

plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, 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 (1).

Parlant du rôle de la raison dans le jugement moral et la vie vertueuse Descartes écrit à la princesse Elisabeth de Bohème :

...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, il en rend l'usage si aisé, et nous faisant comprendre la condition de notre nature il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on peut avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce (2).

L'un des principaux avantages qu'il a tirés de sa méthode est "que j'ai tâché de régler mes moeurs par les raisons qu'elle m'enseignait" (3). Les principes métaphysiques servent donc de fondement aux préceptes de la bonne vie morale; la découverte et l'application de ces préceptes font partie de l'œuvre réformatrice de Descartes (4). Il ambitionne ainsi de découvrir "la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse" (5). Cette considération doit venir après l'étude de la médecine et de la mécanique (6). On voit par là le caractère ultimement pratique de la science cartésienne : ses principes doivent s'appliquer dans des techniques destinées à l'amélioration

(1) Méd., p. 257.

(2) Lettre du 4 août 1645, dans Oeuvres choisies de Descartes, avant-propos et notes par Louis Dimier, Paris, Garnier, 1955, tome II, p. 145. Comme nous l'avons fait au chapitre VI, nous citerons toujours la correspondance entre Elisabeth et Descartes d'après cette édition.

(3) Disc., p. 168.

(4) Rech. Vér., p. 879.

(5) Princ., p. 566.

(6) Ibid.

tion de la vie matérielle, et nous rendre capables de mieux conduire nos vies (1). Dans le plan initial que s'était tracé Descartes, la morale devait être déduite à partir du contenu de toutes les autres sciences : elle présupposait donc une connaissance parfaite de l'univers et de l'homme, elle devait constituer l'épanouissement ultime de la sagesse cartésienne et son plus haut sommet, en même temps que le fruit le plus parfait de la méthode. C'est ainsi que Descartes espérait introduire la certitude dans ses jugements pratiques (2).

Nous savons que Descartes n'a jamais écrit le traité de morale ainsi projeté. Nous pouvons néanmoins retracer les grandes lignes de sa pensée en cette matière dans sa correspondance avec la princesse Elisabeth, fille de Frédéric, roi déchu de Bohême. La réalité, nous le verrons, reste fort loin en deçà de l'idéal rêvé.

II LA MORALE PROVISOIRE

Descartes sent le besoin de se faire une morale provisoire avant d'entreprendre son doute, "afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements" (3). Les préceptes de cette morale consistent donc en une série de règles prudentielles (4) destinées à maintenir un ordre et une cohérence en ses actions, tant qu'il n'aura pas découvert les principes certains de l'agir : il se conduira à partir de règles vraisemblables en attendant de trouver mieux.

(1) Règ., pp. 38-39.

(2) Voir le chapitre I, seconde partie.

(3) Disc., p. 140.

(4) Disc., pp. 141-44.

La première maxime est d'obéir aux lois et coutumes de son pays, de rester fidèle à la religion de son enfance, et de suivre en tout les opinions et les lignes de conduite les plus éloignées des excès. Ce principe plutôt conservateur a pour but de lui assurer une vie paisible qui favorise l'étude et la recherche, en lui permettant de vivre conformément à ses anciennes habitudes et dans la plus grande harmonie possible avec les personnes de son entourage, et en lui évitant les inconvénients qu'apportent toujours dans la vie les abus de toutes sortes.

Le second précepte en est un de constance et de fermeté dans la poursuite de ses entreprises. Ceci est nécessaire pour un homme qui fera ses choix sur la base d'opinions plausibles, vraisemblables. Il devient alors impérieux pour lui de ne jamais revenir sur une décision déjà prise, à moins d'avoir des doutes très graves et soigneusement pesés sur sa valeur. Autrement, il ne conduira jamais aucune entreprise à bon terme et perdra son temps en des délibérations interminables; il tournera en rond au lieu d'avancer. Mieux vaut agir en se basant sur des principes dont la certitude n'est pas absolue, plutôt que de ne pas agir du tout.

La troisième maxime prêche la soumission à l'ordre du monde et l'acceptation des événements tels qu'ils se présentent. Descartes s'habituerà "à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées" (1) : il apprendra ainsi à se contenter de ce que la vie lui accorde, après avoir fait de son mieux pour y réussir. Et comme la volonté ne désire naturellement "que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles" (2), il se libérera des vains désirs en considérant com-

(1) Disc., p. 142.

(2) Disc., p. 143.

me également inaccessibles tous les biens qui lui échapperont. C'est un principe qu'il faut méditer longuement pour arriver à s'en convaincre, et pratiquer longtemps pour s'accoutumer à vivre en conformité avec ce qu'il prescrit. Comme la première maxime, il vise à nous assurer une vie calme et une humeur égale, exemptes de tous les remous qu'y provoquent les ambitions et les désirs inassouvis.

Enfin, Descartes se propose de persévéérer dans la voie où il s'est engagé, c'est-à-dire "d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite" (1). Les grandes satisfactions qu'il a trouvées en cette entreprise l'engagent d'ailleurs à continuer, et c'est pour favoriser ce but qu'il a fait ses trois maximes précédentes. De plus, "...Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il se-rait temps" (2). Cette occupation est même la plus noble qu'un humain puisse exercer, car elle est un moyen d'acquérir la connaissance certaine de tout ce qu'il peut apprendre. Et cette connaissance le rendra capable de juger correctement toutes les choses qui se présenteront à lui, de façon à lui apporter la vertu et tous les autres biens qui lui sont accessibles.

Ces maximes sont, nous l'avons dit plus haut, des règles pratiques de prudence, destinées à régir la vie de Descartes pendant que sa raison recherchera la certitude. Bien que provisoires, elles ne laissent pas de nous révéler certains principes généraux de la morale cartésienne, principes qui re-

(1) Disc., pp. 143-44.

(2) Disc., p. 144.

viendront dans les conseils que le philosophe donnera à la princesse Elisabeth. Telles sont par exemple la conformité aux coutumes établies et la fuite des excès, comme moyens de s'éviter des ennuis. Pareillement, Descartes insistera sur la nécessité d'être ferme dans ses décisions et constant dans ses actes, même si les principes qui les fondent ne nous apportent pas une certitude et une sécurité totales; influencé par le stoïcisme, il recommandera la soumission à l'ordre du monde et l'acceptation intégrale des événements; enfin, il soulignera très fortement l'importance de connaître le vrai pour se bien conduire : ne dit-il pas, dans la quatrième maxime : "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, ..." (1). Descartes identifierait-il le jugement spéculatif et le jugement pratique? Nous en reparlerons plus loin.

III LA VERTU

Pour Descartes, la pratique de la bonne vie morale est la chose la plus importante de la vie. Elle prend même le pas sur la formation intellectuelle (2) et constitue le but ultime de cette dernière, comme nous l'avons dit quelques pages plus haut. Mais quelles sont les bonnes actions? Comment les distinguer des mauvaises et les définir? Nous trouverons une première réponse à ces questions dans la doctrine cartésienne de la vertu, telle qu'exposée

(1) Disc., p. 144.

(2) Rech. Vér., p. 879 : "Il (l'honnête homme) a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule".

au début des Principes de la Philosophie, dans l'épître dédicatoire à la princesse Elisabeth. Descartes y distingue les vertus authentiques des vertus apparentes. Ces dernières "ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquents que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès" (1). Ainsi, comme les couards sont plus nombreux que les téméraires, la témérité est considérée comme une vertu et suscite beaucoup plus d'admiration que le courage. De même, le prodigue est plus loué que le libéral, et on admire beaucoup plus le superstitieux et l'hypocrite que le vrai dévôt (2).

Parmi les vertus authentiques, certaines "procèdent d'une exacte connaissance de la vérité" (3), et d'autres "sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur" (4). Ces dernières sont imparfaites et différentes les unes des autres. Descartes en donne quelques exemples : la bonté causée par la simplicité, la dévotion issue de la peur, le courage engendré par le désespoir. Ces vérités nous font poser des actes bons, mais d'une bonté qui n'est pas connue et voulue comme telle. Les autres vertus "sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien" (5), donc elles "sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de sagesse" (6). Descartes explique comme suit cette affirmation : celui qui possède une ferme volonté de toujours user de sa raison de son mieux, et de toujours conformer

(1) Princ., p. 554.

(2) Ibid.

(3) Princ., p. 553.

(4) Princ., pp. 553-54.

(5) Princ., p. 554.

(6) Ibid.

ses actions à ce que cette raison juge être meilleur, est déjà aussi sage que sa nature limitée lui permet de l'être. Cela le rend automatiquement juste, modéré, courageux, etc. Et toutes ces vertus sont en lui tellement jointes entre elles qu'aucune ne se distingue spécialement des autres. Elles ne forment qu'une seule et même réalité.

Descartes précise enfin qu'il existe deux conditions indispensables à cette sagesse, à savoir la connaissance par l'entendement de tout ce qui est bien, et une disposition ferme de la volonté à suivre ce que prescrit l'entendement. Seule la seconde condition est également accessible à tous les hommes, et non pas la première, car l'entendement n'est pas d'égale force en tous. Cependant, cette seconde condition permet à tous d'être aussi sages que leur nature le leur permet, "si seulement 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" (1). Evidemment, ceux que la nature a pourvus d'un entendement meilleur pourront arriver à un degré plus élevé de sagesse, de vertu.

On voit que Descartes conçoit la vertu comme un milieu entre deux extrêmes qui ont parfois l'apparence de la vertu, ou du moins la réputation de l'être. La vertu authentique exige deux conditions, à savoir la connaissance du bien et une ferme disposition de la volonté à faire le bien. Mais alors, est-il suffisant, comme le laisse entendre un passage du Discours de la Méthode (2), de bien juger pour bien agir? La réponse à cette question est assu-

(1) Princ., p. 555.

(2) Disc., p. 144 : "Et enfin je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvai-

rément négative si on fait du jugement un acte de l'entendement. Mais le jugement est pour Descartes un choix entre plusieurs conceptions de l'entendement sur une même chose, et il relève de la volonté (1). Dans ces conditions, on agira d'autant mieux qu'on aura mieux jugé, et le bon jugement entraînera automatiquement la bonne action. Ce bon jugement dépend de la perfection de notre connaissance : la volonté ne peut pas choisir le bien quand l'entendement le lui présente avec clarté et évidence. C'est alors qu'on atteint la vertu parfaite mentionnée plus haut, celle qui procède d'une connaissance parfaite du bien. C'est là que science et vertu se rejoignent pour ne former qu'une seule et unique sagesse. Quand au contraire notre connaissance du bien n'est pas parfaite, mais obscure, incertaine et mêlée d'erreur, notre action peut être quand même authentiquement vertueuse si notre volonté est fermement disposée à faire le bien et juge en conséquence du mieux qu'elle peut. Il s'agit évidemment d'une vertu imparfaite parce qu'accompagnée d'ignorance ou d'erreur (2). La bonne disposition de la volonté lui est indispensable, car cette dernière n'est pas obligée de choisir le bien dont l'entendement n'a qu'une connaissance obscure et confuse.

Descartes est donc cohérent avec sa conception du jugement quand il affirme qu'il suffit de bien juger pour bien agir, et de juger de son mieux pour agir de son mieux. Mais pour bien juger il faut avoir une connaissance parfaite, c'est-à-dire, distincte et certaine, du bien; et cette connaissance

se, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour aussi faire 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".

(1) Voir le chapitre VII.

(2) Princ., pp. 553-54.

détermine d'une façon tout à fait nécessaire le jugement, ou choix, de la volonté (1). Il est par ailleurs évident que dans une telle conception, il ne saurait être question de distinguer entre jugement spéculatif et jugement pratique. Que le jugement porte sur des choses nécessaires ou contingentes, sa certitude ou son incertitude se mesurent à la perfection de la connaissance qui l'a précédé. Ainsi, Descartes fait un premier pas en vue de donner au jugement pratique une certitude absolue et contraignante pour l'action qui en dépend, chose dont il rêvait depuis fort longtemps (2).

De ces deux conditions indispensables à la vertu, laquelle est la plus fondamentale? La pensée de Descartes semble un peu flottante là-dessus. Il dit bien clairement que pratiquer la vertu, c'est "faire ce que notre raison nous persuade de faire" (3), mais la seconde condition constitue l'essentiel de la vertu :

La seconde (chose à observer) est qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout 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'aît jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, à qui l'on a donné divers noms à cause des divers objets auxquels elle s'étend (4).

N'oublions pas en effet que cette résolution de faire le bien prescrit par la raison implique une recherche active de la connaissance vraie et certaine du bien. Sans elle, l'homme même le plus brillant ne pourra arriver à cette connaissance, car il cédera à la paresse ou à la négligence. Elle est

(1) Voir Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, pp. 199-200, 258-61.

(2) Voir chapitre I, seconde partie.

(3) Lettre à Elisabeth, 1er septembre 1645, p. 157.

(4) Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, p. 144; voir aussi une autre lettre à la même, 18 août 1645, p. 152.

donc indispensable pour qu'il y ait vertu et elle est accessible à tous les hommes. Elle comporte à la fois le désir de bien agir et aussi celui de connaître le bien le mieux possible. Elle constitue la base, le fondement de l'acquisition de la vertu, bien qu'elle devienne superflue pour celui qui possède la connaissance claire et évidente du bien. L'autre condition, basée sur l'entendement, a son importance, mais sa réalisation varie selon la capacité des divers entendements. Plus notre connaissance du bien est médiocre et s'éloigne de la certitude absolue, plus elle doit s'appuyer sur une volonté fermement décidée à faire le bien. En d'autres termes, quand la vertu est parfaite, elle repose sur l'entendement seul; mais plus elle est imparfaite, plus son côté volontaire prend de l'importance, sans pourtant devenir exclusif.

Descartes s'apercevra finalement, nous le verrons plus loin, que la connaissance parfaite du bien est impossible, au moins en extension. Il reste donc que pour lui la vertu est surtout affaire de volonté, que le jugement moral relève de la volonté, et qu'il identifie jugement spéculatif et jugement pratique en prétendant que les deux doivent avoir la même certitude : d'ailleurs, chez celui qui possède la vertu parfaite, la connaissance du bien est suffisante pour entraîner l'action vertueuse. La doctrine cartésienne oscille ici entre le rationalisme et le volontarisme : la vertu est seulement affaire de raison chez l'homme doué d'un entendement supérieur et bien fondé, mais elle devient plutôt affaire de volonté chez l'individu mal formé ou d'intelligence seulement moyenne.

IV LE BONHEUR

A- La source du bonheur est en nous.

Le Souverain Bien consiste pour Descartes en la possession de la sagesse : "Or, ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire de la sagesse, dont la philosophie est l'étude" (1). Vertu et sagesse viennent s'identifier, nous l'avons vu, au niveau d'une connaissance parfaite du bien; et comme le souverain bien est la sagesse, nous pouvons prévoir que Descartes va faire de la vertu parfaite l'élément essentiel du bonheur. D'autre part, la morale constitue le degré le plus élevé de sagesse (2), et consiste dans la connaissance des préceptes de l'agir par déduction à partir de la métaphysique et toutes les autres sciences. La possession de cette sagesse devrait donc nous rendre automatiquement vertueux et heureux. Mais voyons comment Descartes présente sa morale dans la source indiquée plus haut, à savoir sa correspondance avec Elisabeth de Bohême.

Dans une lettre du 1er août 1644, la princesse avoue ne trouver en elle que le premier degré de la vraie vertu dont parle Descartes dans l'épître dédicatoire des Principes de la Philosophie. Elle a "le désir d'informer mon entendement et de suivre le bien qu'il connaît" (3), mais n'est pas encore parvenue à une connaissance certaine, claire et évidente du bien. Plus tard (4), elle confesse que sa nature très sensible lui fait ressentir profondément les

(1) Princ., p. 559.

(2) Princ., p. 566.

(3) Lettre à Descartes, 1er août 1644, p. 128.

(4) Lettre à Descartes, 24 mai 1645, pp. 131-32.

malheurs qui assaillent sa vie et celle de ses proches. Ceci la rend malheureuse et affecte sa santé.

Descartes lui répond (1), concernant les déplaisirs dont elle se plaint, que "...souvent ils sont de telle nature, que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux, et qu'on tâche de les chasser" (2). Il vaut mieux les considérer comme des "ennemis domestiques" (3) dont il faut subir la présence tout en se tenant prêt à les empêcher de nous nuire. Pour cela, il faut en éloigner ses sens et son imagination, quitte à les faire considérer par l'entendement seul. En effet, l'imagination et les sens sont des facultés liées à des organes, de sorte que s'ils perçoivent des spectacles tristes, la santé et la joie de vivre s'en trouvent affectés. Celui qui détourne ses sens et son imagination de ces sujets de déplaisir, les considère par l'entendement seul lorsque la chose s'avère absolument nécessaire, et consacre le reste de son temps à ne penser qu'à des objets plaisants, celui-là sera plus apte à porter un jugement dénué de passions et de préjugés sur les événements de sa vie, et sa santé s'en portera mieux.

Descartes conseille donc à Elisabeth de suivre les conseils de son médecin, tout en prenant soin de détacher son esprit des choses désagréables et tristes, ainsi que des méditations austères sur la science et la philosophie, pour s'adonner plutôt à la contemplation tonifiante de la nature et de ses merveilleux spectacles. Ceci, avoue-t-il, est plus difficile à pratiquer qu'à comprendre, mais il prétend avoir lui-même guéri par ce moyen la santé débile de sa jeunesse : il a su regarder les choses et les événements par leur

(1) Lettre de mai ou juin 1645, p. 134.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

côté agréable, et "faire que mon principal contentement ne dépendit que de moi seul" (1).

Elisabeth répondit qu'elle "trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination" (2) les événements fâcheux que ses devoirs l'obligent à considérer. Ces malheurs la frappent beaucoup plus que le côté heureux de la vie, et elle ne peut vaincre sa tristesse. De plus, l'oisiveté la porte à des pensées tristes plutôt qu'à des pensées agréables. Elle ne peut donc profiter du spectacle de la nature, comme le lui conseille Descartes. Elle voit dans cette dernière difficulté l'un des inconvénients d'être "un peu raisonnable" (3). Car si elle ne l'était point, elle pourrait fort bien se laisser aller aux plaisirs que procure la détente des sens, comme le font la plupart des personnes de son entourage. Comme son maître à penser, Elisabeth voit les choses en termes d'opposition entre nature et raison.

Descartes lui concède qu'il est difficile (4) de contrôler sur-le-champ les émotions causées en nous par les malheurs. Mais on peut y arriver dès le lendemain de leur venue, après un bon sommeil, en pensant aux avantages que ce malheur peut quand même nous apporter; car on peut toujours trouver un jour favorable à un événement funeste. Par exemple, les malheurs d'Elisabeth ont contribué indirectement à la culture de son esprit, car une vie de richesse, de prospérité et de luxe l'eût certainement détournée de l'étude. Et comme le bon sens est la seule chose au monde "qu'on puisse absolument nommer bien" (5),

(1) Ibid., p. 136.

(2) Lettre du 22 juin 1645, p. 137.

(3) Ibid., p. 138.

(4) Lettre de juin 1645, p. 139.

(5) Ibid.

celui qui le possède peut tirer avantage de n'importe quel mal. Puisque l'oisiveté intellectuelle qu'il lui a conseillée ne l'aide pas à chasser ses pensées moroses, Descartes se ravise et suggère à sa correspondante un peu d'étude comme diversion salutaire.

Au cours de ces échanges épistolaires, Descartes esquisse sa conception du bonheur. Ce dernier dépend de nous, et non des choses ou des personnes qui nous entourent. Pour l'acquérir et le garder, il faut savoir prendre la vie par ses beaux côtés en ayant soin de ne pas trop se laisser distraire par les malheurs, et en prenant surtout garde de ne pas les laisser accaparer nos sens et notre imagination. La raison, qui peut acquérir une connaissance parfaite du bien, joue un grand rôle dans cette conquête du bonheur : c'est elle qui découvre le beau et le bon côté des choses à travers leurs aspects désagréables. Elle s'acquittera d'autant mieux de cette tâche qu'elle sera plus cultivée et possèdera plus de science.

Il est vrai cependant que les personnes instruites voient dans les choses beaucoup d'aspects désagréables que les ignorants ne soupçonnent même pas. Mais Descartes est fort optimiste sur les capacités du bon sens à découvrir du bien dans les pires maux. Ceci suppose, bien sûr, une résolution ferme de la volonté. Il reste à savoir jusqu'à quel point ceci peut se réaliser dans la pratique.

B- Le bonheur consiste en un contentement de l'esprit.

Bientôt, Descartes propose à son illustre correspondante une étude plus systématique et plus suivie du bonheur et des moyens de l'atteindre. Dans une lettre subséquente, il lui parle "des moyens que la philosophie nous enseigne pour obtenir cette félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la for-

tune et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes" (1). L'un de ces moyens consiste à lire les écrits des anciens sur la morale, en s'efforçant de dépasser ou d'améliorer ce qu'ils en ont dit. Descartes propose donc à la princesse de lui fournir une réponse plus élaborée à ses questions en utilisant le De Vita Beata de Sénèque. Ce volume leur sera un instrument d'éveil intellectuel et de recherche dans leur commun effort pour établir les principes d'une éthique naturelle (2). Descartes commencera par exposer ce que d'après lui un philosophe païen éclairé par sa seule raison aurait dû dire (3).

D'accord avec Sénèque, il soutient que tous les hommes désirent le bonheur mais n'en voient pas les véritables causes. Il poursuit :

Mais il est besoin de savoir ce que c'est que vivere beata, je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heure et la béatitude; en ce que l'heure ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procuré; au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit, et une satisfaction intérieure que n'ont pas d'ordinaire ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle.

Ainsi, vivere beata, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait (4).

La béatitude consiste donc dans un contentement d'esprit, c'est-à-dire de l'âme, indépendant de la fortune et des biens extérieurs à nous, et que le sage acquiert sans ces derniers. Descartes n'en précise pas pour le moment la nature, mais il nous dira plus loin que le contentement "ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection" (5). Dans un

(1) Lettre du 21 juillet 1645, p. 141.

(2) Ibid., pp. 141-42.

(3) Lettre du 4 août 1645, p. 142.

(4) Ibid., pp. 142-43.

(5) Lettre à Elisabeth, 1er septembre 1645, p. 157.

passage déjà cité du Discours, il explique qu'on pourra "être content" (1) à condition d'avoir trouvé un moyen qui nous assure l'acquisition de toutes les connaissances et de tous les biens qui nous sont accessibles. Quand on est sûr d'avoir fait le mieux possible parce qu'on a jugé le mieux possible, on n'a rien à se reprocher et on ne peut faire autrement que d'être content, c'est-à-dire heureux.

Le contentement d'esprit est causé en nous par deux catégories de choses : celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et celles qui ne dépendent pas de nous, comme les honneurs, la richesse, la santé. Objectivement, l'homme à la fois sage et riche de biens extérieurs sera plus heureux que le pauvre obligé de se contenter de la sagesse et de la vertu. Mais subjectivement, le pauvre pourra être tout aussi content et satisfait, si on prend "le contentement d'un chacun pour la plénitude de ses désirs réglés selon la raison" (2). Descartes illustre cette affirmation par l'exemple des vases qui tout en étant de grandeurs différentes sont quand même également pleins. Il s'agit en fait de rendre son contentement vertueux en l'assujettissant à la raison : alors on atteindra la bénédiction. N'oublions pas, en effet, que pratiquer la vertu, c'est faire ce que prescrit la raison (3). Le pauvre agira conformément à la raison en se disant que c'est peine perdue de regretter des biens qui lui sont inaccessibles, et que mieux vaut s'habituer à ne pas les point désirer. Alors son contentement d'esprit deviendra indépendant des biens extérieurs et il accèdera à la vraie bénédiction.

(1) Disc., p. 144.

(2) Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, p. 143.

(3) Lettre à Elisabeth, 1er septembre 1645, p. 157.

Un tel contentement peut être atteint à condition d'observer trois préceptes dont voici la teneur essentielle : en premier lieu, user de son esprit le mieux possible pour connaître ce qu'on doit faire ou éviter en toutes circonstances ; deuxièmement, avoir une volonté ferme et constante de se conformer toujours aux prescriptions de la raison ; Descartes note que ceci constitue l'essentiel de la vertu, que l'on a divisée en espèces seulement à cause des divers objets auxquels elle s'applique ; troisièmement, il faut considérer que l'action la plus conforme possible à la raison est un bon moyen de s'habituer à ne point désirer les biens absents, puisqu'elle les rend tous également hors de notre portée. On se libère ainsi des désirs ou regrets qui empoisonnent notre existence et nous empêchent de parvenir à la béatitude (1). Et même si après avoir agi selon notre raison, nous devons avouer une erreur, nous n'avons aucun motif d'avoir des remords, car ce n'est pas notre faute.

En fait, nous ne désirons pas certains biens absents alors que nous en voulons d'autres (par exemple la santé et la richesse), parce que nous croyons pouvoir acquérir ces derniers par nos efforts, ou parce que nous les considérons comme dûs à notre nature. Nous pouvons nous défaire de cette opinion en considérant que si nous avons bien suivi notre raison, nous avons fait tout ce que nous pouvons pour être heureux, et que les maladies et le malheur nous sont aussi naturels que la santé et les richesses (2). Descartes se hâte de préciser que seules l'impatience et la tristesse qui accompagnent parfois nos désirs rendent ces derniers contraires à la béatitude. De plus, la vertu n'est pas empêchée par la raison, pourvu que l'inclination de la volonté vers le bien soit restée intacte et qu'on ait fait de son mieux tous les efforts possibles pour bien juger : "Et ainsi, la vertu seule est suffisante pour nous

(1) Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, pp. 143-44.

(2) Ibid., p. 144.

rendre contents en cette vie" (1).

Cependant, la vertu mal ou insuffisamment éclairée par l'entendement (c'est la vertu qui est accompagnée d'ignorance ou d'erreur) peut être fausse, c'est-à-dire nous porter à des actions mauvaises que nous croyons bonnes. Elle nous procure alors un contentement "pas solide" (2). D'autre part, l'opinion commune oppose la vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions et cela la rend plus difficile à pratiquer. Mais le droit usage de la raison nous protège contre ces deux écueils : nous donnant une connaissance vraie du bien, il empêche la vertu fausse; il accorde aussi la vertu avec les plaisirs licites, ce qui en rend l'usage plus facile. Enfin, il nous apprend à borner nos désirs conformément aux limites de notre propre nature. Par conséquent ce droit usage de la raison est ce qu'il y a de plus utile pour nous rendre heureux, et aucun travail autre que son acquisition ne peut nous être plus profitable. Ceci dit, Descartes reproche à Sénèque de ne pas avoir enseigné "toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu et régler nos désirs et nos passions" (3), ce qui aurait rendu son ouvrage plus complet.

Soulignons que la vertu fausse mentionnée ici coïncide avec la vertu imparfaite dont il est question dans l'épître dédicatoire des Principes (4). Cette vertu nous fait poser à l'occasion des actes qui ne respectent pas le juste milieu, non par mauvaise intention, mais par erreur ou par ignorance. Elle peut aussi nous faire exécuter, par accident, des actes bons. Tout l'exposé qui précède vient confirmer la doctrine enseignée dans cette épître à

(1) Ibid., p. 145.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Princ., pp. 553-54.

propos de la vertu. La résolution ferme de toujours faire son possible pour connaître le bien de son mieux, et de toujours agir en conformité avec ce que prescrit cette connaissance, constitue le fondement de toute vertu. Elle rend l'homme vertueux au moins dans ses intentions, ce qui ne l'empêche pas d'accomplir parfois des actes mauvais en eux-mêmes. Si à cette résolution de la volonté on peut ajouter une connaissance parfaite du bien, alors on possède de la vertu parfaite et notre conduite échappe à toute forme de vice ou d'erreur. Ceci est évidemment ^{le privilège} d'un petit nombre, soit ceux qui, en plus de posséder un entendement supérieur à la moyenne, ont consenti aux longs et difficiles efforts nécessaires pour acquérir cette parfaite connaissance du bien.

Prenant la liberté d'écrire de nouveau à la princesse, avant de recevoir sa réponse (1), Descartes parle non plus de ce qu'aurait dû enseigner Sénèque, mais de ce qu'il a dit en fait. Nous ne nous arrêterons qu'aux principaux points de cette critique.

Descartes est d'accord avec Sénèque pour dire qu'en matière morale il importe de suivre la raison plutôt que la coutume populaire ou les exemples des autres. Bien sûr, il est bon d'écouter des conseils avisés, mais ceux-ci ne suffisent pas quelles que soient leur utilité et leur origine. Il faut user de sa raison pour juger ces conseils (2). Là-dessus, les divers esprits ne sont pas tous d'égale force : les uns sont incapables de "trouver d'eux-mêmes le droit chemin" (3), mais peuvent le reconnaître comme tel si on le leur montre. De toutes façons, quelle que soit la force de notre esprit, nous devons faire tous les efforts possibles pour bien nous guider à la lumière de

(1) Lettre du 18 août 1645, p. 148.

(2) Ibid., p. 149.

(3) Ibid.

notre jugement, sans oublier de demander conseil à des gens habiles; ainsi nous serons sûrs que nos opinions touchant la morale "sont les meilleures qu'on puisse avoir" (1).

Tout comme le moraliste latin, Descartes pense que le bonheur consiste à se soumettre à l'ordre nécessaire de l'univers, ce qui pour un chrétien, équivaut à une acceptation entière de la volonté divine (2). Arrivant au passage où Sénèque se met à discuter l'opinion qui fait consister la bénédiction dans la volupté, Descartes entreprend de dire ce qu'il pense de la question, avant de commenter les propos du vieux stoïcien. Il faut distinguer, dit-il, entre bénédiction, souverain bien et fin dernière. La bénédiction est "le contentement ou la satisfaction d'esprit" (3) apportée par la possession du souverain bien. L'expression "fin de nos actions" peut signifier ou le souverain bien, ou la bénédiction : le premier est ce que nous devons poser comme but de nos actions; la bénédiction, ou contentement d'esprit, consiste dans l'état de plaisir qui fait suite à la possession de ce bien, et c'est son attrait qui nous pousse vers lui.

Relativement à la doctrine d'Epicure sur le sujet, Descartes note que le mot volupté, pour ce philosophe, ne signifie pas seulement le plaisir des sens comme l'ont prétendu ses adversaires. En effet, Epicure concevait comme suit la bénédiction : "c'est la volupté, c'est-à-dire le contentement de l'esprit" (4). Descartes approuve cette opinion, car ce n'est pas tout de bien agir par devoir, mais encore faut-il y trouver du plaisir pour en être heureux.

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 149-50.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 152.

Bien sûr, on peut appeler volupté un plaisir trouvé dans la pratique du vice, mais ce n'est pas une raison pour accuser Epicure d'enseigner le vice, même s'il est vrai de dire qu'il n'enseigne pas la vertu. De fait, la vertu ne se fait pas désirer en elle-même, mais par le contentement qui l'accompagne. Descartes conclut que la béatitude consiste dans un contentement d'esprit qui reste toujours tel peu importe qu'il dépende ou non du corps. Cependant, "...pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger" (1). Ceci dit, il remet à plus tard l'examen de l'opinion de Sénèque sur le bonheur.

Pour Descartes, le bonheur consiste en un contentement d'esprit suscité en nous par le sentiment de posséder quelque perfection qui enrichit notre être, notre personnalité. Il ne s'agit pas, bien sûr, de la possession de biens extérieurs, mais de valeurs qui enrichissent l'homme en tant que tel. Ce contentement d'esprit est accessible à condition de trouver le moyen d'acquérir toutes les connaissances et tous les biens qui sont à notre portée. Certains de ces biens dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse; les autres sont indépendants de notre volonté, c'est le cas des biens extérieurs. Seuls les premiers sont indispensables au bonheur. Le sage sait être heureux en se privant des autres, et d'ailleurs la vraie béatitude commence quand on a réussi à se détacher de ces biens. Quand ils nous manquent, il faut s'habituer à considérer leur absence comme naturelle, surtout si une action sage et conforme à la raison ne réussit pas à nous les procurer. Ainsi on se défait de l'impatience et de la tristesse qui accompagnent les plaisirs et nous rendent malheureux.

(1) Ibid.

Ce contentement d'esprit, surtout chez ceux qui sont moins favorisés par la fortune, est irréalisable sans vertu. L'un des caractères de la vertu est précisément qu'elle nous fait agir conformément à ce que prescrit la raison; cependant une erreur de la raison n'empêche pas la vertu, pourvu que la volonté reste orientée vers le bien. La raison vient cependant la perfectionner car elle la préserve de deux écueils : en nous donnant une connaissance vraie du bien, elle nous empêche de mal agir malgré de bonnes intentions et elle nous permet aussi de jouir sans remords des plaisirs légitimes, car bien des gens mal instruits considèrent que vertu et plaisir s'opposent irréductiblement. L'usage de la raison droite nous fait atteindre la vertu authentique et parfaite dont parle Descartes dans l'épître dédicatoire des Principes de Philosophie. Sur ce plan, les conseils des autres peuvent jouer un rôle utile, mais accessoire. Enfin, l'action vertueuse ne se conçoit pas sans plaisir, et c'est ce plaisir qui nous fait désirer la vertu. Il n'est pas seulement d'ordre sensible mais il est aussi un contentement de l'esprit issu du sentiment que nous avons de posséder une perfection quelconque, et il nous rend heureux.

V LA PRUDENCE

Dans une lettre d'août 1645 (1), Elisabeth demande à Descartes de continuer à lui enseigner "les moyens de fortifier l'entendement pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie, qui me semble être la seule difficulté; puisqu'il est impossible de ne point suivre le bon sens quand il est connu" (2). Pour répondre à cette demande (3), le philosophe français veut

(1) Pp. 153-54.

(2) Ibid., p. 154.

(3) Lettre à Elisabeth, 1er septembre 1645, pp. 154-59.

d'abord élucider la question suivante : jusqu'à quel point chaque chose peut-elle contribuer à notre contentement? Pour ce faire, il va tenter de découvrir les causes qui produisent ce contentement : c'est d'ailleurs une des "principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu" (1). Toutes les actions par lesquelles nous acquérons quelque perfection sont vertueuses, au sentiment de Descartes, et le contentement nous vient du sentiment intérieur d'avoir atteint une perfection (2). C'est pourquoi tout acte vertueux, c'est-à-dire fait conformément à ce que prescrit la raison, sera nécessairement accompagné de plaisir. Mais il y a deux sortes de plaisirs : ceux de l'esprit seul, et ceux de l'homme tout entier, c'est-à-dire de l'esprit en tant qu'uni au corps. Ces derniers nous apparaissent souvent bien plus grands qu'ils ne le sont en réalité. Ils nous déçoivent ensuite, après qu'on a déployé de grands efforts pour les acquérir.

C'est ici qu'intervient la raison : elle juge la valeur des divers biens qui se présentent à nous, de façon à les classer selon une hiérarchie, d'après la perfection que chacun nous apporte et dont découle notre plaisir. C'est ainsi qu'on choisit ses plaisirs en choisissant les biens qu'on poursuit.

Alors, "si la fortune s'oppose à nos desseins, et les empêche de réussir, nous aurons au moins la satisfaction de n'avoir rien perdu par notre faute, et ne laisserons pas de jouir de toute la bénédiction naturelle dont l'acquisition aura été en notre pouvoir" (3). Ainsi la raison pourra constater l'inutilité des désirs de vengeance et de la médisance, de même que la vanité des voluptés sensibles et de l'ambition (4). Les plaisirs du corps sont éphémères et

(1) Ibid., p. 156.

(2) Ibid., p. 157.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 158.

instables, car ils ne sont que les satisfactions passagères de nos besoins. Les plaisirs de l'esprit sont plus stables et nous donnent un contentement plus solide et plus durable. Ils seront immortels comme notre âme, à condition d'avoir en nous un fondement très solide, indestructible par la connaissance de la vertu ou par une fausse persuasion (1). Descartes conclut :

Au reste, le vrai usage de la raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre industrie, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleurs; et parce que celles du corps sont les moins dures, on peut dire généralement que sans elles, il y a moyen de se rendre heureux (2).

Descartes précise toutefois qu'il ne veut pas faire mépriser les plaisirs du corps et les passions; ils sont honorables quand on sait les soumettre à la raison et ainsi rendre vertueux les actes qu'ils nous inspirent. Ils seront alors d'autant plus utiles qu'ils seront violents et excessifs.

Elisabeth fait remarquer à son correspondant (3) que les principaux obstacles à l'acquisition de la vertu ne sont pas les richesses, ni les honneurs ou les malheurs, mais plutôt les impératifs de la vie active, qui nous obligent souvent à prendre des décisions rapides, avant que la raison ait pu examiner soigneusement les divers biens impliqués dans chacune des options possibles. Vous prétendez, dit-elle, résoudre le problème en jugeant la valeur des biens selon la perfection qu'ils peuvent nous procurer, mais cette solution est utopique. Pour juger ainsi des biens, il faudrait en avoir une connaissance parfaite, et comme ceux que nous devons estimer dans la vie quotidienne sont fort nombreux et variés, il faudrait en somme posséder une science

(1) Ibid., p. 159.

(2) Ibid.

(3) Lettre du 13 décembre 1645, pp. 160-61.

infinie.

Descartes répond (1) que deux conditions sont requises pour être toujours apte à bien juger : "l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance toutes les fois que l'occasion le requiert" (2). Evidemment, Dieu seul connaît parfaitement la vérité; l'homme doit se contenter des vérités qui lui sont les plus utiles. Descartes énumère d'abord la connaissance de Dieu comme Providence toute-puissante, aux décrets infaillibles. Et comme l'amour vrai porte sur la perfection, nous sommes "naturellement si enclins" à aimer ce Dieu, "que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons" (3).

La seconde vérité à connaître est la nature de notre âme immortelle, plus noble que le corps et capable d'une foule de joies que ne lui apporte pas cette vie. Une telle connaissance nous empêche de craindre la mort et d'avoir une trop grande affection pour les "choses du monde" (4). Il faut en outre connaître l'œuvre divine, c'est-à-dire l'univers tel que Descartes l'a décrit dans ses Principes. On se débarrasse ainsi de conceptions voulant qu'au-delà des cieux il n'y ait que des espaces imaginaires, que les cieux sont au service de la terre et cette dernière au service des hommes. On perd alors l'illusion de pouvoir mener l'univers à la place de Dieu, et ceci nous libère de bien des tristesses et des déboires. Il est enfin utile de savoir que chacun de nous n'est pas isolé, mais une partie de l'univers, de la terre, d'une

(1) Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, pp. 162-66.

(2) Ibid., p. 162.

(3) Ibid., p. 162-63.

(4) Ibid., p. 163.

société civile, d'une famille, que ses intérêts sont liés à ceux des autres, et que le bien de l'ensemble passe avant celui de la partie, donc avant le nôtre et celui de nos proches. Ainsi, on pourra trouver du plaisir à travailler pour le bien commun.

En plus de ces vérités générales, il faut aussi connaître certaines vérités particulières sur nos actions. Descartes a énuméré les principales dans sa lettre précédente :

... à savoir que toutes nos passions nous représentent les biens à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement, et que les plaisirs du corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands quand on les possède, qu'ils paraissent quand on les espère. Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que lorsque nous sommes émus de quelque passion nous suspendions notre jugement jusqu'à ce qu'elle soit apaisée, et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde" (1).

Descartes ajoute qu'il faut examiner les moeurs et coutumes de son milieu social et voir jusqu'à quel point on doit s'y conformer. On ne peut, bien sûr, juger de tout avec certitude, mais il faut tout de même opter pour l'opinion qui nous semble la plus sûre; car seule l'irrésolution cause les regrets et les repentirs.

Outre ces connaissances, il faut avoir une habitude qui nous dispose à bien juger; car l'attention continue de l'esprit sur une vérité est impossible, même si nous l'avons acceptée auparavant pour des raisons très claires et très évidentes; il peut donc arriver que nous nous en détournions, à moins que

... par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimée dans l'esprit, qu'elle soit tournée en habitude; et en ce sens on a raison dans l'école 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 pra-

(1) Ibid., p. 165.

tique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire (1).

La princesse Elisabeth lui fait plusieurs objections, dont voici les principales (2). D'abord, la connaissance d'un Dieu parfait et tout-puissant peut nous consoler des malheurs causés par des agents naturels, mais non pas de ceux qui viennent de l'action apparemment libre de nos semblables : notre raison ne peut en effet imputer à Dieu la responsabilité de ces malheurs, étant donné que la foi seule nous apprend qu'Il a, de toute éternité, déterminé chacun des actes de chaque homme (3). En outre, la conviction d'être une partie de ce vaste tout ordonné qu'est le monde nous pousse à la générosité et à l'altruisme, mais comment savoir si la peine qu'on se donne ainsi produira un bien commun proportionné à cette peine? N'y a-t-il pas danger que notre jugement ne soit faussé par certaines tendances de notre caractère? Car les uns sont naturellement égoïstes, d'autres altruistes.

Descartes répond (4) qu'il s'est souvent demandé s'il vaut mieux se rendre gai et content en évitant de considérer les choses qui nous manquent et en imaginant ses propres biens ou perfections plus grands qu'ils ne sont en réalité, ou bien s'appliquer à estimer les choses selon leur juste valeur. Pour résoudre ce problème, il faut distinguer entre le souverain bien, "qui consiste en l'exercice de la vertu, ou (ce qui est de même), en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre" (5), et le contentement d'esprit consécutif à son acquisition. La connaissan-

(1) Ibid., p. 166.

(2) Lettre à Descartes, 30 septembre 1645, pp. 166-68.

(3) Elisabeth est calviniste et croit à la prédestination.

(4) Lettre du 6 octobre 1645, pp. 168-78.

(5) Ibid., p. 169.

ce de la vérité, même d'une vérité peu agréable, est plus parfaite que l'ignorance; mieux vaut donc avoir moins de contentement et plus de connaissance. Les joies les plus grandes sont d'ailleurs calmes, pondérées. Aussi est-il mauvais de se donner une joie fausse et artificielle "en se repaissant de fausses imaginations" (1).

Quand on a des raisons également valables d'être heureux ou malheureux, la prudence nous commande de nous arrêter seulement à celles qui nous rendent heureux. Et comme presque toutes les choses ont leur bon côté, l'homme habile sait les regarder par leurs biais agréables. Ainsi, la princesse doit penser davantage aux aspects intéressants de son existence : par exemple, elle a eu la chance de cultiver sa raison; et même les obstacles qu'elle y rencontre sont une bonne chose car un esprit trop exclusivement occupé à l'étude s'assoupit. Ce n'est pas le nombre d'heures consacrées à l'étude qui compte, mais le seul fait qu'elle ait pu étudier beaucoup plus que la moyenne des gens. On n'a d'ailleurs aucun sujet de se repentir quand on est sûr d'avoir fait ce qu'on a jugé le meilleur au moment d'agir, même si par après on croit s'être trompé. Le seul motif valable de remords est le sentiment d'avoir agi contre sa conscience. L'erreur de jugement est excusable, surtout quand on a eu peu de temps pour délibérer.

Quant aux tendances de tempérament qui nous font une conscience large ou étroite relativement à nos devoirs personnels envers le bien commun et à l'appréciation de notre propre personne, on peut les contrôler en s'habituant peu à peu à reconnaître ses qualités comme ses défauts. Enfin, comme nous n'avons pas une science infinie qui nous permette de connaître parfaitement tous les biens pouvant faire l'objet de nos choix, nous devons nous contenter d'une

(1) Ibid.

science médiocre des choses les plus nécessaires pour bien juger et bien agir. Ces choses, Descartes les a exposées dans sa lettre précédente (1).

Quiconque ne pense qu'à soi ne jouit que de ses propres biens particuliers; au contraire, celui qui pense aux autres jouit du bien commun sans perdre son bien propre. Et il s'attristera du mal de ses amis sans participer à ce mal, qui est seulement un défaut, une privation; d'ailleurs, aucune tristesse ne saurait égaler la satisfaction intérieure d'avoir fait une bonne action (2). Il est cependant difficile d'évaluer avec précision (3) jusqu'à quel point la raison nous ordonne de nous dévouer pour le bien commun; ici, il faut agir selon sa conscience, et "on peut en cela donner beaucoup à son inclination" (4), car les hommes sont naturellement et de par la volonté divine unis en une étroite société, de sorte que même l'égoïste le plus endurci ne peut éviter de travailler au bien des autres s'il est prudent, et surtout s'il vit dans un siècle où les moeurs ne sont pas corrompues. D'ailleurs, les plus grandes âmes sont les plus portées à faire du bien aux autres, et s'estiment le moins elles-mêmes.

A Elisabeth qui veut savoir (5) comment acquérir cette prudence qui nous fait réussir dans la vie sociale et nous fait rendre justice aux autres comme à soi-même, Descartes répond (6) que l'homme prudent ne réussit pas toujours ses entreprises, car la prudence n'est pas maîtresse des événements de la vie.

(1) Ibid., pp. 170-71.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 177.

(4) Ibid.

(5) Lettre du 28 octobre 1645, pp. 180-81.

(6) Lettre du 3 novembre 1645, p. 184.

sociale. Elle ne nous permet pas de prévoir avec certitude les actions des autres hommes, car ces derniers ne sont pas tous des sages; et même une connaissance approfondie de leur humeur et de leur caractère ne nous aiderait pas à prévoir leurs agissements, car leur libre arbitre est toujours là. Souvent l'homme d'esprit médiocre réussit mieux en affaires et dans la vie sociale que l'homme prudent, moins habile que lui à deviner les intentions et les dispositions des autres personnes, dont la plupart sont également médiocres.

Elisabeth se demande (1) s'il est bien vrai que la vie terrestre nous apporte plus de biens que de maux (2), et elle aimerait savoir comment doit agir celui qui, vivant seulement pour soi, travaillera néanmoins pour les autres. En réponse à la première question, Descartes distingue entre deux sens du mot bien :

Quand on considère l'idée du bien pour servir à la règle de nos actions, on le prend pour toute la perfection qui peut être en la chose qu'on nomme bonne, et on le compare à la ligne droite, qui est unique entre une infinité de courbes, auxquelles on compare les maux... Mais quand on considère les biens et les maux qui peuvent être en une même chose, pour savoir l'estime qu'on en doit faire, comme j'ai fait lorsque j'ai parlé de l'estime que nous devions faire de cette vie, on prend le bien pour tout ce qui s'y trouve dont on peut avoir quelque commodité, et on ne nomme mal que ce dont on peut recevoir de l'incommodité; car pour les autres défauts qui peuvent y être, on ne les compte. point (3).

Il y a plus de biens que de maux en cette vie, car il faut faire peu de cas des choses qui ne dépendent point de notre liberté, alors qu'on peut tou-

(1) Lettre à Descartes, 30 novembre 1645, pp. 184-86.

(2) Dans sa lettre précédente, le 3 novembre 1645, Descartes avait affirmé que la connaissance de l'immortalité de l'âme ne doit pas nous faire désirer la mort, car la raison naturelle ne peut nous dire si la vie future sera plus heureuse que celle d'ici-bas; et comme cette même raison "nous apprend aussi que nous avons toujours plus de biens que de maux en cette vie, et que nous devons point laisser le certain pour l'incertain", il vaut mieux jouir de la vie présente sans rechercher la mort, mais sans la craindre non plus (p. 183).

(3) Lettre à Elisabeth, janvier 1646, pp. 190-91.

jours rendre bonnes celles qui en dépendent si on sait bien s'en servir. On peut par la même occasion empêcher les maux qui arrivent indépendamment de notre volonté de nous affecter profondément. Descartes ajoute : "...mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe pour arriver jusqu'à ce point" (1).

Relativement à la seconde question de la princesse, son correspondant observe (2) que l'égoïste a besoin, pour faire triompher ses intérêts, de l'estime et des bons offices des autres. Il doit se montrer empressé et bien-vaillant envers eux, s'il veut se faire rendre la pareille. Il arrive qu'on y perde sa peine, mais on réussit ordinairement mieux ainsi que par la ruse ou par la fourberie : n'oublions pas que la prudence juge des choses selon ce qui arrive le plus souvent. L'homme prudent recherchera donc le succès personnel en se conciliant l'estime et la faveur de ses semblables plutôt qu'en risquant de se mettre tout le monde à dos. On y gagne à se montrer juste, à obéir aux lois civiles qui visent à assurer le bien commun. Les exceptions à cette règle restent le petit nombre et sont dues à la fortune.

A la suite de cette explication, Descartes approuve la princesse de se fier à son expérience plutôt qu'à sa raison dans la conduite de sa vie sociale et de ses affaires (3); car la plupart des gens qu'on y cotoie sont peu raisonnables, et une solide expérience de leur façon habituelle d'agir nous y est plus précieuse que l'usage de la raison, qui nous apprend plutôt ce qu'ils devraient normalement faire s'ils étaient sages.

Descartes insiste sans réserves sur la nécessité de délibérer avant d'a-

(1) Ibid., p. 191.

(2) Ibid., p. 192.

(3) Lettre à Elisabeth, mai 1646, p. 199. Descartes y répond à une lettre de la princesse, en date du 15 août 1646, pp. 193-95.

gir (1). Cependant, dès qu'on s'est fixé sur l'essentiel de l'action à poser, il devient oiseux et nuisible de tergiverser sur ses détails et ses conditions. Si elle réussit, le succès compensera amplement les désagréments que nous auront apportés certaines difficultés. Si elle échoue, les tergiversations précédentes augmenteront notre honte, car souvent elles auront contribué à cet échec. Il faut donc poursuivre avec résolution et promptitude ce qu'on a déjà entrepris, et se fier à la Providence pour le reste.

Dans une lettre subséquente (2), Descartes explique à la princesse qu'elle n'a pas raison de se plaindre, que son existence est des plus agréables, car vivant dans un milieu où on l'aime et l'estime, elle a "autant de biens qu'on peut en souhaiter avec raison en cette vie" (3). C'est d'ailleurs trop demander à la vie qu'une existence sans nuages. Quand rien de grave ne nous incommode et aussi longtemps qu'on demeure en bonne santé, on possède tout ce qu'il faut pour être content si on suit "la vraie raison" (4); cela ne signifie pas qu'on oublie ou méprise les biens absents, mais seulement qu'on s'efforce de n'avoir aucune passion vis-à-vis les choses qui peuvent nous déplaire ou nous manquer. Ceci ne répugne pas du tout à la charité chrétienne, car il est plus facile de remédier aux maux qu'on analyse froidement et sans passion. Une bonne santé et la présence autour de soi de personnes ou de choses agréables aident à chasser les passions tristes et à attirer les passions gaies; et à l'inverse, la bonne forme de l'esprit influe sur celle du corps. Les choses extérieures nous apparaissent encore plus agréables, et un esprit joyeux favorise la bonne fortune. Se basant sur sa propre expérience et sur

(1) Lettre à Elisabeth, mai 1646, pp. 200-201.

(2) Lettre à Elisabeth, novembre 1646, pp. 213-16.

(3) Ibid., p. 213.

(4) Ibid.

l'autorité de Socrate, il soutient que les actions entreprises avec un "coeur gai" (1) réussissent mieux. Socrate, dit-il, croyait que tout se passerait bien quand il entreprenait joyeusement une chose, mais qu'au contraire tout irait mal s'il se sentait mélancolique : c'est pourquoi il s'en remettait aux inspirations de son inclination intérieure, ou génie, quand il devait prendre une décision. Cet exemple est fort précieux pour celui qui se trouve devant des circonstances tellement complexes que sa prudence y reste hésitante : si notre génie nous pousse à agir de telle ou telle façon et si on se sent optimiste, il ne faut point y résister.

Résumons toute cette doctrine sur la prudence avant de conclure. Selon Descartes, la première chose à faire pour juger correctement comment bien agir en toutes circonstances consiste à estimer la valeur des divers biens qui se présentent à nous, en prenant comme critères la perfection qu'ils nous apportent et le plaisir qui en découle. Ce rôle revient à la droite raison, qui ainsi pourra déterminer le bien le meilleur en chaque occasion. Cette tâche n'est pas facile à cause de la complexité des circonstances concrètes d'une action et à cause du peu de temps que la vie nous laisse parfois pour délibérer. De plus, rendre un verdict toujours certain et assuré exigerait de nous une science infinie, ce qui est impossible. Descartes renonce donc ici à son ambitieux projet de conférer au jugement pratique la nécessité et la certitude absolues que nous apportent les raisonnements mathématiques (2).

Un homme peut porter sur ses actes futurs ou passés un jugement imparfait et seulement plausible moyennant deux conditions. Il lui faut d'abord connaître certaines vérités, dont les plus utiles et les plus générales sont l'existence d'un Dieu à la Providence toute-puissante, l'immortalité de notre âme,

(1) Ibid., p. 214.

(2) Voir chapitre I, seconde partie.

l'immensité de l'univers dont nous ne sommes qu'une infime partie et dont le contrôle nous échappe totalement; il faut savoir en outre que nos passions exagèrent souvent la valeur des biens qu'elles poursuivent, que les plaisirs du corps (c'est-à-dire ceux que nous avons en tant que composés d'âme et de corps), sont moins nobles, moins parfaits, moins durables et moins satisfaisants que ceux de l'âme seule; on doit enfin connaître les moeurs de son entourage social afin de pouvoir s'y adapter, ce qui ne veut pas dire qu'il faut les approuver sans réserves.

Encore une fois, ces connaissances ne nous permettent pas de porter un jugement certain sur les cas particuliers, mais un jugement probable. Il est évidemment nécessaire de délibérer soigneusement avant d'agir, afin que la volonté puisse choisir la meilleure solution possible. Cependant, dès qu'on a consacré un temps raisonnable à l'examen d'un cas et qu'on s'est fixé sur ses détails essentiels, il faut choisir sans faire de tergiversations inutiles. En pareil cas, l'irrésolution est le pire des maux : ou bien elle paralyse notre action, ou bien elle la rend timorée, inefficace. Il faut donc se décider fermement et se fier à la Providence pour le reste; et si notre entreprise échoue parce qu'on a mal jugé, c'est-à-dire mal choisi, la conscience d'avoir fait tout ce qui était en notre pouvoir pour bien juger doit suffire pour nous consoler, si nous sommes sages. En de telles circonstances, seul le sentiment de sa propre négligence constitue une raison valable pour entretenir des remords; et c'est évidemment la volonté qu'il faut ici blâmer, et non pas l'entendement, ni la raison (1).

La seconde condition requise pour bien juger est que les connaissances énumérées plus haut soient gravées en nous de telle sorte que nous possédions une "habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connais-

(1) Voir le chapitre VII.

sance (de la vérité) toutes les fois que l'occasion le requiert" (1). Cette habitude s'acquiert non par une répétition d'actes, mais par une "longue et fréquente méditation" (2), qui grave dans l'esprit la dite connaissance. Descartes note : "et en ce sens on a raison dans l'école de dire que les vertus sont des habitudes" (3).

Il est bien évident que pour Descartes l'acquisition de la prudence est l'affaire de la raison plutôt que de la volonté ou de l'expérience, mais cette acquisition se fait sous la motion de la volonté. Comme il admet l'impossibilité d'une science infinie, seule capable de rendre certains nos jugements pratiques, il ne peut plus affirmer l'existence d'une vertu parfaite procédant d'une connaissance parfaite du bien, vertu une et indivisible en espèces (4). En ce cas, la prudence doit se distinguer des autres vertus, mais comment? Les vertus ne s'acquièrent-elles pas toutes de la même façon? Elles supposent toutes une ferme intention de la volonté vers le bien, de même qu'une connaissance aussi parfaite que possible du bien, connaissance gravée si fortement en l'esprit que nous l'utilisons naturellement et spontanément quand la chose nous paraît souhaitable. Dans ce cas, nous devons admettre avec Descartes que ces vertus, imparfaites parce que mêlées d'ignorance et d'erreur (5), se distinguent seulement par leurs objets (6), et qu'elles ont toutes un seul et même sujet, soit l'intelligence et la volonté prises conjointement. Elles sont toutes acquises de la même façon et selon les conditions énumérées

(1) Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, p. 162.

(2) Ibid., p. 166.

(3) Ibid.

(4) Epître dédicatoire des Principes, p. 554.

(5) Ibid., pp. 553-54.

(6) Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, p. 144.

plus haut. L'acte vertueux est toujours un jugement, c'est-à-dire un choix, de la volonté; et ce choix doit être éclairé par une connaissance la meilleure possible du bien, connaissance stable et profondément imprimée dans nos entendements, afin que nous puissions en user naturellement et sans effort dans toutes les circonstances possibles. En fait, toutes les vertus se ramènent chez Descartes à une prudence dont l'acte propre, soit le jugement, relève de la volonté éclairée par la raison. Cette unique vertu nous rend capables d'éviter le mal comme l'erreur (1).

Cette conception de la vertu offre un curieux mélange de volontarisme et de rationalisme : l'acte vertueux relève de la volonté, mais sa perfection est limitée par la valeur de notre connaissance toujours imparfaite. Le rôle de la raison est ici considérablement amoindri, en contraste avec la description qu'en fait Descartes dans l'Epître dédicatoire des Principes et dans ses premières lettres à la princesse Elisabeth sur la morale.

Cette prudence nous commande de voir notre situation telle qu'elle est, avec lucidité et réalisme, plutôt que ^{de} se leurrer en imaginant notre sort plus agréable qu'il ne l'est en réalité. Car la connaissance de la vérité est un bien plus parfait que l'illusion de bonheur procuré par l'ignorance ou les fausses imaginations. Ceci n'empêche pas cependant qu'il faille savoir s'arrêter surtout aux beaux côtés de notre vie, et penser le moins possible aux malheurs qui l'obscurcissent : c'est une très bonne habitude à prendre, une habitude d'ailleurs indispensable pour atteindre le bonheur, car une vie sans malheurs et sans difficultés appartient à un monde fictif.. Ceci en l'occurrence relève surtout de la volonté qui, exerçant un contrôle sur les actes de la raison, peut nous faire oublier dans la mesure du possible les choses ou événements qui ne dépendent pas de notre vouloir, et rendre bonnes

(1) Voir le chapitre VII.

celles qui en dépendent en nous les faisant voir sous leur jour agréable.

Pour bien diriger son comportement vis-à-vis le bien commun de la société, il est nécessaire de reconnaître ses propres tendances et de les contrôler efficacement. Descartes soutient cependant que des tendances égoïstes ou altruistes exagérées ne constituent pas un problème pour l'homme vraiment prudent. Car ce dernier se rend vite compte que les liens étroits de la vie sociale font que son bien personnel est intimement lié au bien commun. Ainsi l'altruiste qui agit suivant son inclination sert par le fait même ses intérêts, et l'égoïste habile ne pourra faire autrement que d'être altruiste, car ses chances de réussir ses propres entreprises seront d'autant meilleures qu'il saura plaire aux autres en respectant leurs intérêts et en flattant leurs désirs.

La prudence cartésienne dans la vie sociale est donc un calcul froid, intéressé et un peu simpliste. Ce calcul repose en dernière analyse sur l'expérience beaucoup plus que la raison, car c'est la première qui nous donne l'entregent et l'adresse nécessaires pour traiter habilement avec les hommes. Elle réussit mieux en ce domaine que la raison, car cette dernière devrait pouvoir analyser à fond toutes les pensées des autres et toutes les circonstances de leurs actes pour être en mesure de prévoir ces actes avec certitude. Une telle analyse est évidemment impossible. Et même si la raison pouvait la faire, la prévision certaine des actes humains supposerait que les hommes soient sages, vertueux, et se conduisent selon la raison, ce qui est rarement le cas. Notons ici que cette opposition entre expérience et raison révèle que la prudence cartésienne repose, en dernière analyse, sur la connaissance des circonstances beaucoup plus que sur celle des principes généraux de l'agir. Ceci détruit les prémisses posées dans l'épître dédicatoire des Principes et dans la première lettre à Elisabeth sur la prudence.

Descartes ira même beaucoup plus loin : évoquant l'exemple de Socrate, il conseille à la princesse Elisabeth de suivre son "génie" ou ses "inclinations intérieures" (1) quand elle doit prendre une décision particulièrement difficile. D'ailleurs, prétend-il, j'ai personnellement toujours mieux réussi les choses que j'ai entreprises "avec un cœur gai et sans répugnance intérieure" (2), même dans les jeux de hasard. Autrement dit, l'optimisme et l'entrain favorisent la réussite.

Nous sommes fort loin à ce moment, de la morale géométrique projetée. Descartes admet la nécessité d'une bonne connaissance du bien dans la vie morale, et il pose en principe la prédominance du rôle qu'y joue la raison. Mais en pratique cette raison n'acquiert la connaissance du bien que sous la motion de la volonté, elle ne s'en servira que si la volonté y consent, et c'est encore la volonté qui en dernier ressort juge, c'est-à-dire choisit. Finalement, Descartes remplace la délibération de la raison par l'expérience dans la conduite des affaires et de la vie sociale; puis il préconise une confiance aveugle en ses inclinations ou intuitions quand il faut se décider en des circonstances tellement complexes que même notre prudence hésite et ne peut se déterminer à un choix : cette attitude est pour le moins bizarre chez un homme qui prétend se méfier des inclinations naturelles parce que ces dernières le portent quelquefois au mal (3). Rationaliste d'intention, la morale cartésienne déchoit graduellement : elle devient peu à peu un volontarisme, puis une sorte d'utilitarisme; et le dernier conseil donné à Elisabeth prend l'allure d'un subjectivisme tout à fait irrationnel.

Descartes a failli à son idéal d'une morale rigoureusement déduite des

(1) Lettre à Elisabeth, novembre 1646, p. 214.

(2) Ibid.

(3) Méd., p. 288.

autres sciences, puisque dans sa conception la volonté, l'expérience et la confiance aux inclinations naturelles jouent un rôle supérieur à celui de la raison dans les jugements pratiques et les choix. Spinoza le lui reprochera vivement, et tentera de réaliser le projet que Descartes n'a pas su mener à bonne fin.

VI SPINOZA ET LA MORALE GEOMETRIQUE

Le plan de l'œuvre maîtresse de Spinoza, l'Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique, correspond en gros à l'ordre de la philosophie tel que proposé par Descartes dans la préface des Principes (1). En effet, les deux premières parties de l'Ethique traitent de Dieu et de l'âme humaine; la seconde partie parle "de l'origine et de la nature des affectios" (2); les deux dernières parties seules traitent des actes humains et de leur valeur morale. Le contenu du traité constitue une seule et même science, qui mérite le nom d'Ethique seulement par son terme. Spinoza veut réaliser la morale certaine et définitive que Descartes n'a pas faite, une morale déduite géométriquement à partir d'une métaphysique, et qui soit vraiment "le dernier degré de la sagesse".

Spinoza impose à tous les objets qu'il étudie le mode scientifique propre à la géométrie; il affirme, dans son introduction à la troisième partie de l'Ethique : "il paraîtra surprenant que j'entreprenne de traiter des vices des hommes et de leurs infirmités à la manière des Géomètres" (3). La rai-

(1) Princ., pp. 565-66.

(2) Baruch Spinoza, Ethique, traduction, notice et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1953, tome I, p. 242.

(3) Ethique, 2e partie, tome I, p. 243.

son de cette attitude est que

...rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle; elle est toujours la même en effet; sa vertu et sa puissance d'agir est partout une et la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes... Les Affections donc de la haine, de la colère, de l'envie, etc., considérées en elles-mêmes, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières (1).

Parlant ainsi, Spinoza ne fait que réaffirmer le déterminisme qu'il a professé plus haut :

...de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit, toujours avec la même nécessité; de même que de toute éternité et pour l'éternité il suit de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits (2).

Comme en effet la volonté est cause nécessaire des effets qu'elle produit (3), il s'ensuit que cette procession des modes de la réalité à partir de Dieu ne résulte pas d'un acte libre de sa part, mais est rigoureusement nécessaire. Spinoza identifie purement et simplement le mode selon lequel toutes les choses procèdent de Dieu au mode selon lequel les propriétés du triangle procèdent de sa nature. Il part donc du mode géométrique considéré comme le seul valable et essaie d'en faire une sorte de mode universel capable d'expliquer toutes choses, sans faire à l'expérience les concessions que lui fait Descartes dans la sixième méditation et dans sa physique.

Dans les propositions XIX et XXXIII de la première partie de l'Ethique, Spinoza nie la contingence, tout comme il a nié le libre arbitre : les attributs de Dieu sont éternels et Il n'a pu les produire d'une manière autre ou dans un ordre autre qu'ils ne l'ont été (4). Toutes les choses de l'un-

(1) Ibid.

(2) Ethique, 1ère partie, tome I, scolie de la prop. XVII, p. 61.

(3) Ethique, 1ère partie, tome I, prop. XXXII, p. 85.

(4) Ethique, 1ère partie, tome I, prop. XIX, p. 65, et XXXIII, p. 87.

vers, y compris l'action humaine, obéissent à une nécessité absolue, identique à celle qui détermine les propriétés des figures géométriques. On comprend alors facilement pourquoi, dans l'appendice de la première partie de l'Ethique, Spinoza s'efforce d'éliminer le bien et la fin de toute considération scientifique (1). Dans les mathématiques, en effet, il n'y a de place que pour la cause formelle :

Ils (les hommes) ont donc admis comme certain que les jugements de Dieu passent de bien loin la compréhension des hommes : cette seule cause certes eût pu faire que le genre humain fût à jamais ignorant de la vérité, si la mathématique, occupée non des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait fait luire devant les hommes une autre norme de vérité; outre la mathématique on peut assigner d'autres causes encore (qu'il est superflu d'énumérer ici) par lesquelles il a pu arriver que les hommes aperçussent ces préjugés communs, et fussent conduits à la connaissance vraie des choses (2).

L'absence de contingence justifie Spinoza de nier la possibilité d'une connaissance pratique. En effet, la connaissance pratique ne peut porter que sur des choses qui jouissent d'une contingence au moins extrinsèque, c'est-à-dire que leur cause pouvait ne pas les produire, ou les produire autrement qu'elles ne sont. La contingence n'existant pas, l'auteur de l'Ethique peut se permettre de considérer les choses morales d'une façon purement spéculative : les actions humaines étant nécessaires, il est inutile de se demander comment les faire; il faut plutôt étudier leur nature. Elles méritent d'ailleurs d'être ainsi considérées en elles-mêmes, pour leur seule valeur et pour le seul plaisir que procure leur connaissance, et non pas pour un but strictement pratique.

Les Affections donc de la haine, de la colère, de l'envie, etc., considérées en elles-mêmes, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières; en conséquence, elles reconnaissent certaines causes, par où elles sont clairement connues, et ont certaines propriétés aussi dignes de connaissance que

(1) Ethique, pp. 97-113.

(2) Ethique, appendice de la première partie, p. 103.

les propriétés d'une autre chose quelconque, dont la seule considération nous donne du plaisir(1).

Spinoza transforme ainsi la morale en science spéculative, aussi bien quant à son mode que quant à sa fin : toute science devient pour lui essentiellement déductive et n'a d'autre but que la contemplation de la vérité. Il en découle que tout bien se réduit au bien de l'intelligence spéculative : la poursuite de la connaissance est donc le but ultime de la vie. Spinoza affirme d'abord ceci :

Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre (2).

Cette proposition n'implique pas de difficultés : il est facile d'admettre que vivre vertueusement, c'est bien vivre selon la raison. Mais l'auteur précise ainsi le sens de son énoncé :

Tout effort dont la Raison est en nous le principe n'a d'autre objet que la connaissance; et l'Ame, en tant qu'elle use de la Raison, ne juge pas qu'aucune chose lui soit utile, sinon ce qui conduit à la connaissance (3).

En d'autres termes, agir vertueusement consiste à augmenter le plus possible sa connaissance de Dieu et des choses : cette seule connaissance du bien suffirait-elle pour nous permettre de bien agir? Voyons comment Spinoza s'explique :

L'effort pour se conserver n'est rien sinon l'essence de la chose même qui, en tant qu'elle existe telle qu'elle est, est conçue comme ayant une force pour préserver dans l'existence et faire les actions qui suivent nécessairement de sa nature telle qu'elle est donnée. Mais l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre Ame en tant qu'elle connaît clairement et distinctement. Donc tout effort dont

(1) Ethique, 2e partie, tome I, p. 243.

(2) Ethique, 4e partie, tome II, prop. XXIV, p. 49.

(3) Ethique, 4e partie, tome II, prop. XXVI, p. 51.

la Raison est le principe n'a d'autre objet que la connaissance. De plus, comme cet effort par lequel l'Ame, en tant que raisonnable, s'efforce de conserver son être n'est rien que connaissance (par la première partie de cette démonstration), cet effort pour connaître est donc la première et unique origine de la vertu, et nous ne nous efforçons pas de connaître les choses en vue d'une fin quelconque; mais, au contraire, l'Ame, en tant que raisonnable, ne pourra concevoir aucune chose qui soit bonne pour elle, sinon ce qui conduit à la connaissance (1).

La proposition XXVII renchérit dans le même sens : "Il n'est aucune chose que nous sachions avec certitude être bonne ou mauvaise, sinon ce qui conduit réellement à la connaissance ou peut empêcher que nous ne la possédions" (2). L'appendice de la quatrième partie de l'Ethique, au chapitre IV, précise davantage cette doctrine :

Il est donc utile avant tout dans la vie de perfectionner l'Entendement ou la Raison autant que nous pouvons; et en cela seul consiste la félicité suprême ou béatitude de l'homme; car la béatitude de l'homme n'est rien d'autre que le contentement intérieur lui-même, lequel naît de la connaissance intuitive de Dieu; et perfectionner l'Entendement n'est rien d'autre aussi que connaître Dieu et les attributs de Dieu et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature. C'est pourquoi la fin ultime d'un homme qui est dirigé par la Raison, c'est-à-dire le Désir suprême par lequel il s'applique à gouverner tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir adéquatement et à concevoir adéquatement toutes les choses pouvant être pour lui objets de connaissance claire (3).

Ce contentement intérieur issu de la connaissance intuitive de Dieu ressemble à s'y méprendre au "contentement d'esprit" cartésien, sauf que sa source n'est pas la même. La connaissance intuitive de Dieu est le troisième genre de connaissance, "après l'Imagination et la Raison; elle "procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses" (4). Elle permet à l'homme de

(1) Ethique, 4e partie, tome II, démonst. de la prop. XXVI, pp. 51, 53.

(2) Ethique, 4e partie, prop. XXVII, p. 53.

(3) Ethique, appendice de la 4e partie, tome II, p. 147.

(4) Ethique, 2e partie, prop. XL, scolie 2, tome II, p. 147.

dominer et contrôler ses Affections (1), que Spinoza définit de la façon suivante :

J'entends par Affections les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections. Quand nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends donc par affection une action; dans les autres cas, une passion (2).

Cette connaissance vraie de tout l'univers, y compris des Affections elles-mêmes, constitue le meilleur remède aux affections : "...on n'en peut concevoir aucun autre plus excellent qui soit en notre pouvoir, puisqu'il n'y a d'autre puissance de l'Ame que celle de penser et de former des idées adéquates, ainsi que nous l'avons montré précédemment" (3). Il suffit donc de bien connaître la nature divine et, par déduction, la nôtre, pour exercer un contrôle efficace sur nos Affections et devenir par le fait même vertueux et heureux. Vertu et science s'identifient alors complètement.

La connaissance intuitive de Dieu engendre nécessairement en nous un Amour intellectuel de Dieu : "Car de ce troisième genre de connaissance naît une Joie qu'accompagne comme cause l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'Amour de Dieu, non en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous concevons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle Amour intellectuel de Dieu" (4). Cet amour sera éternel, puisque notre connaissance intui-

(1) Ethique, 5e partie, introd., tome II, p. 173 : "Puis que donc la puissance de l'Ame se définit, je l'ai fait voir plus haut, par la science seule qui est en elle, nous déterminerons les remèdes aux affections, remèdes dont tous ont, je crois, quelque expérience, mais qu'ils n'observent pas avec soin et ne voient pas distinctement, par la seule connaissance de l'Ame et nous en déduirons tout ce qui concerne sa béatitude".

(2) Ethique, 3e partie, définition 3, tome I, p. 245.

(3) Ethique, 5e partie, scolie de la prop. IV, tome II, pp. 179 et 181.

(4) Ethique, 5e partie, coroll. de la prop. XXXII, tome II, p. 221.

tive de Dieu l'est (1). Spinoza le définit encore plus précisément :

L'Amour intellectuel de l'Ame envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Ame humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité; c'est-à-dire l'Amour intellectuel de l'Ame envers Dieu est une partie de l'Amour infini auquel Dieu s'aime lui-même (2).

Ainsi, Spinoza prétend assurer le bonheur de l'homme par une science universelle de type géométrique. Cette science nous procure une connaissance intuitive de Dieu, d'où nous pouvons déduire une connaissance certaine de nous-mêmes et de nos affections. Ceci nous confère automatiquement une maîtrise parfaite de nos affections et provoque nécessairement en nous l'Amour intellectuel de Dieu : c'est pour nous le bonheur parfait. Mais ce bonheur est possible à condition de ne voir en l'homme qu'une raison pure : sur ce point, Spinoza est plus rationaliste et plus logique avec lui-même que Descartes. N'étant que raison, l'homme spinozien a pour action propre la seule activité intellectuelle : s'il obtient une connaissance parfaite et certaine de Dieu et de lui-même, il aura atteint toute la perfection dont il est capable et sera pleinement heureux.

Le rationalisme de Spinoza est une tentative pour surmonter, ou plutôt pour éviter les difficultés propres à la considération morale. Il rationalise les choses morales, niant le libre arbitre et la contingence pour les rendre nécessaires, donc accessibles à un mode géométrique de raisonner. Ainsi se trouvent éliminés l'incertain, le contingent, le confus, la certitude ut in pluribus, de même que la diversité des moeurs et des circonstances des actes humains. Ceci fait, il ne reste plus qu'à assurer le bonheur par une science parfaite de Dieu et de l'homme; celle de Dieu engendre en nous l'amour

(1) Ethique, 5e partie, démonst. de la prop. XXXIII, tome II, p. 221.

(2) Ethique, 5e partie, prop. XXXVI, tome II, p. 225.

intellectuel de Dieu, celle de l'homme nous apporte un contrôle absolu de nos affections : comment alors ne pas se sentir parfaitement heureux ?

Malheureusement les hommes n'ont pas, sauf de très rares exceptions, de connaissance intuitive de Dieu. Et même si nous en avions une, rien ne prouve qu'elle serait parfaite : la perfection divine excède de beaucoup les capacités de notre intelligence limitée. Rien ne prouve non plus que nous pourrions en déduire une connaissance parfaite de nos affections. C'est pourquoi la morale de Spinoza semble faite pour des êtres autres que nous, vivant dans un monde tout à fait différent du nôtre. Quand l'âme humaine est séparée du corps, il lui est possible de connaître Dieu intuitivement et de l'aimer nécessairement en vertu de cette connaissance ; mais dans son état d'union au corps, elle ne peut connaître directement que les essences corporelles, par l'intermédiaire des sens externes : cette connaissance et cet amour de Dieu lui sont donc impossibles. Spinoza voudrait substituer à la vie terrestre de l'homme sa vie future dans l'au-delà, vie sur laquelle nous sommes renseignés adéquatement par la Révélation seule.

C'est une illusion de vouloir rendre les hommes vertueux et heureux par la seule connaissance de Dieu, des actes humains et des préceptes de l'agir. Ceux qui se nourrissent d'une telle illusion oublient que l'homme n'est pas un esprit pur, mais un esprit incarné dans un corps, et qu'il ne faut donc pas identifier connaissance et action :

Arguit quorumdam errorem, qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus aestimant se fieri bonos philosophans. Quos dicit esse similes infirmis, qui sollicite audiunt ea quae dicuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quae sibi praecipiuntur. Ita enim se habet philosophia ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis. Unde sicut illi qui audiunt praecpta medicorum et non faciunt, nunquam erunt bene dispositi secundum corpus, ita neque illi qui audiunt documenta moralium philosophorum et non faciunt ea, nunquam habebunt animam bene dispositam (1).

(1) Thomas d'Aquin, In II Ethic., lect. 4. n. 288. Voir le texte d'Aristote, livre II, chap. 3, 1105 b 10-20.

Ce texte caractérise parfaitement bien la morale de Spinoza et celle de Descartes. On ne devient pas vertueux par la seule connaissance de la vertu, pas plus qu'on ne recouvre la santé en se contentant d'écouter les conseils du médecin sans les mettre en pratique. Descartes s'en est aperçu et c'est pourquoi il a énormément diminué, presque détruit, son rationalisme du début en morale : il en résulte que sa doctrine manque de cohérence. Plus logique avec lui-même, Spinoza est demeuré fidèle à son projet de morale géométrique : son effort aboutit à une doctrine inapplicable à l'homme concret. Son exemple illustre bien où va le rationalisme poussé à ses limites extrêmes : il parle d'un monde tout à fait étranger à celui dans lequel nous vivons.

C O N C L U S I O N

Descartes a voulu retrouver dans toutes les sciences la clarté, la rigueur et la certitude rationnelle qui caractérisent les mathématiques. Il a donc choisi de ne se fier qu'à sa seule raison, appelée aussi bon sens ou lumière naturelle. Ce faisant, il a magnifié la valeur de la raison et son rôle dans la recherche de la vérité. Il en a fait une puissance infaillible de discerner le vrai d'avec le faux, puissance dont le plein développement apporte à l'homme une connaissance certaine de toutes les choses accessibles à son esprit; cette connaissance est acquise par déduction à partir d'un premier principe certain et indémontrable, car le mode propre de la raison est le mode déductif. Pour réaliser ce but, Descartes prétend se servir d'une méthode également infaillible, dont les préceptes essentiels sont innés à la raison; il l'a découverte dans les mathématiques, seule discipline où ses principes ont pu s'épanouir librement, à cause de la simplicité des objets qu'on y étudie. Il acquiert la maîtrise de cette méthode en s'y exerçant dans des problèmes de mathématiques.

Pour satisfaire sa soif de certitude rationnelle, Descartes essaie d'éliminer l'influence de tout ce qui est source directe ou indirecte de connaissances non rationnelles, obscures et incertaines : les sens, la coutume, l'opinion commune, la foi naturelle et la doctrine des maîtres. Il se méfie également de "l'inclination naturelle", sorte de penchant inné qui le pousse

à croire vraies les idées obscures, confuses et incertaines, et qui le porte aux mauvaises actions aussi bien qu'aux bonnes; cette inclination s'oppose à la lumière naturelle de la raison, qui au contraire accepte comme vraies les idées claires et distinctes, et oriente les hommes vers la vérité et le bien. Le doute est l'instrument tout indiqué pour mener à bon terme un difficile travail d'épuration qui restituera à la lumière naturelle, étouffée par les préjugés et les idées obscures, sa pureté et sa vigueur originelles.

Chez Descartes cependant, le doute ne consiste pas en une suspension du jugement sur des questions à propos desquelles l'esprit hésite à se prononcer, parce qu'il ne trouve aucune raison assez convaincante pour le faire pencher en faveur d'une solution plutôt que d'une autre. Au contraire, le doute cartésien implique l'intervention active de la volonté, de la raison et de l'imagination qui recherchent, imaginent et inventent des motifs pour mettre en doute des choses dont personne ne doute spontanément, ou dont il est impossible de douter réellement. A la suite de quoi Descartes assimile les connaissances douteuses aux connaissances fausses, et les rejette toutes pareillement. Le doute cartésien est effectivement une construction de la raison mue par la volonté. Par ce doute volontaire et rationnel, Descartes s'insurge contre l'ordre naturel et normal d'acquisition des connaissances, car il rejette les connaissances pré-rationnelles sous prétexte de leur incertitude, au lieu d'en faire un examen attentif pour y discerner le vrai du faux et voir dans quelle mesure elles fournissent un appui à la raison et lui préparent la voie dans sa recherche de la vérité. Au nom d'une seule certitude qu'il privilégie injustement, soit la certitude rationnelle, il rejette les certitudes naturelles du sens et de l'appétit, de même que celles où l'intelligence s'appuie sur les opinions communes ou sur la doctrine des maîtres.

Par son doute, Descartes met entre parenthèses l'existence de tout l'univers, y compris celle de son propre corps; mais il ne peut faire la même chose pour le doute lui-même, et ce dernier fait donc ressortir un premier principe clair et évident : je pense, donc je suis. Descartes a finalement découvert une vérité certaine, soit sa propre existence comme être pensant. La prenant comme point d'appui, il prouve ensuite l'existence d'un Dieu parfait et tout-puissant, dont la véracité vient garantir la vérité des conceptions claires et distinctes, ce qui résout partiellement le doute. Dieu sera pour lui un premier principe dont il essaiera de déduire, selon un mode géométrique, une science certaine de toutes les vérité accessibles à l'entendement humain, aussi bien en métaphysique qu'en physique, en mécanique et en morale.

Procédant ainsi, Descartes oppose continuellement la raison et la "nature" ou "inclination naturelle" mentionnée plus haut. D'abord, la raison combat par le doute les inclinations de la nature, et celle-ci lui oppose une résistance farouche, comme en témoignent les deux premières méditations métaphysiques (1). Elles continuent toutes les deux à nous présenter des images contraires de la même réalité, et alors la raison, approuvée en cela par Descartes, s'érige elle-même en juge de sa propre cause et nous assure que sa version des choses est la plus vraie. Dans les preuves de l'existence de Dieu, la nature indomptée nuit encore à la raison et lui rend la tâche fort difficile en l'assaillant d'images sensibles obscures et confuses, dès qu'elle cesse de considérer les raisons claires et distinctes qui lui ont fait voir avec évidence la nécessité de l'existence divine. C'est d'ailleurs la même chose pour toute conclusion issue d'arguments clairs et distincts. La

(1) Voir surtout la fin de la première méditation, pp. 272-73, et la fin de la seconde méditation, p. 283.

souvenance d'avoir clairement saisi une telle conclusion ne suffit pas pour que nous en demeurions certains, lorsque la raison suspend sa considération actuelle des arguments dont elle découle : car l'arrivée des images sensibles, si vivement appréciées par l'inclination naturelle, soulève en l'esprit des doutes sur la vérité des conceptions claires et distinctes. Seule la certitude de l'existence d'un Dieu véridique peut nous libérer de ces doutes. D'où la nécessité de graver dans notre esprit les preuves de l'existence de Dieu, afin qu'elles deviennent présentes à notre esprit toutes les fois que nous en avons besoin : autrement, aucune science n'est possible. Seule une connaissance claire et certaine de l'existence de Dieu est capable de vaincre les inclinations naturelles.

Malheureusement pour Descartes, ses preuves de l'existence d'un Dieu tout-puissant et véridique contiennent un cercle vicieux et ne peuvent constituer un passage valable de la pensée à l'être. En effet, il y utilise des principes clairs et évidents pour la lumière naturelle de sa raison, en vue de prouver que Dieu existe; et la véracité divine viendra ensuite garantir la vérité des conceptions claires de cette même raison. Ces preuves servent tout au plus à reconnaître et à nommer la présence de Dieu dans la pensée de Descartes : Dieu n'est donc pas un premier principe d'où on puisse déduire toute la science humaine. La raison cartésienne demeure impuissante à affranchir du doute ses propres conceptions, et elle a perdu sa bataille contre la nature.

La raison humaine est naturellement infaillible, parce qu'un Dieu véridique ne peut ni nous tromper ni nous avoir créés tels que nous nous trompons toujours. Il est pourtant indéniable que nous nous trompons parfois, et Descartes doit en trouver les motifs. Il a prétendu que la raison est obscurcie par les images sensibles, les préjugés issus de l'éducation et du

milieu social, et les élans de l'inclination naturelle, mais ceci ne constitue pas une explication satisfaisante : comment la raison si puissante peut-elle se laisser ainsi berner? L'auteur des Méditations reconnaît en lui une propension à l'erreur, non en tant qu'être créé par Dieu, mais en tant qu'imparfait, c'est-à-dire participant au néant. Scrutant les opérations de la connaissance, Descartes trouve que son entendement ne peut de lui-même se tromper, car il ne fait que concevoir les choses sans rien affirmer ou nier à leur sujet. Mais c'est la volonté qui juge, c'est-à-dire affirme ou nie, puisque tout choix relève d'elle. Or, l'ouverture de la volonté vers le bien est infinie, alors que notre capacité de connaître est fort limitée; il arrive ainsi que la volonté juge de choses dont l'entendement n'a pas une connaissance claire et distincte : c'est ce qui explique nos erreurs. Pour les éviter, il faut retenir la volonté dans les bornes de la connaissance, et ne juger que des choses clairement conçues. Alors, la volonté bien éclairée par l'entendement fera le choix le meilleur en toute occasion. L'erreur sera ainsi éliminée, même dans les jugements pratiques, et l'homme bien doué sera capable de pratiquer ce que Descartes appelle la vertu parfaite, c'est-à-dire la vertu qui procède d'une connaissance parfaite du bien.

Ce n'est donc pas la raison qui est responsable de nos erreurs, mais la volonté. L'erreur est ici apparentée à une faute morale, puisqu'elle consiste surtout en un défaut de prudence, une prudence qui n'a rien d'une vertu intellectuelle, car la volonté est son sujet : c'est pourquoi les mêmes précautions nous protègent à la fois de l'erreur et du vice. Il est évident que Descartes se montre ici rationaliste en ce sens qu'il exonère la raison de tout blâme vis-à-vis nos erreurs, mais il est aussi volontariste car il attribue à la volonté l'acte le plus parfait de la connaissance, soit le jugement, ceci après avoir fait du doute purificateur de la raison un acte commandé par la volonté.

Le problème de l'erreur étant résolu, Descartes s'appuie sur la véracité divine pour établir que l'essence des corps, s'ils existent, n'est pas autre chose que la pure étendue des géomètres, étendue sujette au seul mouvement local et exempts de qualités sensibles. Toujours soutenu par le Dieu véridique, il prouve ensuite l'existence des corps, y compris le sien. Dès lors, il doit admettre l'union substantielle de l'âme et du corps, et voir ces deux "natures" comme n'en formant qu'une seule. Il distingue cependant entre trois parties ou aspects de cette nature : les choses qui appartiennent à l'âme seule, comme la pensée; celles qui appartiennent au corps seul, comme l'étendue; enfin, celles qui découlent de l'union du corps et de l'âme, comme par exemple la sensation. Il soutiendra par la suite que ses sens le renseignent adéquatement sur l'utilité ou la nocivité des choses corporelles pour la conservation de son être, mais ne lui disent rien sur leur nature; et s'il a cru pendant fort longtemps que ses sensations lui représentaient les corps tels qu'ils sont, c'est à cause de sa déplorable accoutumance de porter un jugement sur des choses qu'il ne connaissait pas clairement.

Il est donc clair que pour Descartes la raison et cette partie de la nature qui résulte de l'union de l'âme et du corps ne collaborent pas en vue d'acquérir une connaissance spéculative de l'univers. S'il consent à accorder quelque crédit à la connaissance sensible, c'est uniquement en fonction des besoins pratiques de la vie courante et seulement dans la mesure où la raison, grâce à l'appui de la véracité divine, approuve les sens. Ultimement, toute certitude est chez Descartes d'ordre rationnel et trouve sa source en Dieu; et sauf celle du Cogito, elle résulte d'une démonstration.

Constatant que les sens font parfois erreur sur l'utilité ou la nocivité des corps, Descartes a recours au mécanisme physiologique et à sa théorie de la glande pinéale pour résoudre le problème. Les parties périphéri-

ques du corps communiquent avec l'âme, dont le siège est la glande pinéale, par les nerfs. Il arrive que des causes inusitées agissent sur les parties intermédiaires de ces nerfs et provoquent dans l'esprit une sensation semblable à celle qui s'y produit quand le nerf a été tiré à son autre extrémité. Ces erreurs ne dépendent ni de Dieu ni de la raison, mais de l'imperfection de notre nature corporelle, que Dieu ne pouvait tout de même pas créer parfaite. De toutes façons, il reste que nos sens nous disent le plus souvent la vérité concernant l'utilité et la novicité des choses qui nous entourent, et c'est ainsi qu'ils nous sont le plus utiles pour la conservation de notre être. Dieu a tout fait pour le mieux, et cela manifeste son éternelle sagesse.

Tout en rejetant l'idée scolastique de la forme substantielle, Descartes soutient que l'âme et le corps se meuvent réciproquement et qu'ils collaborent pour connaître le caractère utile ou nuisible des choses. Ceci pose un nouveau problème que la princesse Elisabeth de Bohême soulève dans l'une de ses lettres à Descartes : comment le corps et l'âme peuvent-ils se mouvoir réciproquement, vu que le contact entre les deux est impossible à cause de la spiritualité de l'âme? Après avoir fait quelques réponses embarrassées et peu claires, Descartes finit par dire que le corps et l'âme sont bien deux substances distinctes, comme l'enseigne la métaphysique, mais qu'en même temps ils n'en forment qu'une seule, comme nous l'assure avec raison le sens commun; et la solution de cette contradiction apparente dépasse les capacités de la raison humaine. Descartes avoue donc son impuissance à expliquer l'union du corps et de l'âme et leur interaction mutuelle. Personne ne peut lui en tenir rigueur, vu la difficulté du problème; d'ailleurs, qui peut se vanter d'en avoir donné une explication satisfaisante? Mais chez Descartes il y a plus : les conclusions de sa métaphysique rendent impossibles l'u-

nion du corps et de l'âme et leur interaction réciproque. Cette contradiction entre les conclusions du système et les données de l'expérience la plus manifeste, expérience d'ailleurs reconnue valable par Descartes, suffit pour nous faire douter du système lui-même.

Descartes prétendait déduire de ses principes métaphysiques toutes les autres sciences. Pourtant, il doit renoncer à l'exclusivité de son mode géométrique et faire quelques concessions à l'expérience pour constituer une physique dont l'existence sera fort éphémère, et qui cédera vite la place à celle de Newton, plus empirique et plus respectueuse des faits. Enfin, Descartes échoue dans ses efforts pour rendre certains les jugements pratiques destinés à orienter notre vie morale. Il nous propose d'abord comme idéal une vertu parfaite découlant d'une connaissance parfaite du bien : mais ce noble sommet se révèle inaccessible aux pauvres mortels que nous sommes, car sa conquête exigerait une connaissance infinie. Nous devons donc nous contenter de jugements pratiques seulement plausibles, car la certitude des principes moraux ne s'étend qu'à la majorité des cas, en raison de la diversité des actes humains et de leurs circonstances. Descartes oppose d'ailleurs la raison pure à l'expérience et déclare que la dernière est plus apte à bien nous conduire dans les affaires et la vie sociale, car elle est plus habile à deviner les sentiments des hommes et à prévoir leurs actions : n'est-ce pas avouer de façon fort éloquente le caractère utopique de la vertu parfaite mentionnée ci-haut? Pis encore, Descartes ira jusqu'à conseiller à la princesse Elisabeth de se fier à son humeur du moment ou à ses pressentiments quand elle doit prendre une décision particulièrement difficile, en des circonstances où sa prudence reste hésitante!

Le bilan de la philosophie cartésienne n'est pas entièrement négatif. Il faut reconnaître à Descartes le mérite d'avoir affirmé que la pensée phi-

losophique commence par un doute issu de l'ignorance; mais son doute est purement fictif, puisqu'il n'implique pas une réelle suspension du jugement : il consiste plutôt en une décision mûrement réfléchie de rejeter le douteux au même titre que le faux, ce qui est vouloir corriger un préjugé par un autre. En outre, Descartes dénonce avec raison le psittacisme et les abus de l'argument d'autorité en philosophie, mais il tombe dans l'excès opposé en refusant de s'appuyer sur l'acquis des siècles antérieurs pour élaborer sa propre doctrine. Il souligne avec beaucoup d'à-propos l'importance de recourir à une bonne méthode pour diriger notre recherche de la vérité, attaque la logique déductive d'Aristote et condamne le mauvais usage qu'on en faisait à son époque; mais il connaît fort mal le syllogisme, la démonstration et la dialectique, et on retrouve dans sa méthode plusieurs des défauts qu'il leur reproche. Il voit très justement que la sagesse humaine est une et qu'il est artificiel de mettre des cloisons étanches entre science et philosophie; malheureusement, il veut une sagesse entièrement déductive et néglige l'expérience, ce qui vicie l'ordre qu'il établit entre les sciences.

Descartes a enfin raison de dire que les sciences mathématiques sont les plus certaines de toutes; cependant, l'explication qu'il en donne est trop partielle et manque de profondeur. Il est exact que les objets mathématiques sont les plus simples de tous, mais ce fait a lui-même des causes : ou bien les objets mathématiques sont des constructions mentales que l'esprit crée à sa propre mesure, les faisant immatérielles, immobiles et le plus simples possible; ou bien il s'agit de nombres et de figures, qui ne font pas partie de l'essence des corps, mais en sont des accidents : l'intelligence doit nécessairement les abstraire et les définir selon un mode original, distinct de celui dont elle use pour abstraire et définir les notions des corps. Elle sépare ces formes de la matière sensible et les définit sans ma-

tière, contrairement à ce qu'elle fait pour les substances corporelles.

Descartes a ignoré ce fait, et c'est pourquoi il a voulu rendre toutes les sciences aussi certaines en leur imposant une seule et unique méthode. Ce faisant, il a méconnu la nature de la connaissance intellectuelle. L'intelligence ne construit pas son objet, quand ce dernier existe indépendamment d'elle. La connaissance consiste en une identification du connaissant avec le connu, sans qu'aucun des deux ne perde son identité propre; et le connu existe dans le connaissant selon un mode d'être autre que celui selon lequel il existe hors de lui et indépendamment de lui. En conséquence, quand on veut déterminer la méthode à suivre dans telle ou telle science, il faut considérer non seulement la structure de l'intelligence et les lois de sa logique naturelle, mais aussi la nature du sujet qu'elle étudie. Le développement formidable qu'ont connu les sciences positives depuis quelques siècles est fort éloquent sur ce point. Il existe une logique de l'esprit humain, logique commune à toutes les sciences; il existe aussi des principes généraux de la méthode expérimentale, mais chaque science positive les adapte à son propre sujet, de sorte qu'on ne retrouve pas partout la même méthode, ni la même rigueur, ni la même certitude.

Selon le mot de Whitehead, la méthode première des mathématiques est la déduction, alors que celle de la philosophie est la "généralisation descriptive" (1). De fait, la mathématique est la seule science qui soit principalement déductive car elle procède surtout des causes aux effets, contrairement à ce qui se passe dans les autres domaines du savoir. Le tort de Descartes est d'avoir confondu les modes des diverses sciences. Conséquem-

(1) Alfred North Whitehead, Process and Reality, New-York, Harper and Row, 1960, pp. 15-16.

ment, il a voulu appliquer partout la méthode mathématique pour satisfaire son désir exagéré de certitude et de rigueur. C'est bien ainsi que dans l'introduction de ce travail nous avons caractérisé le rationalisme cartésien.

B I B L I O G R A P H I E

ALLARD, Jean-Louis - Le mathématisme de Descartes, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1963.

ALQUIE, Ferdinand - La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1950.

ARISTOTE - Catégories et De l'Interprétation, trad. tricot, Paris, Vrin, 1959.

- Seconds Analytiques, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1947.
- Topiques, 2e éd., trad. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
- Physique, 2e éd., trad. Carteron, Paris, Vrin, tome I, 1952.
- Physique, 2e éd., trad. Carteron, Paris, Vrin, tome II, 1956.
- De l'Ame, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- Métaphysique, trad. Tricot, Paris, Vrin, 2 tomes, 1962.
- Ethique à Nicomaque, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

BARJONET-HURAUX, Marcelle - Descartes, Paris, Editions Sociales, 1964.

BECK, L.J. - The Method of Descartes, Oxford, Clarendon Press, 1952.

BELAVAL, Yvon - Leibnitz, critique de Descartes, Paris, Gallimard, 1960.

BERQUIST, Duane H. - Descartes and Dialectics, dans Laval Théologique et Philosophique, vol. XX, no 2, 1964, pp. 167-204.

BRUNSCHVICG, Leon - Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, Neuchâtel, La Baconnière, 1945.

CHEVALIER, Jacques - Descartes, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Plon, 1957.

COMBES, Joseph - Le dessein de la sagesse cartésienne, Lyon, Vitte, 1960.

- DESCARTES, René - Meditationes de prima philosophia, texte latin et traduction du duc de Luynes, introd. et notes par Geneviève Lewis, 4e éd., Paris, Vrin, 1953.
- Oeuvres choisies, avant-propos et notes de Louis Dimier, tome II, Paris, Garnier, 1955.
- Lettres à Regius et remarques sur l'Explication de l'Esprit Humain, texte latin, trad., introd. et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959.
- Discours de la Méthode, introd. et notes par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1961.
- Oeuvres et Lettres, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- Oeuvres philosophiques de Descartes, tome I, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963.
- Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1964.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis - De la démocratie en Amérique, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- GASSENDI, Pierre - Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de René Descartes et ses réponses, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962.
- GILSON, Etienne - Introduction à l'étude de Saint Augustin, 3e éd., Paris, Vrin, 1949.
- Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin, 1951.
- Commentaire sur le Discours de la Méthode, 3e éd., Paris, Vrin, 1962.
- GOUHIER, Henri - Essais sur Descartes, Paris, Vrin, 1949.
- Les premières pensées de Descartes, Paris, Vrin, 1958.
- La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1962.
- GUERGULT, Martial - Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1953.
- HAMELIN, O. - Le système de Descartes, Paris, Alcan, 1911.
- JASPER, Karl - Descartes et la philosophie, trad. par H. Pollnow, dans la Revue philosophique, 62e année, nos, 5, 6, 7, 8, 1937.
- KANT, Emmanuel - Critique de la Raison pure, trad. Trémesaygues et Pacaud, 4e éd., Paris, P.U.F., 1965.

- LAPORTE, Jean - Le rationalisme de Descartes, 2e éd., Paris, P.U.F., 1950.
- LEFEVRE, Roger - La vocation de Descartes, 1ère éd., Paris, P.U.F., 1956.
- L'humanisme de Descartes, 1ère éd., Paris, P.U.F., 1957.
- Le criticisme de Descartes, 1ère éd., Paris, P.U.F., 1958.
- La métaphysique de Descartes, 1ère éd., Paris, P.U.F., 1959.
- La bataille du "Cogito", 1ère éd., Paris, P.U.F., 1960.
- MARITAIN, Jacques - Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau, Paris, Plon, 1925.
- Le songe de Descartes, Paris, Buchet-Chastel.
- MERLEAU-PONTY, Maurice - Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964.
- RODIS-LEWIS, Geneviève - L'individualité selon Descartes, Paris, Vrin, 1950.
- La morale de Descartes, 2e éd., Paris, P.U.F., 1962.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques - Confessions, Tome I, Paris, Librairie Générale Française, 1963.
- SAINT-JACQUES, Alphonse - Le Cogito est-il un premier principe? dans Laval Théologique et Philosophique, vol. XI, no 1, 1955, pp. 100-125.
- SECOND, J. - La sagesse cartésienne et la doctrine de la science, Paris, Vrin, 1932.
- SIMARD, Emile - La nature et la portée de la méthode scientifique, 2e éd., Québec, Les Presses Universitaires Laval et Paris, Vrin, 1958.
- SPINOZA, Baruch - Ethique, traduction, notice et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1953.
- THOMAS D'AQUIN (Saint) - In aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio, editio secunda, Taurini, Marietti, 1964.
- In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, Romae et Taurini, Marietti, 1954.
- In Aristotelis librum de anima commentarium, editio quarta, Taurini, Marietti, 1959.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Romae et Taurini, Marietti, 1950.
- In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio, editio tertia, Taurini, Marietti, 1964.
- Quaestiones disputatae, vol. I, De veritate, editio IX a revisa, Romae et Taurini, Marietti, 1953.

THOMAS D'AQUIN (Saint) - Contra Gentiles, Romae et Taurini, Marietti, vol. I, II et III, 1961.

- Opuscula Theologica, vol. II : In Symbolum Apostolorum, et In Librum Boetii de Trinitate expositio, Romae et Taurini, Marietti, 1954.

VUILLEMIN, Jules - Mathématiques et métaphysique chez Descartes, 1ère éd., Paris, P.U.F., 1960.

WADDINGTON, Charles - Ramus sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Cie, 1855.

WHITEHEAD, Alfred North - Process and Reality, first edition, New-York, Harper and Row, 1960.

PROPOSITIONS DEFENDUES

A

L'EXAMEN DE SYNTHESE

POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

- 1- Syllogismus est oratio in qua, quibusdam positis, aliud quid a positis necessario sequitur, eo quod illa sunt posita.
- 2- Mensura est id quo cognoscitur quantitas rei, inquantum quantitas.
- 3- Anima est actus primus physici corporis organici, habentis vitam in potentia.
- 4- Il y a trois modes généraux de définir, lesquels diversifient les sciences spéculatives.
- 5- Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem, et secundum idem.

