

Sénèque, Épictète et le stoïcisme dans l'œuvre de René Descartes

Autor(en): **Angers, Julien-Eymard d'**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **4 (1954)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380613>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE ET LE STOÏCISME DANS L'ŒUVRE DE RENÉ DESCARTES

Que Sénèque, Epictète et le stoïcisme soient présents dans la morale cartésienne, aucun historien ne peut songer à le nier ; que cette présence soit prépondérante, voilà l'objet du débat.

V. Brochard, en 1926, dans ses *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*¹, suit pas à pas les œuvres principales du philosophe français ; il relève dans le *Discours de la méthode*, outre le quadruple reproche fait au stoïcisme de n'être qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir ou un parricide, sur lequel d'ailleurs il passe très vite, il relève l'éloge décerné aux disciples du Portique d'avoir pu se soustraire à l'empire de la fortune et il constate que la troisième règle de la morale provisoire a une résonance toute stoïcienne ; dans les lettres de Descartes, il dénonce comme venant d'Epictète et de Sénèque la soumission à la Providence dans la prière et les théories du souverain bien, de la vertu et du jugement, qui, malgré des critiques de pure forme, marquent une réelle parenté de pensée ; la notion de liberté cartésienne ne fait pas corps avec le système cartésien et cette indépendance ne peut s'expliquer que par ce fait que Descartes était impressionné par la hauteur de la pensée stoïcienne. Et V. Brochard, après cette rapide analyse, de conclure : un accord si parfait ne peut résulter d'une simple coïncidence.

En 1928, J. Sirven, dans sa thèse sur *Les années d'apprentissage de Descartes*² se montre d'un avis contraire. Il déclare que « si l'on veut donner le stoïcisme comme source de la morale cartésienne, il faut parler d'un stoïcisme modifié dans ses théories générales sur la nature de la volonté et de la liberté, sur les fins de la vie humaine, sur la puissance de la raison et sur son union avec les choses ». Pour lui, la *Sagesse* de P. Charron, durant l'hiver 1619, fut profondément méditée par le gentilhomme-soldat, l'homme aux rêves significatifs, et si l'on a trouvé dans la morale provisoire des souvenirs de Juste

¹ P. 320-326 : *Descartes stoïcien*. Paris, 1926.

² P. 38, 253, 259, 268, 271, 304, 305, 322. Paris, 1928.

Lipse et de Guillaume Du Vair, il ne faut pas s'en étonner, car Charron a puisé abondamment dans les ouvrages de ces néostoïciens. Quant à la morale définitive, J. Sirven, tout en admettant l'influence du stoïcisme sur la pensée de Descartes, déclare que les caractères particuliers de la sagesse cartésienne incitent à lui trouver d'autres origines. La conception d'une sagesse purement humaine, dont les conditions résident en dehors de la théologie, et qui se définit par le plus haut degré de perfection dont notre nature soit capable¹, ne vient pas du seul stoïcisme chrétien, mais aussi de Montaigne, de Charron et même en une certaine mesure de S. Thomas, car le Docteur Angélique distingue une sagesse philosophique et une sagesse théologique et à la suite d'Aristote, il met celle-là dans la connaissance « per altissimas causas ». Il ne faut donc pas exagérer le stoïcisme de Descartes, mais lui faire la part à côté d'autres influences que la sienne, influences qui ont été aussi grandes, sinon plus.

Quelques années plus tard, en 1932, J. Segond, dans un ouvrage intitulé : *La sagesse cartésienne et l'idéal de la science*², commence par esquisser une définition cartésienne de la sagesse ; définition qui comporte quatre caractéristiques : 1^o contentement spéculatif, 2^o contentement durable, 3^o progrès rationnel de la science, 4^o oscillation entre l'inquiétude toute platonicienne du bien intellectuel et le terre-à-terre d'un positivisme sans désir. Si les deux premières marques impliquent une inhérence de la sagesse à l'homme et par suite une inamissibilité qui rappelle celle de Zénon, la dernière par contre marque l'hésitation d'un esprit idéaliste et positif tout ensemble, qui ne cesse de balancer entre ces deux pôles de la sagesse, Epictète et Montaigne. Dans la morale provisoire le stoïcisme est jugé à la fois comme rationnel et irrationnel, irrationnel en ce qu'il soustrait les biens de fortune à la maîtrise que peut donner la science, rationnel si on réduit les conditions de la vie heureuse à ce qu'elle enferme d'essentiel, c'est-à-dire à la plénitude et à l'accomplissement des désirs réglés par la raison ; ainsi nous trouvons dès maintenant ressemblance et différence entre cartésianisme et stoïcisme ; la première règle conseille de se ranger à la coutume ; ainsi les stoïciens, mais Descartes enrichit cette soumission de la virtualité que lui donne la science intégrale et qui fera d'elle le principe extérieur de nos contentements. La troisième règle est conforme d'apparence à cette sagesse stoïcienne qui retranche le sage en cela seul qui est en son pouvoir ; mais Descartes ne prétend pas comme Epictète et Sénèque « que rien n'est en notre pouvoir que nos pensées », mais que seules nos pensées sont entièrement en notre pouvoir. Le traité

¹ E. GILSON : *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, p. 93, Paris, 1925 ; cité par J. SIRVEN, *op. cit.*, p. 305.

² P. 63-67, 275-279, 282, 287-288, 301, 304.

des *Passions de l'âme* confirme ce jugement tout en nuances ; le stoïcisme enseigne que les passions sont des maladies de l'âme et qu'il faut les supprimer toutes en pratiquant l'apathie ; Descartes montre que l'âme est la principale partie du composé humain et que par suite il doit y avoir des motions intérieures de l'âme qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même ; il peut ainsi rester fidèle à la morale stoïcienne, tout en la purifiant de cette ignorance qui la faisait chimérique. Enfin dans la morale définitive, Descartes, s'il se place au point de vue de ces philosophes de la nature que sont Epictète et Sénèque, car il cherche comme eux une sagesse naturelle à l'usage de la vie présente, Descartes ne diffère pas moins des stoïciens en ce que sa doctrine n'est point construite sur du sable et de la boue, c'est-à-dire sur l'orgueil et le désespoir ; il enseigne à connaître les vertus, et, tenant compte de la vérité relative des plaisirs confus, n'oubliant pas la réalité primordiale de l'union de l'âme et du corps, il prescrit non pas de détruire les passions, mais de les apprivoiser.

Dans son *Essai sur la morale de Descartes* ¹, publié à Paris en 1936, P. Mesnard adopte ces conclusions en les fondant sur une étude plus rigoureusement chronologique. Le *Studium bonae mentis*, qui date de 1623 et les *Cogitationes privatae*, opuscules composés de 1619 à 1621, nous montrent que le jeune Descartes se tourne résolument vers les stoïciens et qu'avant de les dépasser, il les copie quelque peu. Plus tard dans les *Regulae* et dans la *Recherche de la vérité*, les traces stoïciennes, quoique nombreuses et importantes, n'y font plus figure d'emprunts et de réminiscences ; ce sont les éléments premiers d'une synthèse nouvelle ; trois idées importantes se sont fait jour ; celle des vérités premières, celle d'une méthode pour la recherche de la vérité, celle surtout d'une Sagesse, ensemble cohérent de connaissances acquises par la méthode et but de notre activité spirituelle. Le *Discours de la méthode* (1637) présente cette anomalie qu'il ne contient pas le mot de sagesse, qui revenait si souvent dans les écrits antérieurs. Il n'est en effet qu'une sorte de préface qui nous donne le point de départ, la marche à suivre et quelques échantillons de ce travail, Descartes n'ayant pas encore l'intuition de la morale scientifique. La morale provisoire, exposée dans cet ouvrage et qui fait figure de parasite, est cependant imposée par la méthode, qui nous met dans la nécessité de douter de tout, bien que les exigences de la vie pratique ne souffrent aucun délai ; sans être en contradiction avec la morale scientifique, elle aura pour source, non pas les notions claires et distinctes, ni non plus l'expérience des sens, puisque tout cela est mis en doute, mais la conversation des hommes, mais surtout la lecture des Anciens. Ainsi Epictète et Sénèque font leur réapparition ;

¹ P. 7-10 ; 15, 21-23, 127, 152-153, 169-170, 173-174, 183-184, 223.

mais bientôt ils ne feront plus figure de maîtres. Le *Traité des passions de l'âme* (1645) nous en apporte le garant, pour la forme car il ne se présente pas sous l'aspect de dialogues semblables à ceux de Guillaume Du Vair et de Juste Lipse, pour le fond surtout, car maintenant Descartes a sa physique et sa métaphysique et il élabore sa morale ; il a sa définition des passions, qui ne sont plus des maladies de l'âme comme le voulait le Portique, sa classification des passions toutes dominées par l'admiration et le désir, dont il entreprend l'éducation dans ses Lettres sur la morale. Cette fois, il a trouvé sa pleine mesure. Aristote, Zénon, Epicure sont mis en parallèle à propos du souverain bien. Le premier est écarté pour un temps, n'ayant vu ce problème que sous son aspect général ; le second a raison d'avoir mis le souverain bien dans la vertu, mais il a tort de la rendre sévère et ennemi de la volupté ; le dernier a raison d'avoir mis le souverain bien dans la volupté, mais il a tort d'évoquer à ce propos de faux plaisirs ; et cela pour revenir en définitive à l'aristotélisme scolastique, qui admet une certaine compatibilité entre la vertu et les passions. Ainsi conduite l'éducation du désir, nous pourrions assister à la naissance du généreux cartésien, qui ayant admiré la splendeur de l'ordre universel, s'efforcera d'en respecter l'idée dans ses actions et de collaborer au plan divin ; maintenant nous rejoignons le néostoïcisme de Guillaume Du Vair, dont les expressions sont reprises dans le *Traité des passions*. De tout cet exposé, il résulte que l'influence stoïcienne fut contrebalancée par beaucoup d'autres, et que si un certain stoïcisme cartésien est indéniable, il ne doit pas être exagéré.

Aussi la position que prend J. Laporte dans son ouvrage sur *Le rationalisme de Descartes*¹ ne semble guère soutenable. Pour lui, l'on trouve bien dans l'œuvre cartésienne des formules qui rendent un son stoïcien, mais ces formules recouvrent des réalités doctrinales bien différentes. Sans doute comme Epictète et Sénèque il nous prescrit de borner nos désirs aux choses qui dépendent de nous, et il réduit ces choses à notre volonté entendue comme volonté de juger ; mais pour lui notre liberté est une indétermination radicale, pour eux une pièce nécessaire de l'univers. Sans doute comme Epictète il nous demande de tenir nos désirs à l'écart des biens qui ne dépendent pas de nous, mais notre résignation n'a rien de triste, car grâce à la physique nous avons le pouvoir d'améliorer l'univers à notre profit, au moins dans une certaine mesure, tandis que pour le sage de la Grèce, nous sommes complètement désarmés pour ce qui est de modifier le cours de la nature. La soumission cartésienne à l'ordre universel a quelque chose de religieux, et s'il adopte la formule de

¹ P. 437-439.

Sénèque, que c'est sagesse d'acquiescer à l'ordre du monde, il s'empresse d'ajouter, pour parler en chrétien que c'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu, Dieu qu'il faut aimer et que l'on aime uniquement en faisant sa volonté. Le correspondant de la princesse Elisabeth, cherchant un texte auquel appuyer ses propos, prend un peu au hasard et sur sa réputation le *De vita beata* du philosophe païen, mais aussitôt il le juge confus, prolix et superficiel. Des conceptions du Portique sur le souverain bien, il retient uniquement celles qui se concilient avec celles d'Aristote et d'Epicure. Par ailleurs, il se plaît à faire ressortir les insuffisances et les égarements des philosophes antiques, et c'est pour dénoncer l'insensibilité et l'orgueil stoïcien. Quant à l'apathie, Descartes la rejette avec dédain ; pour lui les passions ont leur fonction ; par suite toutes sont bonnes de leur nature et seuls leurs excès sont blâmables ; il ne craint même pas de mettre en elles la douceur de vivre. On ne saurait être plus loin du stoïcisme. Telle est la conclusion de J. Laporte.

Nous avons voulu résumer toutes ces opinions avant de commencer notre enquête personnelle. Il est bien évident que nous éludons les deux extrêmes et que nous n'entendons suivre ni V. Brochard qui voit dans Descartes un stoïcien qui se cache, ni J. Laporte qui discerne dans le même écrivain un chrétien qui abhorre hautement le stoïcisme. Nous nous rallions à la thèse développée avec diverses nuances par J. Sirven, J. Segond et P. Mesnard. Mais tout est encore loin d'être dit. Sur les années passées à La Flèche par le jeune Descartes, J. Sirven dit simplement qu'il prit contact dès le Collège avec Sénèque dont l'influence sur sa pensée devait être si profonde¹. P. Mesnard ajoute que les professeurs ressuscitaient un stoïcisme christianisé, qu'ils formaient chez leurs enfants une mentalité néo-classique, tout imprégnée de cette philosophie [morale saine et rude que dégagent les lettres latines et dont l'expression est l'éclectisme assez stoïcien des *Tusculanes* et du *De finibus*]². Ceci n'est pas tout à fait exact. Devant les textes stoïciens les jésuites tenaient une attitude de prudence chrétienne. S'ils savaient montrer ce que pouvaient contenir de juste les écrits d'un Epictète et d'un Sénèque, ils frémissaient aussi de peur à la pensée que cette belle jeunesse pouvait s'éprendre d'un idéal purement païen et ils s'empressaient de montrer ce que contenaient de dangereux le *Manuel*, les *Entretiens* et les *Lettres à Lucilius*³ ; et si l'auteur du *Discours de la Méthode* écrit

¹ J. SIRVEN, *op. cit.*, p. 38.

² P. MESNARD, *op. cit.*, p. 4.

³ Cf. F. DE DAINVILLE, S. J. : *La naissance de l'humanisme moderne*, p. 218-226. Paris, 1940 ; M. DREANO : *Humanisme chrétien. La tragédie latine commentée pour les chrétiens du XVI^e siècle par Martin-Antoine Delrio*, p. 62-65, 86, 109-119. Paris, 1936.

qu'il compare les palais des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort magnifiques, mais bâtis sur du sable et de la boue, il ne fait sûrement que répéter dans ce jugement à double face l'enseignement de ses maîtres. P. Mesnard explique ce qu'il appelle « l'anomalie du *Discours de la méthode* » par les attaques portées contre P. Charron ; d'après lui, R. Descartes ne dit pas un mot de la sagesse dans ce dernier ouvrage après en avoir beaucoup parlé dans les précédents, parce que cette expression vers 1637 était devenue suspecte chez les apologistes ; or il n'en est absolument rien. Le capucin Yves de Paris¹ l'emploie constamment dans sa *Théologie naturelle* qui est de 1633 et encore plus dans ses *Morales chrétiennes* qui sont de 1638. Sébastien de Senlis, religieux du même Ordre, écrit en 1637 et en 1638 deux ouvrages qu'il intitule *Les maximes du sage* et les *Entretiens du sage*². On a l'impression que loin d'avoir peur de l'expression « sagesse », les apologistes font un immense effort pour la garder comme leur bien à eux, que personne n'a le droit de leur prendre. On ne peut donc dire que la crainte poussa Descartes à s'abstenir de ce terme dans son *Discours de la méthode*. Il faut chercher une autre raison.

Ces exemples suffisent pour montrer qu'une étude approfondie s'impose. Les recherches que nous avons menées jusqu'ici nous ont amené à distinguer une quadruple attitude des écrivains français devant le courant stoïcien. Deux extrêmes, celui des stoïciens chrétiens qui s'efforcent de canoniser Epictète et Sénèque, et qui s'imposent de lire en chrétien les textes des stoïques, nécessairement à grand renfort de contresens, celui ensuite des jansénistes, qui, à l'inverse, condamnent sans distinction toute la discipline du Portique. Entre les deux, tenant une position de juste milieu, les humanistes chrétiens n'oublient point que la nature humaine n'est pas entièrement corrompue et que les infidèles sont capables de vérité ; ils distinguent donc dans les auteurs anciens qu'ils lisent, ce que ceux-ci peuvent contenir de vrai et de faux et s'efforcent d'assimiler l'un en réfutant l'autre. Des stoïciens chrétiens aux humanistes chrétiens la ligne de démarcation n'est pas toujours très nette, et l'on assiste souvent à une évolution dans les deux sens. Enfin, il faut noter en marge les libertins, qui, sans faire de profession de stoïcisme, se

¹ Sur Yves de Paris, cf. H. BREMOND : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, *L'humanisme dévôt (1580-1660)*, p. 454-512. Paris, 1929 ; C. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, t. I, *La querelle des évêques et réguliers (1625-1638)*, t. II, *L'apologétique*. Paris, 1946.

² Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le P. Sébastien de Senlis et le stoïcisme chrétien (1620-1647)*, dans *Collectanea Franciscana*, 1952, t. XXII, p. 286-318.

servent de la doctrine stoïcienne, soit pour établir le pyrrhonisme, soit pour dénier au christianisme toute supériorité morale¹.

Ce n'est certes pas aux libertins qu'il faut rattacher Descartes. H. Gouhier l'a démontré d'une façon qui ne laisse plus de place au doute². Il ne peut être question de le rattacher au jansénisme. Ce serait frôler le ridicule. Restent donc le stoïcisme chrétien et l'humanisme chrétien ; qu'il ait fait profession de celui-là, c'est fort possible ; mais qu'il ait évolué jusqu'à celui-ci, cela nous semble peu probable ; très vite Descartes prit conscience de sa synthèse personnelle, qui, tout en étant comme l'humanisme chrétien une théorie de juste milieu, impliquait une orientation que nous pouvons dire toute nouvelle. C'est donc en fait à la naissance d'un nouvel humanisme que nous allons assister.

Ainsi une étude comparée s'impose entre Descartes et ses contemporains ; elle s'avère plus qu'utile, nécessaire. Pour la mener à bien, nous allons reprendre la division adoptée par nous jusqu'ici, en étudiant dans l'œuvre de René Descartes la réfutation et l'utilisation du stoïcisme ; chemin faisant un parallèle de chaque instant nous permettra de mieux voir exactement en quoi consiste l'esprit cartésien.

I

LA RÉFUTATION DU STOÏCISME

Ouvrons tout d'abord le *Discours de la Méthode*. La réfutation du stoïcisme est condensée dans une seule phrase qui comprend quatre chefs d'accusation : « Ils (les philosophes anciens) élèvent fort haut les vertus et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insen-

¹ Cf. *idem*, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines (1575-1616)*, dans *Etudes franciscaines*, Nouvelle série, 1951, t. II, p. 287-298, 389-410 ; 1952, t. III, p. 5-19, 133-158 ; *idem*, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : les « Diversités » de J.-P. Camus*, s. l., 1952. In-8, 64 p. ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault — 1641*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 40-68 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens, capucin († 1661)*, *ibid.*, 1950, p. 335-366 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris, O. F. M. Cap. (1590-1678)*, *ibid.*, 1951, t. XXI, p. 45-88 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme chez les capucins français du XVII^e siècle : Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon*, dans *Etudes franciscaines*, Nouvelle série, 1950, t. I, p. 337-353 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'Ordre de la vie et des mœurs » de Julien Hayneuve, S. J. (1639)*, dans *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 380-399 ; *Sénèque et le stoïcisme chez les jésuites français du XVII^e siècle : Etienne Binet et René Ceriziers*, dans *Mélanges de sciences religieuses*, 1953, t. X, p. 239-262 ; *Sénèque et le stoïcisme dans « La Cour Sainte » du jésuite Nicolas Caussin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1954, t. XXVIII, p. 258-285.

² *La pensée religieuse de Descartes*, p. 184. Paris, 1924.

sibilité, ou un orgueil ou un désespoir, ou un parricide. »¹ Sauf sur ce dernier point (le parricide), Descartes se rencontre avec les moralistes et les apologistes, qui écrivaient aux environs de 1637. Ceux-ci en effet reprenaient à leur compte les trois griefs de désespoir, d'orgueil et d'insensibilité. Mais comme nous n'avons ici qu'une simple énumération, force nous est de chercher des renseignements plus amples dans les autres ouvrages cartésiens.

Nous constatons un grand changement, d'abord par omission. L'accusation de parricide est abandonnée ; cela n'a rien d'étonnant. Celle de désespoir n'est pas maintenue ; là encore rien de remarquable ; elle était très vague et susceptible d'une triple interprétation ; elle pouvait être une allusion à l'attitude du stoïcien, renonçant tout d'un coup à ce qui ne dépend pas de lui, mais sous cette forme, elle n'avait à cette date retenu aucune attention ; elle pouvait être une allusion à la doctrine du destin, qu'un Garasse², un Julien Hayneuve³, un Yves de Paris⁴ s'étaient appliqués à réfuter ; mais là encore l'omission n'avait rien de grave, car ils étaient nombreux les moralistes qui ne faisaient pas grand cas de cette difficulté ; elle pouvait être enfin une allusion à l'apologie que Sénèque fait du suicide surtout en la personne de Caton ; mais si un Yves de Paris⁵, un Georges d'Amiens⁶, un Senault⁷ s'inquiètent de cette erreur, les apologistes n'en font pas de cas, estimant sans doute qu'il n'y avait là aucun danger réel.

Plus grave certainement la dernière omission. Dans ses ouvrages qui suivent le *Discours de la méthode*, Descartes n'accuse plus les stoïciens d'être des orgueilleux ; c'était pourtant à cette date l'accusation la plus courante et même fondamentale ; de là venaient toutes les erreurs des stoïciens. Senault écrit : « Il n'y a personne qui ne sache que l'orgueil a toujours accompagné la secte des stoïciens, qui pour élever l'homme ont essayé d'abaisser Dieu. »⁸ Yves de Paris montre que l'humilité est ce qui a le plus manqué aux stoïciens et qu'en plaçant la fin dernière de l'homme en l'homme lui-même, en lui donnant une foi absolue en une nature fragile, ils nous montrent

¹ E. GILSON : *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, texte, p. 8, ligne 4, commentaire, p. 131.

² *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, p. 344, 346, 354, 374. Paris, 1624. Dans l'un de ces passages (p. 344) Garasse s'en prend à ce qu'il appelle la quatrième destinée de Juste Lipse.

³ Cf. *art. cit.*, *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 392-393.

⁴ Cf. *art. cit.*, *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 49-50. Yves de Paris ne connaît le destin que sous sa forme astrale ; il en ignore l'aspect panthéiste.

⁵ *Ibid.*, p. 58-59.

⁶ Cf. *art. cit.*, *Collectanea Franciscana*, 1950, t. XX, p. 351.

⁷ Cf. *art. cit.*, *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

un bien dont ils nous interdisent les approches et finissent par nous jeter dans le désespoir ¹. Même son de cloche dans François Garasse, Georges d'Amiens, Zacharie de Lisieux, Léandre de Dijon ². Même son de cloche dans Pascal : Epictète, après avoir bien vu ce que l'on doit, se perd dans la présomption de ce que l'on peut ; et ces principes d'une superbe diabolique sont la cause d'un nombre infini d'erreurs ³. Ainsi sur ce point, l'accord est unanime parmi les humanistes chrétiens. Or, de l'orgueil stoïcien, Descartes ne souffle mot dans les ouvrages postérieurs au *Discours de la méthode*. Pourquoi ?

La réponse à cette question nous la trouvons dans le traité *Des passions de l'âme*. Nous y trouverons que l'orgueilleux est celui qui conçoit une bonne opinion de lui-même, non pas parce qu'il est doué du libre arbitre, qui le rend en quelque façon semblable à Dieu, mais pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être ; de même l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes qu'autrefois nous pouvons avoir commises est cause que nous ne nous préférons à personne et que nous pensons que les autres, ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user ; par contre l'humilité vicieuse réside principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que comme si l'on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on se repentira après ⁴.

On voit dès lors la grande différence qui existe entre Descartes et les humanistes chrétiens : ceux-ci mettent l'orgueil dans cette tendance que nous avons à nous croire égaux sinon supérieurs à la Divinité ; par suite le stoïcisme était condamné comme de lui-même. Descartes, tout en étant d'accord sur le fond, se met à un point de vue différent ; il met l'orgueil dans cette tendance que nous avons à nous estimer sans tenir compte de notre ressemblance relative avec la Divinité ; par suite la critique du stoïcisme sur ce point ne s'imposait point au premier chef, les stoïciens estimant leur sage justement en raison de sa ressemblance absolue avec Dieu ; cette marge de la « ressemblance relative » à la « ressemblance absolue » ne laisse pas d'être infinie et cela nous empêche d'accuser Descartes d'être un stoïcien qui se cache. Mais enfin, il aurait pu pousser plus loin sa critique, rejoindre l'humanisme chrétien et reprocher aux disciples

¹ Cf. *art. cit.*, *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 53.

² F. GARASSE : *La somme capitale des principales vérités de la religion chrétienne*, p. 568, 708, 764. Paris, 1625. Sur Georges d'Amiens, Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon, cf. *art. cit.*, *Collectanea Franciscana*, 1950, t. XX, p. 347-348 ; *Etudes Franciscaines*, nouvelle série, 1950, t. I, p. 337-355.

³ *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, dans *Pensées et Opuscules*, publiés par L. Brunschvicg, p. 149-150. Paris, s. d.

⁴ *Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. XI, p. 448-449, 450, 451.

du Portique de dépasser la mesure humaine ; en analysant son « en quelque façon semblable à Dieu », il aurait pu montrer qu'Epictète aussi bien que Sénèque avaient supprimé l'« en quelque façon » pour parler de similitude pure et simple, voire de supériorité, comme il l'avait insinué dans son *Discours de la méthode* ¹.

Ainsi se précise le problème, car enfin cela, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Un mot inquiétant du traité *Des passions de l'âme* va nous mettre sur la voie. L'humilité vicieuse consiste à se sentir faible, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre ; c'est cet épithète « entier » qui pouvait paraître suspect à un humaniste chrétien, « a fortiori » aux yeux d'un Antoine Arnauld ; car les humanistes chrétiens n'oublient pas le péché originel, même s'ils se placent parfois sur un plan purement rationnel. Descartes certes parle également de l'humilité vertueuse, qui tient compte de l'infirmité de notre nature ainsi que des fautes que nous avons commises ou que nous pouvons commettre ; cela peut atténuer l'impression fâcheuse produite par l'embarrassant adjectif, mais ne la supprime en aucune manière, car nous aimerions savoir comment s'accordent ensemble l'infirmité de la nature et l'usage entier que nous avons du libre arbitre. Cela Descartes ne le fait pas et il ne peut le faire en raison de la position prise dans le *Discours de la méthode* : « Je révérais la Théologie et prétendais autant qu'un autre gagner le ciel » et le reste ². Il est clair qu'ici Descartes fait abstraction de la Théologie beaucoup plus qu'un S. Thomas ³, beaucoup plus que les humanistes chrétiens ; de ceux-ci à celui-là, nous constatons déjà un décalage de la pensée ; ce décalage certain, nous le retrouverons plus tard.

¹ E. GILSON : *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, texte, p. 8, commentaire, p. 131 : « *Orgueil*. Allusion au paradoxe stoïcien, qui déclare que le sage est infailible, le seul libre, le seul roi, etc... enfin même qu'il vit sur pied d'égalité avec les dieux. Voir, par exemple, Sénèque : « Sapiens ille, plenus gaudio, hilaris et placidus, inconcussus, cum diis ex pari vivit. » Ce texte de Sénèque est stigmatisé par JULIEN HAYNEUVE (*art. cit.*, *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 392, n. 57) ; comme Descartes, les autres humanistes chrétiens le passent sous silence, tout en dénonçant fortement l'orgueil des stoïques. Par ailleurs, deux opinions opposées : d'une part Etienne Binet, S. J. (Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme chez les jésuites français du XVII^e siècle : Etienne Binet et René Ceriziers*, dans *Mélanges de sciences religieuses*, 1953, t. X, p. 247-248) s'efforce de donner un sens chrétien à ce texte gonflé d'orgueil ; d'autre part, Ant. Arnauld le flétrit sans donner aucune contrepartie (*De la nécessité de la Foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, dans *Démonstrations évangéliques*, t. III, col. 334).

² Première partie, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. VI, p. 8. Cf. H. GOUHIER, *op. cit.*, p. 244-245 ; C. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. I, p. 262-263.

³ Tout en étant soucieux de ne pas compromettre la pureté de sa philosophie par un mélange de théologie, saint Thomas, quand il se place sur le plan purement rationnel, ne cesse pas pour autant de se laisser guider par la lumière et par les besoins de la foi (cf. E. GILSON : *Le thomisme*, p. 17, 32. Paris, 1942). Descartes, tout en se tenant en l'occurrence sur la position thomiste, pratiquement ne montre pas les mêmes préoccupations qu'un saint Thomas.

Telle est la conclusion que nous amène à tirer ce que nous appelons « l'omission de Descartes ».

Voyons maintenant l'objection qu'il a gardée de son *Discours de la méthode*, et qui lui est commune avec les humanistes chrétiens : l'apathie. Là encore le parallèle sera très instructif.

Contentons-nous de remonter jusqu'à saint François de Sales qui blâme l'imaginaire insensibilité de ceux qui ne veulent pas souffrir qu'on soit homme ¹ ; continuons avec son disciple J.-P. Camus, qui condamne l'impassibilité, parce qu'impossible, absurde, injuste, inique ². Un écho prolongé suit ces deux grandes voix. Les capucins Yves de Paris et Georges d'Amiens ³, les jésuites Julien Hayneuve et René Ceriziers, l'oratorien Jean-François Senault ⁴, enfin Blaise Pascal lui-même ⁵, tous sont d'accord sur ce point, même si les uns portent une condamnation sans nuance tandis que les autres tiennent compte des atténuations apportées par un Sénèque à la rigidité stoïcienne ; pour le fond, la thèse demeure inchangée : les passions ont leur rôle à jouer dans la vie ; vouloir les supprimer est une erreur. L'argumentation ne varie pas beaucoup d'un livre à l'autre. L'expérience démontre que tous ces grands parangons de vertu perdent de leur présomptueuse assurance, quand ils sont mis au pied du mur ; ils ne sont pas alors plus fiers que les autres, et ils tremblent comme les premiers venus. La théologie nous montre l'Homme-Dieu dans la joie, la tristesse, l'angoisse et la crainte, et elle nous demande de nous réjouir du bien et de nous attrister pour nos péchés. La raison surtout nous fait voir dans l'homme un composé de matière et d'esprit ; un mariage (l'expression est de Montaigne), un mariage existe entre l'âme et le corps, une union très étroite, qui ne peut être brisée que par la mort, rupture que nul n'a le droit d'anticiper en quelque façon que ce soit, pas même en faisant disparaître les passions ;

¹ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines*, dans *Etudes franciscaines*, nouvelle série, 1952, t. III, p. 150.

² *Idem*, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : Les « Diversités » de J.-P. Camus*, p. 45-51.

³ *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, dans *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 54-56 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens*, *ibid.*, 1950, t. XX, p. 347-348.

⁴ *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'ordre de la vie et des mœurs » de Julien Hayneuve*, dans *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 394-395 ; *idem*, *Sénèque et le stoïcisme chez les jésuites français du XVII^e siècle ; Etienne Binet et René Ceriziers*, dans *Mélanges de sciences religieuses*, 1953, t. X p. 256-259 ; *idem*, *Le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 45 s.

⁵ *Pensées*, fr. 350, 351, 358 : « L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange, fait la bête. » Cette pensée se trouve déjà dans JULIEN HAYNEUVE (*art. cit.*, *loc. cit.*), qui d'ailleurs se réfère à saint AUGUSTIN (*De civitate Dei*, lib. XIV, cap. IX, P. L., col. 413).

celles-ci ne sont pas nécessairement mauvaises ; formellement elles sont indifférentes ; c'est à nous qu'il appartient d'en faire un usage bon ou mauvais et de les rendre ainsi mauvaises ou bonnes. Toute cette argumentation, sauf chez Pascal, repose sur l'hylémorphisme aristotélicien, bien que ce mot scolastique ne soit pas employé par ces « honnêtes gens » que sont nos humanistes ; tous, sauf Pascal, admettent la théorie de la matière et de la forme et c'est somme toute au nom de cette théorie et du bon sens qu'ils réfutent l'apathie des stoïciens.

C'est en cela que résidera la grande différence entre eux et Descartes. Car s'ils se ressemblent tous en ceci qu'ils se prononcent contre l'impassibilité stoïcienne, ils diffèrent par contre en ce qu'ils ne la combattent pas de la même façon.

Comme eux, tout d'abord, Descartes se prononce contre. L'accusation est vague pour commencer : « Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences, que nous avons des anciens, sont défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. »¹ Ailleurs elle est beaucoup plus précise : « Il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ses passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques. »² Enfin elle se présente d'une façon catégorique : « Je ne suis pas, écrit notre philosophe à la princesse Elisabeth, je ne suis pas de ces philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible. »³ C'est que pour lui, comme pour les humanistes chrétiens, les passions sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage ou leur excès⁴. De fait, plus d'une fois il n'hésite pas à disserte de l'usage des passions, ce qui nous rappelle le titre du traité de l'oratorien Senault⁵. Nous avons ainsi des articles qui concernent l'usage des cinq passions primitives : amour, joie, haine, tristesse, désir, tant du point de vue du corps, que du point de vue de l'âme⁶, l'usage de la lâcheté, de la peur⁷, celui de la raillerie et de l'indignation⁸, de la gloire et de la honte⁹. La pitié n'est pas condamnée, comme elle le fut par un Sénèque, mais Descartes se retrouve avec Yves de Paris¹⁰, lorsqu'il écrit : « Ceux qui sont les plus généreux, et

¹ *Des passions de l'âme*, première partie, art. I, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. XI, p. 327.

² *Ibid.*, troisième partie, art. CCVI, éd. cit., p. 482-483.

³ *Lettres sur la morale*, éd. J. Chevalier, p. 41-43 (lettre du 18 mars 1645 à la princesse Elisabeth).

⁴ *Des passions de l'âme*, troisième partie, art. CCXI, éd. cit., p. 484-485.

⁵ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, p. 45 s.

⁶ *Des passions de l'âme*, deuxième partie, art. CXXXVIII-CXXXIX, éd. cit., p. 431-432.

⁷ *Ibid.*, troisième partie, art. CLXXV-CLXXVI, éd. cit., p. 462-463.

⁸ *Ibid.*, art. CLXXX, CLXXXI, CXCVIII, éd. cit., p. 465, 466, 476-477.

⁹ *Ibid.*, art. CCVI, éd. cit., p. 482-483.

¹⁰ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, loc. cit., p. 55-56.

qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craignent aucun mal pour eux, et se tiennent au-delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion, lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils entendent leurs plaintes.»¹ Bref, les passions sont nuisibles en ce qu'elles fortifient des pensées, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter, utiles au contraire en ce qu'elles consolident et fortifient des pensées qu'il est bon qu'elles conservent et qui pourraient sans cela être facilement effacées². Il ne faut donc pas les détruire, comme les stoïciens le demandent, mais seulement savoir les utiliser. Ainsi contre la discipline du Portique Descartes est d'accord avec les humanistes chrétiens.

Mais cet accord est superficiel, car la psychologie de celui-là et la psychologie de ceux-ci sont profondément différentes. Pour ceux-ci, plus ou moins malgré tout entichés de scolastique, l'âme humaine comprend pour ainsi dire trois étages, étant à la fois végétative, sensitive et intellectuelle ; elle exerce également une triple série d'opérations : « Les passions, écrit Senault, sont les mouvements de la partie basse de l'âme » ; pour Camus, elles sont les facultés de la partie sensitive de l'âme et, par suite, elles ne peuvent être séparées de l'âme dont elles font partie ; l'âme humaine, pour Yves de Paris, comprend deux portions, l'une supérieure qui approche la Divinité, l'autre inférieure, qui s'abaisse aux nécessités du corps, et dont les passions sont « les mouvements sensitifs »³. Un ironique sourire devait courir sur les lèvres de Descartes, lorsqu'il entendait évoquer les parties ou les portions d'une âme spirituelle, langage pour lui absolument impropre et d'origine imaginaire, puisque l'esprit est à ses yeux essentiellement inexprimable en un vocabulaire qui serait même analogiquement quantitatif. C'est tout autrement qu'il explique l'union de l'âme et du corps, grâce à l'action des esprits animaux⁴ et de la glande pinéale ; tout autre par suite la définition des passions, qui sont définies maintenant « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des

¹ *Des passions de l'âme*, troisième partie, art. CLXXXVII, éd. cit., p. 469-470.

² *Ibid.*, deuxième partie, art. LXXIV, éd. cit., p. 283.

³ JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 46 ; *idem*, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : les « Diversités » de J.-P. Camus*, p. 48 ; YVES DE PARIS : *La théologie naturelle*, t. II, p. 333-334. Paris, 1642 (3^e édition, la première édition est de 1635, de deux ans antérieure au *Discours de la méthode*).

⁴ Yves de Paris admet aussi les *esprits animaux* ; cf. *Jus naturale*, p. 58 : « Animae functiones perfici spiritibus qui ad naturam spiritualem accedunt, et medii quodammodo sunt inter corpus et animam, tum singulis organis inhaerentes, tum a jecore, cerebro, corde diffusi, est in confessione apud medicos. » Yves de Paris renvoie à Fernel et à Scaliger. Cf. C. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. II, *L'apologétique*, p. 59-60.

esprits»¹ ; tout autre surtout l'ascèse qui découle de la psychologie cartésienne, et qui est non pas tant une ascèse de la volonté, comme celle des humanistes chrétiens, qu'une ascèse de l'intelligence et du jugement : « Nos passions, écrit-il, ne peuvent pas aussi directement être excitées, ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses, qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. »² Yves de Paris, au contraire, déclare que la volonté a de quoi rendre inutiles les efforts des passions ; il recommande les exercices de l'examen et de la pénitence et il conclut que « tout ce que la philosophie peut en ceci, c'est de miner les mauvaises inclinations par de continuelles attaques, pour prendre enfin des habitudes contraires »³. Ainsi, bien que les positions en face du stoïcisme soient les mêmes, parce que les psychologies sont différentes, nous aboutissons à deux morales dissemblables, l'une surtout faite de méditation, l'autre surtout faite d'action. Par là, Descartes se rapproche davantage de la philosophie antique et nous n'avons pas à dire si cela constitue un progrès⁴.

Reste une dernière objection, que Descartes a développée longuement dans ses lettres sur la morale, si, on ne sait pourquoi, il l'oublia dans son *Discours de la méthode*. Cette objection concerne la notion stoïcienne du souverain bien. Là encore, les humanistes chrétiens font leur apparition.

S'ils apparaissent, toutefois, c'est avec des nuances diverses, et le langage n'est pas tout à fait le même d'un auteur à l'autre. J.-P. Camus, épris d'amour pur dès sa prime jeunesse, trouve un certain air de grandeur dans le désintéressement stoïcien, et s'il fait un reproche au stoïcisme, ce n'est pas celui d'aimer la vertu pour elle-même indépendamment de toute récompense, mais d'avoir exclu Dieu de leur amour pour la vertu⁵. Pour Senault, même remarque

¹ *Des passions de l'âme*, première partie, art. XXXVII, éd. cit., p. 349. Cf. P. MESNARD : *Essai sur la morale de Descartes*, p. 91.

² *Ibid.*, première partie, art. XLV, éd. cit., p. 362.

³ *Les Morales chrétiennes*, t. II, première partie, chap. XXI, p. 198, 200. Paris, 1639.

⁴ Dans ce paragraphe nous n'avons point parlé de Pascal, et cela volontairement, la position de ce philosophe n'étant ni celle de Descartes, ni celle de ceux que nous appelons des humanistes chrétiens ; il met au rang des antinomies l'union de l'âme et du corps : « Incompréhensible que l'âme soit avec le corps, incompréhensible que nous n'ayons pas d'âme » (fr. 230) ; mais il se heurte au fait de la coutume, qu'il explique par la « machine » ; son ascèse à lui aussi sera plus volontaire qu'intellectuelle, mais pour aboutir au pari, c'est-à-dire en somme à consentir qu'on est « bête » en même temps qu'un « ange », en un mot à « s'abêtir », et cela pour s'ouvrir aux inspirations d'en-haut dans l'humilité du cœur.

⁵ JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien* : les « Diversités » de J.-P. Camus, p. 43-45. Le reproche de J.-P. Camus porte surtout contre Sénèque ; contre Epictète beaucoup moins.

et plus accentuée encore ; alors qu'on s'attendrait chez lui à un court traité de la fin dernière, puisque pour lui les passions sont indifférentes et qu'il faut leur assigner une fin, il passe sous silence cette importante question, et ne réfute la thèse stoïcienne qu'indirectement, en assignant le bonheur du ciel comme but à poursuivre dans le bon usage que nous devons faire de chacune de nos passions¹. De tous, Yves de Paris est certainement le plus explicite ; c'est qu'il a Pomponazzi pour adversaire² et que le Padouan a pris parti pour le stoïcisme contre l'immortalité de l'âme ; il déclare hautement que la vertu ne peut pas servir de récompense à elle-même et qu'elle n'est pas notre souverain bien ; cependant le stoïcisme n'est pas à rejeter complètement ; il contient une part de vérité, car il donne une haute idée de la vertu, et il peut ainsi acheminer à la vérité chrétienne ; mais il faut savoir le dépasser ; il ne peut servir que de marche-pied vers le vrai³. Quelles que soient les nuances qui les séparent, nos trois humanistes ont ces deux traits communs : d'abord béatitude, souverain bien et fin dernière ne sont pas choses séparables, et comme la vertu n'est pas la fin dernière de l'homme, elle ne saurait ni constituer son souverain bien, ni lui donner la béatitude véritable ; ensuite ordre naturel et ordre surnaturel, quand il s'agit de morale, ne sauraient être séparés ; même Yves de Paris, qui se pique d'écrire une *Théologie naturelle*⁴ et ne se réfère qu'à la raison pour établir des vérités de Foi, ne trouve d'autre titre, quand il s'agit des commandements divins, que celui de *Morales chrétiennes*, car alors il ne conçoit pas autrement l'homme que dans sa finalité historique, qui est la vision même de Dieu⁵.

C'est en ces deux points justement que Descartes se sépare des humanistes, ses contemporains. Qu'il fasse abstraction de l'ordre surnaturel, il le déclare très nettement, et c'est même pour cette raison qu'il choisit comme point de départ la critique de Sénèque : « Afin que Votre Altesse, écrit-il à la princesse Elisabeth, en puisse juger plus aisément, je tâcherai d'expliquer ici en quelle sorte il me semble que cette matière eût dû être traitée par un philosophe tel que lui (Sénèque), qui, n'étant pas éclairé par la Foi, n'avait que la raison naturelle pour guide. »⁶ Qu'il ait nettement distingué fin dernière, souverain bien et béatitude, c'est ce qui ressort clairement de

¹ *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 44-45.

² *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, dans *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 51-52.

³ *Ibid.*, p. 72-85.

⁴ Cf. C. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps*. T. I : *L'apologétique*, p. 225-258.

⁵ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le désir naturel du surnaturel... Yves de Paris*, dans *Etudes franciscaines*, nouvelle série, 1950, t. I, p. 214-218.

⁶ *Lettres sur la morale, Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine*. Texte revu et établi par J. CHEVALIER, p. 60. Paris, 1935.

la même correspondance : « Je remarque premièrement qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but où doivent tendre nos actions. »¹ La notion de souverain bien est elle-même relative ; car « on peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même, sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu, qui est le souverain bien » ; mais « on peut aussi le rapporter à nous, et en ce sens », nous devons estimer bien « ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel que c'est pour nous une perfection de l'avoir »². Tout ceci considéré, il faut conclure que le point de vue de Descartes n'est plus celui de nos humanistes ; ceux-ci réfutaient le stoïcisme en montrant que la vertu comme telle ne peut être le souverain bien de l'homme ; lui réfute le stoïcisme en montrant que la vertu stoïcienne ne correspond pas pleinement à la notion de vertu. Ce que la princesse Elisabeth reproche à Sénèque, et en cela Descartes l'approuve, c'est de se contredire, car d'une part il semble approuver la doctrine d'Epicure en déclarant : *Quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati*, tandis que d'autre part il parle de la volupté épicurienne plus en satire qu'en philosophe comme si elle était purement sensuelle³. Même reproche et plus précis, formulé cette fois par le maître en personne : « Zénon... a eu très bonne raison de dire qu'il (le souverain bien) ne consiste qu'en la vertu », mais il a eu tort de représenter « cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté... qu'il n'y a eu... que des mélancoliques, ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ses sectateurs »⁴. En somme nous pouvons résumer ainsi l'argumentation cartésienne : la vertu étant inséparable de la volupté, entendue dans son vrai sens qui est spirituel, les stoïciens ont le tort très grave de nous présenter une vertu dépourvue de toute joie.

Dès lors, il est aisé de voir ce qui sépare Descartes et nos humanistes dans la réfutation du stoïcisme, et nous pouvons dresser le tableau suivant :

<i>Les humanistes</i>	<i>Descartes</i>
1 ^o approuvent le stoïcisme de nous montrer une vertu désintéressée,	1 ^o reproche au stoïcisme de séparer vertu et volupté, la rendant par là inhumaine,
2 ^o mais lui reprochent de ne pas remonter jusqu'à Dieu, qui seul peut être notre fin dernière et le souverain bien.	2 ^o mais le félicite d'avoir mis le souverain bien de l'homme dans la vertu, quoiqu'en définitive Dieu soit notre dernière fin.

¹ *Ibid.*, Lettre du 18 août 1645 à la princesse Elisabeth, édit. cit., p. 72.

² *Ibid.*, Lettre du 20 novembre 1647 à la reine Christine, éd. cit., p. 281.

³ *Ibid.*, Lettre de la princesse Elisabeth à Descartes, août 1645, éd. cit., p. 75.

⁴ *Ibid.*, Lettre du 18 août 1645 à la princesse Elisabeth, éd. cit., p. 74.

Ainsi, avec Descartes, malgré le catholicisme sincère et profond de ce philosophe, avec Descartes apparaît un esprit nouveau. L'homme est appelé à trouver son contentement en lui-même, dans l'accomplissement pur et simple de son devoir, indépendamment de toute récompense dans l'au-delà. Il est vrai que le correspondant de la princesse Elisabeth n'est pas allé jusqu'au bout de ces conclusions. Dans une lettre du 15 septembre 1645, il a posé les fondements de sa morale, entre lesquels le premier et le principal est qu'il y a un Dieu, dont les perfections sont infinies, le pouvoir immense et les décrets infaillibles, le second la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste dans le corps et qu'elle est capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie, le dernier enfin cette vaste idée de l'univers, qui fait que nous n'entrons pas sans une présomption impertinente, pour nous élever au-dessus des créatures, prendre place au conseil de Dieu et présider avec lui au gouvernement du monde ¹. Mais ne semble-t-il pas, après le parallèle que nous venons d'établir, que ces fondements soient posés comme du dehors et que d'autres penseurs, allant jusqu'au bout du cartésianisme, pourront aisément s'en passer ? ²

II

L'UTILISATION DU STOÏCISME

Il nous faut voir maintenant si nos conclusions seront confirmées par l'utilisation que Descartes fait du stoïcisme à l'instar des humanistes de son temps.

Il est une manière d'utiliser les stoïciens que Descartes répudie hautement, bien qu'elle soit de mode en cette première moitié du XVII^e siècle. Si l'on ouvre en effet les ouvrages des moralistes qui

¹ *Ibid.*, *Lettre du 15 septembre 1645 à la princesse Elisabeth*, éd. cit., p. 89.

² Sur l'interprétation contraire, cf. J. CHEVALIER : *La spiritualité de Descartes*, dans *XVII^e siècle*, 1953, n^o 19, p. 155-172 ; P. MESNARD, *op. cit.*, p. 229-230. Ce dernier écrit : « Et j'entends bien que l'on critique chez notre auteur l'absence de toute mystique, mais n'est-ce point par là qu'il se définit philosophe ? Et si la philosophie reste ce qu'elle a toujours été, à savoir l'organisation rationnelle de l'expérience, où pourrait-on trouver une philosophie bien préparée à recueillir les perspectives religieuses tout en restant décidée à recouvrir par ses propres moyens toute l'étendue de son domaine — sinon dans l'expérience cartésienne qui conduit d'elle-même à l'amour spirituel d'un Dieu-Providence, et qui, posant sur son seuil la charité du physicien, appelle du même coup la charité du chrétien ? » Ne peut-on pas dire que la réfutation du stoïcisme par Descartes, par opposition à celle des humanistes, infirme ces brillantes conclusions ? En liant étroitement vertu et volupté intellectuelle (contentement de l'esprit) Descartes n'a-t-il pas rendu moralement impossibles les purifications passives qui sont pourtant indispensables pour parvenir aux états mystiques ?

écrivent vers 1637, l'on peut voir que les marges sont bourrées de citations empruntées à Sénèque. Non pas certes que le stoïcisme fleurisse en tous ces écrits ; mais soit paresse, soit impuissance, tous ces auteurs trouvent bon de piller les lettres à Lucilius et les différents dialogues du précepteur de Néron ; ils trouvent bon de lui prendre des traits, des sentences, des analyses purement psychologiques, qui viennent illustrer de façon très heureuse leurs propres idées. C'est ainsi que le capucin Zacharie de Lisieux, à seule fin de graver dans l'âme de son lecteur une noire idée de cette vie terrestre, choisit dans les écrits du philosophe païen les passages qui soulignent la misère profonde des humains ¹. Senault, dans chacun des chapitres de son traité *De l'usage des passions* analyse ces forces de notre appétit sensible, pour nous montrer à la fois les dangers qu'ils nous font courir et les services qu'ils peuvent nous rendre et c'est à Sénèque qu'il demande la plupart de ses développements ². Il en est de même, bien qu'à des degrés divers, pour les capucins Yves de Paris, Georges d'Amiens, Jacques d'Autun, Léandre de Dijon, les jésuites Julien Hayneuve, François Garasse, Pierre Lescalopier, le carme Léon de Saint-Jean, d'autres encore. Même les meilleurs cèdent à la mode, et tous, malgré tout, s'en tirent en bons chrétiens.

Descartes n'a pas voulu donner dans ce sens ; il s'en est défendu avec vigueur, car il déclare, dès l'avant-propos de son traité sur *Les passions de l'âme*, qu'il ne veut pas expliquer son sujet en orateur, ni même en philosophe moral ³, c'est-à-dire, d'après P. Mesnard, ni à la manière de Guillaume Du Vair, ni à celle de Montaigne ⁴, ce qui revient dans l'un et l'autre cas, à exclure les citations pédantes empruntées aux écrivains de l'antiquité grecque et latine. Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer la désinvolture avec laquelle il traite l'auteur, qui, pourtant, était à la mode. Nous sommes en 1645, à une date où les éditions, les traductions de Sénèque étaient déjà très nombreuses. Cette popularité n'échappe point à Descartes. Examinant le problème du souverain bien, il choisit pour développer sa pensée d'examiner le *De vita beata*, « ayant égard, précise-t-il, à la seule réputation de l'auteur », sans penser à la façon dont il traite cette matière ⁵. Or cette manière oratoire d'approfondir un si noble sujet lui déplaît souverainement et, avec l'esprit d'indépendance qui

¹ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme chez les capucins français du XVII^e siècle : Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon*, dans *Etudes franciscaines*, nouvelle série, 1950, t. I, p. 341-343.

² *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions » de l'Oratorien Senault*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1951, t. XXV, p. 57-67.

³ R. DESCARTES : *Des passions de l'âme*, dans *Œuvres complètes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. XI, p. 326.

⁴ P. MESNARD : *Essai sur la morale de Descartes*, p. 71-73.

⁵ R. DESCARTES : *Lettres sur la morale*, éd. cit., p. 60 (Lettre du 4 août 1645).

le caractérise, il ne se gêne nullement pour le dire : Sénèque s'étudie à orner son éloquence, et par suite il n'est pas toujours exact en l'expression de sa pensée ; il ne fait que redire au second chapitre de son ouvrage ce qu'il a dit au premier, en ajoutant somme toute peu de chose ; au troisième, il emploie beaucoup de mots superflus ; et quand enfin il donne son opinion, il n'en explique presque rien et ne montre pas la connexion de ce qui suit avec ce qui précède ; au quatrième et cinquième chapitre, il donne quelques autres définitions du souverain bien, qui montrent par leur diversité que Sénèque n'a pas clairement entendu ce qu'il voulait dire ; la preuve en réside dans ces deux définitions qui sont les meilleures : *Beatus est, qui nec cupit, nec timet beneficio rationis; beata vita est in recto iustoque iudicio stabilita* ; « mais pendant qu'il n'enseigne point les raisons, pour lesquelles nous ne devons rien craindre, ni désirer, tout cela nous aide fort peu »¹. En somme, Sénèque n'est point l'homme de Descartes ; les idées de ce philosophe ne sont ni claires, ni distinctes ; et pour cette raison hautement cartésienne, l'auteur des dialogues, des consolations, des *Lettres à Lucilius*, l'auteur si souvent réédité, malgré toutes ces rééditions, et peut-être à cause d'elles, se voit aux yeux de la jeune princesse Elisabeth brutalement remercié².

Non complètement toutefois, car sur le plan scientifique le philosophe latin se voit magnifiquement transposé. Sur ce point Descartes fait encore figure de novateur ; le seul Yves de Paris peut lui être comparé, non pas tant pour montrer ce qui le rapprocherait de son illustre contemporain, que pour mettre en évidence au contraire ce qui les différencie essentiellement.

Le capucin est lulliste, au sens très large du mot³. Pour lui, l'univers comprend divers étages superposés, qui sont la réplique les uns des autres : au bas les éléments, puis les mixtes, les plantes, les animaux, l'homme, et les anges ; en marge les cieux ; dominant le tout, Dieu, l'archétype, mais que nous ne connaissons qu'indirectement *negative et eminenter*⁴. Étant donné cette hiérarchie, il faut pour établir une loi tant physique que morale recourir à l'*induction*, c'est-à-dire étudier chacun des ordres susdits, voir les points qui leur sont communs, pour découvrir ainsi des lois tant morales que physiques, qui soient vraiment d'une portée universelle⁵. Dans cette recherche laborieuse et qui demande une étonnante érudition, Yves

¹ *Ibid.*, p. 68-71 (Lettre du 18 août 1645).

² *Ibid.*, p. 88 (Lettre du 19 septembre 1645) : « Et c'est pourquoi sans tarder maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière. »

³ Cf. C. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. II, *L'apologétique*, p. 44-50.

⁴ *Ibid.*, p. 350-358, 451-452. — ⁵ *Ibid.*, p. 329-337.

de Paris, qui pille les Digestes, les Pandectes, les traités d'astrologie et de médecine, rencontrant sur son chemin les *Quaestiones naturales* de Sénèque, ne manque pas d'utiliser à ses fins les conclusions, les observations savantes du philosophe latin ¹.

Descartes n'est pas lulliste, bien qu'il fût tenté de le devenir, au temps où il cherchait une méthode pour une science qui serait universelle ². Vite il aperçut le danger de ce bavardage, et s'il connut les œuvres du P. Yves ³, il dut prononcer contre lui le dur jugement qu'il prononça contre la méthode lulliste, « qui sert plutôt à parler, sans jugement, des choses que l'on ignore, qu'à les apprendre » ⁴. Il dut certainement répudier cette nouvelle manière de citer Sénèque pour prouver des thèses, qui ne pouvaient lui paraître que prétentieuses et surannées.

Et pourtant c'est à Sénèque qu'il recourt lorsqu'il veut formuler le principe fondamental de sa philosophie. « Les plus grandes âmes, écrit-il, dans son *Discours de la méthode* ⁵, sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent » ; règle d'une extrême importance, qui est reprise dans les *Principes de la philosophie* ⁶, mais qui est une transposition d'une sentence du *De beata vita*, ce dialogue que nous avons vu objet d'une âpre et cinglante critique : « Adeoque non est facile consequi beatam vitam, ut eo quisque ab eo longius recedat quo ad illam concitatus fertur, si via lapsus est ; quae ubi in contrarium ducit, ipsa velocius maioris intervalli causa sit. » ⁷ Nous avons là, écrit E. Gilson, une sorte de transposition de la méthode morale du stoïcisme en méthode scientifique par le cartésianisme ; ce n'est pas, ajoute le savant historien, le seul cas où nous pourrions faire cette observation ; c'est ce qui se produira, par exemple, pour le thème très bien connu des préjugés et des erreurs, qui vicie l'âme du sage stoïcien aussi bien que celle du savant cartésien ⁸.

¹ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, dans *Collectanea Franciscana*, 1951, t. XXI, p. 62-64.

² Cf. J. SIRVEN : *Les années d'apprentissage de Descartes*, p. 110-113.

³ Si le P. Yves ne fut pas lu de Descartes, du moins le fut-il de Leibnitz, qui le cite avec éloge, au temps où lui-même cherchait également une méthode universelle et s'adonnait à la lecture de Raymond Lulle. Cf. C. CHESNEAU, *op. cit.*, t. II, p. 47.

⁴ *Discours de la méthode*, deuxième partie, éd. Ch. Adam, P. Tannery, t. VI, p. 17.

⁵ Cf. E. GILSON : *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, p. 2, ligne 18-19.

⁶ *Préface*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IX, p. 8, ligne 25, p. 9, ligne 12.

⁷ *De vita beata*, I, I, éd. A. Bougery (Collection Universités de France).

⁸ E. GILSON, *op. cit.*, commentaire, p. 85.

Mais le plan moral nous intéresse davantage, et nous devons voir attentivement si Descartes n'a pas utilisé, non plus seulement les écrits des stoïciens (nous avons vu qu'il s'est défendu de le faire), mais certains principes, ou du moins certaines formules du stoïcisme lui-même.

Que nous ayons rencontré semblable tentative chez ceux que nous appelons des « stoïciens chrétiens », dont la caractéristique est d'utiliser chrétiennement le stoïcisme, et cela sans le critiquer, nous ne pouvons en être surpris, et nous avons noté au passage la ressemblance que nous avons relevée entre le *généreux* du capucin Sébastien de Senlis et le *généreux* cartésien ¹. Pareil essai est beaucoup plus rare chez ceux que nous nommons des humanistes chrétiens et dont la double caractéristique est de mêler utilisation et réfutation, essai qui d'ailleurs avec eux prend un sens différent, en raison même de la réfutation, qui constitue une salutaire mise au point. Parmi ces humanistes chrétiens, nous n'en avons trouvé que deux qui se soient avancés jusque-là : le capucin Yves de Paris ² et le jésuite Julien Hayneuve ³. Celui-ci prend l'*abstine, sustine* d'Épictète, le comprend à travers saint Augustin ⁴ et le transpose consciemment selon les exigences des vertus chrétiennes ; car, et ceci est à noter fortement, il ne conçoit pas une morale qui ne déboucherait pas dans une ascèse, ni une ascèse qui n'aboutirait à une mystique selon les plus purs principes de l'Évangile. Yves de Paris donne une place au stoïcisme dans l'échelle des valeurs ; il le met à mi-chemin entre l'erreur pure et la vérité, fidèle en cela à sa loi de la médiation, qui veut qu'entre deux extrêmes il y ait un moyen terme, qui participe des deux ; le moyen terme en la circonstance n'est autre que la discipline du Portique ; c'est ainsi par exemple que le capucin partira de l'indifférence sacrilège des libertins pour aboutir à l'indifférence chrétienne en passant par l'indifférence stoïcienne et la simple résignation ⁵. Pas plus que son confrère, il n'a l'idée d'une morale séparée qui s'arrê-

¹ Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le P. Sébastien de Senlis, O. F. M. Cap., et le stoïcisme chrétien (1620-1647)*, dans *Collectanea Franciscana*, 1952, t. XXII, p. 313, note 118.

² Cf. *idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, *ibid.*, 1952, t. XXII, p. 76-82.

³ *Idem*, *Sénèque et le stoïcisme dans le traité « De l'ordre de la vie et des mœurs » de Julien Hayneuve, S. J.*, dans *Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, p. 399.

⁴ *Sermones de tempore* CCXLV : « Jubemur continere iis quae in hoc mundo dicuntur bona, et sustinere quae abundant mala... »

⁵ Yves de Paris se rattache à saint François de Sales, qui lui aussi part d'Épictète pour s'élever jusqu'à l'indifférence des mystiques. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines*, dans *Études franciscaines*, nouvelle série, 1952, t. III, p. 153-154.

grand rôle dans sa morale. Il ne pouvait suivre en effet ni Julien Hayneuve, ni le P. Yves, celui-là parce que l'*abstine, sustine* exigeait presque nécessairement une adaptation qui serait une intrusion dans le domaine interdit, celui-ci parce que sa vaste conception de l'univers devait paraître au philosophe des idées claires une invention où l'imagination avait trop de part. Il ne pouvait que préférer la fameuse distinction entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous, entre ce qui est en notre pouvoir et ce qui échappe à nos possibilités ; en limitant ainsi le champ de ses investigations, Descartes se réservait de rester sur un plan purement humain, sans fermer la porte au surnaturel, mais sans non plus s'y aventurer.

Ceci, nous le constatons dès le *Discours de la méthode*. « Ce qui me contentait le plus de cette méthode, écrit notre philosophe, était que par elle j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, du moins le mieux qui fût en mon pouvoir. »¹ Cette expression : *le mieux qui fût en mon pouvoir* rappelle la fameuse distinction d'Épictète. Cette autre : *user en tout de ma raison* indique la ferme volonté de ne pas dépasser le plan rationnel. La morale provisoire est annoncée en ces termes : « Afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que ma raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre le plus heureusement que je pourrais, je me formais une morale par provision »² ; la distinction d'Épictète est rappelée par l'expression : *vivre le plus heureusement que je pourrais*, qui s'oppose implicitement à un désir de *vivre plus heureusement que je ne pourrais* ; de plus tout demeure rigoureusement sur le plan de la seule raison, la résolution dans les actions compensant provisoirement l'irrésolution de l'intelligence enfermée dans son doute. C'est la distinction stoïcienne qui commande la troisième maxime, qui consiste en ceci qu'il faut plutôt chercher à se vaincre que la fortune, à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde³, enfin à s'accoutumer à croire qu'il n'y a rien absolument en notre pouvoir que notre pensée ; de plus il s'agit encore ici de méditations purement rationnelles, malgré le problème que posent les rapports de nos possibilités humaines avec un monde surnaturel⁴.

¹ E. GILSON : *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire* texte, p. 21, ligne 18 ; commentaire, p. 225-226.

² *Ibid.*, texte, p. 25, lignes 20-30, commentaire, p. 246-249.

³ Cf. ÉPICTÈTE : *Manuel*, VIII : « Ne demande pas que les choses arrivent comme tu le désires, mais désire qu'elles arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux. »

⁴ Sur le problème du désir naturel du surnaturel à cette époque, cf. H. DE LUBAC : *Surnaturel. Etudes historiques*, p. 156-162. Paris, 1945. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le désir naturel du surnaturel. Sébastien de Senlis, Yves de Paris, Léandre de Dijon (1637, 1645, 1661)*, dans *Etudes franciscaines*, nouvelle série, 1950, t. I, p. 211-224.

Mais n'anticipons pas ; peut-être trouverons-nous un correctif à ce qui peut nous paraître un rationalisme larvé. Attendons.

Ouvrons maintenant les lettres à la princesse Elisabeth. Dans celle du 4 août 1645, Descartes reprend les trois règles, qu'il a mises dans le *Discours de la méthode* ; nous retrouvons la troisième avec sa fameuse distinction stoïcienne : le sage, tandis qu'il se conduit, autant qu'il peut, selon la raison, doit considérer que les biens qu'il ne possède pas sont aussi entièrement en dehors de son pouvoir les uns que les autres et il doit, par ce moyen, s'accoutumer à ne les point désirer ; auparavant dans la même lettre, commentant cette phrase de Sénèque : *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant*, et cherchant ce que c'est que *vivere beate*, il avait mis une différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses, qui sont en dehors de nous, tandis que la béatitude consiste en un parfait contentement d'esprit, qui ne dépend pas de la fortune, et que les sages peuvent acquérir sans elle ; considérant, ajoute-t-il, ce que c'est *quod vitam beatam efficiat*, il remarque qu'il y a deux sortes de choses capables de le faire, celles qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs et les richesses ¹. Toujours la même fameuse distinction d'Épictète, mais cette fois transposée dans un sens tout nouveau. Dans le *Discours de la méthode*, elle n'était fondée que sur une certitude pratique, celle qui suffit aux actions de chaque jour ; dans les lettres sur la morale, elle repose sur l'évidence métaphysique du *cogito*, qui amène avec soi l'existence de Dieu et celle du monde extérieur, toutes choses étrangères au stoïcisme ; nous sommes à présent en plein milieu du pays cartésien. Nulle échappée pour autant sur un monde où l'homme pourrait être appelé à se dépasser lui-même ; sans doute la philosophie naturelle suffit à nous faire espérer pour notre âme un état plus heureux que celui où elle est à présent ² ; mais cette vie future, dont on ne sait même pas si elle est éternelle, est entourée comme de brouillard, et nul ne peut dire jusqu'où peuvent prétendre nos humaines possibilités dans un au-delà si maigrement décrit. Qui sait si la défiance prononcée contre les biens fictifs, ne pourrait pas se retourner un jour contre la vie de la Grâce et la vision béatifique ? Descartes certainement ne le pense pas. Il n'en est pas moins très éloigné d'un saint Thomas d'Aquin qui décelait dans l'esprit humain un désir naturel de voir la cause des causes, d'un saint François de Sales, qui découvrait dans notre cœur une inclination naturelle d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ³.

¹ R. DESCARTES : *Lettres sur la morale*, éd. J. Chevalier, p. 60-64.

² *Ibid.*, p. 79 (lettre du 1^{er} septembre 1645 à la princesse Elisabeth).

³ Cf. saint THOMAS D'AQUIN : *Summa*, I a, q. XII, art. I ; I a 2 ae, q. III, art. VIII, ad 2^{um} ; saint FRANÇOIS DE SALES : *Traité de l'amour de Dieu*, livre I, chap. XVI-XVIII, éd. Annecy, t. IV, p. 74-83.

Si nous ouvrons maintenant le traité des *Passions de l'âme*, nous trouverons trois articles, qui nous rappelleront le texte du *Manuel*. L'un s'intitule : *Des désirs dont l'événement ne dépend que de nous*, l'autre : *De ceux qui ne dépendent que des autres causes ; et ce que c'est que la fortune* ; le troisième : *De ceux qui dépendent de nous et d'autrui*¹. Le premier article nous rappelle la distinction fondamentale : « L'erreur qu'on commet le plus souvent touchant les désirs, est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous, de celles qui n'en dépendent point » ; c'est la fameuse distinction que nous avons trouvée dans les lettres sur la morale, transposée cette fois encore du plan stoïcien au plan cartésien qui suppose le *cogito* et toutes les conséquences immédiates qui le suivent. Le second article ajoute à cette distinction nouvelle une action, sinon nouvelle, au moins plus fortement marquée, transposée elle aussi du stoïcisme au cartésianisme, notion qui reçoit le nom de Fatalité-Providence², car la Providence est présentée comme une fatalité ou une nécessité immuable, tout en permettant l'usage plein de notre entière liberté³. Mais c'est ici que les humanistes s'insurgeraient, fidèles qu'ils seraient à leur double principe d'une nature humaine, non corrompue certes, mais très certainement blessée par le péché originel ; ils se demanderaient quelles seraient les limites de cette liberté cartésienne qui rend l'homme si parfaitement semblable à Dieu, quelle place également pourrait tenir dans l'ordre cartésien, l'ordre chrétien de la Rédemption, de même que tout à l'heure, ils étaient autorisés à se demander comment, dans l'au-delà, le bonheur attendu pourrait dépasser nos possibilités, sans être contraire à nos aspirations, tous problèmes importants que Descartes s'était bien gardé de se poser. Et, dès lors, ils comprendraient pourquoi l'auteur du *Discours de la méthode* n'avait plus formulé dans ses lettres sur la morale et dans son traité des *Passions de l'âme* le reproche qui leur paraissait

¹ *Œuvres complètes*, éd. cit., t. XI, p. 436-440 (art. CXLIV-CXLVI).

² Cf. P. MESNARD : *Essai sur la morale de Descartes*, p. 183.

³ P. Mesnard écrit à ce propos (*loc. cit.*) : « A la Fatalité, à la Fortune inhumaine (des stoïciens) s'est substitué un ordre spirituel où l'humanité s'est réalisées à merveille : l'idée de la Providence est née. C'est le grand mérite de la génération de 1600 que d'avoir opéré dans les esprits français cette substitution. Du Vair qui, pour la réaliser, n'a pas dû s'y prendre à moins de trois reprises en a construit du coup son néostoïcisme, dans lequel M. Lanson voit avec justice « la grande œuvre de philosophie morale de ce temps-là » (*Histoire de la littérature française*, 17^e éd., p. 340). Nous ne pensons pas que tout ceci soit très juste. L'humanisme chrétien, avec surtout M. A. Muret et le jésuite M. A. Del Rio, avait su dégager l'idée de Providence et condamner celle du destin. A ce point de vue, le stoïcisme chrétien de Guillaume Du Vair et de Juste Lipse est loin de marquer un progrès, puisque la réfutation du stoïcisme est à dessein absente de leur œuvre (cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS : *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines*, dans *Etudes franciscaines*, nouvelle série, 1951, t. II, p. 389-410, 1952, t. III, p. 133-159).

essentiel, celui de l'orgueil, malgré certaines pages sur une humilité, qui, malgré tout, n'était au fond que cartésienne.

* * *

Maintenant nous pouvons voir les différences profondes qui, malgré d'apparentes ressemblances, séparent, voire opposent Descartes et les humanistes chrétiens. Ceux-ci et celui-là conviennent en ce qu'ils réfutent et utilisent le stoïcisme et les stoïciens ; ils diffèrent en ce qu'ils le font dans un esprit très différent. Descartes ne souffle mot dans sa morale définitive contre l'orgueil des stoïciens, tandis que les humanistes chrétiens font de ce reproche leur accusation de base. L'apathie stoïcienne est attaquée de part et d'autre avec ferveur, mais du côté humaniste au nom d'un hylémorphisme plus ou moins conscient ; du côté cartésien au nom d'une physique nouvelle qui bouleverse toutes les données de la scolastique. Différence encore s'il s'agit du souverain bien ; les humanistes chrétiens ne blâment pas les stoïciens d'avoir prôné le désintéressement et ils savent rendre un discret hommage à la vertu stoïcienne ; mais ils reprochent au Portique de s'être arrêtés en chemin, de ne pas être montés jusqu'à Dieu, et par là d'avoir ôté à l'homme les moyens de pratiquer la vertu qu'ils prônent ; Descartes reproche au stoïcisme d'avoir séparé vertu et volupté, entendu dans le sens de contentement de soi¹ et d'avoir formulé contre Epicure une objection sans fondement. Comme la réfutation, l'utilisation est différente ; Descartes répugne à l'utilisation oratoire des textes stoïciens par ceux qu'il appelle des philosophes moraux, en qui nous pouvons voir aisément nos humanistes chrétiens ; par contre il préconise une transposition scientifique de la discipline morale du Portique, transposition que nous n'avons rencontrée nulle part ailleurs, pas même chez Yves de Paris, bien que celui-ci renvoie fréquemment à Sénèque pour illustrer ses théories sur l'ordre hiérarchique de l'univers. En ce qui concerne l'utilisation de fond du stoïcisme en tant que tel, tandis que Julien Hayneuve élève sur le plan surnaturel l'*abstine*, le *sustine* stoïciens en renvoyant d'ailleurs à saint Augustin, tandis que le P. Yves de

¹ Il faut dire toutefois que dans les *Principes de la philosophie* Descartes déclare que les stoïciens n'ont pas répudié la joie intellectuelle ; il écrit (éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. IX, p. 311) : « Ainsi lorsqu'on nous dit quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise et, la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même d'une joie qui est purement intellectuelle et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toutes passions. » Plus tard, dans ses lettres sur la morale, ayant pris un contact direct et personnel avec le *De vita beata* de Sénèque, Descartes changera d'opinion et se montrera encore plus sévère pour le stoïcisme.

Paris donne au stoïcisme dans son échelle des valeurs une place qui lui permettra de servir de marchepied pour parvenir à la Foi avec le secours absolument nécessaire de la Grâce, Descartes utilise la distinction d'Épictète entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas, distinction qu'il fonde d'abord sur la certitude pratique nécessaire à l'action, ensuite sur l'évidence métaphysique du *Cogito*, distinction qu'il transpose dans le seul sens de la générosité cartésienne, sans laisser prévoir une échappée possible vers un monde de la surnature, distinction surtout commode parce qu'elle lui permet de rester sur un plan purement rationnel, d'où il ne veut nullement s'évader ¹.

Ce résumé nous permet de voir la divergence fondamentale qui sépare Descartes et les humanistes chrétiens ; c'est une question de principe. Tout de suite nous verrons que nous sommes dans deux domaines différents ; le principe qui dirige les humanistes chrétiens dans leur réfutation et dans leur utilisation du stoïcisme est d'origine théologique et s'inspire de l'adage théologique célèbre : « *Spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus* » ; par le péché originel l'homme est dépouillé des dons gratuits, blessé dans ses dons naturels ; parce qu'il est blessé, il est capable d'erreur, et par suite les stoïciens doivent être l'objet d'un examen sévère et d'une réfutation rigoureuse ; parce qu'il n'est que blessé, il est capable de vérité, et par suite ce que les stoïciens ont pu découvrir de véritable, doit être soigneusement trié, utilisé, bien plus repris, parce que tout ce qui est vrai, dans l'ordre dogmatique et moral, est propriété du christianisme et en utilisant les vérités connues du paganisme, les chrétiens ne font que recouvrer leur propre bien. Tout autre est la position de Descartes en raison de son fameux point de départ : « Je révérais la Théologie » et le

¹ Ici se posent de nombreux problèmes cartésiens ; nous en distinguerons trois : 1^o l'un subjectif, celui de la sincérité de Descartes : en transposant ainsi la morale du plan de la foi à celui de la seule raison, Descartes a-t-il vu les dangers qu'il pouvait faire courir à la Foi de ses pères ? 2^o l'autre objectif, celui des contemporains de Descartes : ceux-ci ont-ils vu les dangers de l'orientation nouvelle ? 3^o le dernier philosophico-théologique : est-il possible de construire à partir de la morale naturelle de Descartes une morale qui serait surnaturelle et qui correspondrait aux exigences de la Foi ? Pour nous, nous ne le croyons pas. Dans cette tentative, deux difficultés se feraient jour, que nous avons indiquées au passage : a) en liant vertu et contentement de soi, Descartes met l'homme en défiance contre les purifications mystiques, qui justement dissocient vertu et contentement de soi ; b) en recourant à la distinction stoïcienne entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas, Descartes rend difficilement explicables les rapports du surnaturel et du naturel, qui sont l'un des points les plus difficiles et importants de la théologie. Pour ces deux raisons, nous pensons que Descartes, s'il avait voulu transposer sa morale sur le plan supérieur de la foi, aurait rencontré des difficultés analogues à celles qu'il rencontra, lorsqu'il voulut esquisser une explication cartésienne du dogme de l'Eucharistie.

reste ; le principe qui le dirige dans son utilisation et dans sa réfutation du stoïcisme est donc purement rationnel et n'a rien à voir avec le dogme du péché originel ; parce que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, parce que les notions premières sont infuses à tout esprit humain, parce qu'enfin les sages anciens ont pu mieux que les autres mettre en valeur ces richesses premières, il faut examiner ce que ceux-ci ont écrit, et tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes, car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique ¹.

Notre conclusion sera donc qu'avec Descartes une nouvelle orientation est donnée à la morale. C'est au XVIII^e siècle, après la mort de l'humanisme chrétien, que l'on s'en apercevra.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

¹ R. DESCARTES : *Lettres sur la morale*, éd. J. Chevalier, p. 58. Lettre du 21 juillet 1645 à la princesse Elisabeth.