-t-il pas écrit sur la morale, comme sur toutes les autres branches de son arbre encyclopédique? Le temps lui a-t-il manqué, ou bien a-t-il été réellement retenu par la crainte d'ameuter contre lui messieurs les régents, comme il l'écrit à Chanut (2)? Nous inclinerions à croire qu'en effet cette crainte a bien pu l'empêcher de composer un traité de morale. Sans nul doute il se serait attiré quelques démêlés avec les

(1) *Traité des passions*, art. 148.

(2) Dans une autre *Lettre à Chanut*, il dit : « Qu'il a coutume de refuser d'écrire ses pensées sur la morale, parce qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier. » (Édit. Cousin, t. X, p. 65.)

régents et les théologiens, surtout s'il y eût fait une aussi grande part à la physique, à la médecine et à la physiologie qu'il semble l'annoncer dans la sixième partie du *Discours de la Méthode* : « L'esprit dépend si fort du tempérament et 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. » De ce passage on peut rapprocher ce qu'il écrit à Chanut, à propos du livre des *Principes* que veut lire la reine de Suède : « Ces vérités de physique font partie des fondements de la plus haute et de la plus parfaite morale (1). »

Mais, à défaut d'un traité systématique, on trouve répandues dans ses lettres à la princesse Élisabeth (2) et à la reine Christine, de belles maximes de morale qui témoignent d'une âme noble et élevée, et qui s'allient parfaitement avec le spiritualisme de sa métaphysique. Il est vrai qu'il semble parfois revenir aux règles, d'une sagesse un peu vulgaire, de sa morale par provision, mais s'il les propose à la princesse Élisabeth comme le seul moyen pour avoir l'âme satisfaite et pour vivre content en ce monde, c'est après les avoir modifiées en un sens plus philosophique et plus élevé. Ainsi, la règle : « de tâcher 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 (3), » remplace celle d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays, de retenir constamment la religion dans laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit, etc., qui était la première règle dans le *Discours de la Méthode*.

Pour texte des considérations morales, dont il veut entretenir la princesse, il choisit le *de Vita beata* de Sénèque. Avec quelle élévation et avec quel bon sens ne juge-t-il pas

(1) Édit. Cousin, t. X, p. 308.

(2) Les *Lettres à la princesse Élisabeth* sont dans le t. IX de l'édition Cousin.

(3) Édit. Cousin, t. IX, p. 212.

le traité de Sénèque? Quel excellent enseignement moral il en tire sur la vertu et le bonheur, qu'il ne sépare pas l'un de l'autre! Par le plus sage et le meilleur éclectisme, il cherche à concilier Zénon, qui met le souverain bien dans la seule vertu, avec Épicure qui le met dans la seule volupté (1). Une ferme volonté de bien faire, et le contentement qu'elle produit (2), voilà en quoi il fait consister le souverain bien considéré par rapport à nous. Comme Sénèque, il n'admet de vrais biens que ceux qui dépendent de nous, non de la fortune et du hasard, que ceux qui se conservent au sein même de l'adversité. Avant tout il recommande de borner nos désirs à ce qui est en notre pouvoir, c'est-à-dire de bien user de notre volonté, la seule chose dans ce monde dont nous puissions absolument disposer; or le meilleur usage que nous en puissions faire est de nous résoudre fermement à vouloir toujours le meilleur et à employer tout notre esprit à le bien connaître. La résolution et la vigueur à faire les choses qu'on croit être bonnes, ou que la raison nous conseille, voilà ce qu'est la vertu. Mais, sans le droit usage de la raison, la vertu non éclairée pourrait être fautive, ne pas nous donner un solide contentement, et paraître trop difficile à pratiquer, en condamnant à tort tous les désirs et toutes les passions. Ainsi, c'est de ce droit usage de la raison que dépend la plus grande félicité de l'homme, et l'étude qui sert à l'acquiescer doit être regardée par tous comme la première et la plus utile des occupations.

Nul moraliste n'a estimé plus haut que Descartes le contentement attaché à la vertu. La satisfaction intérieure, que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le

(1) Voici le jugement trop peu bienveillant que porte Leibniz sur la morale de Descartes : « Sa morale est un composé des sentiments des stoïciens et des épicuriens, ce qui n'est pas fort difficile, car déjà Sénèque les conciliait fort bien. » (*Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, publiés par Foucher de Careil, p. 3.)

(2) Lettre à la reine Christine (édit. Cousin, t. IX, p. 50).

bien que pour l'acquiescer, voilà le plaisir qu'il estime, sans comparaison, plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs (1). Parmi les plaisirs il ne fait cas que de ceux de l'esprit, et au-dessus de tous les autres il place les plaisirs de la vertu (2). La béatitude dans la vertu et par la vertu, tel est, selon Descartes, le but suprême de la vie. On ne peut cependant lui reprocher de mettre sur la même ligne la vertu et le bonheur qui la suit. Par une ingénieuse comparaison il marque parfaitement la place qu'il faut faire à l'un et à l'autre : « Comme lorsqu'il y a quelque part un prix, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui on montre ce prix, et qu'ils ne le peuvent gagner pour cela s'ils ne voient le blanc, et que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent qu'il y ait un prix à gagner; ainsi la vertu qui est le blanc ne se fait pas désirer lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement qui est le prix ne peut être acquis, si ce n'est qu'on la suive (3). » Finissons en citant cette excellente appréciation des doctrines morales de Descartes par M. Cousin : « Partout la vertu y est mise dans l'empire sur soi-même, le bonheur dans la modération des désirs et dans le développement tempéré et harmonieux de toutes les facultés accordées à l'homme, sous le gouvernement de la raison, et l'œil toujours dirigé vers les lois et la volonté de la divine Providence (4). »

(1) Lettre à la reine Christine, édit. Cousin, t. X, p. 59.

(2) Dom Claude Améline de l'Oratoire a développé les préceptes de Descartes sur la morale et le bonheur dans un ouvrage intitulé : *L'Art de vivre heureux, formé sur les idées les plus claires de la raison et du bon sens, et sur de très-belles maximes de M. Descartes*, in-12, Paris, 1690.

(3) Lettre à la princesse Élisabeth (édit. Cousin, t. IX, p. 215).

(4) Introduction aux *Œuvres philosophiques* du P. André.